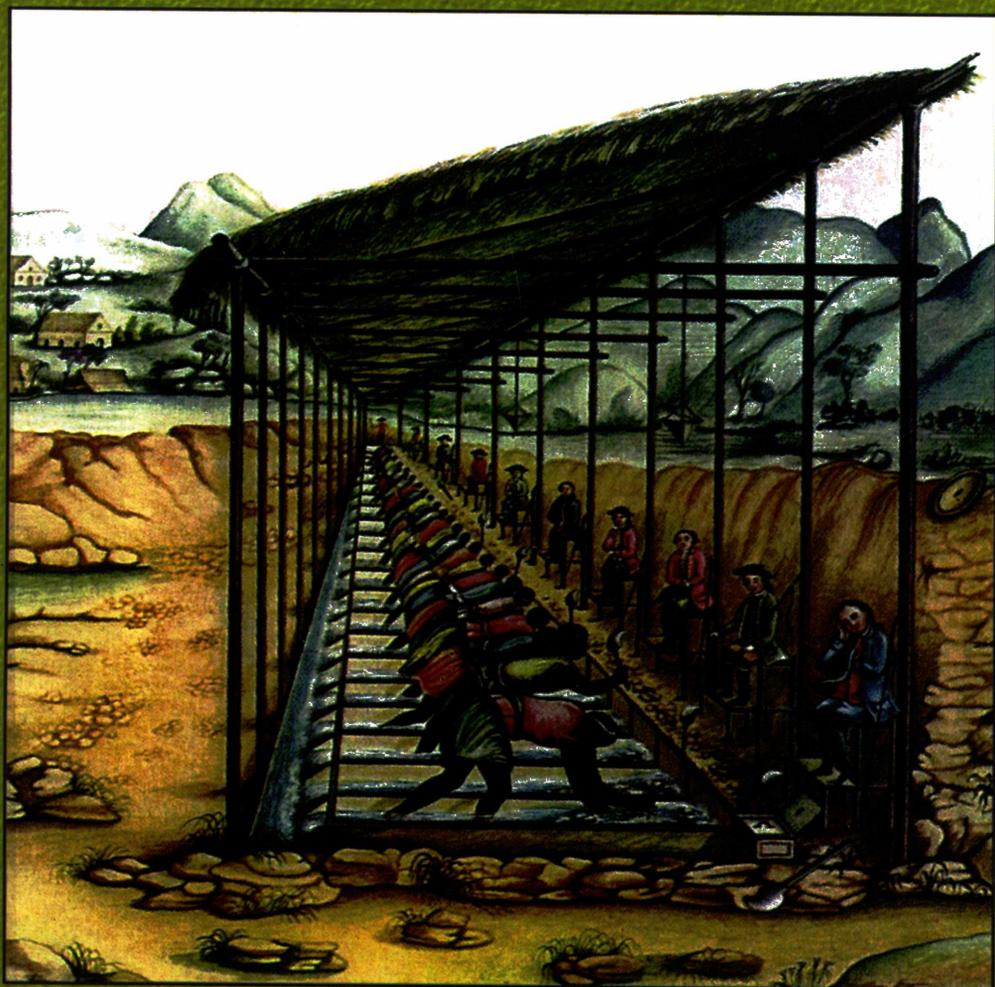
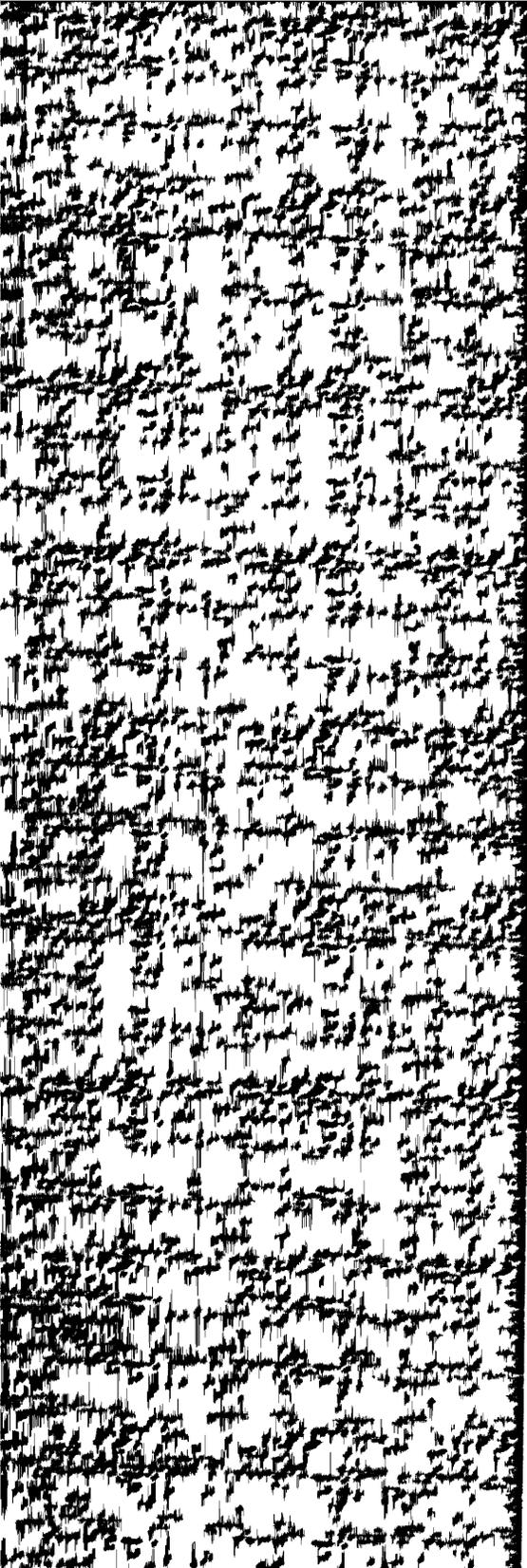


COFRADÍAS MINERAS: RELIGIOSIDAD POPULAR
EN MÉXICO Y BRASIL,
SIGLO XVIII

Lara Mancuso





**COFRADÍAS MINERAS: RELIGIOSIDAD POPULAR
EN MÉXICO Y BRASIL, SIGLO XVIII**

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

COFRADÍAS MINERAS:
RELIGIOSIDAD POPULAR
EN MÉXICO Y BRASIL,
SIGLO XVIII

Lara Mancuso



EL COLEGIO DE MÉXICO

267.097241

M269c

Mancuso, Lara

Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil. Siglo XVIII / Lara Mancuso. -- 1a. ed. -- México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.

249 p. ; 22 cm.

Presentado originalmente como la tesis doctoral de la autora.

ISBN 968-12-1241-X

1. Cofradías (América Latina) -- México -- Zacatecas -- Historia -- Siglo XVIII. 2. Cofradías (América Latina) --Brasil -- Ouro Preto -- Historia. -- Siglo XVIII. 3. Zacatecas (México) -- Vida religiosa y costumbres --

Esta obra ganó el primer lugar en el concurso de tesis doctorales sobre América Latina o el Caribe, promovido por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCJDEL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2005.

Primera edición, 2007

DR © El Colegio de México, A. C

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D. F.

www.colmex.mx

ISBN 960-12-1241-X

Impreso en México

ÍNDICE

Prólogo	9
Presentación y agradecimientos	13
Consideraciones preliminares	15
Cofradías y minería	15
Corporativismo y mundo católico	16
Desde la península Ibérica hasta Brasil y Nueva España	16
Zacatecas y Ouro Preto: jerarquías y esclavitud	19
Sociedades mineras, cofradías y estratificación social	21
Las cofradías en la historiografía	21
La metodología comparativa	23
La estructura del trabajo	25
Fuentes y archivos	26
1. Minería, mestizaje y evangelización	29
Las monarquías católicas y sus territorios americanos	30
Mano de obra y sociedad mestiza	35
Iglesia, clero y evangelización	40
El papel de los laicos	45
2. Cofradías, minería y frontera	49
Zacatecas y Ouro Preto: minería y frontera	49
Cofradías mineras	60
La comunidad	61
La iglesia	65
El santo	72
3. Las cofradías en Zacatecas	81
El centro urbano, los pueblos de indios y las cofradías	81
Cofradías de los pueblos de indios	92
Cofradías del centro urbano	102
Cofradías de españoles	102

La cofradía de mulatos San Juan de la Penitencia	107
La cofradía de indios barreteros Santísimo Sacramento de la Merced	112
4. Las cofradías en Ouro Preto	121
Parroquias, iglesias y cofradías	121
Las órdenes terceras y las élites ouropretanas	128
Cofradías de negros	134
La relación con los blancos	135
Los pretos y los <i>crioulos</i>	142
Cofradías y esclavitud	147
5. Las celebraciones de las cofradías	159
El calendario litúrgico, la asistencia y la audiencia	159
El calendario	159
La asistencia	164
La audiencia	170
Fiesta y religiosidad popular	174
El <i>Triunfo Eucarístico</i> en Ouro Preto	175
Las procesiones de los pueblos en Zacatecas	181
Anexo: cuadros-celebraciones de las cofradías	189
6. A manera de conclusión	197
Sistemas de cofradías en Zacatecas y en Ouro Preto	197
Hacia un modelo de cofradías mineras	207
La comparación: resultados y perspectivas	209
Siglas, fuentes y bibliografía	213
Mapas	239
1. División política de la Nueva España	241
2. Fronteras diocesanas en Nueva España	242
3. Las naciones indígenas del norte de Nueva España	243
4. Planta básica de Zacatecas en el siglo XVII	244
5. Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas (1732)	245
6. Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas (1795)	246
7. Minas Gerais a principios del siglo XVIII	247
8. Obispos y prelaturas de Brasil al final de la época colonial	248
9. Mapa de Ouro Preto	249

PRÓLOGO

Es un hecho, el periodo colonial americano se aleja cada vez más de nosotros. Un síntoma fehaciente de este proceso lo constituyen los nuevos programas escolares que la sep se propone introducir en las escuelas públicas, los que pretenden tratar los 300 años virreinales en media hora de enseñanza. Así, mientras hace 50 años los siglos xvi y xvii atraían la atención de los pocos investigadores de entonces, el siglo de la Ilustración, tal vez a causa de una paleografía más fácil de leer y por mayor abundancia de fuentes documentales, llegó a constituirse más tarde en el periodo colonial privilegiado por los estudiosos. Últimamente, sólo un puñado de ellos se aventuraba aun en los dos primeros siglos virreinales —entre los cuales el xvii siempre fue el menos frecuentado—, y el siglo xix empezó a sustituir al de la Ilustración como periodo estudiado. Ahora, los jóvenes historiadores abordan ya el xx, por lo regular en su primera mitad, pero también en la segunda, cuando se trata de investigaciones que versan sobre temas sociológicos, ecológicos, urbanísticos, etcétera.

Este alejamiento nuestro de los siglos coloniales acarrea al menos dos inconvenientes, siendo el segundo la consecuencia del primero. Este largo periodo colonial, la verdadera matriz de todas las humanidades latinoamericanas, resulta ahora incomprensible a la mayoría de nuestros contemporáneos, cuando no rechazado y hasta aborrecido gracias a la difusión y vulgarización de la historia —y las historias— que los estados nacionales elaboraron según sus circunstanciales necesidades ideológicas y simbólicas. Y precisamente porque nos son ya incomprensibles, estos siglos siguen pesando sobre los pueblos, naciones y hombres de hoy, los que repiten valores, prácticas y comportamientos de los que no se pueden librar porque no los conocen ni reconocen. En efecto, numerosos estudios han mostrado de manera definitiva que muchas prácticas políticas de la mayoría de los países latinoamericanos —el clientelismo, el nepotismo, el caciquismo, las relaciones sociales, de trabajo y de género, etcétera— hunden sus raíces en las etapas coloniales y que las independencias decimonónicas y las perturbaciones siguientes no las cancelaron, sino que las modificaron en función de las nuevas circunstancias. Pero ¿cómo librarse de su lastre, en caso

de que así se desee, si no se conocen los contextos, las causas y los factores que las originaron?

El punto sin duda fundamental a partir del cual se produce nuestro extrañamiento y enajenamiento del mundo colonial, es lo que llamaré, con riesgo de ser tildada de pedante, la cosmovisión que lo sustentaba. En efecto, desde la selecta minoría que constituyó la Ilustración europea, cuyas ideas fueron poco a poco permeando la sociedad en general a lo largo del siglo XIX hasta llegar modificadas a nuestros tiempos, todos, creyentes, ateos y agnósticos, concebimos a nuestro mundo terrenal como radicalmente distinto y separado de otro eventual, que puede ser la bienaventuranza para unos, la reencarnación para otros, etc. Todos y muy particularmente los ateos que no creen en un más allá, concordamos en que lo terrenal se cumple aquí y ahora y que los seres humanos somos los actores responsables de nuestra historia y destino como especie y hasta cierto punto, como individuos. Si bien los creyentes admiten la intervención sobrenatural en nuestros asuntos terrenales, la conciben respetuosa del libre albedrío otorgado a cada hombre por la divinidad. En resumen, nuestra cosmovisión heredada de la Ilustración es binaria y supone la diferencia y hasta separación entre nuestro mundo inmanente y un eventual más allá trascendente, por lo que procuramos ante todo invertir nuestras fuerzas, afanes y esperanzas en aquél.

En cambio, la cosmovisión que prevaleció en los siglos coloniales, de corte medieval, se distinguía totalmente de la nuestra. En efecto, para los hombres de los siglos XVI-XVII, no existía diferencia radical entre el mundo terrenal y el más allá. En otras palabras, lo inmanente y lo trascendente, lejos de ser de esencia distinta, se comunicaban constantemente en todos los ámbitos y formaban un todo en el que los humanos se movían con naturalidad. Así, todos los acontecimientos humanos, por triviales que fuesen, participaban de lo sobrenatural: las distintas etapas de la vida quedaban selladas por los sacramentos, las fiestas litúrgicas y las oraciones medían el tiempo, desde las humildes tareas cotidianas hasta las grandes empresas se llevaban a cabo bajo la protección de una retahíla de santos especializados en el cumplimiento de cada una de ellas y los seres humanos podían emularlos y hasta convertirse en unos de ellos. Por otra parte, los moradores privilegiados del mundo celestial, lejos de quedarse en las abstracciones de la trascendencia, se humanizaban a su vez. En algunas procesiones, los santos solían salir de la iglesia que los albergaba para recibir al del templo vecino que los venía a visitar en su casa, se comunicaban en diálogos edificantes y tiernos abrazos lo mismo entre sí que con los seres humanos, a quienes los ángeles y la misma virgen María —que cambiaba de atavíos y alhajas a fuer de soberana celestial— no tenían reparos

en aparecerse con frecuencia para brindarles lo mismo consejos que consuelo. En esta cosmovisión, la muerte física no significaba una ruptura definitiva, sino sólo el tránsito de la vida terrenal a la eterna, o sea una etapa en un recorrido sin solución de continuidad. De ahí que lo religioso y lo que llamamos hoy en día lo secular o laico se confundieran, por la buena razón de que no se diferenciaban todavía. Esta concepción holística en la que se conjugaban constantemente lo inmanente y lo trascendente nos es ahora del todo ajena y explica el porqué nuestros útiles conceptuales resultan inoperantes cuando tratamos de organizar, jerarquizar y más aún comprender las categorías y los valores que la componían y le otorgaban su coherencia.

Entre las múltiples manifestaciones que se derivaban de esta cosmovisión, las cofradías resultaban ser instituciones de la primera importancia. Verdadero puente entre la vida terrenal y el más allá, fueron tan eficaces para los seres vivos como para los muertos. En efecto, al dedicarse ante todo a asegurar la salvación de sus miembros mediante una serie de prácticas devotas y caritativas, la muerte-tránsito constituía su eje principal y su razón de ser, pero también, gracias a su variedad, multiplicidad, versatilidad y su capacidad de adaptación a los contextos en los que se desarrollaron, fueron el puente entre viejos y jóvenes, ricos y pobres, hombres y mujeres, laicos y eclesiásticos, indios, negros bozales y criollos, esclavos y libres, mulatos, mestizos, blancos americanos y peninsulares. Más aún, la posibilidad de pertenecer a varias cofradías multiplicó las ventajas espirituales y materiales que éstas brindaban a sus miembros. Nacidas en el medievo europeo, las cofradías mantuvieron en América la semilla del igualitarismo cristiano de los hermanos en un mismo padre al tiempo que se adaptaron a los nuevos contextos. Así y como había sucedido en el europeo que había visto con la emergencia de las ciudades, la de un nuevo sector social ajeno a los estamentos feudales, acompañaron y favorecieron en América la formación de sociedades mestizas también ajenas a los proyectos coloniales de los orígenes.

La Zacatecas norteña fundada a mediados del siglo XVI fue ciertamente distinta del Ouro Preto del Brasil profundo que surgió en el siglo XVIII. También lo fueron sus trabajadores, propietarios, comerciantes, religiosos y curas seculares de una y otra ciudad. Sin embargo, éstas y otras muchas diferencias no impidieron que las cofradías constituyeran aquí y allá el marco de vida y el amparo de cuantos se acogieron a ellas. De hecho y si intentamos establecer un puente de comprensión entre nuestro universo social y el de entonces, debemos sin duda ver en las arcaicas cofradías un eficaz y amplio sistema de seguros lo mismo para la vida eterna que para la terrenal en todas sus dimensiones, lo cual rebasa con

mucho las ofertas de nuestras modernas compañías aseguradoras, es fuerza reconocerlo...

Lejos de conformarse con hacer historia regional, Lara Mancuso prefirió aquí recurrir a ella para entretejer en un brillante e innovador ensayo comparativo la historia de las cofradías zacatecanas con las de Ouro Preto en el periodo de auge de ambas ciudades mineras. Su mérito es grande al haber intentado una empresa delicada que habría ahuyentado a otros y sus logros acreditan ampliamente su propósito: sólo comparando la situación en una y otra ciudad pudo ella discernir las peculiaridades de cada una, señalar los interrogantes que surgieron y las nuevas pistas que se abrieron en el curso de la investigación. Ojalá este raro ejemplo cunda, ya que sólo la comparación permite relativizar lo observado y por tanto, ponderarlo adecuadamente, como antídoto para no quedar en la jaula dorada en que tantas veces se encierra con delicias la historia llamada regional.

Solange Alberro

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es una versión ligeramente modificada de mi tesis de doctorado intitulada “Cofradías, minería y estratificación social: Zacatecas y Ouro Preto en la segunda mitad del siglo XVIII”, presentada en enero de 2004 en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

La investigación contó con el financiamiento de varias instituciones: El Colegio de México; Secretaría de Relaciones Exteriores de México, a través del Programa de Cooperación Internacional; Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brasil; Erasmus Institute, University of Notre Dame; Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlín.

Guillermo Palacios acompañó mi trayectoria académica desde el ingreso en el doctorado, orientó la tesis con gran rigor y con toda la paciencia del mundo, leyó y comentó cada línea que escribí, y aguantó mis momentos de desesperación. La reflexión también debió mucho a las conversaciones y al estímulo constante de Fernando Torres-Londoño, con quien siempre seguiré aprendiendo. Además, tuve el privilegio de que Alicia Bazarte y Solange Alberro participaran en todas las etapas del estudio, desde la elaboración del proyecto de doctorado hasta su versión final. La investigación en Zacatecas sólo fue posible gracias a la confianza que en mí depositó y a la generosidad sin medidas de José Francisco Román Gutiérrez, con quien estaré siempre en deuda. Alexandre, Zé Geraldo y Judith fueron mis compañeros durante el trabajo de archivo en Ouro Preto y en Zacatecas. A su vez, mi estancia en Belo Horizonte fue posible gracias a la amabilidad de D. Benvinda.

Leyeron y discutieron partes del manuscrito Regina Schöndube, Daniel Gutiérrez y Ted Beatty. El estudio también se benefició de los comentarios de los participantes en los coloquios del Erasmus Institute y del Ibero-Amerikanisches Institut, de los profesores que colaboraron en los seminarios precedentes a la defensa –Fernando Torres-Londoño, Alicia Bazarte, Roberto Blancarte, Solange Alberro, Óscar Mazín y Clara García Ayluardo–, y de los que actuaron como siñodales en el examen de grado –Solange Alberro, Fernando Torres-Londoño y Guillermo Palacios. El manuscrito final fue presentado en el Extended Workshop for

Young Historians, en Dakar, Senegal, realizado por el Codesria (Council for the Development of social Science Research in Africa) y Sephis (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development), en marzo y abril de 2004.

Mis compañeros del doctorado, Vero, Florian y algunos amigos me hicieron acordar que había una vida aparte de las cofradías. Yolanda Niell y mi abuela Maria do Carmo abrieron las puertas de sus casas y me ofrecieron un lugar para trabajar. Quiero también agradecer el apoyo emocional y financiero de mis padres.

Llevé a cabo la labor de conversión de la tesis en libro entre Jerusalén, Texcoco, São Paulo y Salvador da Bahia. Esta peregrinación aguzó mi instinto para identificar semejanzas y diferencias, y renovó mi disposición para comparar.

Salvador da Bahia, diciembre de 2004.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

COFRADÍAS Y MINERÍA

El 3 de mayo de 1767 el vicario de Zacatecas regañó al comerciante don Ángel Torres porque éste se rehusó a ocupar el cargo de ayudante en la cofradía Santa Veracruz, utilizando la excusa de no contar con suficiente caudal. Al vicario le pareció infundada tal justificación, puesto que era conocida la buena condición financiera de don Ángel, además de que en el año anterior la asociación había logrado cubrir todos sus gastos sin que nadie de la mesa directiva tuviera que poner de su bolsillo. Indignado, el vicario argumentó que ese tipo de comportamiento podría conllevar a la extinción de las cofradías en Zacatecas, lo que causaría que el vecindario quedara “[...] hecho un barbarismo, sin más atención que a las utilidades temporales [...]”.¹ Las palabras del vicario fueron proferidas en un momento en el que la producción de plata zacatecana estaba en declive, lo que se reflejaba en la disminución del número de habitantes de la ciudad. Mientras en 1732 allí vivían alrededor de 40 000 personas, en 1777 el total había decaído a 15 000. Sin embargo, a partir de 1780 Zacatecas presencié un nuevo aumento de la producción argentífera, lo que hizo que en 1791 contara con 26 275 personas, y en 1805 con 33 000.² Estas almas se distribuían entre las 25 cofradías que allá funcionaban en la segunda mitad del xviii. En realidad este número de asociaciones es pequeño si se toma en cuenta que en las primeras décadas del mismo siglo los zacatecanos contaban con por lo menos 40 cofradías.

Este cuadro plantea una serie de interrogantes: ¿por qué el vicario creía que las cofradías eran imprescindibles en Zacatecas? ¿Eran estas organizaciones especialmente exitosas en regiones en donde la minería era la actividad económica predominante? ¿En qué medida la administración ilustrada afectó el panorama de las cofradías de la ciudad en la segunda mitad del xviii? ¿El número de cofradías estaba vinculado con las altas y

¹APZ, área Disciplinar, sección Cofradías, serie Santa Veracruz de Santo Domingo, Subserie libros y actas, caja 152, libro o carpeta 1, exp. 1, ff. 68-69, 1767.

²Bakewell, 1997; Gerhard, 1996, p. 159; Langue, 1999, p.68, y AHEZ, fondo Intendencia de Zacatecas, serie Gobierno, caja 1, núm. 20, Estadística de Zacatecas, 1791.

bajas de la producción de plata? Estas indagaciones pueden sintetizarse en cuál fue el rol de las cofradías en las sociedades mineras de finales del siglo XVIII, que constituye la problemática general que interesa a este estudio.

Al estudiar estas asociaciones en la región minera brasileña de Minas Gerais, Caio César Boschi llegó a la conclusión de que en el setecientos la historia social de dicha zona se confundía con la historia de sus cofradías.³ Esta zona concentró la producción aurífera en Brasil, en donde destacaba la ciudad de Ouro Preto. Ahí la producción de oro empezó en los últimos años del siglo XVII y tuvo su auge entre 1740 y 1750, cuando en la ciudad llegaron a vivir cerca de 25 000 personas. A partir de ese entonces la actividad minera presentó las primeras señales de decadencia, lo que hizo que el número de habitantes se redujera a 8 785 en el año de 1805.⁴ Esta población se distribuía entre las 23 cofradías de la ciudad, de las cuales algunas todavía existen hoy día y son las responsables de las suntuosas procesiones de Semana Santa que atraen a muchísimos turistas.

Tomado en conjunto con el caso zacatecano descrito anteriormente, este panorama sugiere una relación entre producción minera, tendencias demográficas y la dinámica de las cofradías. Ahora bien, ¿en qué medida las cofradías ouropretanas se acercaban o se alejaban de las asociaciones zacatecanas? ¿En qué medida las diferencias y similitudes remitían a la estructura de la actividad minera en cada región, y en qué medida reflejaban ciclos de producción diacrónicos, o aun características de la colonización portuguesa y de la española? ¿En qué medida las cofradías mineras constituían un caso particular en el ámbito más amplio de las asociaciones de laicos del universo católico iberoamericano?

Siguiendo esta trayectoria se llega al eje central de este trabajo: estudiar el papel y la dinámica del funcionamiento de las cofradías en sociedades mineras coloniales, a través de un análisis comparativo entre Zacatecas y Ouro Preto en la segunda mitad del siglo XVIII.

CORPORATIVISMO Y MUNDO CATÓLICO

Desde la península Ibérica hasta Brasil y Nueva España

Las cofradías eran asociaciones que congregaban a hombres y mujeres laicos, y que funcionaban bajo el control y la vigilancia de las autoridades civiles y eclesiásticas. Ellas proporcionaban apoyo material y espiritual a sus miembros a través de eventos relacionados con la liturgia católica, la

³Boschi, 1986.

⁴Ramos, 1979; Luna y Costa, 1982; Costa, 1981, y Fernandes, 2000, p. 80.

devoción al santo patrón, el entierro de los cofrades, la concesión de indulgencias y ayudas eventuales durante sequías o epidemias. Estas organizaciones eran responsables de la vida social y religiosa en el mundo colonial iberoamericano, la cual giraba alrededor de los actos públicos que ellas promovían. Éstos comprendían diversas solemnidades que generalmente empezaban dentro de la iglesia sede de la asociación con celebraciones litúrgicas, y luego ocupaban las calles con procesiones. Estas actividades gozaban de gran popularidad, puesto que contaban con la asistencia de todos los cofrades y también con la participación masiva de personas que no estaban necesariamente afiliadas a la asociación promotora del evento. En estas ocasiones cada cofradía sacaba a la calle las imágenes de sus devociones, presumía sus ricas alhajas, y los cofrades desfilaban con el santo emblema y las vestimentas que particularizaban cada una de las asociaciones.

En la península Ibérica las cofradías existían desde el siglo XII aproximadamente. A partir del XVI fueron introducidas en los territorios americanos, en donde fungieron como impulsoras del catolicismo entre las poblaciones conquistadas y como espacios de convivencia que guiaban la interacción social. La relevancia de las cofradías remite al hecho de que, en la colonización ibérica, la fundación de poblados era acompañada del establecimiento de iglesias, las cuales abrigaban los altares y las imágenes de las devociones que las cofradías se encargaban de promover. Así, estas asociaciones venían configuradas, de cierta manera, desde la península Ibérica según los presupuestos de las monarquías católicas contrarreformistas. Pero en Brasil y en Nueva España ellas fueron adaptadas, redefinidas y tomaron nuevas características.

Como parte del universo católico contrarreformista, las cofradías correspondían a formas corporativas de organización social con la función de congregar a los miembros de una determinada colectividad en torno de un conjunto de valores, reglas, ceremonias y redes sociales que garantizaban la supervivencia y la reproducción del grupo a través de la solidaridad, el apoyo y la vigilancia mutua entre sus integrantes.⁵

Una vez en los territorios americanos, ellas rápidamente se multiplicaron y se dispersaron. Su éxito correspondió al hecho de que fueron aceptadas por el conjunto heterogéneo de la población, puesto que participar en estas asociaciones era ventajoso para todos: les hacía parte de la sociedad corporativa, ser aceptados como parte del mundo católico, desarrollar y consolidar una serie de lazos de convivencia, y en ciertas ocasiones reci-

⁵Estas formas corporativas de organización social correspondían también a gremios, órdenes religiosos y de caballería, colegios, entre otros. Sobre corporativismo y sociedades del Antiguo Régimen véanse Pastor, 1999, pp. 83 y ss.; Hespanha, 1989, pp. 233-241, y Hespanha, 1992.

bir ayuda material. A veces promovieron acuerdos económicos y vínculos de parentesco, otras coadyuvaron en el restablecimiento de comunidades indígenas después de la conquista, y otras más fomentaron la exaltación del pasado africano de los esclavos.

Independientemente de la composición de su membresía, todas las cofradías gozaban de los mismos derechos y deberes hacia las autoridades civiles y eclesiásticas, y funcionaban de manera semejante. Cada asociación elegía su mesa directiva de forma relativamente autónoma, tenía su propio altar o incluso su propio templo, y sus miembros participaban en sus solemnidades públicas. Los cofrades ejercían un papel activo en la administración de la asociación, discutían respecto a la admisión de nuevas personas y la expulsión de otras, y organizaban y financiaban las actividades que sus organizaciones llevaban a cabo.

Pese a esta nivelación en el ámbito formal, las cofradías invariablemente remitían a las jerarquías y privilegios de las sociedades estamentales, ora reproduciéndolos y reforzándolos, ora cuestionándolos y trastocándolos, ora reinterpretándolos a partir de la creación de nuevas redes de relaciones y de la inauguración de formas alternativas de interacción social. En Ouro Preto, por ejemplo, se conformaron asociaciones separadas para negros nacidos en África, negros nacidos en Brasil, mulatos, blancos adinerados y blancos pobres. En Zacatecas, a su vez, la membresía de la mayoría de las cofradías se definió sobre todo por el lugar de habitación de las personas, mientras unas pocas se guiaron por la ocupación profesional y por algunos criterios selectivos de prestigio social. Al fin y al cabo, estas asociaciones conjugaban la multiplicidad de variables que articulaban la estratificación social, como el estatuto legal de las personas, el lugar de residencia, la ocupación, la solvencia económica, la ascendencia y el género, entre otros. Las cofradías eran pues instituciones abiertas a una dinámica cotidiana de tensiones, negociaciones, pactos, compromisos y concesiones.

De esta forma, tres factores sintetizan el protagonismo de estas organizaciones en Brasil y en Nueva España (y quizás en todo el mundo colonial iberoamericano). En primer lugar conformaban un cuerpo político central de las sociedades del Antiguo Régimen, en donde las identidades sociales eran de índole corporativa. Luego, se difundieron entre toda la población colonial, fueran libres o esclavos, letrados o iletrados, hombres o mujeres, peninsulares o criollos, mestizos, mulatos, indios o negros. Finalmente, estructuraban y daban sentido a las similitudes y diferencias entre las personas en la medida en que les incluía o excluía de determinados grupos, lo que generaba vínculos entre la gente, moldeaba las fronteras entre los sectores sociales y construía identidades.

Zacatecas y Ouro Preto: jerarquías y esclavitud

Una vez establecido el peso de las cofradías en las sociedades corporativas coloniales, se hace necesario introducir dos elementos que refinan esta proposición y la particularizan para el caso de Zacatecas y de Ouro Preto. El primero refiere a las diferencias de la naturaleza corporativa de Brasil y de Nueva España. El segundo remite a las características de las sociedades en donde la minería era la actividad económica predominante.

La adopción de la esclavitud como la mano de obra predominante en Brasil implicó que hubiera dos polos más o menos establecidos. Por un lado estaban los esclavos, quienes eran sometidos al trabajo forzoso por medio de la violencia. Ellos en su vida diaria enfrentaban límites concretos en su interacción social, los cuales constituían obstáculos difíciles de sortear. Aunque consiguieran la manumisión, esto en poco afectaba sus condiciones materiales, y la fuga y la vida clandestina en los *quilombos*⁶ eran aventuras riesgosas. Por el otro lado estaban las elites, compuestas por hacendados, mercaderes y grandes mineros. La definición de estas elites se basaba más en los recursos económicos que en otros criterios de prestigio social, lo que hizo que la posición social original de las personas no fuera absoluta. Como resultado, algunos blancos de origen humilde, mulatos e incluso *forros*⁷ lograron acumular riquezas y de forma excepcional ocupar puestos políticos.⁸

En Nueva España, a su vez, la sociedad estaba más fuertemente basada en jerarquías estamentales, cuando se la compara con el cuadro brasileño. De cierto modo, la tradición y las costumbres tenían más peso en la manutención del orden social. Esto se hace patente en el caso de los pueblos de indios, que constituían entidades corporativas legalmente establecidas, con carácter político, jurídico y territorial. Contaban con sus propios gobernantes indios, con una iglesia y se les asignaban tierras. Presentaban una jerarquía interna que se reflejaba en cargos políticos y religiosos, y que articulaba su representación formal ante los cabildos españoles.⁹ La diferenciación entre la “república de indios” y la “república de españoles” estaba, pues, constituida no sólo a partir de diversas formas de coacción, sino sobre mecanismos formales que de cierta manera le daban legitimidad.

Así, el punto de partida para analizar la sociedad zacatecana y la ouropretana en términos comparativos es que en Brasil la opresión de la esclavitud constituía la clave para estructurar las desigualdades, mientras

⁶*Quilombos* son comunidades de esclavos fugitivos.

⁷*Forros* son quienes compraron o les fue concedida la libertad.

⁸Graham, 1999, pp. 346-347.

⁹Tanck de Estrada, 1999; Chance y Taylor, 1987, y Langue, 1999.

que en Nueva España las jerarquías tenían más peso. Ahora bien, a este nivel más amplio respecto a los matices tomados por el corporativismo en Brasil y en Nueva España, se yuxtapone otro más específico, que remite a la índole de las sociedades conformadas en las dos zonas estudiadas.

En las regiones mineras de Brasil, el trabajo esclavo tuvo un perfil distinto del que se observó en el resto del territorio. Allá los esclavos se desplazaban por las ciudades con cierta autonomía; además, gran parte de ellos trabajaba a cambio de un jornal, con la condición de entregar parte de sus ganancias a sus dueños; la historiografía incluso sugiere que en la zona minera brasileña la vida de un esclavo y de un hombre libre y pobre eran bastante semejantes. Asimismo, en las regiones mineras era más fácil a un esclavo conseguir la libertad que en otras partes de Brasil, puesto que la coyuntura posibilitaba una serie de acuerdos personales entre él y su dueño para la manumisión. En Ouro Preto tal situación se reflejó en un cambio significativo en la composición de la población en el transcurso del siglo XVIII. A principios de dicha centuria los esclavos conformaban la mayoría de los habitantes, mientras que a finales se habían reducido a la tercera parte.¹⁰

En Zacatecas, a su vez, los operarios de las minas eran trabajadores libres, sobre todo indios y mestizos, pagados con un salario o con un jornal. Muchas veces también contaban con el incentivo de poder quedarse con parte del mineral encontrado. Los dueños de las minas, por su parte, eran la mayoría peninsulares, quienes invertían no sólo en la extracción de plata, sino en haciendas y títulos nobiliarios. Se conformó pues una sociedad aristocrática con una elite de ricos mineros terratenientes ennoblecidos, que monopolizaban la política y la justicia en el ámbito regional.¹¹

A estos atributos de las sociedades zacatecana y ouropretana hay que añadir otras características generales del vivir en centros mineros. Estas zonas estaban sujetas a migraciones constantes que dependían de las oscilaciones de la producción. Así, periódicamente atraían a muchos forasteros buscadores de fortuna, y también expulsaban a quienes veían sus expectativas frustradas. En este sentido, congregaban a una población bastante móvil e inestable. Dada la compleja imbricación entre las altas y las bajas de la producción y la dinámica demográfica que caracterizaba a Ouro Preto y Zacatecas, se las considera aquí como “sociedades mineras”.

¹⁰Paiva, 1996 y 2001; Russell-Wood, 1982, pp. 104 y ss.; Palacios, 1998, pp. 92 y ss.; Mattoso, 1982; Dias, 2001; Souza, 1986, y Ramos, 1979, 1986, 1999.

¹¹Langue, 1999.

SOCIEDADES MINERAS, COFRADÍAS Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

Esta investigación aclara que, en el contexto de las particularidades de las sociedades mineras, las cofradías que allá funcionaban subrayaban algunos rasgos comunes a las asociaciones de laicos en general, a la vez que introducían nuevos elementos. Como las demás organizaciones, organizaban grupos de convivencia, nivelaban tensiones y funcionaban como mecanismos de integración social. Pero, además, en este escenario específico ellas fungían como instancias fijadoras de la población, imponían ciertas reglas de conducta, abrían el paso a la adaptación de una masa heterogénea de personas al cotidiano urbano, uniformaban costumbres, creencias y comportamientos, y conferían a sus miembros nuevas maneras de estar y de sobrevivir en esta sociedad. En este sentido las cofradías mineras constituían un caso singular dentro del universo de las cofradías católicas iberoamericanas.

Ahora bien, hay que ir más allá del patrón suscitado por la minería. El estudio de las asociaciones de laicos en Zacatecas y en Ouro Preto también enseña cómo ellas elaboraban las peculiaridades de la diferenciación social que surgió en estas ciudades a partir de circunstancias locales. Las cofradías articulaban, pues, las idiosincrasias del vivir en zonas mineras con el hecho que se trataba de sociedades constituidas sobre todo con base en jerarquías estamentales o en la esclavitud.

LAS COFRADÍAS EN LA HISTORIOGRAFÍA

Las cofradías constituyen un tema bastante estudiado por la historiografía mexicana. Algunos trabajos ponen el énfasis en la perspectiva regional, lo que se ha materializado en estudios sobre diversos rasgos de las cofradías en Michoacán, en Oaxaca, en Yucatán y Jalisco, entre otras áreas. Otras investigaciones subrayan el papel central que juegan estas asociaciones cuando se trata de analizar cualquier temática relacionada con los pueblos de indios, como por ejemplo el sistema de cargos y las cajas de comunidad. También se ha escrito mucho respecto a la economía de estas organizaciones, y su relación con obras pías y capellanías. En fin, las cofradías traen a discusión una multiplicidad de problemáticas afines, lo que tiene como consecuencia que investigaciones de las más diversas naturalezas las consideren.¹²

¹²Entre la amplia gama de trabajos sobre diversos aspectos de las cofradías en México, las aproximaciones que se destacaron para los objetivos de esta investigación en particular han sido las de: Tanck de Estrada, 1999; Farriss, 1980, 1992; Carmagnani, 1988; Lavrín, 1980; Wobeser, 1999 y 2002; García Ayuardo, 1999; García Ayuardo y Ramos Medina, 1997; Bazarte Martínez, 1989; Bazarte Martínez y García Ayuardo, 2001; Roselló Soberón, 2000; Bechtloff, 1996; Chance y Taylor, 1987; Taylor, 1999, y Martínez López Cano, Wobeser y Muñoz Correa, 1998.

Tal diversidad hace difícil sintetizar las tendencias de los estudios sobre asociaciones de laicos en México. Sin embargo, el contraste con la producción brasileña sobre el tema indica cómo las dos tradiciones historiográficas tomaron caminos diferentes. En Brasil el interés por las cofradías surgió de manera más consistente a partir de la década de 1980. Con el final de la dictadura militar en el país, algunos historiadores se voltearon hacia el periodo colonial en un intento de recuperar el protagonismo de la sociedad civil y de luchar contra la apatía, para lo que el libro de Caio César Boschi sobre las cofradías en Minas Gerais es emblemático.¹³ En México, a su vez, el interés por estas asociaciones está relacionado con el examen de la cuestión indígena y del mestizaje. Así, las historiografías mexicana y brasileña responden a distintas ambiciones. Además, las asociaciones novohispanas han sido más estudiadas que sus similares brasileñas.

Sin embargo, Minas Gerais es un caso aparte dentro de la historiografía brasileña, puesto que se ha llevado a cabo una serie de trabajos sobre las cofradías allá ubicadas. Se trata, posiblemente, de la región de Brasil cuyas asociaciones de laicos son más conocidas. La mayoría de estos trabajos abordan la relación entre las cofradías y las autoridades civiles y eclesiásticas, y también señalan la conexión entre estas asociaciones y el proceso de estratificación social. Asimismo, existen varias investigaciones sobre Minas Gerais —y también sobre otras regiones de Brasil— que toman exclusivamente a las hermandades de negros, enfatizando su papel en la conservación de prácticas y creencias religiosas de origen africano, y su rol en la sociedad esclavista.¹⁴

El presente trabajo representa una contribución respecto a los estudios sobre cofradías en Brasil y en México porque enriquece el debate historiográfico sobre la dinámica de estas instituciones y la naturaleza de las sociedades coloniales iberoamericanas en varios niveles. Inicialmente porque toma al *conjunto* de cofradías que funcionaban en Zacatecas y en Ouro Preto, y no a una o a algunas asociaciones de manera aislada. Es exactamente el examen de la interacción y de la interdependencia entre todas las cofradías, que permite destacar cómo ellas combinaban y daban una nueva dimensión a una amplia gama de variables, sobre todo prestigio social, solvencia económica, ocupación, lugar de procedencia, estatuto legal, color de piel, género, espacio y legislación colonial. Esta aproximación sistémica se inspiró en las investigaciones del antropólogo Isidoro More-

¹³Boschi, 1986.

¹⁴Scarano, 1969, 1979; Mulvey, 1976, 1980, 1982; Aguiar, 1993, 1999; Campos, 1994, 1998; Salles, 1963; Boschi, 1986; Russell-Wood, 1982; Kiddy, 1998, 1999; Padovan, 1997; Soares, 2000; Reis, 1999.

no de las hermandades en Andalucía, quien propuso un modelo teórico sobre la estructura y funciones del “sistema de hermandades” que funciona en una determinada ciudad, pueblo o comunidad, lo cual está basado en tres criterios: “forma de pertenencia” —el grado en que los individuos pueden elegir integrar las asociaciones—, “tipo de integración” —si las cofradías reúnen personas de la misma categoría social, o de varias de ellas— y “nivel de identificación simbólica” —que corresponde a la dimensión del grupo que representan las asociaciones.¹⁵

Otro aporte de esta investigación consiste en que rescata y analiza las singularidades de sociedades mineras. Aunque se ha reconocido que las sociedades conformadas en zonas en las que la minería es la actividad económica predominante presentan algunas características centrales en común, esta cuestión no ha sido tomada debidamente en cuenta en los análisis que se refieren al periodo colonial.¹⁶ Así, el objeto de análisis del presente estudio también puede ser descrito como la dinámica de las asociaciones de laicos en el “universo cultural minero”, entendido aquí como una cultura regional gestada en un espacio que se constituyó en torno a la actividad minera.¹⁷

Por último, las cofradías en la ciudad de Zacatecas prácticamente no han sido estudiadas.¹⁸ Algunas excepciones pueden mencionarse, como artículos o partes de libros que se refieren al tema de modo tangencial.¹⁹ No obstante, hacía falta una investigación que las tomara como el centro del análisis. Así, este trabajo intenta llenar esa laguna, y trae a la luz una documentación que aún no había sido explorada.

LA METODOLOGÍA COMPARATIVA

Marc Bloch, en una conferencia dictada en Oslo, en 1928, defendió las virtudes y la necesidad de la metodología comparativa para los estudios históricos, y la describió de la siguiente manera: “[...] elegir, entre uno o más medios sociales diferentes, dos o más fenómenos que se parezcan a

¹⁵Moreno Navarro, 1985 y 1997. La exposición de esta tipología está en “Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología”, que corresponde al primer capítulo de Moreno Navarro, 1985, y fue publicado por primera vez en 1974, en forma de libro con el mismo título.

¹⁶Aquí las referencias principales son Souza, 1986 y Langue, 1999.

¹⁷Esta idea dialoga con el concepto de cultura regional sugerido por Claudio Lomnitz, y con la noción de universo cultural colonial que maneja Eduardo França Paiva. Lomnitz, 1992; Paiva, 2001.

¹⁸Esto puede atribuirse al hecho que el Archivo de Santo Domingo de Zacatecas, en donde se concentra la documentación de las cofradías zacatecanas, no estaba abierto al público.

¹⁹Tanck de Estrada, 1999; Magaña, 1998; Terán Fuentes, 2000; Flores García, 1999.

primer vista, presentar ciertas analogías entre ellos, describir las curvas de sus evoluciones, constatar las semejanzas y diferencias y, en la medida de lo posible, explicar unas y otras”.²⁰ El presente estudio siguió tales preceptos, y el empleo del enfoque comparativo correspondió a la búsqueda y al análisis de similitudes y diferencias entre las cofradías de Zacatecas y de Ouro Preto. Este proceso estuvo presente en toda la investigación, desde la misma constitución del objeto, lo que implicó considerar las producciones historiográficas brasileña y mexicana en su conjunto, elaborar un contraste entre los dos grupos de literatura secundaria, y a partir de ahí plantear cuestiones novedosas para cada uno de los casos en particular. Además, exigió buscar, reunir y manejar una enorme cantidad de fuentes primarias para dos regiones, generadas en contextos distintos y en idiomas diferentes.

Las coincidencias y los contrastes que se encontraron entre los dos casos posibilitaron analizar algunos rasgos del universo católico iberoamericano de forma original. Los contrastes resaltaron lo particular de las unidades de análisis en cuanto a la relación entre el conjunto de cofradías y la estratificación social. Las coincidencias, a su vez, permitieron reconocer en qué medida las cofradías que funcionaban en las regiones mineras del mundo colonial portugués y español presentaban rasgos comunes.

Pese a que existan trabajos comparativos, sobre todo en historia económica y política, la construcción de una metodología comparativa constituye un gran reto, principalmente dentro de los cánones de la historia social.²¹ Hay estudios que usan la comparación para probar una hipótesis, algunos que la evocan de modo puntual para ilustrar una idea o para elaborar generalizaciones, y otros que la utilizan para explicar semejanzas y diferencias. Una muestra de tal variedad está registrada en la revista *Comparative Studies of Society and History*, que empezó a circular en 1958 y es el único foro de discusión para quienes se interesan en comparar.

Sin embargo, la mayoría de los estudios que utilizan la comparación no llevan a cabo un trabajo sistemático de reflexión metodológica. Existen solamente algunos artículos teóricos y otros de reseña que dan recomendaciones sobre los presupuestos, objetivos y modalidades de algo que se puede caracterizar como “historia comparada”.²² El aporte metodológico de este trabajo se refiere, pues, a cómo utilizar la comparación en los estudios históricos, principalmente en el campo de la historia social de América Latina. Una evaluación del ejercicio comparativo que fue realizado aquí se halla en el capítulo de conclusiones.

²⁰Bloch, 1963, p. 17.

²¹Fredrickson, 1980; Elliott, 1999.

²²Bloch, 1963; Fredrickson, 1980; Skocpol y Somers, 1980; Mörner, Fawaz de Viñuela y French, 1982; Elliott, 1999.

LA ESTRUCTURA DEL TRABAJO

El primer capítulo establece líneas generales que enmarcan las diferencias de la naturaleza corporativa de las sociedades brasileña y novohispana. La idea es proveer a los lectores de un punto de partida general para contextualizar la discusión sobre cofradías ouropretanas y zacatecanas que se lleva a cabo en los capítulos siguientes. Para esto se alude de forma comparativa a los sistemas imperiales portugués y español, se examina la importancia que cada territorio tenía para su respectiva metrópoli, la relación entre la Iglesia y la Corona, el aparato eclesiástico montado en cada región, y algunos rasgos de ambas sociedades.

El segundo capítulo caracteriza a Zacatecas y Ouro Preto como casos de sociedades mineras, y explica en qué medida esta situación fue matizada por el hecho de tratarse de ciudades de frontera. Luego muestra cómo esta circunstancia de minería y frontera se reflejó en la estructura y el funcionamiento de las asociaciones de laicos de estas localidades, y las similitudes encontradas entre los dos casos sugieren algunas líneas para construir un “modelo de cofradías mineras”.

Aunque las cofradías de Zacatecas y de Ouro Preto presentan similitudes significativas dado su desarrollo en ámbitos católicos, coloniales y mineros, su formación y el papel que desempeñaban también subrayan distinciones fundamentales en cada contexto. Esto es puesto en evidencia en los capítulos subsecuentes. El tercer capítulo trata de Zacatecas, y el cuarto de Ouro Preto. Ambos recuperan la estructura y el funcionamiento del conjunto de asociaciones de laicos de cada ciudad, analizan sus criterios de admisión y establecen su composición social.

La membresía de las cofradías zacatecanas estaba determinada sobre todo por el diseño de la traza urbana y su relación con la dinámica poblacional de la ciudad. En la segunda mitad del siglo XVIII se concretó en Zacatecas un proceso de conurbación que paulatinamente unió el centro de la ciudad a los pueblos de indios aledaños. Tal realidad impuso transformaciones en el perfil demográfico zacatecano, y conllevó a que españoles, indios y castas vivieran indistintamente en el centro urbano y en los pueblos de indios. El capítulo 3 explica cómo esta coyuntura fue fundamental para definir la dinámica de las cofradías en Zacatecas.

A su vez, los principales factores que intervenían en la composición de la membresía de las cofradías que funcionaban en Ouro Preto eran la dinámica poblacional de la ciudad y la esclavitud. Por un lado, se toma en cuenta la disminución del número de esclavos y el aumento del de libertos y libres que tuvo lugar en el transcurso del siglo XVIII. Asimismo, se considera el cambio dentro de la población esclava en este periodo: a principios

del siglo se componía en su mayoría de africanos, y hacia el final hubo un equilibrio entre el número de nacidos en Brasil y el de los nacidos en África. Así, el capítulo 4 pone en evidencia cómo estos elementos moldearon el panorama de las cofradías en Ouro Preto.

El capítulo 5 se centra en las solemnidades que organizaban las cofradías en Zacatecas y en Ouro Preto al final del siglo XVIII. Se analiza cómo estos eventos daban pie al desarrollo de vínculos entre el conjunto de cofrades, cómo articulaban las expectativas de los grupos sociales y cómo sintetizaban la relación entre prácticas religiosas e identidades. Para esto, se examinan los calendarios litúrgicos, la asistencia a las celebraciones, el público espectador y el control de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre estas actividades.

Las conclusiones empiezan con una presentación sistemática de los conjuntos de cofradías de Zacatecas y Ouro Preto. A través de la recuperación de sus diferencias centrales se sugiere que la territorialidad y la esclavitud eran los elementos que marcaban las particularidades de cada caso. Sigue una evaluación de la propiedad y de los límites del modelo de cofradías mineras propuesto. Luego, se discuten los obstáculos y las ventajas del enfoque comparativo.

En un anexo hay mapas referentes a la división político-administrativa y eclesiástica de Brasil y Nueva España, y planos de las ciudades de Zacatecas y Ouro Preto.

Una observación se hace necesaria en cuanto a la terminología empleada en este trabajo. Los términos “cofradía” y “hermandad” serán indistintamente utilizados, con excepción de cuando la especificidad de cada tipo de organización sea un aspecto fundamental para el análisis que se lleva a cabo, como se verá, por ejemplo, en el capítulo 3. Esto se legitima porque aunque la legislación civil y la eclesiástica establecieran la separación entre ambos tipos de organizaciones, estos límites no eran claros en términos de su funcionamiento cotidiano, y no tenían gran relevancia para sus integrantes. También se utilizará la expresión “asociaciones de laicos” para designar estas asociaciones piadosas.

FUENTES Y ARCHIVOS

Las principales fuentes primarias utilizadas en esta investigación fueron producidas por las mismas cofradías: constituciones, datos de membresía, registro de ingresos y egresos, testamentos, y documentación referente a litigios en los que estas organizaciones se veían involucradas. También se recurrió a documentos producidos por las autoridades civiles y religiosas coloniales. Los primeros informan sobre el proceso de urbanización, me-

didadas de diversa índole respecto a las asociaciones de laicos, a sus celebraciones, al uso del espacio público, y también incluyen censos de población. A su vez, las autoridades eclesiásticas dejaron el registro de visitas y procesos inquisitoriales. Además, se consultaron relatos de cronistas y viajeros y descripciones de fiestas.

La documentación manuscrita se encuentra principalmente en los siguientes acervos: Archivo de Santo Domingo en Zacatecas (Zacatecas, Zacatecas), Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (Guadalupe, Zacatecas), Casa dos Contos (Ouro Preto, Minas Gerais) y Arquivo Público Mineiro (Belo Horizonte, Minas Gerais). También se utilizaron expedientes de otros archivos: en México, el Archivo del Arzobispado de México, el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional, todos en el Distrito Federal; en Brasil, la Casa do Pilar (Ouro Preto, Minas Gerais) y el Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (Mariana, Minas Gerais).

En cuanto a la documentación impresa, corresponde básicamente a relatos de cronistas, descripciones de fiestas y legislación.²³

²³Véase "Siglas, fuentes y bibliografía" para un listado completo de la documentación impresa utilizada en este estudio.

Capítulo 1

MINERÍA, MESTIZAJE Y EVANGELIZACIÓN

Son múltiples los niveles que deben considerarse para establecer el contexto a partir del cual se va a puntualizar comparativamente el proceso formativo y definitorio, así como la dinámica de funcionamiento de las cofradías en Zacatecas y en Ouro Preto. Aunque se los discutirá oportunamente en la medida en que sean pertinentes para el desarrollo del argumento, el presente capítulo ofrece elementos que funcionan como punto de partida y ubican a los lectores en lo que se refiere a situar la acción regional de la Iglesia y sus organizaciones en las áreas estudiadas.

Para comparar las cofradías zacatecanas y ouropretanas hay que tomar en cuenta que se movían dentro del universo católico iberoamericano, lo que les dotaba de una serie de similitudes y diferencias. Las primeras se referían sobre todo a la centralidad del Real Patronato en los imperios portugués y español, a la relativa falta de injerencia efectiva del absolutismo en los territorios americanos, y al hecho de que se trataba de sociedades fundadas a partir del intenso intercambio de personas, mercancías, ideas, costumbres, prácticas y expresiones religiosas detonado por la conquista.

Además, las trayectorias de Portugal y de España estaban fuertemente ligadas. Portugal emergió en 1140 como un reino específico dentro del "imperio hispánico". Durante el periodo medieval había vínculos sociales, políticos y culturales significativos entre Portugal y Castilla, y el proceso de constitución de los respectivos territorios nacionales presentó profundas semejanzas. Los reinos de Portugal y de Castilla se relacionaron a través de alianzas matrimoniales, disputaron por fronteras y por el dominio del estrecho de Gibraltar, y se dedicaron a la empresa militar de la reconquista hacia el sur de la península. Cada cual adoptó su propio idioma desde mediados del siglo XIII, y los dos reinos se definieron en cierta medida a partir de la contraposición entre cristianos y musulmanes. En ambos lugares la Iglesia era relativamente independiente de Roma, y fungió como un importante instrumento de la política real. Asimismo, las Coronas de Portugal y de España estuvieron unidas entre 1580 y 1640, periodo que terminó con la restauración portuguesa y la separación definitiva de las dos monarquías. En los siglos XVII y XVIII Portugal y España rivalizaron

por el dominio de áreas en el continente americano, como pasó en la región del río de la Plata y en la del valle amazónico.¹

De esta forma, Portugal y España exhibieron evoluciones análogas y que contaban con la presencia de varios vínculos y correspondencias, que se reflejaron en la administración de sus territorios coloniales.² Como se verá a continuación, paralelamente a la existencia de similitudes y elementos de conexión, Brasil y Nueva España también experimentaron diferencias cualitativas centrales respecto a los procesos de colonización, evangelización y occidentalización pretendidos por las monarquías católicas.

LAS MONARQUÍAS CATÓLICAS Y SUS TERRITORIOS AMERICANOS

El marco que representa el inicio de la colonización portuguesa en el territorio brasileño es la instalación del “gobierno general” (*governo geral*), en 1549, con sede en la ciudad de Salvador, en el actual estado de Bahía. Esto sintetizó un esfuerzo por parte de la corona portuguesa de promover la centralización administrativa en Brasil, según la meta de garantizar la posesión territorial y ocupar el territorio recién conquistado de forma que se promovieran ganancias para Portugal. La figura central de la administración era el gobernador general; a partir de 1763, cuando la capital fue transferida a Río de Janeiro, el rey le otorgó al gobernador general el título de virrey (*Vice-Rei e Capitão General do Mar e Terra do Estado do Brasil*), con extensas atribuciones que correspondían a la encarnación de los intereses del monarca portugués en el territorio brasileño.³

Brasil fue organizado como una clásica “colonia de explotación”, cuya principal función era, según el punto de vista de Portugal, enriquecer a su

¹Rucquoi, 2000, pp. 224-231, 316-323 y 336-350 y Holanda, 1960, t. 1, vol. 1, pp. 364-379.

²Serge Gruzinski, basado en la idea de “connected histories” propuesta por Sanjay Subrahmanyam, defiende una aproximación que rescate la historia común de Portugal y España y de sus imperios coloniales, y explore sus continuidades y conexiones. Gruzinski, 2001 y Subrahmanyam, 1997.

³El periodo entre la llegada de Cabral y 1549 se caracterizó por el reconocimiento y la toma de posesión de los nuevos territorios conquistados, un escaso comercio, sobre todo de *pau-brasil*, y la concesión real de la posesión de grandes extensiones de tierras a colonizadores portugueses —las *capitanias hereditárias*. Los principales cargos que conformaban la estructura administrativa del gobierno general eran los de gobernador general (posteriormente virrey), gobernadores subordinados y *capitães-gerais*. Los órganos que conformaban el gobierno general eran las fuerzas armadas (tropas de línea, milicias y *corpos de ordenança*), los órganos de Justicia (representados por los cargos de *ouvidores* y *juizes de fora*, por los *Tribunais de Relação* y por la *Junta da Fazenda*), y las *Câmaras Municipais* (con sede en las villas y ciudades, compuestas exclusivamente por los *homens bons*, es decir, las élites económicas, y que excluían a los negros, mulatos y cristianos nuevos). Sobre las atribuciones de los virreyes y su relación con las *Câmaras municipais*, los administradores de justicia, la Iglesia y los comandantes de las fuerzas militares, véase Alden, 1968.

metrópoli. Para esto, debería proveer productos alimenticios y riquezas minerales. La producción agrícola se organizó con base en grandes propiedades de tierra, en el trabajo esclavo y en una relación comercial de monopolio con Portugal. Dentro de este contexto, destacaban la producción y la exportación de caña de azúcar en la región noreste, bajo el sistema de *plantation*.⁴

Sin embargo, es importante matizar el peso de la naturaleza esclavista y de exportación de la economía brasileña y enfatizar otros aspectos. En este sentido, vale mencionar la existencia de un comercio interno y de pequeñas propiedades agrícolas basadas en el trabajo libre, que revelan los límites de las determinaciones metropolitanas y sugieren algunas de las formas a través de las cuales Brasil se adaptaba y reaccionaba a ellas.⁵ Pese a esto, el estereotipo de “colonia de explotación” sugiere elementos interesantes para la presente investigación.

Al concentrar su atención en las actividades económicas que consideraba más rentables, la corona portuguesa buscó reglamentarlas, fiscalizarlas y vigilarlas. El advenimiento de la minería en el siglo XVIII significó una nueva fuente de riqueza para Portugal, a través de una actividad económica diferente de las que hasta entonces predominaban en el territorio brasileño. Esta situación introdujo particularidades en la relación entre Brasil y Portugal, en la medida en que éste desde el siglo XVI había concentrado sus esfuerzos y expectativas sobre todo en el azúcar en el noreste.⁶

Las primeras noticias de minas de oro que prometían ser fructíferas se dieron alrededor de 1695; en 1720 ya se habían descubierto las principales áreas que iban a ser exploradas; el periodo de mayor productividad se concentró entre 1740-1750, y a partir de 1760 la producción empezó a

⁴Novais, 1989. Aunque la formulación de Novais es de la década de los setenta, tal pensamiento remite a autores de la década de los treinta, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Simonsen y Caio Prado Júnior. Schwartz, 1996, p. 114. *Plantation* se refiere a grandes propiedades dedicadas a monocultivos, concentradas en la producción de un género destinado a la exportación, y basadas en el trabajo esclavo.

⁵Otras críticas que se pueden hacer a la “teoría del *plantation*” es que no pone la debida atención al sistema que integraba orgánicamente unidades productivas diversificadas —mercados europeos, orientales, americanos y africanos. Además, puesto que Brasil era la colonia económicamente más importante para Portugal, habría que preguntarse en qué medida se debería tomar en cuenta un “bloque Brasil-Portugal” que funcionaba como una unidad integrada, cuya dinámica incluso condicionaba las relaciones de Portugal con las otras potencias europeas y con sus otras colonias en África y en Asia. Para la defensa de la centralidad de la esclavitud y de la agricultura de exportación en el periodo colonial véase Schwartz, 1996. Para el balance de las críticas a la tesis de Fernando Novais desde el punto de vista de la historiografía sobre Minas Gerais, véase Furtado, 1999, “Introdução”.

⁶Otras actividades económicas en Brasil también fueron importantes desde el punto de vista de la corona portuguesa, como el tabaco, el algodón y la ganadería. Aun en Minas Gerais se desarrollaron el comercio y la agricultura. Furtado, 1999 y Zemella, 1990.

decaer sistemáticamente. Tras los primeros hallazgos de finales del siglo XVII, fueron encontrados yacimientos de oro en diferentes lugares como los actuales territorios de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo y Bahia. De todas estas zonas, Minas Gerais tenía clara predominancia como centro productor minero.⁷

Como resultado, en menos de un siglo se poblaron áreas que hasta aquel entonces habían sido descuidadas por Portugal, se fundaron ciudades y se procedió al establecimiento formal de la corona en dichas regiones. En este sentido, se procedió a una reorganización administrativa, judicial y fiscal, con la intención de controlar y vigilar la producción aurífera y, por ende, aumentar los ingresos metropolitanos. Las líneas guías de esta reorganización estaban registradas en el *Regimento dos Superintendentes, Guarda-Mores e Oficiais Deputados para as Minas do Ouro*, de 1702. Entre las principales medidas que se tomaron estaban: la elevación de los principales centros mineros a la condición de villas;⁸ la reorganización de las capitanías de la región sureste y centro-oeste de Brasil;⁹ la creación de distritos judiciales (*comarcas*) destinados específicamente a las áreas mineras;¹⁰ y la organización de compañías de milicia. En términos fiscales, fueron instituidos órganos y funcionarios especialmente para cobrar los impuestos debidos sobre la producción de oro —el *quinto*—, cuyos métodos de recaudación se modificaron sucesivamente durante el siglo XVIII según el intento de perfeccionar la metodología de cobranza y combatir el contrabando.¹¹

⁷Maxwell, 1973 y Almeida, 1995.

⁸Vila do Ribeirão do Carmo, Vila Rica de Ouro Preto y Vila de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, en 1711; São João del Rei, en 1713; Vila Nova da Rainha de Caeté, en 1714; Pitangui, en 1715; São José del Rei, en 1718, y Vila do Príncipe, en 1714. Vila do Ribeirão do Carmo fue la primera villa en adquirir la categoría de ciudad, en 1745, con el nombre de Mariana. La fundación de villas implicaba la implantación de órganos administrativos y la creación de *Câmaras municipais*, instituciones que buscaban favorecer el control metropolitano sobre las localidades y sus poblaciones. Russell-Wood, 1992, pp. 187-231.

⁹En 1709, se creó la capitanía de São Paulo e Minas de Ouro; en 1720, se separaron y se convirtieron en capitanías independientes; en 1744 y 1748 se establecieron las capitanías de Goiás y Mato Grosso, respectivamente.

¹⁰Las capitanías estaban divididas en *comarcas*. En cada una había una villa que fungía como su sede administrativa (*cabeça de comarca*), en donde se instalaban los órganos públicos y las autoridades coloniales, como los *ouvidores*, quienes correspondían a la más alta autoridad judicial en las capitanías. En la de Minas Gerais había cuatro comarcas: Ouro Preto (con sede en Vila Rica), Rio das Mortes (con sede en São João del Rei), Rio das Velhas o Sabará (con sede en Sabará) y Serro Frio (con sede en Vila do Príncipe, actual ciudad del Serro).

¹¹El *provedor* era un funcionario de la corona portuguesa a quien tocaba visitar las minas y recaudar el quinto; después de 1702 fue sustituido por la figura del *superintendente*, funcionario que velaba por el cumplimiento de la ley y nombraba los *guardas-mores*, quienes a su vez estaban encargados de distribuir *datas* (propiedades destinadas a la exploración mineral) y fiscalizar la actividad minera. A la *Casa de Fundição e Moeda* debería ser entregado todo el oro que había sido extraído, el cual era fundido; entonces se procedía a cobrar el quinto y se convertía el restante en barras con el sello real, las cuales eran devueltas al propietario. Holanda, 1960, t. 1, vol. 2.

Esta multiplicidad de medidas ilustra la intención controladora de Portugal, la cual fue más explícita en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la administración ilustrada —es decir, a partir de la llamada época pombalina—, que intentó mantener los ingresos reales metropolitanos en un momento en el que ya se evidenciaba la decadencia de la producción minera en Brasil. Emblemático de tal situación fue el desplazamiento del eje administrativo desde el noreste para el centro-sur, lo que se hizo patente en 1763, con la transferencia de la capital de Brasil desde Salvador a la ciudad de Rio de Janeiro, donde estaba el puerto por donde entraban los esclavos que iban a las zonas mineras y por donde salía el oro con destino a Portugal.¹²

Pese a los esfuerzos de la corona, el éxito y la viabilidad del control sobre las áreas mineras brasileñas fueron relativos, sobre todo porque Portugal no tenía los medios para garantizarlos. Localizada en el centro-oeste de Brasil, la zona minera estaba aislada de los centros de poder tradicionalmente establecidos en el litoral, lo que dificultaba la vigilancia por parte de las autoridades. Además, la minería promovió la urbanización y el crecimiento de la población repentinos en Minas Gerais; aunque Portugal intentó, a través de una serie de medidas, limitar la calidad y la cantidad de personas que acudían a las zonas mineras, en la práctica esto resultó imposible. De esta manera, mientras se expandía la actividad minera y aumentaba la concentración de habitantes en estas áreas, se desarrollaron centros de comercio, de diversión, en fin, diversas formas de convivencia comunitaria, que escapaban al control directo de las autoridades.¹³

Así, por un lado, la corona portuguesa intentaba fortalecer su control, a través de un sistema administrativo y fiscal rígido, persiguiendo el objetivo de garantizar sus ganancias sobre la actividad minera. Por otro, tanto la lejanía de las zonas mineras respecto a los centros tradicionalmente controlados por Portugal, como también algunos rasgos de la sociedad gestada a partir de la minería, matizaron dicha organización. De manera paradójica, esta situación conllevó a una relativa autonomía de la zona minera brasileña respecto de la corona. Es decir, la confrontación de las medidas tomadas por Portugal, en el sentido de promover un control más estricto sobre la producción aurífera, con la realidad particular de dichas áreas,

¹²Época pombalina se refiere al periodo durante el que el Conde de Oeiras y después Marqués de Pombal fue el primer ministro de Portugal, durante el gobierno de don José I, es decir, entre 1750-1777. Después de 1777, siguió un periodo de continuidades y adaptaciones, incluso con mayor apertura al pensamiento ilustrado. Falcon, 1982; Novais, 1989, "Introdução", y Maxwell, 1973 y 2001.

¹³Furtado, 1999, pp. 149-195 y Souza, 1986.

daba margen a fisuras en el sistema, resultando una dinámica que, al final, se escapaba a su control directo.

Si lo comparamos con el brasileño, el caso novohispano se caracterizó, de manera general, por una actuación más efectiva por parte de la corona española en la vida económica del virreinato. Esta afirmación es corroborada si se considera que Nueva España era una pieza clave del imperio español, puesto que era el virreinato más importante en términos de los ingresos proporcionados a España. Nueva España incluso funcionaba como una “virtual submetrópoli dentro de la América septentrional”, puesto que sostuvo las finanzas españolas, pagó sus guerras y también subvencionó a sus demás posesiones territoriales en el continente americano.¹⁴ De este modo, en el imperio español sobresalía una concepción más unitaria y orgánica de la administración, lo que hizo que la conexión y las continuidades entre España y Nueva España fueran más fuertes y burocratizadas que en el caso brasileño.

Los órganos encargados de mediar la relación entre España y sus posesiones eran básicamente el Consejo de Indias –para lo relativo a temas administrativos y de gobierno, como el nombramiento de funcionarios y la elaboración de leyes– y la Casa de Contratación de Sevilla –para lo relativo al comercio. En el transcurso del siglo XVIII el primero fue modificado y la segunda desapareció.

En términos político-administrativos, a mediados de dicho siglo Nueva España estaba dividida en audiencias, las cuales a su vez se dividían en reinos, provincias y alcaldías mayores. Desde el punto de vista formal, la mayor autoridad era el virrey, seguido de los oidores, los gobernadores, los alcaldes mayores y los corregidores. Las atribuciones de cada uno de estos funcionarios variaban temporal y espacialmente, muchas veces se sobreponían, y las mismas fronteras de sus jurisdicciones eran poco precisas. En la segunda mitad del siglo XVIII se implantó el sistema de intendencias, dentro del marco de las reformas borbónicas.

La producción de plata en diferentes zonas del virreinato fue una de las principales actividades económicas desde el siglo XVI. A partir de aquel entonces, regiones como Zacatecas, Guanajuato, Taxco y Pachuca se destacaron por su alta productividad, lo que indica que las áreas mineras en México se encontraban distribuidas por todo el territorio. Además, fue en el mismo siglo XVI cuando se descubrieron la mayoría de las minas que serían explotadas hasta la independencia. En consecuencia, la administración, organización y los patrones según los cuales se construyó la relación entre España y las áreas mineras en México fueron elaborados, implantados y seguidamente reformulados y adaptados desde entonces, tomando,

¹⁴Marichal, 1999.

desde luego, contornos regionales. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII algunas vetas se agotaron definitivamente, otras pudieron ser recuperadas, y nuevos yacimientos se descubrieron, pero en términos generales, el siglo XVIII se caracterizó como un periodo exitoso para la producción minera novohispana. Lo que es importante subrayar por el momento es que en el siglo XVIII dicha actividad minera no representaba novedad alguna, y era de gran importancia para el virreinato en términos económicos.¹⁵

Específicamente en la región norte de México, los primeros hallazgos de plata se dieron en 1546, y desde entonces se erigieron gradualmente varios centros urbanos, al compás de la producción de plata, como Fresnillo, Mazapil, Sombrerete y por supuesto la propia ciudad de Zacatecas. Así, desde el siglo XVI se conformó un aparato administrativo que formalizaba la presencia institucional de las autoridades civiles. En este sentido, la región que interesa a esta investigación estaba sometida a la Audiencia de Guadalajara, capital de Nueva Galicia, y específicamente a la alcaldía mayor de Zacatecas. Tal fue la organización vigente hasta 1786, cuando se transformó en intendencia el territorio zacatecano. Además, desde el siglo XVI se desarrollaron varias rutas de abastecimiento y comunicación entre el norte de México y las zonas localizadas al sur, las cuales, en el siglo XVIII, estaban relativamente arraigadas.¹⁶

De esta forma, para el siglo XVIII la organización político-administrativa de Zacatecas constituía un aparato sólido. Esto sugiere la diferencia central con el caso de Minas Gerais, en donde el advenimiento de la minería en el siglo XVIII constituyó una novedad en relación tanto con las actividades económicas anteriormente practicadas en el territorio brasileño como con lo que se refería a las regiones productoras tradicionales. El oro representó una nueva fuente de riqueza para Portugal, y por esto la minería en Brasil engendró innovaciones más puntualizadas espacial y temporalmente que en el caso novohispano, de las cuales destaca lo específico de la organización eclesiástica en Minas Gerais, como se verá más adelante.

MANO DE OBRA Y SOCIEDAD MESTIZA

La principal mano de obra utilizada en las minas novohispanas era la de indios y castas; se reclutaba a través de diferentes formas que se superponían y variaban regionalmente. En el siglo XVIII predominaba el trabajo

¹⁵Brading, 1975.

¹⁶Gerhard, 1996; Bakewell, 1997; Langue, 1999, y Flores Olague, Vega, Kuntz Ficker y Alizal, 1996.

pagado por medio de jornales diarios y de una comisión en forma de mineral, lo que también correspondía a la situación de las minas zacatecanas.¹⁷

El trabajo indígena estaba reglamentado por una serie de leyes que normaban de varias formas la posición de los indios en la sociedad. En este sentido, la corona instauró la separación entre la “república de españoles” y la “república de indios”, lo que implicaba que tales personas constituirían grupos diferentes que deberían estar apartados en más de un sentido: a cada uno se le asignaban un territorio, autoridades políticas que les representaban y un *corpus* jurídico. Por supuesto que existían diferencias fundamentales entre las dos repúblicas, en la medida en que obedecían a una jerarquía legal que estaba basada principalmente en los tributos que los indios deberían pagar a los españoles. De todas formas, es importante señalar que en Nueva España había un sistema jurídico que asignaba a los indios determinados derechos y deberes, delimitaba las tierras de los pueblos y reglamentaba su posición en el mundo del trabajo.

Sin embargo, la cotidianidad de la vida novohispana no obedeció a la separación entre indios y españoles según la había planeado la corona. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII la población mestiza se multiplicó. En los pueblos de indios convivían indios, mestizos y españoles, y estos mismos grupos también llenaron las ciudades y conformaron los sectores populares urbanos. Además, la idea de las dos repúblicas tuvo que adaptarse a la presencia de los negros que fueron traídos para trabajar como esclavos. Inicialmente ellos se incorporaron en los espacios designados a la república de españoles, puesto que los esclavos generalmente vivían cerca de sus dueños. La población negra y mulata creció, y rápidamente muchos de ellos consiguieron su manumisión. Aunque las autoridades buscaron mantener a los negros y sus descendientes apartados de los indios, tales medidas resultaron inútiles en la práctica, puesto que una vez liberados era común que vivieran en los pueblos de indios.¹⁸

De esta forma, el crecimiento de la población mestiza y mulata, la convivencia entre personas que de acuerdo con las autoridades deberían estar separadas, en fin, la misma dinámica cotidiana de la vida novohispana trastocó e hizo patente la inviabilidad práctica del esquema de las dos repúblicas. Más bien, desde el siglo XVI la sociedad novohispana se caracterizó por una estrecha convivencia entre una mezcla heterogénea de personas, quienes tenían diferentes modos de pensar y de vivir. En este sentido se trataba de una sociedad definida a partir del mestizaje.¹⁹

¹⁷Brading, 1975, pp. 201-205 y Langue, 1991, p. 476.

¹⁸Gonzalbo Aizpuru, 2001; Cope, 1994, y Calvo, 2003.

¹⁹Gruzinski, 2002.

En Brasil, a su vez, tanto en las áreas mineras como en las otras partes del territorio la mano de obra predominante estaba constituida por esclavos negros de origen africano. Esclavizada, a la población negra —y a sus descendientes— no se le reconocía derecho jurídico alguno. Las leyes que se referían a los esclavos se limitaban a establecer diversos límites a su actuación social y política, a reglamentar el tráfico y a estipular medidas contra los que huían.²⁰

Vale mencionar que los indígenas también fueron esclavizados en diferentes regiones de Brasil, aunque en menor escala que los negros. En Minas Gerais específicamente, en la década del setecientos la población india era muy pequeña en términos cuantitativos. Aunque varios grupos indígenas ocupaban la región antes de la llegada de las expediciones exploratorias organizadas desde finales del siglo XVII, a partir de entonces la mayoría fue llevada a trabajar en otras partes de Brasil, huyó o murió en las batallas de resistencia a estas incursiones.²¹

Las características de la esclavitud en Brasil y la relación entre los esclavos y sus dueños variaron temporal y regionalmente, y también de acuerdo con las tareas que desempeñaban. En las áreas mineras la esclavitud adquirió contornos particulares, y la historiografía subraya que allá los cautivos gozaban de relativa autonomía y cierta movilidad para desplazarse, en comparación con la vida de los esclavos en otras regiones.

En el transcurso de los siglos XVI-XVIII hubo un gran aumento de la población libre, que a partir de mediados del XVIII constituía la mayoría en diferentes partes de Brasil. Sin embargo, la situación de liberto no necesariamente mejoraba la vida material de un ex esclavo. Para muchos estudiosos no había diferencias prácticas significativas entre los negros esclavos y los que habían conseguido su manumisión. Una vez libres, pasaban a integrar al conjunto de pobres urbanos que deambulaba por las ciudades coloniales. Para el caso de Minas Gerais en el siglo XVIII, Laura de Mello e Souza demostró cómo el área se llenó de una masa de pobres conformada por negros, mulatos y blancos.²²

En este sentido, en Minas Gerais vivían personas originarias de lugares geográficamente alejados —varias partes de África, Europa y Brasil—, quienes traían una amplia gama de saberes, costumbres y códigos de comportamiento. Así como en el caso de Nueva España, allá también se conformó una sociedad mestiza, en términos físicos, de creencias y de prácticas.

²⁰Mattoso, 1982 y Russell-Wood, 1982, pp. 198-199.

²¹Monteiro, 1995.

²²Paiva, 2001; Palacios, 1998, pp. 92 y ss.; Mattoso, 1982; Russell-Wood, 1982 y 1992; Dias, 2001, y Souza, 1986.

De esta manera, la idea de “sociedades mestizas” constituye una pauta importante para el análisis de ambos casos, el brasileño y el novohispano. Una vez establecido este punto de partida, hay que penetrar la naturaleza del mestizaje de estas sociedades para profundizar el análisis. Tanto en Brasil como en Nueva España era evidente la imbricación cultural entre los diversos grupos sociales. Además, las fronteras entre los diferentes sectores eran poco precisas y estaban sometidas a cambios constantes, lo que conllevaba a que las clasificaciones y las identidades sociales dependieran de la situación y no fueran tan estrictas. Sin embargo, tal flexibilidad no eliminaba el hecho de que la combinación de una serie de elementos definiera la situación privilegiada o marginal de las personas, y limitaba sus posibilidades de manipular o de cambiar su posición social y económica. Es decir, el mestizaje no necesariamente anulaba las diferencias trazadas por el lugar de origen, la solvencia económica, el género, la ascendencia y el estado legal, sino que las matizaba y dotaba de nuevos sentidos. Así, el mestizaje no implicaba la eliminación de conflictos y antagonismos, sino más bien abría el camino a múltiples posibilidades de interacción social.²³

Así, la relativa homogeneización sugerida por el universo mestizo no ignoraba que había partes de este universo que intentaban no mezclarse, rechazaban modificaciones y cultivaban permanencias. El historiador brasileño Eduardo França Paiva caracteriza tal situación como la coexistencia entre un movimiento que tendía a mezclar herencias culturales diversificadas con otro constituido por resistencias al hibridismo. No se trataba de movimientos antagónicos, aunque eran frecuentes los embates entre ellos. Paiva concluye que el universo cultural colonial era a la vez mestizo y distinto; híbrido, pero también impermeable.²⁴

Para explorar esta sugerente conexión entre lo mestizo y lo particular hay que remitirse a la complejidad de la conformación y a las características de las sociedades de cada localidad. Es decir, para analizar el juego permanente entre mezclas y singularidades hay que perseguir lo específico de la constitución y desarrollo de los procesos de mestizaje. En este sentido, llama la atención que la documentación sobre Nueva España utilizaba la denominación “españoles”, mientras que los documentos referentes a Brasil usaban el término “blancos”.

En un primer momento la palabra “españoles” se refería tanto a quienes habían nacido en España como a sus descendientes nacidos en América. Este grupo se definía a partir de la combinación entre la idea de continui-

²³Varios estudios presentan elementos que concretan este juego entre lo mestizo y lo particular en la estratificación social de Nueva España y Brasil. Véanse por ejemplo Cope, 1994; Gruzinski, 2002; Seed, 1982; Silveira, 1997; Paiva, 2001, y Souza, 1986 y 1994.

²⁴Paiva, 2001, p. 38.

dad generada a partir del imperio español y el contraste con indios, negros y castas. Así, la designación “españoles” inicialmente aludía a la conquista y a la subsecuente subyugación de los indios y de su territorio por parte de los “conquistadores europeos”. Sin embargo, la denominación también expresaba la intención de distinguirse según múltiples criterios que incluían y combinaban ascendencia, características físicas, posición en el mundo del trabajo, lugar de residencia y redes sociales, lo que implica que era una clasificación flexible. El creciente mestizaje dio lugar a que gran número de personas se ubicara bajo tal designación según objetivos estratégicos.²⁵

En Brasil, a su vez, el término “blancos” remitía sobre todo a características físicas para designar a un grupo que se constituía principalmente a través de la oposición a la población negra y mulata. A diferencia de Nueva España, el grupo de “blancos” no estaba asociado de manera inmediata con la Península. Tampoco se hacía referencia específica a una eventual oposición entre “portugueses” y “brasileños”. Esto sugiere que en Brasil la colonización se procesó en función de una idea que postulaba prioritariamente la supuesta superioridad de los “blancos” sobre el resto de la población. Además, imperaban clasificaciones basadas en el estado legal de las personas, que diferenciaban esclavos, libres y *farras*.

De esta manera, aunque tanto en Brasil como en Nueva España la terminología empleada hacía referencia general a la conquista, en Nueva España se enfatizaba el origen europeo común del pueblo conquistador y la situación de virreinato, lo que implicaba cierta igualdad entre los reinos en lo que se refería a la posición de los súbditos. En Brasil, en cambio, se aludía directamente al conjunto de estereotipos asociados con características fenotípicas. Esta diferenciación indica que en muchos aspectos la vida en Nueva España presentaba una continuidad más significativa respecto a la península Ibérica si se le compara con la relación establecida entre Brasil y Portugal. Esto sugiere que la presencia portuguesa no se construyó como una referencia central en Brasil, es decir, no fue tan fuerte en términos de representación imaginaria como lo fueron los españoles en el caso novohispano.

“Españoles” y “blancos” ilustran, pues, cómo dos universos marcadamente mestizos articulaban sus diferencias intrínsecas de manera distinta. Además, ponen en evidencia el peso mayor que las jerarquías estamentales tuvieron en Nueva España, mientras que en Brasil prevaleció cierta polarización proveniente de la dualidad esclavos-libres.

²⁵Pastor, 1999, pp. 197 y ss. y Zúñiga, 2002, pp. 169-211.

IGLESIA, CLERO Y EVANGELIZACIÓN

Desde el siglo XVI Portugal y España gozaban del derecho de Patronato Real en relación con sus colonias en América, que correspondía al privilegio concedido por el papado a las coronas ibéricas, que legitimaba y reconocía sus conquistas territoriales a cambio de la promoción del cristianismo y de la instalación formal de la Iglesia en esas tierras. El rey adquirió el derecho de ejercer tanto actos de administración y jurisdicción como de honor y representación. Esto originó varias disputas, tanto entre las monarquías católicas y la Santa Sede, como entre las autoridades eclesiásticas y civiles dentro de los imperios portugués y español. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII, el Patronato se volvió cada vez más un instrumento a través del cual la corona buscó subordinar los intereses de la Iglesia a los suyos.²⁶

El proceso de establecimiento de la Iglesia católica en los territorios americanos se dio a través de un conjunto de prácticas e instituciones que buscaban vigilar las conductas religiosas de la feligresía y evangelizar las poblaciones no cristianas. Para esto, tanto en Brasil como en México se hicieron presentes prácticas inquisitoriales. El Santo Oficio fue establecido oficialmente en México en 1571 y funcionó hasta 1819. En Brasil, a su vez, no se instaló un Tribunal de la Inquisición, pero hubo por lo menos tres visitas inquisitoriales que encarcelaron a sospechosos y los condujeron a Portugal.²⁷

La tarea de llevar a cabo la conversión de pueblos no cristianos en América fue en general delegada a las órdenes religiosas. Para el éxito de tal empresa, les fueron reservados algunos privilegios y cierta autonomía de actuación. Al dedicarse a promover la cristianización en los territorios conquistados, las órdenes religiosas adquirieron, en el transcurso de los siglos XVI-XVIII, considerable poder e independencia ante las autoridades civiles y los obispados. Esta situación generó cierta tensión entre el clero regular y el secular, y entre el primero y la corona, e hizo que tanto el episcopado como las autoridades civiles buscaran restringir la independencia de los regulares. Tal proceso llegó a su máximo en el siglo XVIII, cuando las administraciones ilustradas portuguesa y española tomaron varias

²⁶Maya Sotomayor, 1997, pp. 57-64; Rubert, 1992, y Boschi, 1986.

²⁷Sobre la inquisición en México véase Alberro, 1988. Las visitas inquisitoriales a Brasil fueron las siguientes: en 1591-1595 en el noreste (capitanías de Bahía, Pernambuco, Itamaracá y Paraíba); 1618-1620, en Bahía, y 1763-1769 en el Grão-Pará y Maranhão. Antes de estas visitas formales los obispos asumieron funciones inquisitoriales. Así que en Minas Gerais no hubo visita inquisitorial. Sin embargo, había también "visitas diocesanas", en que los obispos iban a cada poblado para averiguar posibles desviaciones; este tipo de visitas fue frecuente en Minas Gerais. Souza, 1994, pp. 287-291 y Figueiredo, 1997.

medidas —incluidas en las llamadas reformas pombalinas y borbónicas— en el sentido de fortalecer el clero secular ante el regular, en paralelo a un fortalecimiento de la corona frente a la Iglesia.

Aunque había una estructura en principio similar en la organización formal de las Iglesias brasileña y mexicana, en cuanto a algunos aspectos de su relación con las coronas portuguesa y española y sus instituciones en los territorios americanos, cada caso generó situaciones específicas y soluciones diferentes. Es decir, si bien se pueden identificar algunos rasgos generales en común, como el Real Patronato, la vigilancia inquisitorial, la evangelización, y las ambiciones de las reformas ilustradas, las características de la iglesia institucional y de las prácticas religiosas desarrolladas en Brasil y en México fueron diferentes. También había gran diversidad dentro de cada territorio.

En Brasil, o más bien en todo el imperio portugués, el órgano administrativo encargado de coordinar la compleja relación entre la corona y la Iglesia era la *Mesa da Consciência e Ordens*, con sede en Lisboa. Ella nombraba a los seculares que actuaban en las colonias, creaba parroquias y deliberaba sobre los expedientes traídos por los obispos respecto a diversos asuntos, como quejas de los vicarios, manutención de las iglesias, cuestiones relativas a las cofradías y al pago de los curas.²⁸ En un primer momento, los obispados en Brasil seguían los estatutos de la Arquidiócesis de Lisboa, hasta 1707, cuando se hizo un sínodo en Salvador y se promulgaron las *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que fueron gradualmente adoptadas en todo el territorio brasileño.²⁹

La corona portuguesa determinaba, pues, la cantidad de curas que podrían dirigirse a Brasil y el lugar en donde deberían establecerse. Al rey le tocaba recibir los diezmos eclesiásticos —que oficialmente correspondían a 10% de todo lo que se producía en la colonia—, y de este ingreso pagaba las congruas a los miembros del clero secular. No fue sino hasta el siglo XVIII cuando empezaron a funcionar seminarios eclesiásticos para la formación de sacerdotes en tierras brasileñas.

Varios factores contribuyeron a que, en términos prácticos, el control de la Iglesia por parte de la corona sufriera muchas limitaciones. Como las congruas eran la mayoría de las veces insuficientes para proveer su supervivencia, los miembros del clero secular solían buscar otras fuentes de ingreso, y se dedicaban a diversas actividades económicas, incluso ilícitas. Además, la propia amplitud del territorio brasileño dificultaba la vigilancia

²⁸El *Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens* fue instituido en 1532, reformado en 1551 y extinto en 1828.

²⁹*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia propostas e aceitas em o Sínodo que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1701*, publicadas por Dom Sebastião Monteiro Vide en Lisboa en 1719.

sobre ellos, lo que al fin y al cabo conllevó a una relativa autonomía de los párrocos.³⁰

Con la idea de controlar a la vez la actividad de la Iglesia y la producción aurífera, Portugal prohibió, en 1711, la permanencia del clero regular en Minas Gerais. A la corona no le agradaba la autonomía de las órdenes religiosas frente a los obispos. Además, consideraba mayor la posibilidad de que un religioso se involucrara en el contrabando de minerales a que un cura secular lo hiciera, puesto que el primero podía sacar el oro y los diamantes de los distritos mineros y enviarlos a otras casas de su respectiva orden fuera del territorio de Minas Gerais o incluso al extranjero.³¹

Así, la política de reservar la administración de la Iglesia en las áreas mineras al clero secular respondía a los objetivos de la corona portuguesa básicamente de dos modos. Inicialmente, buscaba maximizar las ganancias sobre la producción aurífera. Luego, buscaba mantener a los eclesiásticos que actuaran en el territorio minero bajo vigilancia, lo que se creía que se conseguiría porque, a los ojos de las autoridades civiles, el clero secular era menos independiente del gobierno civil que el regular. Éste también fue el razonamiento empleado para la creación de centros de poder eclesiástico en la región, es decir, la erección del obispado de Mariana, en 1745, y de las prelaturas de Goiás y Cuiabá, en el mismo año. La idea era instalar una estructura jerárquica local con la meta de controlar y vigilar de cerca la actividad de los curas.³²

Sin embargo, la realidad de la zona minera y la especificidad de la sociedad que allá se constituyó templaban la viabilidad de las disposiciones de la corona. Aunque las órdenes religiosas no se instalaron formalmente en la región, era común la presencia individual de regulares en las zonas mineras. Esto se hace patente cuando se observa las repetidas veces que la metrópoli intentó hacer cumplir su orden original de 1711, referente a la prohibición de regulares en el territorio minero. Por lo menos en 1713, 1714, 1721-1723, 1725, 1744 y 1753 se emitieron órdenes para su expulsión de Minas Gerais. Además, los seculares no cumplían con las expectativas de la corona portuguesa. Gran parte de los curas que actuaron en la zona minera brasileña estaban más preocupados por su bienestar financiero que por la vida espiritual de la feligresía, o aun por cumplir las determinaciones de la corona. Frecuentemente se dedicaban a la minería, se oponían a la recaudación de impuestos, cobraban excesivamente por sus servicios y no era raro que vivieran en concubinato.³³

³⁰Torres-Londoño, 1997.

³¹Scarano, 1969, p. 14.

³²Boschi, 1986.

³³Souza, 1986, pp. 174-177.

Aunque el clero secular gozaba de exclusividad sobre los territorios mineros, no tenía mecanismos de financiamiento suficientes para instalarse en la región de manera apropiada. Así, los curas se apoyaron casi totalmente en la feligresía, tanto para la construcción y manutención de los templos, como para la promoción de festividades y celebraciones eucarísticas, y también para complementar sus congruas. Dentro de este panorama, las asociaciones de laicos tomaron fuerza particular, y, paradójicamente, conquistaron gran autonomía frente a los párrocos. Como resultado, la zona minera brasileña se caracterizó por la intensa actuación de cofradías, órdenes terceras y también por la presencia de muchos eremitas, quienes fundaron gran número de santuarios y casas de oración.³⁴

De lo anterior se desprende que, en cuanto a la dinámica de funcionamiento de la Iglesia, el caso de Minas Gerais se definía sobre todo por la ausencia de órdenes religiosas y por la fuerte autonomía de las asociaciones de laicos. Estos factores, conjugados con la característica antes mencionada de la relativa independencia de las regiones mineras brasileñas respecto de los centros de poder tradicionalmente instalados en el litoral, tuvieron como resultado una débil injerencia del gobierno civil, e incluso del eclesiástico, sobre las prácticas religiosas conformadas en Minas Gerais. Este aspecto se hace aún más evidente cuando se compara el caso brasileño con el novohispano.

A diferencia de Minas Gerais, en la región de Zacatecas no se implantó una estructura eclesiástica exclusiva que fuera completamente diferente de las demás regiones de Nueva España. Además, la institucionalización de la Iglesia zacatecana fue llevada a cabo desde el siglo XVI, al compás de la ocupación de la región en virtud de la minería. En términos de la jurisdicción eclesiástica, la zona estaba bajo el cuidado del obispado de Guadalajara, que había sido fundado en 1548. En la medida en que las tierras al norte de Nueva España eran ocupadas por los españoles, eran incluidas bajo la jurisdicción de dicho obispado. Éste fue el caso de Zacatecas.³⁵

Desde el siglo XVI la corona española concedió algunos privilegios a las órdenes religiosas en lo que se refería a la evangelización de los indíge-

³⁴Entre las fundaciones eremíticas en Minas Gerais están: el *Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas* (1714), el *Hospício Nossa Senhora Mãe dos Homens* (1740), la *Casa da Oração do Vale das Lágrimas* (1750), el *Santuário do Bom Jesus de Matosinhos* (1757) y el *Eremitério da Serra da Piedade* (1784). Hoornaert, Azzi, Van der Grijp y Brod, 1992, pp. 92-103 y 234-242 y Boschi, 1986.

³⁵El obispado de Nueva Galicia fue creado en 1548, con sede inicial en Compostela. Sin embargo, desde 1550 la sede del obispado se trasladó a Guadalajara, aunque sin autorización real; el traslado oficial se dio en 1560. O'Gorman, 1937; Gerhard, 1996; Commons, 1993, y Bravo Ugarte, 1965.

nas. Como resultado, principalmente franciscanos, dominicos y agustinos se dirigieron de España a México con el objetivo de llevar a cabo la “conquista espiritual”.³⁶ Esto dio pie a que en muchos aspectos de la vida religiosa novohispana los regulares sobresalieran frente a los seculares, tanto en términos cuantitativos como en lo que se refería a la amplitud de las actividades que desempeñaban y al poder que tenían.

En el área que hoy corresponde al estado de Zacatecas —y por supuesto en su ciudad capital—, tanto el clero secular como las órdenes religiosas estuvieron presentes desde el siglo XVI. Los regulares se dedicaron sobre todo a la cristianización de los indígenas, puesto que acompañaban a los españoles en la medida en que éstos expandían sus dominios hacia el norte. También desde entonces se procedió a la fundación de cofradías en la región.³⁷ Así, una de las diferencias centrales entre Minas Gerais y Zacatecas residía en la actuación importante de los regulares en la vida religiosa zacatecana.

Las cofradías zacatecanas estaban bajo la supervisión del clero regular o del secular, y funcionaban dentro de una estructura eclesiástica que había sido instaurada a partir del siglo XVI, cuando el establecimiento formal de la colonización española en la región. Pese a que en el transcurso de los siglos XVI-XVIII hubo transformaciones y adaptaciones, a finales del XVIII se trataba de una estructura cuyas raíces remitían a tres siglos antes, lo que le daba más solidez si se la compara con el caso de Minas Gerais. Esto contribuyó a que en Zacatecas las cofradías estuvieran bajo un control eclesiástico más estricto y gozaran de menor libertad de actuación a diferencia de Minas Gerais.

Otra distinción fundamental entre las dos localidades remite al rol de algunas cofradías zacatecanas en la conversión de los indígenas, sobre todo aquellas fundadas en los pueblos de indios. Si bien durante el periodo estudiado las actividades desempeñadas por las órdenes religiosas diferían de sus atribuciones cristianizadoras del siglo XVI, esta política de evangelización marcó una pauta importante en el sentido de que aún en el XVIII la mayoría de los indios vivía concentrada en los pueblos y participaban en las cofradías allá ubicadas. Este aspecto también contrasta de modo importante con el caso de Minas Gerais.

Como se ha comentado en el apartado anterior de este capítulo, en el siglo XVIII en la región de Minas Gerais no había una población indígena numéricamente significativa. La mano de obra empleada en la actividad minera estaba constituida por africanos —y desde luego sus descendientes—, quienes trabajaban bajo el régimen esclavista. Aunque estos esclavos con-

³⁶Ricard, 1966.

³⁷Román Gutiérrez, 1993.

formaban una población no cristiana, en Brasil nunca se elaboró una política evangelizadora formal hacia ellos, ni en las áreas mineras ni en el resto del territorio. El mismo clero no demostró gran interés en encargarse de tal tarea, y la corona básicamente se limitaba a pedir a los religiosos que los catequizara y les proporcionara un entierro cristiano. Russell-Wood atribuye tal hecho a la debilidad de la burocracia eclesiástica en Brasil y al comportamiento "relajado" de la mayoría de los miembros del clero. Al fin y al cabo, la cristianización de los esclavos quedaba a cargo de sus dueños, lo que en la práctica significaba básicamente que les era permitido participar en las cofradías.³⁸

Se conforma así una diferencia central entre las regiones de Zacatecas y Minas Gerais respecto al papel de las cofradías de indios y de negros. La evangelización de los indígenas llevada a cabo por la Iglesia en Nueva España constituye uno de los elementos centrales que diferenciaba el caso mexicano del brasileño en términos de la vida religiosa, puesto que matizó las relaciones entre corona, clero secular, clero regular y feligresía, y condicionó la actividad de las cofradías.

En suma, las organizaciones eclesiásticas conformadas en las regiones de Zacatecas y de Minas Gerais exhibían variaciones fundamentales en diversos ámbitos, como la relación entre la corona y la Iglesia, entre el clero regular y el secular, y respecto a la relación de este conjunto de agentes con las cofradías. Estas diferencias son sintetizadas por la ausencia de regulares y la autonomía de las asociaciones de laicos en Minas Gerais, y por la pauta marcada por la política evangelizadora hacia los indígenas llevada a cabo por las órdenes religiosas en Zacatecas. Estos rasgos distintivos trajeron consecuencias significativas en lo que se refiere al papel ejercido por los laicos en ambas localidades.

EL PAPEL DE LOS LAICOS

La lógica y el método de la política evangelizadora hacia los indígenas llevada a cabo en Nueva España fueron sinónimos de un énfasis en un tipo de catequesis que se puede caracterizar como doctrinaria. La educación era parte fundamental de este proceso. Los misioneros se dedicaron a la instrucción de los preceptos prebautismales, que deberían desde luego ser complementados por un catecismo permanente; fundaron escuelas primarias, en donde enseñaban a los niños a leer, escribir, contar y cantar, y a las niñas catecismo, costura, bordado y labores domésticas; promovie-

³⁸Hoornaert, Azzi, Van Der Grijp y Brod, 1992, pp. 257-264 y 380; Russell-Wood, 1992, pp. 198-199, y Russell-Wood, 1982, pp. 130-131.

ron la enseñanza técnica de artes y oficios a jóvenes, formando herreros, carpinteros, albañiles, sastres, zapateros, pintores y escultores; e impulsaron la generación de grupos selectos de laicos preparados para ayudar en el apostolado, en recintos como el colegio de Santiago Tlatelolco. Esta labor de conversión provocó una serie de problemas y dudas, como dificultades lingüísticas, el debate teológico respecto a la racionalidad de los indios y las cuestiones canónicas suscitadas por la confrontación con la poligamia, lo que conllevó a adaptaciones constantes por parte de los evangelizadores, y a un esfuerzo de comprensión que resultó en un intento de ubicar a los indígenas en la historia de la salvación cristiana. Por esto, desde el siglo XVI hubo cuidado y preocupación, sobre todo por parte de las órdenes mendicantes —las protagonistas en la cristianización de los indios— por interpretar las civilizaciones indígenas, escribir tratados, catecismos y manuales y aprender idiomas nativos. Eduardo Hoornaert afirma que México se convirtió, más que cualquier otro territorio americano, en “objeto de reflexión misionera”.³⁹

Hacia finales del siglo XVI, la conquista militar estaba relativamente consolidada, y la etapa caracterizada por la utopía evangelizadora menguaba. Los eclesiásticos empezaron a buscar alternativas para combatir las persistentes idolatrías, integrar nuevos grupos sociales al universo católico —como mestizos, negros, indios plebeyos enriquecidos y criollos— y para proyectar una imagen más positiva de la Iglesia, que se veía perjudicada por factores como la relajación moral dentro del clero y las disputas entre regulares y seculares. Para esto recurrieron, entre otras cosas, a la historia sagrada, según la meta de moldear comportamientos morales, creencias y prácticas religiosas. Inspirados por los principios del Concilio de Trento, empezaron a promover el culto a imágenes milagrosas, a incentivar las peregrinaciones a los respectivos santuarios que las hospedaban, a promover las devociones a los santos, y a difundirlas a través de pinturas y retablos y del incentivo a crear cofradías, todo esto bajo su estricta supervisión.⁴⁰

En Brasil, a su vez, fueron escasas las situaciones que se pueden caracterizar como relativamente similares al caso novohispano. Las órdenes religiosas, sobre todo los jesuitas, lograron llevar a cabo un trabajo misionero fuerte y que gozaba de cierta independencia del gobierno civil sólo en dos casos: en el norte, durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, en el *estado do Grão-Pará e Maranhão*, que a grandes rasgos corresponde al territorio de los actuales estados de Pará y de Maranhão; y en el sur, en el seiscientos e inicio del setecientos, en el área

³⁹Hoornaert, 1994, p. 189 y Ricard, 1966.

⁴⁰Rubial García, 1999, pp. 55-64.

que conformaba la Provincia de Paraguay, la cual comprendía regiones que actualmente pertenecen a Brasil, Paraguay, Uruguay, Argentina y Bolivia. En estas localidades los misioneros congregaron a los indígenas en aldeas, lograron alguna autonomía económica, se dedicaron a la prédica y a la enseñanza, aprendieron lenguas autóctonas, y escribieron catecismos y gramáticas.⁴¹

Sin embargo, de manera general, en Brasil la catequesis predominantemente doctrinaria no constituyó la regla. Conforme avanzaba la colonización portuguesa, la población indígena era rápidamente exterminada; esto ocurrió, por ejemplo, a partir de la expansión del cultivo de caña de azúcar en el litoral, de la cría de ganado en los márgenes del río São Francisco y de la minería en la región centro-oeste. Asimismo, no hubo una política evangelizadora sistemática hacia los africanos y sus descendientes esclavizados, como ya se ha mencionado.

Una de las consecuencias de este proceso fue que en la mayoría del territorio imperó una cristianización basada sobre todo en la vivencia, con fuerte énfasis en los rituales. Los misioneros peregrinos, los ermitaños, los santuarios y el culto a los santos alcanzaron bastante éxito y se propagaron más rápido que los grandes tratados teológicos. A diferencia del caso novohispano, estas manifestaciones lograron alejarse sustancialmente del control clerical. Desde luego que tal coyuntura fue influida e impulsada por el proceso de renovación espiritual operado en Portugal hacia fines del siglo XVII, que valoró el papel de los laicos, se reflejó en el florecimiento de las cofradías y órdenes terceras, promovió una vida más piadosa, meditativa y austera, y culminó en la fundación del Oratorio de Lisboa, que originó un profuso movimiento misionero.⁴²

Así, es factible afirmar que, afuera de las misiones jesuíticas concentradas en el norte y en el sur del territorio, el catolicismo brasileño tomó un carácter eminentemente marcado por la intervención de los laicos, quienes tenían gran habilidad para eludir la mediación de las autoridades eclesiásticas, mantener prácticas religiosas de forma relativamente autónoma e incluso disputar por prerrogativas exclusivas de los sacerdotes. El dogma no era su principal interés, sus ambiciones y las de la jerarquía eclesiástica diferían, y sus pretensiones eran más urgentes.⁴³ Estos rasgos eran aún más acentuados en Minas Gerais, debido a la ausencia de órdenes religiosas y la autonomía adquirida por las cofradías en la región,

⁴¹Hoornaert, Azzi, Van der Grijp y Brod, 1992 y Gadelha, 1980.

⁴²Hoornaert, Azzi, Van der Grijp y Brod, 1992, pp. 94-95 y 356-357.

⁴³Torres-Londoño, 1997, pp. 6 y 10-11. Ésta es una característica que persistió desde el principio del periodo colonial hasta el inicio del siglo xx, como consta en los ensayos reunidos en Torres-Londoño, 1997.

condiciones que han sido comentadas en la sección anterior de este capítulo.

Aunque en Zacatecas la evangelización, a grandes rasgos, acompañó la tendencia que imperaba en las demás partes de Nueva España, el proceso presentó ciertas peculiaridades que vale la pena resaltar. Los religiosos que trabajaban en la región norte de México de cierto modo dieron por sentado que los indígenas de allá poseían las mismas características de los que habitaban la región central. Por esto, no se dedicaron extensivamente a la investigación del universo de los pueblos nómadas de la región, sino que se basaron en las obras producidas por Andrés de Olmos, Motolinía y Sahagún, entre otros. Además, la existencia de múltiples dialectos locales dificultó el proceso de aprendizaje de las lenguas indígenas. Para librar este obstáculo, en vez de producir tratados de gramática los religiosos buscaron implantar el náhuatl para la enseñanza de la doctrina cristiana.⁴⁴

Ahora bien, las particularidades de Zacatecas y de Minas Gerais dentro de los contextos brasileño y novohispano respectivamente encajan en las pautas generales respecto al contraste del rol que los laicos desempeñaron en los dos territorios. Así, el hecho de que en México predominara la catequesis de índole doctrinaria, y en Brasil la participación laica más independiente en relación con las autoridades eclesiásticas, son aspectos fundamentales para entender las semejanzas y las diferencias del funcionamiento de las cofradías en los dos casos.

⁴⁴Román Gutiérrez, 1993.

Capítulo 2

COFRADÍAS, MINERÍA Y FRONTERA

En este capítulo se van a explorar las peculiaridades de Ouro Preto y de Zacatecas que son relevantes para entender el rol de las cofradías en estas ciudades. Esta tarea se llevará a cabo en dos etapas. Inicialmente se va a examinar la relación entre minería y sociedad. Luego se va a referir cómo esta relación condicionaba la vida de las cofradías de estas localidades.

ZACATECAS Y OURO PRETO: MINERÍA Y FRONTERA

La ciudad de Zacatecas fue fundada en el siglo XVI.¹ Desde entonces su dinámica estuvo ligada a la minería de la plata, que fue la principal actividad económica durante todo el periodo colonial. La producción era oscilante. Se pueden apuntar como periodos de florecimiento, en el siglo XVII, los comprendidos entre 1615 y 1635 y entre 1670-1690, seguidos de un decaimiento de la producción entre 1690-1705. Al inicio del siglo XVIII la minería zacatecana volvió a aumentar la producción, principalmente entre 1700-1730; después, siguió un periodo de declive hasta que, a partir de 1780, la producción aumentó otra vez. En 1803, Zacatecas ocupaba el tercer lugar entre los productores de plata en Nueva España, superada tan sólo por Guanajuato y Real de Catorce. En 1808, sus minas producían 26% de la plata novohispana, frente a 25% de las de Guanajuato.²

Gracias a su posición geográfica al norte de Nueva España, además de ser un centro minero importante, la ciudad de Zacatecas fungió como uno de los últimos enclaves de establecimiento formal de los españoles, desde donde salían expediciones de conquista hacia más al norte. Sirvió pues de punto de partida para el descubrimiento y explotación de otras vetas como Fresnillo, Mazapil, Charcas y Pinos, entre otros. También fue

¹El título de ciudad le fue otorgado en 1585 por Felipe II; en 1588, se le nombró "muy noble y leal", y se le otorgó escudo de armas. Flores Olague, Vega, Kuntz Ficker y Alizal, 1996, p. 90. Como se ha comentado en el capítulo anterior, políticamente perteneció a Nueva Galicia, en la Audiencia de Guadalajara, hasta 1786, cuando se formó la Intendencia de Zacatecas. En cuanto a la jurisdicción eclesiástica, estaba sujeta al obispado de Guadalajara.

²Bakewell, 1997, pp. 17-31, 250-304; Brading, 1970; Langue, 1999, p. 60.

un polo irradiador de misiones, principalmente a través del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe, fundado en 1704, que organizó expediciones a regiones variadas, como a la Tarahumara, a Baja y Alta California, a Nuevo Santander y a Texas. De esta forma, en términos de la organización civil y eclesiástica, Zacatecas representaba el emblema de la instauración y del avance del dominio español sobre las tierras ubicadas en la parte septentrional del territorio mexicano.³

Así, la ocupación española en la región de Zacatecas estuvo estrechamente vinculada con la actividad minera y a la particularidad de su ubicación geográfica. La llegada de los primeros exploradores en busca de plata se vio acompañada por el establecimiento de poblados, capillas y de rutas de comunicación y abastecimiento, como el Camino Real de la Tierra Adentro, que recorría el centro de Nueva España, conectando, al principio, la ciudad de México con Zacatecas, y que posteriormente se alargó hasta Nuevo México. Este proceso implicó transitar y ocupar las tierras en las que las tribus nómadas del norte de Nueva España —zacatecos, guachichiles, guamares, entre otros— cazaban, lo que originó varias guerras en las que los indios lucharon contra los españoles. La más conocida es la “guerra de los chichimecas”, denominación que indica prácticamente todo el proceso de sometimiento de estas tribus entre 1550-1590 aproximadamente. También es importante mencionar la “guerra del Mixtón”, que involucró principalmente a caxcanes, quienes ocupaban la región entre las actuales ciudades de Zacatecas y Guadalajara, y se llevó a cabo de 1540-1542. Como resultado de estas guerras, los grupos indígenas aborígenes de estas áreas huyeron, fueron desplazados de sus territorios, exterminados o agrupados en pueblos-misiones controlados por los españoles, y sometidos al trabajo en reales de minas o en haciendas.⁴

Para tales empresas los españoles contaron con la ayuda de grupos indígenas provenientes de regiones más al sur, mexicas y tlaxcaltecas principalmente, quienes actuaron como auxiliares en estas guerras de conquista.⁵ Así, el inicio del núcleo poblacional que posteriormente se convertiría en la ciudad de Zacatecas correspondió al establecimiento en la localidad de españoles —quienes también traían algunos esclavos negros— con sus aliados indios, seguido de la incorporación de nómadas originarios de varias regiones del norte de Nueva España.

³Román Gutiérrez, 1993, pp. 413-416.

⁴Gerhard, 1996, p. 32, 199; Bakewell, 1997, pp. 19 y 41-43, y Román Gutiérrez, 1993, pp. 366-413.

⁵Bakewell, 1997, p. 19.

Los primeros trabajadores en las minas zacatecanas fueron los zacatecos, con otros de Tlaxomulco y Juchipila.⁶ Tras dos siglos, en el XVIII, la mayoría de los trabajadores era mestiza, aunque hay que señalar que los porcentajes variaban según la función que desempeñaban. Por ejemplo, los cargos administrativos estaban en general reservados a españoles, quienes también actuaban como capataces y vigilantes. Las funciones bajo tierra, a su vez, eran desempeñadas sobre todo por mestizos y también por indios, como las de barreteros, tenateros, dinamiteros y malacateros, entre otras. Se trataba de trabajadores libres, pagados de diversas formas: algunos recibían salarios; también se acostumbraba recibir casa y comida como parte del pago; además, funcionaba el sistema de “partido”, bajo el cual los operarios obtenían una parte proporcional del mineral extraído.⁷

Los esclavos negros y mulatos se concentraban casi exclusivamente en las estancias y en las haciendas de beneficio. Se les encargaba el cultivo de grano, la cría de ganado vacuno y caballar, y el transporte del mineral desde los molinos hasta el incorporadero.⁸ Rara vez trabajaban bajo tierra, puesto que tal labor rápidamente deterioraba la salud de los trabajadores, y por esto era considerado inconveniente para los esclavos, dado su alto precio. Las mujeres esclavas, a su vez, generalmente eran empleadas en el servicio doméstico.

Algunos de los conquistadores de la región se convirtieron en exploradores de los yacimientos de plata, y aún en el siglo XVIII muchos mineros descendían de los primeros pobladores. Para ese entonces la mayoría de los grandes mineros zacatecanos eran peninsulares, principalmente vascos, aunque también había algunos criollos. Generalmente eran nobles, ora de la llamada nobleza de sangre, ora de la “de privilegio”, esto es, la nombrada por el rey como reconocimiento de servicios prestados. Acumularon tierras en donde cultivaban productos agrícolas y ganado para abastecer a sus trabajadores y proveer mulas utilizadas para mover la maquinaria empleada en la minería. Además, de las filas de esta misma élite salían los alcaldes, los diputados de minería y los capitanes de milicias. Como resultado, un grupo reducido de personas concentraba en sus manos las minas de plata y otras actividades económicas complementarias, tierras, títulos

⁶Gerhard, 1996, p. 1999. Para la localización territorial de los grupos indígenas nortehños en el siglo XVI véase el mapa “Las naciones indígenas del norte de Nueva España”.

⁷Velasco, 1980, pp. 258 y ss.

⁸Después que se separaba el mineral que contenía la plata de la materia inútil contenida en el filón —operación que se realizaba a mano, con martillos—, se los llevaba a la planta de beneficio. Una vez allá, era triturado en un molino de pisones; luego, una vez molida, era llevada del molino a un “gran espacio abierto y con pavimento de piedra, que en la Nueva España se llamaba patio; en Zacatecas, por el contrario, se llamaba ‘incorporadero’ (es decir, el lugar donde el mercurio se ‘incorporaba’ al mineral)”. Para este proceso véase Bakewell, 1997, pp. 188-198.

de nobleza, cargos políticos y militares, y lograron perpetuar esta situación por medio de una serie de alianzas matrimoniales.⁹

La ciudad que hoy corresponde a Ouro Preto se originó a partir de pequeños poblados que surgieron desde finales del siglo XVII en virtud de la búsqueda de metales preciosos en la región centro-oeste de Brasil. Las poblaciones de los cerros São Sebastião, Padre Faria, Alto da Cruz, Antônio Dias, Caquende, y Pilar de Ouro Preto crecieron hasta constituir un núcleo urbano que, en 1711, se convirtió en una villa llamada Vila Rica de Albuquerque.¹⁰

Las primeras noticias de minas de oro que prometían ser fructíferas se dieron en los últimos años del siglo XVII, el apogeo de su productividad correspondió aproximadamente a la mitad del XVIII, y para finales de dicho siglo la producción de oro ya había decaído sustancialmente. Así, en Ouro Preto la actividad minera tuvo su inicio, auge y decadencia concentrados en el siglo XVIII.

Hasta entonces el área era habitada por indígenas y había sido objeto de incursiones eventuales que buscaban aprisionarlos y convertirlos en esclavos, y que también pretendían encontrar metales preciosos. Tales expediciones —llamadas *bandeiras*— no representaban un esfuerzo sistemático de las autoridades por conquistar y establecerse en la región, sino que correspondían al afán de enriquecimiento de individuos aislados. De hecho, hasta principios del siglo XVIII la colonización portuguesa se había concentrado de manera casi exclusiva en el litoral de Brasil. Así, la minería atrajo a gran cantidad de personas y conllevó a la instalación del aparato institucional en la zona, lo que, al fin y al cabo, correspondió al desarrollo formal de la estructura política, administrativa, fiscal y eclesiástica en la región centro-oeste de Brasil. En esa coyuntura se fundó, construyó y pobló, la ciudad de Ouro Preto y por esto ella fue, en el siglo XVIII, uno de los principales puntos desde donde se organizó el avance portugués hacia la parte más occidental del territorio brasileño.

En este sentido, el surgimiento de Ouro Preto, a principios del siglo XVIII, prácticamente correspondió al exterminio de los grupos indígenas

⁹Bakewell, 1997, pp. 162-171; Langue, 1999, pp. 171 y ss., y Román Gutiérrez, 1993, pp. 351-356.

¹⁰El título de "Imperial Cidade de Ouro Preto" le fue otorgado en 1825, y mantenido hasta 1897, cuando la capital del estado de Minas Gerais se transfirió a Belo Horizonte. En 1980, la ciudad fue declarada patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO. Campos, 2000, p. 7. Como se ha comentado en el capítulo anterior, en lo que se refiere a la administración civil, Vila Rica perteneció hasta 1720 a la capitanía de São Paulo e Minas de Ouro; en ese año, esta capitanía se dividió en dos, y Vila Rica se quedó bajo la jurisdicción de la capitanía de Minas, fungiendo como su capital. En términos de la administración eclesiástica, estuvo sometida al obispado de Rio de Janeiro hasta 1745, cuando fue creado el obispado de Mariana. Sobre el proceso de constitución de la ciudad de Ouro Preto véanse Borrego, 1999 y Ramos, 1972.

que ocupaban la región, a la llegada de los *bandeirantes* provenientes sobre todo de São Paulo, y al subsecuente establecimiento de una horda de buscadores de fortuna, con sus respectivos esclavos de origen africano. En el transcurso de dicha centuria tuvo lugar la consolidación de una elite integrada por grandes mineros y comerciantes, el crecimiento de la población esclava negra y mulata, y la conformación de una serie de sectores intermedios.

A principios del siglo predominaban los esclavos oriundos de África Occidental, que habían sido embarcados en la llamada *costa da Mina*, en referencia al castillo de São Jorge de Mina, erigido por los portugueses en 1482, en el litoral de donde hoy día es Ghana. Sin embargo, el término “mina” pasó a designar a todos los africanos –tanto originarios del litoral como del interior– que habían salido desde un conjunto de cuatro puertos al este de Mina: Grand Popo, Ouidah, Jaquin y Apa. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII empezó a decaer el comercio de esclavos mina y a predominar el de los de Angola, llamados así los que habían sido embarcados en Luanda, y que provenían en su mayoría, efectivamente, del interior de Angola. Los que sobrevivían a la travesía del Atlántico llegaban a la costa brasileña al puerto de Rio de Janeiro o al de Salvador, y desde ahí emprendían el viaje por tierra hasta los territorios mineros. Aunque muchos de estos esclavos conseguirían su manumisión, de todas formas les esperaba una vida precaria.¹¹

Buscaban el oro en los ríos y en los costados de los cerros. En el primer caso se trataba de piedras mezcladas con arena que se depositaban en el fondo de los lechos –era el llamado oro de *aluvião*. No eran necesarios instrumentos sofisticados, solamente la *bateia*, una especie de cubeta redonda, hecha de madera: por medio de movimientos circulares continuos el metal se precipitaba. El caso de los costados de los cerros –llamados *grupiaras*– exigía mayor inversión y tecnología, como la construcción de ductos de irrigación para lavar el oro, y mayor número de trabajadores.¹² La corona portuguesa donaba un terreno a un hombre rico, en donde él ponía sus esclavos a trabajar –las llamadas *datas*. Los grandes mineros tenían aproximadamente doce esclavos trabajando en cada *data*, lo que implica que en la región minera brasileña predominaban pequeñas plantas de explotación. Como las *datas* eran concedidas según el número de esclavos, era improbable que hombres libres y pobres lograran una concesión, aunque era común que poseyeran unos cuantos esclavos. Así,

¹¹Paiva, 2001, pp. 70-72; Kiddy, 1999; Ramos, 1986, p. 424, y Karasch, 2000.

¹²No fue sino hasta el siglo XIX que se perfeccionaron las técnicas que permitieron explorar vetas subterráneas. Botelho y Reis, 2001, pp. 117-118. Para más detalles sobre la técnica minera empleada en Minas Gerais véase Russell-Wood, 1982, pp. 106-121.

les restaba buscar oro en donde pudieran, pero en general estos pequeños mineros conseguían no más que lo suficiente para una modesta subsistencia.¹³

Paralelamente a la actividad extractiva de oro, en Ouro Preto también se desarrollaron los sectores comerciales, agrícolas y administrativos, necesarios para apoyar la minería y para hacer andar la ciudad.¹⁴ El lugar se llenó de esclavos y *forros* que trabajaban no sólo en la extracción del oro, sino como cargadores, herreros, sastres, sirvientes domésticos, ayudantes de comerciantes y de artistas. Además, sobre todo a principios del siglo XVIII, gran número de *forros* —mujeres principalmente— logró prosperar, acumular bienes, e incluso era común que poseyeran esclavos. Para la segunda mitad del siglo, se formó un amplio sector de hombres libres, la mayoría pobres, pero otros no tanto, quienes eran campesinos, carpinteros, constructores, dueños de tiendas, pintores, músicos, militares y artesanos. También había sacerdotes, intelectuales y funcionarios del gobierno. En general las mujeres blancas ricas tenían una vida restringida al hogar. A su vez, las mujeres pobres, esclavas y *forras* trabajaban como lavanderas, cocineras, vendedoras, sirvientas, amas de leche, costureras, *quitadeiras* — quienes vendían dulces por las calles— o prostitutas.¹⁵

Este breve perfil respecto a los procesos de formación y poblamiento de las ciudades de Ouro Preto y Zacatecas da pie a que se las caracterice como ciudades mineras y de frontera. Inicialmente, porque ambas se originaron y se establecieron en virtud de la minería. Luego, porque su posición geográfica las ubicaba en los límites de la ocupación territorial y de la instauración del aparato institucional español y portugués en la región norte de México y centro-oeste de Brasil, respectivamente. Tales rasgos condicionaron el desarrollo de estos núcleos urbanos y la vida de sus habitantes. Ouro Preto y Zacatecas constituyeron sociedades mineras y de frontera, y esto implicó que compartieran algunos atributos, que serán discutidos a continuación.

En primer lugar, destacaba la alta movilidad de la población de estas localidades, lo que causaba grandes variaciones tanto en términos cuantitativos cuanto cualitativos. Por un lado, el espejismo del enriquecimiento súbito atraía a mucha gente, pero por otro, cualquier caída en la producción minera local o algún rumor de bonanza en otro lugar originaban desplazamientos masivos. Alteraciones en la tecnología empleada y en el

¹³Souza, 1986, pp. 66-71 y Holanda, 1960, vol. 2, pp. 268-283.

¹⁴Sobre el abastecimiento de productos agrícolas y ganaderos venidos desde el noreste y el sur, y sobre el desarrollo de la agricultura y de manufacturas en la región de Minas Gerais, véase Holanda, 1960, vol. 2, pp. 289-310.

¹⁵Salles, 1963, pp. 118-119; Paiva, 2001, y Higgins, 1999, pp. 60-70 y 79-85.

tipo de mano de obra utilizada, y el desarrollo de otras actividades económicas complementarias a la minería, también afectaban la demografía zacatecana y ouropretana. Como resultado, es difícil citar números de población, y los datos disponibles son escasos y dispersos. Pese a estos problemas, algunas cifras sugieren a grandes rasgos la dimensión de las dos ciudades, e indican los límites de la variabilidad de su número de habitantes durante el siglo XVIII.

En 1740, en el auge de la producción aurífera, el núcleo urbano de Vila Rica contaba con aproximadamente 20 000 habitantes, y en 1750 con 25 000. Si se toma en cuenta también el área rural, el número llegaba a 100 000. En 1804, tras la decadencia de la minería, la población de la ciudad disminuyó a 8 785.¹⁶ En Zacatecas, a su vez, en 1732 vivían alrededor de 40 000 personas; en 1754 esta cifra había descendido a 21 250, y en 1777 a 15 000. Tal declive poblacional se debió probablemente a la coincidencia de crisis de subsistencia, caída de la producción de plata y epidemias. En 1760, por ejemplo, la falta de mercurio llevó a una crisis minera, a la vez que se sentían los efectos de la crisis agrícola de 1759-1760, seguidos de las epidemias de tifus y viruela entre 1761-1766. El aumento de la producción argentífera a fines del siglo XVIII fue acompañado de un incremento poblacional, y como resultado, en 1805 vivían allá alrededor de 33 000 personas.¹⁷

También existen algunos indicadores que ilustran la composición de la población en ambas localidades. En el transcurso del siglo XVIII se caracterizaron como sociedades mestizas, con una tendencia al predominio de jóvenes y de mujeres. En Zacatecas en 1754 vivían 33% de españoles, 46.8% de indios y 20.2% de otros grupos; en 1791, vivían 22.7% de españoles y otros europeos, 23.9% de indios, 23.6% de mulatos y 29.8% de otras castas.¹⁸ A su vez, entre 1720-1730 la capitania de Minas Gerais contaba con aproximadamente 40% de blancos, 40% de pardos y 20% de esclavos africanos; para 1776 el censo de la capitania acusaba 22.09% de blancos, 25.67% de pardos y 52.22% de negros —africanos o *crioulos*.¹⁹

¹⁶Fernandes, 2000, p. 80; Ramos, 1979; Luna y Costa, 1982, y Costa, 1981.

¹⁷Gerhard, 1996, p.159; AHEZ, fondo *Intendencia de Zacatecas*, serie *Gobierno*, c. 1, núm. 20, Estadística de Zacatecas, 1791; Morfi, 1935 [1777-1778], p. 90; Peñaflores, 2002, p. 140; García González, 2000, p. 113, y Langue, 1999, p. 60-69.

¹⁸Sobre la estructura demográfica de la ciudad de Zacatecas en la segunda mitad del siglo XVIII en cuanto a sexo, edad, estado civil, ocupación y estructura familiar, véase García González, 2000, pp. 113-145. AHEZ, fondo *Intendencia de Zacatecas*, serie *Gobierno*, c. 1, núm. 20, Estadística de Zacatecas, 1791.

¹⁹Borrego, 1999, p. 105 y Souza, 1986, p. 141. Los datos específicos para la ciudad de Ouro Preto, aunque incompletos, obedecían las mismas tendencias de la capitania. Para una evaluación de la estructura demográfica de Ouro Preto en cuanto a sexo, edad, estado civil y estructura familiar véanse Ramos, 1979; Luna y Costa, 1982, y Costa, 1981. Se llamaba *crioulos* a los negros nacidos en Brasil.

El mestizaje de tales sociedades correspondía no sólo a la cuestión étnica, sino que también se hacía presente en términos culturales y sociales. El jesuita italiano Antonil, quien estuvo en Minas Gerais a principios del siglo XVIII, escribió acerca de la mezcla y fluidez que caracterizaba a las sociedades mineras una nota bastante ilustrativa:

Cada ano vêm nas frotas quantidades de portugueses e de estrangeiros para passarem às Minas. Das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil vão brancos, pardos e pretos, muitos índios de que os paulistas se servem. A mistura é de toda a condição de pessoas: homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não têm no Brasil convento nem casa.²⁰

Estas palabras subrayan la heterogeneidad de individuos que por diferentes motivos acudía a Minas Gerais, de distintas posiciones sociales y provenientes de diversas regiones de África, Portugal y Brasil.

El panorama trazado por Antonil remite a una sociedad de forasteros, en la que el tránsito de personas era intenso. Tal coyuntura de poco arraigo, cuando muchas veces los lazos familiares y de amistad eran escasos, podía facilitar la incidencia de una serie de delitos, puesto que era factible huir y evitar sanciones. De hecho, esto fue cierto para los casos de Ouro Preto y Zacatecas. El inglés Lyon, quien visitó Nueva España a principios del siglo XIX, comentó así su estancia en Zacatecas:

Thrice I so far succeeded in attracting public attention as to be hooted at as a Jew, and once had the honor of being pelted with stones. The frequent use of the knife is also sufficient discouragement to a stranger's visiting the city. Murder is too slight a crime to merit punishment, - and during the month of May, twenty-one assassinations took place without a single person being brought to justice. [...] The people of the mining districts have the character of being more lawless and unruly than those whose occupations are different; and whatever may be the truth of this imputation as regards other mining states, the Zacatecanos are somewhat worse than their neighbors.²¹

²⁰Antonil, 1968 [1711], p. 368. En español: "A cada año vienen en las flotas cantidades de portugueses y de extranjeros para pasaren a las Minas. De las ciudades, villas, ensenadas y sertões de Brasil van blancos, pardos y negros, muchos indios de los que los paulistas se sirven. La mezcla es de toda la condición de personas: hombres, mujeres, jóvenes y viejos, pobres y ricos, nobles y plebeyos, seculares y clérigos, religiosos de diversos institutos, muchos de los cuales no tienen en Brasil ni convento ni casa."

²¹Lyon, 1828, pp. 259-261 y 266. En español: "Tres veces hasta el momento presente tuve éxito en atraer la atención pública a punto de que me gritaran diciéndome judío, y una vez tuve el honor de que me tiraran piedras. El uso frecuente del cuchillo también es suficiente para desanimar a un forastero que visita la ciudad. El asesinato es un crimen muy leve para ameritar castigo, y durante el mes de mayo, veintiún asesinatos tuvieron lugar sin que una sola persona fuera llevada a la justicia. [...] Las personas de los distritos mineros tienen el carácter más indisciplinado y revoltoso que quienes tienen ocupaciones diferentes, y sea cual sea la verdad de esta imputación para otros estados mineros, los zacatecanos son algo peor que sus vecinos".

Lyon plantea que la falta de raíces característica de las poblaciones de centros mineros, aunada a la impunidad, fomentaba episodios cotidianos cargados de hostilidad e incentivaba actos de violencia. Esta condición de “tierra de nadie” también llamó la atención tanto de viajeros dieciochescos como de historiadores contemporáneos para el caso de la zona minera brasileña, quienes sugieren que por esto los robos, asesinatos, peleas y estupros caracterizaban la vida diaria en estas localidades.²²

En Zacatecas y Ouro Preto en particular, esta contingencia se agudizaba por la localización geográfica de ambas ciudades, alejadas de los núcleos de poder institucionales tradicionalmente establecidos en el centro de Nueva España y en el litoral de Brasil. La situación de frontera ocasionaba cierta debilidad de las autoridades civiles y eclesiásticas en estas áreas y daba pie a que funcionaran como zonas de refugio. Esto tenía consecuencias importantes. Inicialmente, significaba que prevalecía la ley del más fuerte, y que la violencia imperaba en la resolución de problemas, disputas y negociaciones. Luego, hacía que estas regiones atrajeran a personas de diversas partes de los territorios brasileño y mexicano, y también de ultramar, que buscaban estar libres de los mecanismos de vigilancia, lo que incluía a charlatanes, prófugos de la justicia, desertores, ciertos miembros del clero, judío-cristianos, entre otros. Además, facilitaba que la gente evadiera impuestos y se dedicara al contrabando, al clientelismo y a la corrupción. De esta forma, se constituyó un universo caracterizado por muchas contravenciones, en donde la desobediencia a los funcionarios civiles y a las autoridades eclesiásticas era una constante.²³

Tal estado de cosas también propició que los grandes mineros se apoderaran no sólo de recursos económicos, sino que se apropiaran de prerrogativas políticas y militares de modo indiscriminado. Así, la anomia, el relativo aislamiento de los centros de decisión y la naturaleza de zonas de refugio de Zacatecas y Ouro Preto fomentó la concentración del poder y la riqueza.

En Zacatecas, desde el siglo XVI la corona depositó en los grandes mineros tanto la responsabilidad como los encargos financieros necesarios para la vigilancia y manutención del orden en sus dominios. Esto significó que ellos se responsabilizaran de la protección de sus minas, haciendas y de los convoyes que transportaban mercancías y barras de plata, contra el ataque de indios, aventureros y salteadores. También sig-

²²Antonil, 1968 [1711] y Souza, 1986.

²³Russell-Wood, 1992, pp. 26-61; Souza, 1986; Fernandes, 2000; García González, 2000, pp. 60-61; Alberro, 1988, pp. 379-408; Langue, 1999; Román Gutiérrez, 1993, pp. 426-429 y 441-443, y Hennessy, 1978.

nificó que se ocuparan de la represión de eventuales expresiones de descontento por parte de los trabajadores locales.

De esta forma, a los grandes mineros zacatecanos se les delegó poder y legitimidad suficientes para que a su modo dieran cuenta de este conjunto de situaciones, las cuales, por lo menos hasta principios del siglo XIX, eran bastante frecuentes. Para entonces, las sublevaciones indígenas aún representaban una amenaza. Durante el siglo XVIII hubo levantamientos organizados en varias regiones del norte de Nueva España, como Colotlán y Nayarit, además de una serie de incursiones eventuales en las que un número pequeño de indios atacaba algunas propiedades más aisladas, sobre todo con la intención de robar ganado. Dicha centuria también dio lugar a protestas por parte de los operarios de las minas, quienes expresaron su disconformidad respecto a algunos reglamentos internos y se quejaron de las dificultades de provisión de víveres, como pasó en San Luis Potosí, Pátzcuaro, Guanajuato, San Luis de la Paz y Guadalcázar.²⁴

Como resultado de su actuación, los mineros zacatecanos obtuvieron varias ventajas: las batallas contra indígenas eran consideradas servicios prestados al soberano, y como tales valían privilegios de nobleza; también consiguieron tierras, por medio de mercedes reales o de la apropiación indebida de los terrenos en donde los indios habían sido derrotados; al fin y al cabo, lograron someter amplias regiones a su zona de influencia. Así, el contexto de zona de frontera y de refugio permitió que las élites económicas zacatecanas se consolidaran también como autoridades políticas y militares regionales.²⁵

En Ouro Preto, a su vez, la relación entre las personas adineradas y las autoridades políticas locales era más ambigua. Allá la contingencia de minería y frontera se combinó con la esclavitud y con lo súbito del poblamiento y de la instauración del aparato administrativo en la región. Los grandes mineros y comerciantes muchas veces se rehusaron a pagar impuestos y se opusieron a las medidas fiscales promulgadas por la corona portuguesa, a la vez que buscaron pactar con los funcionarios reales y negociar sus cargos. Éstos, por su lado, estaban en una posición vulnerable, puesto que formalmente representaban el afán de la corona de garantizar máximas ganancias sobre el oro, pero en la práctica no contaban con recursos suficientes para hacer valer su autoridad en una región tan alejada de los centros de poder, ubicados en la costa. Como resultado, la relación entre élites económicas y políticas oscilaba entre alianzas y antagonismos.²⁶

²⁴Langue, 1999, pp. 204-209 y 213.

²⁵Langue, 1999, pp. 201-218; Torre Villar, 1982, y Román Gutiérrez, 1993, pp. 359-366 y 429-440.

²⁶Furtado, 1999, pp. 149-196.

Ahora bien, en Minas Gerais desde finales del siglo xvii muchos esclavos huían constantemente y se aglutinaban en *quilombos*, esto es, comunidades de esclavos fugitivos. Las autoridades repetidamente buscaron disolverlos y combatir su formación, pero ellos lograron conformar una serie de núcleos grandes, permanentes y estables: estaban políticamente organizados, eran autosuficientes y contaban con una red de alianzas con esclavos, *forros* y con blancos, quienes les proveían víveres y armas que propiciaban su abastecimiento, defensa y manutención. Varios factores contribuían a esta situación, como la gran movilidad física que caracterizaba la vida de los esclavos en el área minera brasileña, la falta de recursos para su vigilancia, la dificultad de diferenciar el esclavo que había huido de los demás que deambulaban por la ciudad desempeñando diversas actividades, y la misma topografía de la región que facilitaba escondites. Tal coyuntura, aunada al hecho de que la población blanca siempre fue minoritaria en la zona, produjo en las élites cierta preocupación por la posibilidad de una revuelta esclava masiva. Como los grandes mineros y comerciantes eran quienes disponían de los recursos financieros, lograron adquirir legitimidad suficiente para tomar sus propias decisiones respecto a cómo lidiar con sus esclavos. Unos aplicaban castigos físicos violentos, otros se dedicaban a la destrucción de *quilombos* de manera sistemática a cambio de donaciones de lotes de tierra por parte de la corona portuguesa, y otros más fueron acusados por las autoridades civiles de una excesiva permisividad hacia sus esclavos.²⁷ Así, en el caso de Ouro Preto, la condición de ciudad minera, de frontera y de refugio fue matizada por peculiaridades impuestas por el régimen esclavista, lo que implicó no una identificación inmediata, sino un compromiso entre las autoridades políticas regionales y los potentados.

Minería y frontera eran elementos básicos para la definición de las sociedades ouropretana y zacatecana en la medida en que vivir en uno y otro lugar estaba caracterizado por la anomia y la concentración del poder y la riqueza, por la inestabilidad, instantaneidad y fluidez de la población, y por las inseguridades, movimientos y contrastes característicos de las zonas de refugio. Ahora bien, ¿cómo se proyectó esta coyuntura en la organización y la dinámica de las asociaciones de laicos que funcionaban en estas ciudades?

²⁷Ramos, 1972, pp. 203 y ss.; Russell-Wood, 1982, pp. 124-126; Reis y Gomes, 1996; Paiva, 2001, y Guimarães, 1988, 1995 y 1999.

COFRADÍAS MINERAS

Las cofradías de Zacatecas y de Ouro Preto se dedicaban a las mismas actividades y desempeñaban las mismas funciones que las demás asociaciones de laicos del universo católico iberoamericano. Ellas eran responsables de gran parte de la vida espiritual y social de las ciudades al promover devociones, encargarse de diversas festividades públicas y de prácticamente todas las actividades religiosas rutinarias. Concedían varios tipos de indulgencias en virtud de la asistencia a misas en determinadas ocasiones, o por visitar ciertos altares o iglesias en fechas específicas, las cuales se suponía que abreviaban el tiempo que a uno le tocaba permanecer en el Purgatorio. Los cofrades acompañaban el viático a los enfermos terminales, financiaban un entierro “decente” y rezaban misas y aniversarios por los difuntos. Estas organizaciones también proporcionaban cierta protección ante epidemias, sequías y otros fenómenos de la naturaleza causantes de desastres, puesto que promovían procesiones y actividades rogativas con el fin de implorar el favor divino. A veces hacían donaciones para los cofrades más necesitados, y daban algo de comer o una limosna a personas pobres aunque no fueran miembros de la asociación. De esta forma, las cofradías ofrecían algún alivio material ocasional en vida, cierto apoyo ante situaciones potencialmente causantes de desgracias, seguridad ante la muerte, y consuelo ante la preocupación por la vida eterna. Por todo esto, estas asociaciones representaban fuentes de auxilio material, espiritual y psicológico, y tenían gran éxito y alta capacidad de convocación en distintos sectores sociales.²⁸

Este amplio conjunto de beneficios proveídos por las asociaciones de laicos tomaban importancia singular y adquirían rasgos peculiares ante la situación de minería y frontera de Zacatecas y Ouro Preto. Por esto aquí se les llama “cofradías mineras”, cuyas características se van a discutir a continuación.

Como se ha señalado en el apartado anterior de este capítulo, las poblaciones ouropretana y zacatecana eran fluctuantes y móviles, dadas las constantes migraciones y el ir y venir continuo de forasteros que llegaban y de gente que se marchaba. Se trataba de un conjunto de personas provenientes de varios lugares, que disponían de diferentes recursos y perseguían

²⁸La bibliografía sobre cofradías es bastante amplia. Véanse Aguiar, 1993 y 1999; Bazarte Martínez, 1989; Bazarte Martínez y García Aylluardo, 2001; Bechtloff, 1996; Boschi, 1986; Campos, 1998; Carmagnani, 1988; Chance y Taylor, 1987; Fariss, 1992 y 1980; Kiddy, 1998 y 1999; Lavrin, 1980; Martínez López Cano, Wobeser y Muñoz Correa, 1998; Moreno Navarro, 1985 y 1997; Mulvey, 1976, 1980 y 1982; Padovan, 1997; Pastor, 1999; Roselló Soberón, 2000; Russell-Wood, 1982; Salles, 1963; Scarano, 1969 y 1979; Tanck de Estrada, 1999; Taylor, 1999, y Wobeser, 1999 y 2002. Para Zacatecas y Ouro Preto la documentación sobre cofradías se concentra en los acervos de los APZ, AEAD y AEP.

objetivos distintos. Ante tales circunstancias, las asociaciones de laicos se volvían entidades protagonistas en el proceso de construcción de identidades y amalgamas sociales. Esto se concretaba básicamente de tres formas. En primer lugar, porque ellas vinculaban a sus miembros con determinado grupo de personas —la comunidad de cofrades. Luego, porque los asociaban con un espacio particular —el altar o el templo sede de la asociación. Por último, porque los reunían alrededor de una devoción específica —el santo patrón.

La comunidad

El recién llegado que no gozaba de bienes y estaba en busca de fortuna, se establecía en Zacatecas u Ouro Preto de modo provisional para averiguar y evaluar las posibilidades que ofrecía el lugar. Quizás conociera a alguien que antes había hecho lo mismo, en cuyo caso se quedaba de huésped en la casa de este amigo o pariente. Éste introduciría al recién llegado a su mundo diario: su trabajo, sus amigos, sus vecinos, su iglesia. Además, le proporcionaría al forastero los conocimientos imprescindibles para la supervivencia en la ciudad: cómo conseguir trabajo, con quién hablar, en dónde vivir. Incluso le hablaría de las facilidades y peculiaridades del mundo del crimen en el lugar. Además, le presentaría a otras personas con quienes el recién llegado podría platicar, jugar, tomar y divertirse.

En prácticamente todas estas dimensiones de la cotidianidad las cofradías se hacían presentes, en la medida en que penetraban la vida social, comunitaria y religiosa de la población. Ser admitido a una asociación de laicos implicaba ser aceptado como parte de una colectividad que servía como un agente intermediario para la inserción de las personas en la sociedad. Es decir, las cofradías vinculaban a los individuos a una comunidad, y tal conexión actuaba como un mecanismo o aun como una especie de “recomendación” para que ellos ocuparan un lugar dentro del conjunto más amplio representado por la totalidad de la población zacatecana y ouropretana. Esta mediación e integración eran fundamentales porque se trataba de sociedades corporativas, en las que formar parte de un grupo o aun de una institución era un dato central de la estructuración social.

De esta forma, en regiones mineras y de frontera las asociaciones de laicos articulaban el peso de la dimensión grupal con el perfil inestable y en cierta medida imprevisible de tales áreas. En este caso, el apoyo proporcionado por el grupo de cofrades y la importancia del pertenecer a una colectividad se hacían especialmente útiles y evidentes.

Esta particularidad es más clara en lo que se refiere a las hermandades ouropretanas que congregaban a africanos y sus descendientes. Estas per-

sonas habían sido sometidas a un aprisionamiento impetuoso, a una travesía atlántica en condiciones inhumanas, y llegaban a un territorio en donde ni conocían a nadie ni hablaban el idioma, para ser vendidos como esclavos. En el caso de que vinieran de otras regiones de Brasil, llegar a Minas Gerais invariablemente significaba romper los vínculos afectivos y familiares que habían logrado edificar en otro lado. Para esta población, las cofradías eran prácticamente la única forma de asociación y de organización colectiva que les era oficialmente permitida y reconocida como legítima, tanto por sus dueños como por las autoridades civiles y eclesiásticas. Incluso eran incentivadas, puesto que de cierta manera eximían a los dueños de esclavos de cumplir con algunas responsabilidades, como enterrarles y cuidar de su cristianización. Algunos autores incluso las reconocen como un mecanismo que propició que la minoría blanca conservara su hegemonía y el control de un contingente esclavo mayoritario, en la medida en que las cofradías les proporcionaban cierta diversión y vida comunitaria y por esto actuaban como una válvula de escape para los rigores de la esclavitud, evitando fugas y rebeliones y aculturando a las personas de origen africano. De todas formas, estas asociaciones lograron generar lazos y promover liderazgos al interior de la población negra, fomentar su asimilación, y dar pie a que ella reinventara y autogenerara grupos de sociabilidad, prácticas y creencias religiosas.²⁹

En el caso de personas acaudaladas, sus asociaciones de laicos posibilitaban la manutención y reproducción de un círculo de convivencia selectivo, abrían espacio a la concreción y al fortalecimiento de alianzas políticas, acuerdos económicos y vínculos de parentesco, y eran la instancia a través de la cual ellas manifestaban externamente su devoción y caridad por medio de solemnidades, capellanías, obras pías, limosnas y donaciones. En Zacatecas, por ejemplo, el Santísimo Sacramento, el Santo Entierro y San Juan Nepomuceno eran cofradías que reunían a los ricos mineros, a los miembros del cabildo y a la aristocracia local, quienes sistemáticamente hacían donativos a las órdenes religiosas, ayudaban a huérfanos, asumían actividades caritativas como casas de recogidas, colegios y misiones, y pagaban por la edificación de iglesias, capillas y santuarios. Estas asociaciones se convirtieron en expresiones del poder de las élites, y participar en ellas representaba una inversión espiritual, social y financiera, puesto que garantizaba la salvación del alma, registraba públicamente las expectativas y privilegios de estos sectores, y el capital destinado a censos podía rendir ganancias y funcionar como préstamos.³⁰

²⁹Ramos, 1979; Boschi, 1986, y Aguiar, 1993.

³⁰Langue, 1999, pp. 346-368.

Para peninsulares recién llegados a América, personas originarias de diversos países europeos y gente proveniente de diferentes partes de Nueva España y Brasil, participar en una cofradía podía facilitar su integración y aceptación en la vida social zacatecana y ouropretana. Los papeles de la cofradía Nuestra Señora de la Soledad, que funcionaba en la capilla de San Diego, en el pueblo de Tonalá Chepinque, en Zacatecas, consignan un detalle interesante. En septiembre de 1751 un forastero anónimo hizo una donación de siete pesos y cuatro reales.³¹ En ese caso, la asociación registró por escrito la procedencia foránea del benefactor. Este pormenor sugiere que en sociedades mineras y de frontera, en las que la cantidad de forasteros era numerosa, las cofradías eran uno de los mecanismos que se adoptaban para insertarse en un grupo y empezar a participar y a construir lazos dentro de la localidad.

Caso análogo ocurrió en el Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial de Zacatecas, cuyo listado del atuendo de la virgen incluía “una túnica que dio una extranjera”.³² La prenda constaba en el inventario no como un atavío regular, sino que bajo un calificativo que hacía explícita la condición de extranjera de la donante. Así, aunque la procedencia de la persona marcaba la manera en que ella era vista en la ciudad y resaltaba su diferencia respecto de los demás habitantes, las asociaciones de laicos contribuyeron a borrar las fronteras entre nacionales y extranjeros cuando ambos colaboraban al bienestar y la manutención de la cofradía. Alternativamente, para algunos extranjeros la integración que propiciaban las asociaciones de laicos se daba a través del énfasis en su constitución como grupo aparte. La cofradía de Aránzazu representa el límite de esta situación, puesto que congregaba exclusivamente a la comunidad vasca que vivía en Zacatecas.

Los casos brevemente comentados aquí sugieren que las asociaciones de laicos fungían como una referencia significativa, tanto para sus propios cofrades como para las demás personas. El sentido de pertenencia a un grupo que el participar en estas asociaciones brindaba a su membresía facilitaba la absorción e integración de los emigrantes en la ciudad, y actuaba como un estímulo y un apoyo a que la gente ahí se estableciera de modo más permanente. Esto proporcionaba cierta estabilidad social en lugares dominados por una constante fluidez y movilidad, como eran Zacatecas y Ouro Preto en el siglo XVIII.

³¹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Nuestra Señora de la Soledad de Chepinque*, subserie *Libros y actas*, c. 148, lib. o carp. 4, f. 66, septiembre de 1751.

³²APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santísimo Sacramento (iglesia mayor)*, subserie *Libros y actas*, c. 132, lib. o carp. 6/9.

En estas ciudades las asociaciones de laicos también funcionaban como un importante elemento regulador del orden social. Ellas celaban el comportamiento de sus miembros al imponer normas de conducta no sólo religiosa, sino también de orden moral, sobre todo sexual. Esto se daba a través de la vigilancia del comportamiento de los cofrades durante sus festividades y también en su vida cotidiana, fuera del ámbito de la cofradía. En este sentido, la orden tercera de *São Francisco* en Ouro Preto castigaba a los cofrades que frecuentaran

[...] casas públicas de jogos; casas de suspeita; danças pouco honestas e indecentes; serenatas escandalosas; principalmente em que se ajunta concurso de mulheres, exceptuando os convites dos parentes e amigos, nos quais é lícito e permitido algum passatempo e divertimento honesto. Como também os que a este atos levam vestido o nosso hábito e com eles entram em vendas, tabernas, e outro lugares indecentes a juízo do padre comissário.³³

A su vez, la hermandad de San Juan de la Penitencia, que funcionaba en la iglesia parroquial de Zacatecas, se esmeraba para que en sus procesiones ninguno de sus miembros fuera “desnudo de la cintura para arriba ni en calzón blanco, sino con su túnica y escapulario, pena que el que de otra manera fuere sea echado de la procesión”, puesto que en ella debería ir “sólo a hacer penitencia”.³⁴

Esta preocupación por disponer directrices para la actuación de sus integrantes y aplicar sanciones en el caso de que fueran desobedecidas, aseguraba a las cofradías cierta habilidad para disciplinar y reglamentar algunos aspectos del universo de irregularidades que caracterizaba la vida en Zacatecas y en Ouro Preto. La relativa anomia que imperaba en estas ciudades de frontera abría espacio a que entidades como las asociaciones de laicos desempeñaran tareas que las autoridades civiles y eclesiásticas no lograban cumplir. En tal caso, estas organizaciones desarrollaron cierto potencial para controlar infracciones, corregir faltas y templar la impunidad.

El papel regulador de las hermandades también se hacía presente en la medida en que requerían de sus miembros la observancia de algunas

³³AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 65, vol. 204, estatutos aprobados en 1756, sesión 221. En español: “casas públicas de juegos; casas sospechosas; bailes poco honestos e indecentes; serenatas escandalosas; principalmente en las que se junta concurso de mujeres, con excepción de las invitaciones de parientes y amigos, cuando es lícito y permitido algún pasatiempo y diversión honestos. Como también los que a estos actos llevan vestido nuestro hábito y con él entran en tiendas, tabernas y otros lugares indecentes según el juicio del padre comisario”.

³⁴APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, 1673-1742.

obligaciones y les inculcaban el sentido del deber hacia el grupo. Las cofradías establecían un calendario litúrgico que debían acatar y hacerse cargo, y así la gente tenía su rutina y sus horarios moldeados por las necesidades y las actividades de sus asociaciones. Además, ellas exigían el pago de limosnas y otras tasas, lo que implicaba que la gente tuviera que considerar su presupuesto al comprometerse con dichas organizaciones. El riguroso compromiso hacia la corporación que era esperado de los integrantes de las asociaciones de laicos está ilustrado en el capítulo 21 de las constituciones de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, en Ouro Preto: “se houver algum irmão que a sua conduta seja libertina, que despreza a Irmandade, que não queira pagar o anuais, podendo, será pela primeira vez admoestado pela mesa, e pela segunda riscado da Irmandade”.³⁵

Así, en lugares en donde la actuación de los mecanismos de represión institucionalizados era débil, las cofradías actuaban como una instancia capaz de hacer cumplir algunas reglas de convivencia e imponer un código de honor a sus miembros, y por tanto, eran asociaciones que propiciaban cierta normalización en las regiones mineras. Esto explica la opinión del vicario zacatecano registrada en las líneas introductorias de este estudio (p. 11). Según él, en la situación hipotética de que se extinguieran las cofradías, la ciudad quedaría “[...] hecho un barbarismo, sin más atención que a las utilidades temporales [...]”³⁶

La iglesia

Las cofradías tenían por sede un templo, que podía ser exclusivamente suyo o que compartían con otras asociaciones. También podían funcionar en la iglesia de la orden religiosa a que estaban sometidas, o en una parroquia. En ocasiones tenían solamente un altar dentro de alguna iglesia. En cualquier caso, las hermandades tenían un sitio que les había sido asignado y que era reconocido como suyo por su membresía, por las autoridades civiles y eclesiásticas, en fin, por la totalidad de la población. Se trataba del lugar entendido como “de la cofradía”, y esto significaba que era donde la gente se reunía para salir en las procesiones, se juntaba para oír misa y

³⁵AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* t. 58, vol. 124, constituciones copiadas en 1785. En español: “de haber algún hermano cuya conducta sea libertina, que desprecia la Hermandad, que no quiera pagar los anuales aun pudiendo, será la primera vez amonestado por la mesa, y la segunda vez tachado de la Hermandad”.

³⁶APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz de Santo Domingo*, subserie *Libros y actas*, c. 152, lib. o carp. 1, exp. 1, ff. 68-69, 1767.

para rezar por el alma de los difuntos, y constituía el escenario —o parte central— del conjunto de las actividades que las asociaciones de laicos llevaban a cabo. Además, allí estaban concentrados los símbolos de la organización, sus alhajas estaban guardadas y el santo patrón tenía su domicilio. Ir a tal capilla, frecuentar aquella iglesia o visitar este altar eran sinónimo de participar y apoyar a determinada hermandad. Por todo esto, el lugar encarnaba la esencia de la asociación, la definía y representaba. El sentido de identidad que producía participar en una cofradía estaba estrechamente vinculado con este espacio.

Ahora bien, para ponderar el papel del templo como punto de referencia espacial para los cofrades, hay que señalar que desde el siglo XVI el proceso de colonización portuguesa y española estuvo acompañado de la edificación de iglesias. En Brasil y en Nueva España, colonizar implicó someter a la población autóctona, establecer nuevos asentamientos, instalar la burocracia civil y eclesiástica, e iniciar la urbanización, lo que empezaba con una pequeña y humilde capilla, seguida de la erección de la parroquia y de los conventos de las órdenes de regulares. Estos edificios constituían el núcleo central de los poblados.

Quienes se dirigían a Minas Gerais en el siglo XVIII, en muchos casos no sabían exactamente qué tipo de sorpresas les deparaba el paraje, desconocían la dimensión de la aventura de buscar oro y no tenían idea de las adversidades de la faena diaria en la zona. Pero podían estar seguros de que allá había por lo menos una iglesia. Por esto, en cierto sentido las construcciones religiosas representaban alguna seguridad para los que se marchaban hacia dicha región.

En Ouro Preto, la edificación de los templos parroquiales coincidió con el inicio de la explotación de los yacimientos auríferos. El proceso empezó a principios del siglo XVIII, a partir de la ampliación y reedificación de capillas primitivas que existían desde finales del XVII. En el caso de la iglesia parroquial de *Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias*, el trabajo arquitectónico se llevó a cabo desde 1727 hasta 1746 aproximadamente, mientras que la ornamentación y la instalación de todos los altares se extendió hasta cerca de 1772. A su vez, la iglesia parroquial de *Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto* comenzó a levantarse en 1712, con el financiamiento del *Senado da Câmara* y de algunas cofradías que apenas se habían fundado. A partir de 1730 se procedió a la reconstrucción, ampliación y decoración del inmueble, lo que tomó otros veinte años.³⁷

Como estaba vetada la entrada de órdenes religiosas en la región minera brasileña, allí no hubo conventos de regulares. Así, las asociaciones de

³⁷Para detalles sobre la construcción, ornamentación e imaginaria de todas las iglesias ouropretanas véanse Campos, 2000 y *Caderno*, 1982.

laicos funcionaron o en las dos sedes parroquiales, o construyeron sus propios templos, lo que fue muy común en Ouro Preto. Algunas fueron fundadas originalmente en las parroquias o en alguna capillita, y ahí se quedaron hasta que lograron acumular recursos para construir un edificio exclusivo, lo que consistía en un proceso largo, caro y laborioso. Las cofradías fueron las responsables directas del financiamiento y erección de la mayoría de las iglesias que existen en Ouro Preto hoy día.

La edificación y decoración de los templos generó un amplio mercado arquitectónico y artístico. Éste se caracterizó por emplear gran cantidad de trabajadores autónomos que se encargaban de todo el proceso, es decir, de la elaboración del proyecto, de la parte creativa de la obra, y también tenían la destreza exigida para la realización mecánica de algunas tareas. Así, estas personas concentraban una amplia gama de competencias correspondientes a pintores, escultores, santeros, carpinteros, artífices y albañiles, además de contratar ayudantes y contar con esclavos. En el transcurso del siglo XVIII algunos de ellos lograron acumular cierta riqueza y prestigio en la sociedad ouropretana.³⁸

Sus principales clientes eran las cofradías, que constantemente construían, arreglaban, remodelaban y ornamentaban sus iglesias, capillas y altares. Se trataba de trabajos que eran realizados por laicos y que asimismo, estaban destinados al uso y apreciación de un grupo de laicos. Este factor, aunado a la situación de frontera de la ciudad y a la ausencia de órdenes religiosas, llevó a que las iglesias de las hermandades ouropretanas se alejaran del formalismo del arte religioso tradicionalmente promovido por el clero regular, fomentó la adaptación de los padrones europeos y resultó en la originalidad del llamado barroco minero brasileño.³⁹

De esta forma, el número de iglesias en Ouro Preto se multiplicó en proporción a la fundación de nuevas asociaciones de laicos en la ciudad en el transcurso del siglo XVIII. Durante todo este periodo el ritmo de construcción se mantuvo regular y relativamente estable, con una pequeña intensificación en la segunda mitad de la centuria. Así, el agotamiento de los yacimientos que entonces tuvo lugar no frenó la construcción de nuevos edificios religiosos. Las hermandades lograron animar y mantener vivo el mercado de la arquitectura y del arte religioso, pese a la decadencia del oro y a lo azaroso de la actividad minera.⁴⁰

Aquí no se pretende examinar a fondo la relación entre construcción y minería, la cual depende de varios factores, como el desarrollo de otras

³⁸Boschi, 1988.

³⁹Boschi, 1988, pp. 26-27. Sobre los rasgos del barroco en Minas Gerais, y en qué medida se aleja o se acerca del barroco europeo, véase Machado, 1973.

⁴⁰Boschi, 1988, pp. 35-41.

actividades económicas en la región, la penetración de los cánones tridentinos que incentivaban la magnificencia de los templos religiosos, y la capacidad de cada hermandad para conseguir y acumular recursos financieros. Por el momento se quiere señalar que el proceso de edificación de iglesias en Ouro Preto durante el siglo XVIII revela que las asociaciones de laicos invertían gran parte de sus recursos en estas obras, lo que subraya el aprecio que tenían las cofradías por las iglesias que las abrigaban. Esto se explica en parte porque tener templo propio representaba cierta independencia frente al párroco. Hubo varias fricciones entre hermandades y vicarios en el transcurso de esta centuria. Cuando tenían iglesia propia, las asociaciones ouropretanas de laicos generalmente contrataban capellanes, a quienes pagaban un sueldo por los servicios prestados y destituían en caso de que su desempeño no fuera considerado satisfactorio por los cofrades. Esta situación generaba conflictos con los vicarios, quienes buscaron no perder el control sobre las hermandades. En tales discusiones, las organizaciones frecuentemente argumentaban que el hecho de haber financiado la construcción de su iglesia sede le quitaba al párroco el derecho de intervenir en su funcionamiento. Es decir, a las asociaciones que habían logrado edificar y mantener su propia sede se les hacía más fácil retar o alejarse de la jurisdicción parroquial. Al fin y al cabo, los templos funcionaban como monumentos públicos representativos de cierta capacidad de autogestión de las cofradías, y se convirtieron en factor de prestigio, autoafirmación y distinción. Tal estado de cosas llegó incluso a originar cierta disputa por los mejores artistas y una rivalidad entre las hermandades, que competían por la exuberancia de sus iglesias.⁴¹

Esta coyuntura suscitó el problema de la vigilancia de los templos e impuso la preocupación respecto a su cuidado y manutención. Las hermandades acudieron a diferentes mecanismos para lidiar con tales cuestiones. La orden tercera de *São Francisco*, por ejemplo, determinó que permanentemente, durante todos los días y noches, hubiera un cofrade en su sede —la iglesia de *São Francisco* en la parroquia de Antônio Dias en Ouro Preto— que se encargara de la “limpeza, e asseio, segundo o seu trabalho e diligencia”.⁴²

Los templos de las cofradías ouropretanas correspondían al espacio sagrado de los laicos, lugar que ocupaban y administraban ellos mismos. Dada la capacidad de convocación de las hermandades y su papel central en la sociedad corporativa colonial, el acceso a la vida social y religiosa en

⁴¹Machado, 1973, pp. 124-131; Boschi, 1988, pp. 35-41, y Aguiar, 1999, pp. 236-251, 275-281 y 286-324.

⁴²AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, t. 65, vol. 204, Estatutos aprobados en 1756, sesión 220.

Ouro Preto pasaba necesariamente por estas iglesias. Además, las sedes de las asociaciones actuaban como archivos que guardaban los registros de parte de la cotidianidad de los integrantes de las cofradías, en la medida en que los papeles de las hermandades tenían información como los nombres de sus integrantes, sus respectivas limosnas y donaciones, e identificaban a quienes ocupaban puestos directivos en las organizaciones. Estos templos también brindaban a los cofrades un espacio de sociabilidad y de consuelo espiritual que escapaba a la mediación del párroco, y así facilitaban una relación más directa entre los laicos y sus devociones.

De esta forma, el templo sede era un marco para la colectividad de cofrades, o aun para todos los habitantes de la ciudad. El cofrade lo veía como su valioso patrimonio, resultado de años de esfuerzo comunitario. Si se cambiaba de casa, abandonaba el lugar y regresaba años después, esa iglesia en particular siempre constituiría un espacio físico que le presentaría la cofradía. Aunque un esclavo huyera, fuera capturado y traído de regreso, consiguiera su manumisión o cambiara de dueño, todas las semanas él iba a oír misa en la iglesia de su hermandad. Aun para quienes no pertenecían a ninguna asociación, estas construcciones brindaban cierto sentido de permanencia al trazado urbano, sobre todo porque ocupaban puntos destacados en la ciudad, en general las cimas de los cerros. Eran como imanes que acaparaban la vista de quienes pasaban por Ouro Preto, y llamaban la atención para la presencia, actividad y autonomía de la vida asociativa en la ciudad. Para la membresía de las asociaciones de laicos, sus iglesias constituían emblemas de la fuerza de sus organizaciones, y dotaban a la rutina cofradera de cierta continuidad espacial.

El caso de Zacatecas permite un razonamiento análogo, pero enriquecido por la presencia de otros rasgos particulares. La colonización española, así como la portuguesa, estuvo marcada por la construcción de iglesias. Los misioneros acompañaban a los conquistadores que se aventuraban al norte de Nueva España para ayudar en lo que llamaban campañas de “pacificación” de esta zona de frontera.⁴³

Las asociaciones de laicos estuvieron presentes en Zacatecas desde el siglo XVI, con el establecimiento de los primeros religiosos seculares y regulares en la ciudad. Ellas funcionaban en la iglesia parroquial, en los templos de las órdenes religiosas y en las capillas de los pueblos de indios. Así, a diferencia de Ouro Preto, las cofradías zacatecanas no tenían propiamente templo suyo, es decir, construido y dedicado exclusivamente a atender las necesidades litúrgicas y devocionales de la organización. Tenían

⁴³Bakewell, 1997.

por sede a iglesias que se habían construido y que funcionaban bajo la supervisión e intervención directa de las autoridades religiosas locales.

En el caso de los pueblos de indios, las cofradías estaban ubicadas en la capilla del pueblo. Sobre la construcción de las capillas de los pueblos de indios zacatecanos prácticamente no se ha encontrado información. Según Claudia Magaña, tales edificios eran obras hechas por españoles y criollos, sin la intervención de los naturales. De cualquier forma, la iglesia del pueblo —y por extensión las cofradías allí establecidas— era el núcleo de la vida social y ceremonial, y actuaba como un símbolo que congregaba a la colectividad conformada por el común. Así, se producía cierta correspondencia entre la comunidad, su iglesia y sus cofradías. Frecuentar esta iglesia reafirmaba la pertenencia a determinado pueblo, y para los recién llegados facilitaba cierta integración y podía actuar como un estímulo para que las personas se quedaran ahí definitivamente.⁴⁴

En cuanto a los templos de las órdenes religiosas, su erección acompañó el establecimiento de los regulares en la ciudad. Los franciscanos llegaron poco antes de 1560, los agustinos en 1575 y los primeros jesuitas entre 1574-1590; cerca de 1608 vinieron los dominicos y la orden de San Juan de Dios; por último, los mercedarios fundaron su convento en 1702. Los religiosos llegaban a la ciudad en grupos pequeños, y vivían provisionalmente en casitas chicas, pegadas a una capilla. Luego ampliaban la casa, erguían monasterios y la capilla era transformada en un imponente templo. Además, los jesuitas erigieron el Colegio de San Luis Gonzaga, dedicado a la educación de varones; a su vez, en el convento de los juaninos también funcionaba un hospital, mientras que los mercedarios levantaron un colegio en donde impartían clases de primeras letras a niños pobres. Para la realización de estas construcciones generalmente se contaba con donativos de vecinos y con el apoyo de las autoridades civiles. A veces la batalla por el financiamiento hacía que los proyectos se pospusieran y las obras se alargaran por largos periodos. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII los edificios de las órdenes religiosas sufrieron incendios, ruinas, ampliaciones y remodelaciones, y también pasó que algunas de ellas fueron reubicadas dentro de la ciudad.⁴⁵

Parece ser que el primer templo que cumplió con algunas funciones de parroquia fue la capilla de San Bernabé, construida en 1549 dentro de

⁴⁴Magaña, 1998, pp. 85-86 y 96-97. “Natural”, así como “hijo del pueblo”, eran expresiones usadas para designar al habitante de un pueblo de indios. Al conjunto de habitantes se les decía “el común”.

⁴⁵Bargellini, 1991; Bakewell, 1997, pp. 69-74, y Magaña, 1998, pp. 51-54. Para la ubicación de los edificios religiosos en la ciudad a principios del siglo XVIII véase el mapa de Joaquín Sotomayor, de 1732, en la p. 245. Para observar su ubicación hacia finales del XVIII, véase el plano de Bernardo Portugal, de 1799, también en la p. 246.

la hacienda de don Agustín Díaz, en el barrio que hoy se conoce como el Bracho. Sin embargo, desde 1559 hay referencias a una iglesia, que contaba con un cura secular, ubicada en el sitio que abrigaría la parroquia oficial de Zacatecas, hoy catedral. El predio pasó por diversas reconstrucciones, y las obras del edificio monumental de tres naves que se ve hasta hoy día se concentraron entre 1729-1752.⁴⁶

La mayoría de los fondos para las segundas construcciones y remodelaciones realizadas en los edificios religiosos zacatecanos vinieron de los grandes mineros, hacendados y comerciantes de la ciudad, a través de impuestos colectivos estipulados por el cabildo sobre la minería y el comercio, y sobre todo por medio de donaciones de bienhechores individuales. Éste fue el tipo de financiamiento que costó gran parte de las obras en los monasterios de las órdenes religiosas, en sus colegios y hospitales, y en la iglesia parroquial. Las hermandades participaron en este proceso de modo excepcional. Por ejemplo, un decreto episcopal de 1608 determinó que las cofradías deberían contribuir para algunas obras de remodelación en la iglesia parroquial; luego, en 1621 el obispo Francisco de Ribera decidió que la contribución por parte de estas asociaciones debía proseguir durante seis años. Pero en general, las cofradías zacatecanas solamente pagaban por pequeñas mejoras en su templo sede, sobre todo para la decoración de los retablos y altares.⁴⁷

En cuanto a los trabajadores que llevaron a cabo tales obras, Clara Bargellini sugiere que se trataba de maestros constructores, canteros, esculptores, carpinteros y otros profesionales calificados que circulaban por la región centro-norte de México. Este grupo, altamente especializado, contrataba un equipo de empleados, y así irguieron edificios religiosos en Zacatecas, San Luis Potosí, Sombrerete, Durango y otras localidades. Este intercambio de personas —y por lo tanto de ideas y de dibujos— generó una tradición arquitectónica y decorativa regional, concretada sobre todo en el siglo XVIII. La autora analiza las formas y la iconografía de tal estilo y concluye que “correspondían a la necesidad de estabilidad y arraigo ciudadano de las poblaciones mineras de la región”.⁴⁸

Como en Ouro Preto, en Zacatecas las fechas de realización de obras monumentales —en especial en el templo parroquial— no correspondieron necesariamente a épocas de auge de la minería. Sin embargo, parece que se dieron en momentos posteriores a grandes bonanzas. Era como si las construcciones buscaran a la vez celebrar y reavivar la riqueza de un tiem-

⁴⁶Según Claudia Magaña, la capilla de San Bernabé sirvió como parroquia hasta 1585. Magaña, 1998, pp. 91-92. Sobre la construcción de la iglesia parroquial y sus características arquitectónicas véase el excelente estudio de Bargellini, 1991.

⁴⁷Bargellini, 1991, pp. 91-105 y 264-280 y Langue, 1999, pp. 351-355.

⁴⁸Bargellini, 1991, p. 112.

po pasado; frutos de un momento de estancamiento de la producción de plata, su grandiosidad, de cierta manera, remitía a la incertidumbre y a lo ilusorio de esa riqueza.⁴⁹

Ahora bien, como el financiamiento y las decisiones respecto al ritmo de la construcción y a las características de los edificios religiosos zacatecanos correspondían al clero y a las élites locales, la suntuosidad de las iglesias respondía a las necesidades y era una celebración del poder y de la riqueza de tales sectores. Así, las asociaciones de laicos no ocupaban la delantera en el proceso de erección de sus sedes. Por esto, a la vez que la vinculación entre las hermandades y los templos en donde funcionaban era una referencia espacial de la capacidad de congregar personas de las asociaciones, también remitía a la fuerte injerencia de los cleros regular y secular. Además, como los templos daban pie a que algunos nombres exhibieran su poderío de forma visible y permanente en el trazado urbano, la vida de las cofradías de la ciudad se veía incorporada al marco de perpetuidad y afirmación del prestigio de ciertos grupos en particular. En conclusión, en el caso de Zacatecas, los templos que albergaban a las cofradías eran a la vez la representación de los poderes civil y eclesiástico, y de las élites económicas. La iglesia sede de una hermandad, más que ser un lugar autónomo de sociabilidad para los laicos que la integraban, simbolizaba a mineros interesados en favores espirituales, curas seculares que luchaban por el fortalecimiento de sus respectivas parroquias, y regulares que buscaban propagar su trabajo misionero.

El santo

En Minas Gerais los devotos de *Nossa Senhora do Rosário* cuentan que hace mucho tiempo ella fue vista sobre las olas del mar (o en un río) por un esclavo negro, quien contó el suceso a su dueño y al cura. Los dos se dirigieron al lugar indicado por el esclavo e intentaron traer a la Señora fuera del agua. No lo lograron, y decidieron encargar tal tarea a los negros. Solamente cuando un grupo numeroso de africanos de diferentes naciones, reunido en los márgenes, cantó y danzó, la Señora salió. Entonces se sentó en un tambor, y con esto demostró que aceptaba la devoción por parte de los negros.⁵⁰

En Portugal, desde el siglo xv las cofradías dedicadas a *Nossa Senhora do Rosário* se caracterizaron por congregar especialmente a personas ne-

⁴⁹Bargellini, 1991, p. 113.

⁵⁰Sobre esta leyenda y los orígenes de las cofradías del Rosario en Europa, y especialmente en Portugal, véanse Kiddy, 1999 y Aguiar, 1999.

gras, y al final del siglo XVI habían sido introducidas con esta misma particularidad en las posesiones portuguesas en África y América. La fundación de las cofradías del Rosario acompañó a la colonización lusitana en aquellos lugares donde la población negra era numerosa.

El caso de *Nossa Senhora do Rosário* ilustra cómo la estrecha relación entre colonización, cofradía y devoción constituyó una pieza clave para el establecimiento de los imperios portugués y español. En la medida en que había santos específicos para individuos con determinadas características, los cultos que ellos originaban de cierta manera daban sentido a la estructuración de las sociedades corporativas.

Las devociones a los santos cultivaban la memoria de personas que habían tenido una vida ejemplar, y hacían que su biografía fuera materializada y fuera visualmente accesible por medio de imágenes y reliquias. Al principio, ciertas devociones fueron impuestas y propagadas por las autoridades religiosas en los territorios coloniales; algunas lograron difundirse, mientras otras no gozaron de gran popularidad y aceptación. Algunos santos eran considerados más capaces que otros de escuchar las peticiones de la gente, realizar prodigios y actuar como mediadores ante Dios, lo que hacía que corriera el chisme respecto a su eficiencia, y que esta devoción específica se fortaleciera. Así, la elección del santo patrón y de las demás devociones que las cofradías promovían era el resultado de cierta negociación. Por un lado, estaba el clero contrarreformista que buscaba redefinir su papel social e intentaba controlar las expresiones religiosas populares, a la vez que también incentivaba el culto a una serie de reliquias e imágenes, y componía y divulgaba hagiografías. Por otro lado, estaba una población, en su mayoría recién cristianizada, que construía leyendas sobre imágenes milagrosas aparecidas de forma misteriosa desde el siglo XVI, consagraba la fama de ciertos santuarios, y creaba un sin número de cultos locales. El culto al santo patrón revela cierta habilidad de selección por parte de los laicos en cuanto a dónde dirigir su fe y sus limosnas, y su ingenio para escoger el símbolo máximo de los integrantes de su hermandad. El santo patrón se convertía en el protector y en el emblema del grupo de cofrades, y su culto justificaba la existencia y la reproducción de esta comunidad y reafirmaba su adhesión a un conjunto de raíces y valores comunes. Tal devoción también propiciaba que esta colectividad saliera del anonimato, puesto que la dotaba de algo que la volvía especial y diferente, y que destacara ante los demás.⁵¹

En Ouro Preto la población negra se congregó en asociaciones dedicadas a *Nossa Senhora do Rosário* y a *Nossa Senhora das Mercês*, esta última

⁵¹Sanchis, 1983, pp. 39-47; Bazarte Martínez y García Ayluardo, 2001, pp. 43-48; Rubial García, 1999, pp. 55-73, y Hoonart, Azzi, Van der Grijp, y Brod, 1992.

conocida como la redentora de los cautivos. Estas hermandades, además de promover la devoción a las advocaciones titulares, también realizaban actividades dedicadas a *São Benedito*, *São Elesbão*, *Santo Antônio de Catagerona* y *Santa Ifigênia*, entre otros. Los mulatos, a su vez, se reunieron alrededor de *São Francisco de Paula*, *São José*, *São Gonçalo Garcia*, *Nossa Senhora da Boa Morte* y *Nossa Senhora das Dores*. Las devociones promovidas por la población blanca eran sobre todo la de *Nossa Senhora da Conceição*, *Nossa Senhora do Pilar*, *São Miguel e Almas*, y *Senhor dos Passos da Paixão de Cristo*. Las élites blancas se congregaron para adorar al Santísimo Sacramento, y en las órdenes terceras de *São Francisco* y de *Nossa Senhora do Carmo*. Ambos casos correspondieron a asociaciones selectivas al extremo y merecen comentario aparte.⁵²

El Santísimo Sacramento era una cofradía que debería existir en todas las iglesias parroquiales para cuidar los sagrarios con las hostias consagradas y divulgar el misterio de la eucaristía. Esta organización estaba encargada de la procesión y exposición del cuerpo de Dios en *Corpus Christi*, y usualmente era integrada por la gente más distinguida del lugar.⁵³ Éste también fue el caso del Santísimo Sacramento en Ouro Preto y en Zacatecas, cuyos miembros pertenecían a las élites locales.

En cuanto a las órdenes terceras, se trataba de organizaciones de laicos conectadas directamente con una orden religiosa, cuyos miembros incluso adoptaban algunas de las reglas a que estaban sometidos los regulares. Pese a que las órdenes terceras presentaban fuertes similitudes con las cofradías en cuanto a su forma de organización y funcionamiento, sus estatutos deberían ser aprobados por el papa, tenían hábito propio, y sus miembros pasaban por las etapas de noviciado y profesión. Las élites ouropretanas se reunieron en las órdenes terceras de *São Francisco* y *do Carmo*, ligadas a los franciscanos y a los carmelitas respectivamente, mientras que las zacatecanas eran terciarias de San Francisco y de Santo Domingo, bajo la tutela de los franciscanos y de los dominicos.⁵⁴

De esta forma, así como en Ouro Preto, en Zacatecas las devociones también tenían correspondencia con la estratificación social. En esta localidad, además del Santísimo Sacramento y de la participación en las órdenes terceras de San Francisco y de Santo Domingo, las élites eran devotas de San Juan Nepomuceno y del Santo Entierro de Cristo. Los negros y

⁵²Para algunos estudios sobre Minas Gerais que exploran la correlación entre las devociones y sectores sociales determinados, véanse Salles, 1963; Campos, 1994 y 1998; Aguiar, 1993 y 1999, y Kiddy, 1998 y 1999.

⁵³Bazarte Martínez, 1989, p. 141; Bayle, 1951, pp. 209 y ss., y Salles, 1963, pp. 29-30.

⁵⁴Rivera Bernárdez, 1732; Bazarte Martínez y García Ayluardo, 2001, p. 45; Ferreres, 1907; Langue, 1999, p. 367, y Campos, 1998.

mulatos, a su vez, se congregaban para adorar a San Juan de la Penitencia. También tuvo lugar en la ciudad la cofradía de los Santos Mártires San Crispín y San Crispiniano para los zapateros, la de Nuestra Señora de Aránzazu para los vascos y la congregación de San Pedro para los clérigos. Asimismo, cada orden religiosa se encargaba de divulgar a sus respectivos mártires en las cofradías que estaban bajo su supervisión.⁵⁵

Aunque profundizar en la problemática tripartita conformada por devoción, colonización y estratificación social está fuera de los objetivos de este trabajo, por el momento es importante subrayar que la elección y distribución de las devociones entre las asociaciones de laicos no eran arbitrarias. Los cofrades proyectaban su experiencia compartida, sus deseos, expectativas, frustraciones y su fe en el santo patrón porque consideraban que él —y no otro santo— tenía la capacidad de entender y de lidiar con sus necesidades y dificultades.

Además, parece que había una especie de fidelidad por parte de los cofrades hacia las devociones promovidas por las asociaciones a las que pertenecían, lo que se manifestaba en varias situaciones. En Minas Gerais era frecuente la comunicación entre hermandades de diferentes ciudades dedicadas al mismo santo patrón. Según Fritz Teixeira de Salles, ellas conformaban una red de conexiones en la que la gente se movía cuando cambiaba de un lugar a otro. Es decir, un integrante de determinada asociación automáticamente era recibido como cofrade cuando se dirigía a una organización del mismo santo o advocación localizada en otra ciudad de la región.⁵⁶ Así, devociones en común hacían que los cofrades se vincularan y fueran aceptados en otras comunidades. Esto proporcionaba cierto sentido de pertenencia que iba más allá de su asociación original y rebasaba los límites geográficos de la ciudad, lo que era conveniente ante la realidad de migraciones frecuentes. En Nueva España, a su vez, cuando la gente viajaba de un lado a otro y tenía que llevar gran cantidad de dinero, las cofradías podían funcionar como bancos con múltiples sucursales. Depositaban determinado monto en los cofres de la hermandad a la que pertenecían, les daban un recibo, luego llevaban su patente de registro consigo y la presentaban con el recibo en la asociación correspondiente cuando llegaban a su destino, donde retiraban lo que habían depositado.⁵⁷ En este caso, la fidelidad de las cofradías hacía frente a una situación de inseguridad, lo que era bastante útil a quienes vivían en un lugar como

⁵⁵Para trabajos que tocan, aunque tangencialmente, la problemática de la relación entre devociones y sectores sociales específicos en Zacatecas, véanse Langué, 1999; Peñaflores, 2002, y Flores García, 1999.

⁵⁶Salles, 1963, pp. 87-92.

⁵⁷Bazarte Martínez y García Ayluardo, 2001, p. 53.

Zacatecas, alejado de los centros de poder virreinales, situados en el centro de Nueva España. De esta forma, las cofradías facilitaban que las personas manejaran sus recursos financieros en lugares especialmente complicados por su condición de ciudad minera y de frontera, como ocurría con Zacatecas y Ouro Preto.

También eran las devociones reservadas a cada asociación las que canalizaban las manifestaciones externas del corporativismo de las cofradías, a través de celebraciones como fiestas titulares y procesiones rogativas. Aun el culto a los santos reflejaba en el espacio público el sentido de pertenencia al conjunto de cofrades. Como resultado, a la vez que ritualizaban la ordenación y estratificación de las sociedades, las devociones también integraban a todos los sectores sociales dentro de las pautas del universo religioso católico.

Esto explica en parte los enormes gastos que las asociaciones de laicos tenían con sus solemnidades devocionales, la importancia cobrada por los aniversarios del santo patrón y la suntuosidad de sus procesiones. Ilustran este punto, para Zacatecas y para Ouro Preto respectivamente, las fiestas del patronato de Guadalupe y del *Triunfo Eucarístico*. La primera tuvo lugar en 1758 para celebrar la jura de Nuestra Señora de Guadalupe como patrona de Nueva España. La segunda se llevó a cabo en 1733, y correspondió al traslado monumental del Santísimo Sacramento desde la iglesia del *Rosário dos Pretos do Pilar* hasta el templo parroquial del Pilar. Ambos eventos fueron impresionantes en el sentido de que en ellos participaron prácticamente todas las asociaciones de laicos que funcionaban en Zacatecas y en Ouro Preto; contaron con mucho esplendor, congregaron gran número de personas y se alargaron por varios días; las calles estuvieron dominadas por comedias, bailes, toros, músicas, bandos de mascarados, arcos y carros triunfales, luminarias y cohetes. Los cofrades salieron en procesión y exhibieron las ricas alhajas de sus organizaciones y las imágenes de sus devociones.⁵⁸

Ahora bien, si se toman las localidades contempladas en este estudio a partir de su especificidad de ciudades mineras, no se puede establecer una correspondencia automática entre la suntuosidad de las ceremonias —o los gastos de las asociaciones de laicos en sus fiestas— y el surgimiento y refuerzo de determinadas devociones por un lado, y el éxito o decadencia de la producción de oro y plata por el otro. Por supuesto que estos elementos estaban vinculados de forma intrínseca, pero la relación no era inmediata en la medida en que dependía de múltiples factores como la situación financiera de cada asociación, la disponibilidad de cada una para

⁵⁸Breve noticia, 1759 y *Triunfo Eucarístico*, 1967 [1734].

realizar ciertos gastos, la voluntad y motivación individual de quienes contribuían con limosnas, y el desarrollo de otras actividades aparte de la minería. Mientras que el grandioso *Triunfo Eucarístico* correspondió al auge del oro ouropretano, la magnífica celebración del patronato de Guadalupe se dio cuando la plata zacatecana escaseaba.

Tampoco había una continuidad de causa-efecto entre la salud económica de las cofradías y la de sus miembros. En Ouro Preto, por ejemplo, el *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* y el *Rosário do Pilar* eran hermandades de negros, sobre todo esclavos; sin embargo, eran organizaciones relativamente ricas, y la totalidad de sus ingresos y egresos, principalmente el monto invertido en celebraciones, puede compararse con las cifras de las asociaciones de las élites. Esto se daba gracias al prestigio gozado por la devoción a *Nossa Senhora do Rosário*, que se reflejaba en las limosnas recaudadas durante su fiesta y en las donaciones que estas hermandades recibían, incluso por parte de personas adineradas de la localidad.⁵⁹

Pese a estos matices, es posible arriesgar algunas reflexiones respecto al significado de la pompa litúrgica y de la ostentación en una coyuntura en que personas pobres vivían con la motivación del sueño de enriquecer y cambiar sus vidas de repente – lo que raramente acontecía–, y que dueños de grandes fortunas podían ir a la quiebra dados los riesgos de la empresa minera –lo que era más factible. En tal caso, los símbolos de la opulencia encarnaban el deleite, la ilusión y la esperanza que el oro y la plata representaban para las personas. Así, la inestabilidad de la actividad minera y del vivir en zonas de frontera fomentaba la exaltación de la suntuosidad y del fausto.

En última instancia, las devociones hacían viable esta pompa litúrgica en la medida en que daban pie a eventos que presentaban la utopía de la riqueza bajo la forma de celebraciones religiosas. Al desfilar con sus ropas e insignias, al sacar a la calle su imaginaria y hacer representaciones con luces, música y colores, las asociaciones de laicos manejaban un repertorio de objetos que movilizaban los sentidos de la gente y ritualizaban el imaginario de riqueza de los centros mineros. La magnificencia de estos acontecimientos aclamaba el “estado de euforia” que permeaba la vida en estas localidades. Realizadas durante bonanzas o borrascas, o aun cuando la producción mineral estuviera relativamente estable, las solemnidades de las cofradías se convertían en espectáculos que ofrecían el lujo a la audiencia, lo que al fin y al cabo creaba un ideario de abundancia de oro y de plata y alimentaba la ilusión de que tal exuberancia estaba al alcance de todos.⁶⁰

⁵⁹Aguiar, 1993 y 1999, pp. 236-251 y 286-324.

⁶⁰Souza, 1986, p. 21. Para una interpretación de la pompa en el *Triunfo Eucarístico* a partir de la relación entre la jerarquía humana y la divina, véase Campos, 1990.

Sin embargo, de cierta forma la ostentación presente en las fiestas contrastaba con la cotidianeidad de la vida de los habitantes de Zacatecas y de Ouro Preto. Las puertas, los balcones y las ventanas profusamente adornados en ocasión de las procesiones escondían hogares miserables. La riqueza del carro del gremio de los sastres que desfiló en el quinto día de celebración del patronato de Guadalupe llamaba la atención de los ladrones: “era tanta la copia de plata y oro y cristales de que iba guarnecido, que al llegar la noche fue providencia muy cuerda retirarlo, para evitar contingencias”.⁶¹ El panorama general del siglo XVIII zacatecano y ouropretano remitía a una realidad en la que los productos alimenticios escaseaban, la inflación aumentaba, y la prostitución y la indigencia crecían. Este cuadro se agudizaba cuando coincidían crisis económicas, sequías y epidemias. El esplendor de las festividades también sintetizaba el “falso fausto” de los centros mineros.⁶²

Al fin y al cabo, el lujo característico de las solemnidades hacía que los contrastes tan evidentes de la vida diaria en Ouro Preto y en Zacatecas fueran momentáneamente suavizados, en la medida en que la opulencia era presentada, durante la fiesta, como un bien común. Además, la ostentación tanto evocaba el pasado —o el presente— de riqueza y abundancia de estos centros mineros, como jugaba con la idea de que esta etapa podría ser revivida o eternizada.

* * *

Las asociaciones de laicos en Ouro Preto y en Zacatecas presentaban algunos rasgos particulares en virtud de la condición de centro minero y frontera de estas ciudades. Ellas proporcionaban una comunidad que acogía a los recién llegados y les brindaba la posibilidad de desarrollar y fortalecer lazos interpersonales. Vinculaban los individuos a un conjunto de personas, y tal conexión abría el camino y actuaba como un elemento regulador para que ellos se integraran en las sociedades zacatecana y ouropretana. Además de crear y consolidar grupos de convivencia, estas hermandades de cierta manera asentaban físicamente a tales grupos en un sitio específico: el templo sede de la organización. Las iglesias concentraban la vida de las cofradías y constituían el punto de referencia de cada asociación en el diseño urbano. Asimismo, a través de las prácticas devocionales organizadas en torno al culto al santo patrón, estas hermandades homogeneizaban la amplia gama de costumbres, rasgos culturales

⁶¹ *Breve noticia*, 1759, pp. 30-31.

⁶² La expresión es de Souza, 1986. García González, 2000.

y prácticas religiosas que traían indios originarios de diversos lugares, europeos, africanos de distintas naciones y emigrantes procedentes de diferentes partes de Brasil y de Nueva España. A la vez, las devociones promovidas por estas cofradías también articulaban la estratificación social en Zacatecas y en Ouro Preto, en la medida en que canalizaban solidaridades, antagonismos y negociaciones.

Ante una coyuntura de inseguridad y de movilidad constante, las asociaciones de laicos brindaban apoyo comunitario y corporativo; proveían un lugar sagrado que proporcionaba cierta rutina espacial al común de la gente. Ante la desdicha, aportaban la fuerza simbólica de una devoción que amparaba expectativas y necesidades de los cofrades. Al fin y al cabo, ofrecían una serie de estímulos y mecanismos para que las personas se establecieran en estas ciudades de modo más permanente. Así, las cofradías promovían cierta estabilidad física, social, cultural e institucional a localidades dominadas por la anomia y las migraciones constantes, y suplían determinadas necesidades materiales, espirituales y psicológicas que emergían específicamente del vivir en Zacatecas y Ouro Preto. Proporcionaban cierto arraigo ante la coyuntura de ser centros mineros y frontera. Aunque desempeñaron un papel similar al de todas las asociaciones de laicos del universo católico iberoamericano, la población ouropretana y zacatecana imprimió una lógica propia al funcionamiento de sus cofradías.

Capítulo 3

LAS COFRADÍAS EN ZACATECAS

Este capítulo analiza cómo la membresía de las cofradías que funcionaban en Zacatecas, en la segunda mitad del siglo XVIII se constituía a partir del entrecruzamiento de una serie de variables, como el lugar de residencia de las personas, su ocupación profesional, su solvencia económica y otros criterios de prestigio social. También se examina en qué medida las reglas formales e informales que dictaban la dinámica de funcionamiento de este conjunto de asociaciones estaban moldeadas por el desarrollo social, político, económico y urbano específico de Zacatecas. Por fin, se plantea que a finales del siglo XVIII el panorama de las cofradías de la ciudad pasó por un proceso de reacomodo, resultante de los cambios en la distribución espacial de los grupos sociales por la ciudad, y concomitante con las reformas ilustradas.

EL CENTRO URBANO, LOS PUEBLOS DE INDIOS Y LAS COFRADÍAS

La ciudad de Zacatecas estaba conformada por el centro urbano propiamente dicho y cuatro pueblos de indios en sus alrededores: Santa María de la Concepción de Tlacuitapan (alias Tlacuitapan), San Diego Tonalá Chepinque (alias Chepinque), San José y pueblo del Niño o del Dulce Nombre de Jesús (alias El Niño). De forma general, esta estructura correspondía a la concepción del espacio urbano elaborada por las autoridades virreinales novohispanas, la cual buscaba controlar el proceso de urbanización en el sentido de delimitar los espacios que serían ocupados por la gente. Esto suponía, a grandes rasgos, la elección de lugares a ser poblados por los españoles y el otorgamiento de tierras alrededor de este núcleo central para los pueblos de indios. El centro de Zacatecas concentraba a las élites españolas, con sus respectivos esclavos negros y mulatos; en algunos barrios aledaños vivían españoles más pobres, y los pueblos de indios, en las afueras, eran habitados sobre todo por indios. Esta estructura también se reflejaba en la distribución del aparato institucional civil y eclesiástico por la ciudad. En este sentido, los edificios de carácter político y administrativo estaban situados en el centro, como las casas de cabildo,

la cárcel, la alhóndiga, la real caja, la casa de moneda, el estanco de tabaco, la real aduana. Ahí también estaban ubicadas la iglesia parroquial y las construcciones correspondientes a las órdenes religiosas. Cada uno de los pueblos de indios, a su vez, contaba con por lo menos una capilla, y a veces con un hospital.¹

Sin embargo, este panorama general fue constantemente trastocado en virtud de la evolución económica, urbana y demográfica de Zacatecas. A lo largo del siglo XVIII, la ciudad vivió un proceso de conurbación que, en términos espaciales, hizo imposible precisar las fronteras entre los pueblos de indios y la red urbana propiamente dicha. Como resultado, las personas ocuparon espacios que no les habían sido asignados originalmente.

El desarrollo de la actividad minera en la región conllevó el crecimiento de la ciudad y la llegada de muchos emigrantes. En este proceso, los barrios que se encontraban en las orillas del centro urbano se extendieron y se poblaron de españoles, indios y castas. Peter Bakewell comenta que desde el siglo XVII, toda la zona detrás de la parroquia, “a los pies del cerro de la Bufa, se convirtió en un suburbio poblado por indios. La parte que todavía hoy se llama El Pedregoso, hacia el poniente, empieza a ser mencionada a mediados del XVII como lugar en donde habitaban tanto españoles como indios”.²

Estos barrios periféricos se unieron de forma gradual al territorio de los pueblos de indios, que originalmente no estaban pegados al tejido urbano. Así empezó a conformarse un trazado prácticamente no interrumpido entre el centro de la ciudad, los barrios suburbanos y los pueblos aledaños. Según Bakewell, en el siglo XVII los pueblos de indios aún eran bastante independientes de los barrios periféricos: “A pesar de que estos nuevos barrios crecieron, los poblados indígenas primitivos permanecieron intactos y diferenciados y la separación existente entre ellos y la parte central de la ciudad, en donde se encontraban los monasterios, residencias, tiendas y edificios municipales y de Hacienda, siempre fue muy clara”.³ Sin embargo, en 1772 el cura Antonio Maldonado hizo el siguiente comentario respecto a los pueblos del Niño y Chepinque: “me ofrece decir que dichos pueblos no tienen territorio señalado, y son como unos barrios de esta ciudad”.⁴

El pueblo de Chepinque, situado al poniente, quedó prácticamente unido a la traza urbana en la medida en que “las áreas destinadas a los

¹Para la localización de los pueblos de indios en relación con el centro urbano, véase el mapa “Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas”, 1799, en la p. 246. Los pueblos de indios existieron en Nueva España desde el siglo XVI, y fueron derogados en 1832. Su fundación obedeció a múltiples objetivos, como facilitar el cobro de tributos y promover la evangelización bajo la orientación de las órdenes religiosas. Para el proceso de establecimiento de los pueblos de indios en el siglo XVI véase Gibson, 1991, pp. 63-101.

²Bakewell, 1997, p. 86.

³Bakewell, 1997, p. 86.

⁴Citado por Magaña, 1998, p. 87.

españoles del cerro de la Carnicería, la calle del Gorrero, los callejones adyacentes, minas y haciendas como la de Tostado y parte sur de San Agustín, estaban totalmente pobladas para fines del siglo XVIII". A su vez, el pueblo de El Niño, ubicado hacia el sur, lindaba con hogares de españoles en las cercanías de la mina de San Andrés y del paraje conocido como el Cerrillo. San José, al oriente de la ciudad, estaba pegado a algunas casas del cerro de Nuestra Señora de los Remedios y al convento de la Merced.⁵

Este cuadro sugiere que a mediados del siglo XVII se sintieron las primeras transformaciones que a partir de la segunda mitad del XVIII, culminaron con el establecimiento de una red continua entre el centro, los barrios y los pueblos de indios. Estos cambios se reflejaron en la distribución de los grupos sociales por la ciudad. En tal circunstancia, la membresía de las asociaciones de laicos se conformó a través de la interacción entre las normas originales respecto a la ocupación urbana, y la realidad forjada en el proceso de constitución y desarrollo de la ciudad. Por esto, para referirse a la composición de las cofradías zacatecanas hay que tomar en cuenta su ubicación en la traza urbana y el respectivo entorno socioeconómico que implicaba tal localización .

Para considerar estos factores de manera adecuada, en este capítulo se optó por una división analítica entre las cofradías ubicadas en los pueblos de indios y aquellas situadas en el centro. Es decir, se toma a la organización del espacio urbano como uno de los ejes centrales para el análisis. En este sentido, se investiga la interrelación entre dos elementos: por un lado, la cotidianeidad de la ciudad a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la cual ligaba espacialmente el centro urbano con los pueblos de indios; por otro, el hecho de que no obstante estas dos entidades estaban unidas en términos espaciales, funcionaban de modo autónomo en muchos aspectos.

A continuación se presentan dos cuadros que reconstruyen el panorama de las cofradías zacatecanas y precisan la situación de estas organizaciones para el siglo XVIII. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII surgieron muchas cofradías, algunas prosperaron, mientras que otras se extinguieron. Además, las asociaciones de laicos no eran instituciones estáticas, sino que sufrían cambios sucesivos, en relación con su composición, con la capacidad de atraer nuevos integrantes para sus filas o de promover actividades litúrgicas y asistenciales. Los cuadros elaborados registran la coyuntura particular del siglo XVIII en el sentido de que se restringen a las asociaciones entonces activas y a sus percances y variaciones durante dicho periodo.

⁵Magaña, 1998, pp. 87 y 106-116.

CUADRO 1
Cofradías del centro urbano

<i>Iglesia</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Membresía</i>	<i>Observaciones</i>
Parroquial	Santísimo Sacramento	Españoles	Fundada c. 1551. Tenía por agregada la cofradía del Señor San José
Parroquial	Santo Cristo	Españoles	
Parroquial	Congregación de San Pedro	Sacerdotes	Fundada en 1637. Aceptaba también algunos seculares
Parroquial	Benditas Ánimas del Purgatorio	Españoles	
Parroquial	Santos Mártires San Crispín y San Crispiniano	Zapateros	
Parroquial	San Juan Nepomuceno	Españoles	Fundada en 1729. Exclusiva para españoles nobles hasta 1806
Parroquial	Nuestra Señora de Aránzazu	Vascos	Fundada en el convento de San Francisco y transferida a la iglesia parroquial c. 1788
Parroquial	Nuestra Señora de la Concepción y Señora Santa Ana	Españoles	
Parroquial	San Juan de la Penitencia	Mulatos	Fundada en 1635. Inactiva en la segunda mitad del siglo XVIII
Del convento de Nuestra Señora de la Merced	Nuestra Señora de los Dolores	Españoles	
Del convento de Nuestra Señora de la Merced	San Ramón Nonato	Españoles	Fundada en 1746, con licencia de erección de 1726
Del convento de Nuestra Señora de la Merced	Santísimo Sacramento	Barreteros	Fundada en 1763

Del convento de Santo Domingo	Purísima Concepción de Nuestra Señora	Espanoles	
Del convento de Santo Domingo	Santa Veracruz	Espanoles	Fundada en el siglo XVI. Inactiva desde c. 1797
Del convento de San Agustín	Nuestra Señora del Tránsito	Espanoles	
Del convento de San Agustín	Nuestra Señora de la Concepción de la Cinta	Espanoles	Inactiva a fines del XVIII
Del convento de San Agustín	San Nicolás	Espanoles e indios	Dividida en dos, una para españoles y otra para indios
Del convento de San Francisco	Santo Entierro de Cristo	Espanoles	Fundada en 1590. Tenía por agregada la Congregación de los Infantes Enlutados
Del convento de la Compañía de Jesús	San Sebastián	Espanoles	Fundada c. 1596

Fuentes: documentos manuscritos y guías del APZ; AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el Obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas, a los curatos de su jurisdicción”; *Actas de fundación*, 1592; Rivera Bernárdez, 1732; Bargellini, 1991, pp. 264-280; Amador, 1892, y Terán Fuentes, 2000, pp. 168-169.

CUADRO 2
Cofradías de los pueblos de indios

<i>Iglesia</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Observaciones</i>
Del pueblo de Chepinque	San Diego	
Del pueblo de Chepinque	La Purísima (o Limpia Concepción)	Tenía un hospital
Del pueblo de Chepinque	Nuestra Señora de la Soledad	
Del pueblo de Chepinque	Santo Nombre de Jesús	En 1798 ya estaba extinguida
Del pueblo de Chepinque	San Nicolás	En 1798 ya estaba extinguida
Capilla de la Santa Veracruz en Tlacuitapan	Santa Veracruz	Fundada en 1566; en 1746 fue anexada a la Limpia Concepción; tenía un hospital
Capilla de Tlacuitapan	Limpia Concepción	Fundada en 1568
Capilla de Jesús en Tlacuitapan	Jesús Nazareno	En 1746 fue anexada a la de la Asunción; tenía un hospital
Capilla de Mexicapan en Tlacuitapan	Nuestra Señora de la Asunción	Fundada en el siglo XVI
San José	Señor San José	
Capilla del pueblo		
El Niño	Ninguna	

Fuentes: documentos manuscritos y guías del APZ; AGI, *Guadalajara*, 543, "Expediente sobre la visita realizada por el Obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción", y Bargellini, 1991, p. 265.

El cuadro 1 presenta las cofradías del centro urbano, y tiene cuatro columnas. La primera, indica a la iglesia en la que funcionaba la asociación, y la segunda, la advocación o el nombre de la cofradía. La tercera, las especificidades de la membresía de cada organización, y trae información bastante heterogénea, puesto que ora refiere al lugar de procedencia, ora a la ocupación, y ora a la "calidad" de los cofrades. Esto se debe a la complejidad y multiplicidad de elementos que intervenían en la conformación de la membresía de las asociaciones, como se hará evidente en el transcurso del capítulo a partir del análisis de casos particulares. La cuarta columna está reservada para observaciones, que en general corresponden a pormenores que no fueron encontrados para todas las cofradías, como la fecha de fundación, algunas transformaciones peculiares procesadas durante el siglo XVIII, o algún dato específico sobre los cofrades.

El cuadro 2 corresponde a las cofradías de los pueblos de indios, y tiene tres columnas: el templo sede, la advocación y observaciones. En este cuadro no existe una columna referente a la membresía de las asociaciones. Como se demostrará en el segundo apartado del presente capítulo, las cofradías de los pueblos de indios estaban integradas por prácticamente todos los habitantes del respectivo pueblo en que funcionaban.

Además de las asociaciones de laicos mencionadas en estos cuadros, a principios del siglo XVIII existían otras cofradías en la ciudad que estaban inactivas o habían desaparecido del todo hacia finales de la centuria. Eran ellas: la organización dedicada a Nuestra Señora de los Zacatecas, la de Nuestra Señora de la Piedad, la de Jesús Nazareno y la Santísima Trinidad de Sastres, que tenían por sede la iglesia parroquial; la de Nuestra Señora del Rosario, en Santo Domingo; la cofradía de la Cuerda, en San Francisco; la de Nuestra Señora del Pópulo, en el templo de los jesuitas; la de Nuestra Señora de la Soledad y la de Nuestra Señora de la Consolación, en San Agustín; y la de Nuestra Señora de la Merced y la Unión de San Ramón, ubicadas en el templo de los mercedarios.⁶ Así, una vez más se subraya que aunque estos dos cuadros registren el conjunto de cofradías que funcionaban en Zacatecas durante el siglo XVIII, éste cambiaba constantemente.

De hecho, el panorama de las cofradías zacatecanas se modificó sustancialmente desde el siglo XVI, cuando surgieron las primeras asociaciones de laicos en la ciudad, hasta principios del XIX, cuando termina el periodo contemplado en esta investigación, puesto que muchas organizaciones fueron fundadas, algunas prosperaron, otras menguaron y otras más desaparecieron totalmente. Desafortunadamente no se han encontrado datos suficientes respecto de las fechas de creación y de cierre de las asociaciones de laicos para elaborar una periodización precisa de los ciclos de fundación de cofradías en la ciudad. Sin embargo, es factible apuntar los principales factores que influyeron en esta dinámica de apertura y cierre de las múltiples organizaciones zacatecanas, o mejor dicho, de su fundación, éxito o fracaso, y eventual extinción en el transcurso de tres siglos. Estos factores tienen que ver con el crecimiento de la ciudad, el ritmo de establecimiento de las órdenes religiosas en la localidad, los cambios demográficos, las altas y bajas de la producción de plata y las medidas tomadas por la administración ilustrada.

En lo que concierne específicamente al siglo XVIII, a principios de la centuria funcionaban cerca de 31 organizaciones en el centro de la ciudad, y para el inicio del XIX este número giraba en torno de 15. Para los pueblos

⁶Rivera Bernárdez, 1732, pp. 96-97.

de indios, la documentación indica alrededor de diez y seis organizaciones, respectivamente. Estos datos señalan una significativa reorganización del panorama de las cofradías zacatecanas en el transcurso del siglo XVIII. Este estudio sugiere que tal reorganización se concretó hacia finales de siglo, y respondió a las transformaciones en la traza urbana que unieron los pueblos de indios con el centro y trastocaron la distribución de los grupos sociales por la ciudad. Este proceso hizo que muchas asociaciones de laicos perdieran su razón de ser y desaparecieran, mientras otras se adaptaron a las nuevas circunstancias y renovaron sus fuerzas.

Ahora bien, a esta dinámica de las cofradías hay que ubicarla dentro de los contextos político y eclesiástico en que se desarrollaba. El conjunto de asociaciones de laicos funcionaba bajo la supervisión de los cleros secular y regular, quienes atendían a la feligresía zacatecana desde el siglo XVI. A las órdenes religiosas les fue delegado el cuidado espiritual de los pueblos de indios: Tlacuitapan estaba con los franciscanos; Chepinque y El Niño con los agustinos, y San José que inicialmente fue encargado a los agustinos, a fines del siglo XVII estaba a cargo de los dominicos y para 1732, a cargo del clero secular. Además de atender a los habitantes de los pueblos de indios, cada orden religiosa cuidaba un área territorial que en general correspondía a los alrededores de su respectivo edificio y a algunas haciendas cercanas. Los curas seculares, a su vez, estaban a cargo de la iglesia parroquial, en donde atendían sobre todo a españoles y criollos y a sus esclavos. Esta distribución de la feligresía entre regulares y seculares correspondía, en lo que se refería a la jurisdicción eclesiástica, a la división de la ciudad en cuatro parroquias: la parroquia mayor y la de San José, a cargo de los seculares; la de Tlacuitapan, de los franciscanos, y la de Chepinque, de los agustinos.⁷

En la segunda mitad del siglo XVIII esta estructura eclesiástica sufrió transformaciones significativas en virtud de las medidas promulgadas por la administración borbónica, las cuales buscaban, en líneas generales, incrementar el poder real sobre sus territorios americanos y aumentar los ingresos provenientes de ellos. Con este fin, la corona intentó de varias maneras subordinar las autoridades religiosas al poder temporal. Esto se tradujo en la limitación del poder de los párrocos, en la vigilancia de los gastos en fiestas y otras actividades, y en la restricción del campo de acción de las órdenes regulares, lo que se puso en práctica sobre todo por medio de la secularización de las parroquias y de la expulsión de los jesuitas en 1767.

Aunque estas medidas no emergieron de la nada, sino que representaron la culminación y la sistematización de un proceso gestado desde

⁷Gerhard, 1996, pp. 198-199; Magaña, 1998, pp. 83-84 y 100; Mota y Escobar, 1940 [1601-1605], p. 144, y Rivera Bernárdez, 1732, pp. 67-74.

mediados del siglo XVII, fue sobre todo a partir de 1748 que “se inició un programa más concertado de reformas parroquiales implantadas por real cédula y ejecutadas por los virreyes, las audiencias y los alcaldes mayores”.⁸ Estos cambios concretos de la organización eclesiástica en Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII no correspondieron estrictamente a una imposición de la corona sobre la Iglesia. El episcopado novohispano también se empeñó en la promoción de mudanzas de acuerdo con las pautas de la ilustración católica y siguiendo la tradición de la reforma inherente al catolicismo. Aunque los proyectos de la corona y de la Iglesia a veces coincidieron con los medios empleados, perseguían fines diferentes. Esto se hace patente en su posición ante las órdenes regulares, entre otros ejemplos. Los obispos buscaban someterlas a su jurisdicción como una forma de combatir la indisciplina, rebatir las críticas que la Iglesia enfrentaba en aquel entonces y restaurar la gloria de tiempos pasados. La corona, a su vez, entendía que la autonomía de las órdenes regulares era contraria al centralismo de la monarquía, en la medida en que respondían directamente a Roma. El Cuarto Concilio Provincial, realizado en 1771, sintetiza un periodo de convergencia y cooperación entre ambas instancias. Sin embargo, a partir de esta fecha las posturas de la corona y del episcopado siguieron caminos diferentes e incluso antagónicos, sobre todo por la intervención de la primera en la administración de los diezmos y en la inmunidad eclesiástica, conflicto que tuvo su expresión máxima a partir de la Consolidación de Vales Reales de 1804.⁹

Este proceso de reorganización eclesiástica afectó a las cofradías de varias maneras. Inicialmente estaban las iniciativas para extender el control de las autoridades civiles sobre las organizaciones de laicos. La *Recopilación de Leyes de Indias* había establecido una jurisdicción dual sobre ellas, que determinaba tanto las responsabilidades de los sacerdotes como las de los gobernantes reales. Sin embargo, a partir de 1750 se buscó aumentar las incumbencias de los funcionarios reales hacia estas asociaciones y disminuir la injerencia del clero. Luego, la secularización de las parroquias promovió cambios significativos en el funcionamiento cotidiano de las cofradías. En 1749 se emitió la primera de una serie de reales cédulas que determinaban que las parroquias aún administradas por las órdenes mendicantes serían transferidas al clero secular, proceso que para mediados de 1760 había sido ampliamente ejecutado.¹⁰

⁸Taylor, 1999, pp. 29-33 y Mazín y Morales, 2000.

⁹Maya Sotomayor, 1997. La real cédula de consolidación de vales reales “decretó la expropiación de los caudales en que se apoyaban las fundaciones de corporaciones eclesiásticas y de comunidades de indios, con el fin de que contribuyera al pago de la deuda aplastante de la corona”. Mazín y Morales, 2000, p. 399.

¹⁰Taylor, 1999, pp. 29-33 y 449-472 y Tanck de Estrada, 1999, pp. 18-19.

La aplicación práctica de este conjunto de medidas varió regionalmente y adquirió matices locales. En Zacatecas la secularización de las parroquias fue instaurada hacia 1773, según informan las Ordenanzas para la división en cuarteles de esta ciudad: “Por los cuatro rumbos ó vientos principales de ella, existen los Pueblos de Naturales de San Joseph, El Niño, Chepinque y Tlacuitapan, que si bien estuvieron dos de ellos constituidos en curatos diversos, al cargo de los Religiosos de San Francisco y San Agustín, se extinguieron en el año de mil setecientos setenta y tres, y se agregaron al Curato de esta Capital”.¹¹ Para 1798, todas las cofradías zacatecanas daban cuentas y respondían a la autoridad del cura vicario, lo que indica que, en términos oficiales, el clero regular había perdido la autoridad que tenía sobre ellas.¹²

Es difícil precisar el impacto efectivo de los cambios en la estructura eclesiástica de la segunda mitad del siglo XVIII sobre la relación entre los miembros de las asociaciones de laicos y los curas. Se supone que las mayores transformaciones se procesaron en las asociaciones de los pueblos de indios, es decir, en las de Chepinque y de Tlacuitapan, puesto que los pueblos de San José y de El Niño hacía mucho que estaban bajo la administración de los seculares. No se ha encontrado información suficiente para evaluar en qué medida franciscanos y agustinos mantuvieron alguna influencia sobre la feligresía que por más de dos siglos había estado bajo su cuidado. Lo que es factible afirmar es que en los últimos años del siglo XVIII la situación estaba aún indefinida, puesto que algunas medidas fueron dictadas con la meta de viabilizar la implantación de la nueva organización parroquial en la ciudad. En este sentido, en 1798 el obispo de Guadalajara, Juan Cruz Ruiz de Cabañas, determinó en su visita que se establecieran tres “ayudas de parroquia”, con el objetivo de facilitar el trabajo del cura vicario: una en la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, del pueblo de Chepinque, otra en la del pueblo de San José y la tercera en la capilla “más decente” del pueblo de Tlacuitapan. En cada una de estas ayudas de parroquia debería residir un eclesiástico nombrado por el vicario, que se encargaría de las actividades religiosas en el área correspondiente a su respectiva “ayuda”.¹³

¹¹*Ordenanza*, 1964 [1801], p. 284.

¹²AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción”.

¹³AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción”, pp. 392v.-393. Es importante señalar, por otra parte, que la expulsión de los jesuitas promovió un reajuste en cuanto a la ocupación de algunos de los edificios religiosos ubicados en el centro urbano de Zacatecas. En 1785, los dominicos se trasladaron al Colegio de la Compañía de Jesús, su convento se transformó en el Hospital de San Juan de Dios, el hospital se convirtió en Hospicio de Pobres y el hospicio en Casa de Recogidas. Benzanilla Mier y Campa, 1908 [1788], p. 223. Como en las demás regiones de Nueva España, los demás bienes muebles e inmuebles de los jesuitas fueron vendidos por las Temporalidades.

Esta medida dictada por Cabañas indica cómo este obispo buscó impulsar la secularización de las parroquias en Zacatecas. En general, el tono de esta visita episcopal fue colaborar con y ratificar las pretensiones de la administración borbónica hacia la Iglesia novohispana. El obispo examinó detenidamente los papeles de todas las asociaciones de laicos de la ciudad, con atención especial para su contabilidad y para los bienes que poseían. Condenó los gastos excesivos e insistió en la urgencia de la ordenación de los registros. Respecto a las organizaciones que parecían estar en decadencia o de plano inactivas, el obispo determinó que se averiguara su estado real y, conforme el caso, se procediera a su extinción formal, como la cofradía de la Cinta de San Agustín, la de San Sebastián y la de San Nicolás, las tres ubicadas en el centro de la ciudad. En cuanto a las organizaciones de los pueblos de indios, el obispo mandó investigar si algunas de las cofradías ya extintas aún poseían fondos, como la del Santo Nombre de Jesús y la de San Nicolás, ambas en Chepinque. Además, propuso la reubicación de las sedes de algunas asociaciones, por ejemplo, estableció que se demoliera la “capilla vieja contigua a la iglesia” del pueblo de Chepinque y que sus cofradías se trasladaran a la capilla de Nuestra Señora de la Concepción. Para Tlacuitapan, dijo que “todas las capillas situadas en el distrito de dicho pueblo compongan una sola en el paraje más proporcionado que sea de suficiente capacitada para la cómoda asistencia de los feligreses”.¹⁴

La visita del obispo Cabañas es emblemática de la manera en que la coyuntura político-administrativa de finales del siglo XVIII afectó la vida de las cofradías en Zacatecas, sobre todo en relación con el afán de disminuir el número de cofradías en la ciudad, volver su situación financiera más eficaz, y limitar gastos considerados inútiles, como en fiestas. Ahora bien, este conjunto de medidas coincidió en términos temporales con la reorganización del panorama de las cofradías descrita anteriormente, resultante de los cambios urbanos que unieron el centro a los pueblos. Así, en lo que se refiere a las asociaciones zacatecanas de laicos, las reformas ilustradas acentuaron algunas tendencias que ya se estaban perfilando, principalmente en cuanto a la reducción de la cantidad de organizaciones. Sin embargo, también chocaron con la reorganización de las cofradías en curso, por ejemplo respecto a las modificaciones en la composición de la membresía de las asociaciones, como se verá a continuación. Es decir, las reformas ilustradas fueron sincrónicas a la reorganización del panorama de las cofradías zacatecanas concretado hacia finales del siglo XVIII, y algunas veces

¹⁴AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción”.

lo reforzaron y otras actuaron en su contra. Una vez establecido este rasgo general, se va a matizar mediante la discusión de casos particulares.

COFRADÍAS DE LOS PUEBLOS DE INDIOS

Este apartado examina la composición de la membresía de las cofradías ubicadas en los cuatro pueblos de indios de Zacatecas y analiza cómo estaba vinculada con el proceso de formación y desarrollo de estos pueblos. Para esto, inicialmente, se evaluará el peso de las etnias indias en la constitución de los pueblos y en la participación en sus cofradías. Luego se enfatizará cómo la unión de la red urbana a los pueblos de indios, concretada hacia la segunda mitad del siglo XVIII, moldeó la distribución de los grupos sociales por la ciudad, y, consecuentemente, la membresía de las cofradías ubicadas en los pueblos. Al fin y al cabo, estas asociaciones abrigaban al conjunto de habitantes del respectivo pueblo en el que funcionaban, lo que incentivaba la conformación de lazos en el interior de esta colectividad.

En Zacatecas los pueblos de indios se establecieron legalmente a partir de 1587, cuando los miembros del cabildo determinaron explícitamente que se poblara la región con indios para que éstos trabajaran en las minas de plata. Posteriormente, las mismas Leyes de Indias recomendarían que se fundaran pueblos de indios en donde hubiera minas.¹⁵

Sin embargo, desde antes de 1587 ya existían agrupamientos de indios en la localidad, conformados por las diferentes etnias que se establecieron en Zacatecas desde la llegada de los españoles. Éstas correspondían tanto a los indios originales de la región como a los que se dirigieron allá en virtud de las actividades relacionadas con la búsqueda y exploración de los yacimientos de plata. Así, de estos agrupamientos iniciales participaban algunos zacatecos, que eran los indios que ya se encontraban en la región cuando los primeros españoles llegaron allá; se trataba de cazadores y recolectores que ocupaban el norte del territorio que hoy corresponde al estado de Zacatecas y la región noreste del actual estado de Durango. Además de los zacatecos, integraban tales agrupamientos iniciales los indios que llegaron con la expedición de Juan de Tolosa, en 1546, a quien se le acredita el mérito de haber encontrado plata en Zacatecas. Finalmente, estaban los indios que se dirigieron a la ciudad para ser empleados como trabajadores en las minas: tanto los que eran traídos a fuerza de las regiones más al sur, como los “naborías”, quienes eran trabajadores voluntarios. El conjunto de estos recién llegados correspondía a mexicas, texcocanos, tarascos,

¹⁵Magaña, 1998, p. 73 y *Recopilación*, 1987 [1681], ley 10, tít. 3, lib. vi, f. 199.

texcuexes, caxcanes, y sobre todo, tlaxcaltecas, a quienes los españoles solían llevar en sus expediciones al norte de Nueva España. Según el obispo Mota y Escobar, los tlaxcaltecas ayudaban en la conquista de las regiones dominadas por “indios chichimecas idólatras”, puesto que el contacto con los tlaxcaltecas representaba “vecindad con gente política y de buen ejemplo”, en la medida en que los chichimecas podían observar cómo éstos

[...] araban la tierra, cómo la sembraban, cómo hacían sus cosechas, cómo las guardaban en sus graneros, cómo edificaban sus casas, cómo domaban sus caballos y mulas para silla y carga, cómo se portaban en el trato de sus personas, cómo iban a la iglesia, a misa y a recibir los demás sacramentos. Y asimismo para que tomasen ejemplo de la indias tlaxcaltecas que no tenían más que un marido[...], finalmente [para que vieran] cómo obedecían a los ministros eclesiásticos.¹⁶

De esta forma, los pueblos de indios instituidos en Zacatecas en el siglo XVI eran conformados por individuos provenientes de diferentes regiones de Nueva España. Pese a esta mezcla, originalmente hubo etnias predominantes en cada uno de los pueblos. En Tlacuitapan vivían sobre todo tlaxcaltecas y mexicas, siendo que estos últimos se concentraban en Mexicapan, barrio que integraba el pueblo de Tlacuitapan. En El Niño estaban principalmente los texcocanos; en San José había tlaxcaltecas y tarascos, y en Chepinque, la mayoría correspondía a tarascos, tecuexes y tlaxcaltecas.¹⁷

A pesar de que la formación inicial de cada uno de los pueblos de indios en Zacatecas, a grandes rasgos, obedeció a divisiones étnicas, la relevancia de tal aspecto para la composición de sus cofradías se restringió al siglo XVI, y solamente se encontró información a este respecto sobre el pueblo de Tlacuitapan. Según Clara Bargellini, la fundación de la cofradía de la Concepción allá ubicada fue requerida por indios de México, Tlaxcala, Michoacán y Nueva Galicia, quienes vivían en el pueblo. Sin embargo, después de junio de 1595 esta organización estaba integrada sobre todo por tarascos, mientras que los mexicas participaron en las cofradías de la Asunción y de la Santa Veracruz, en el mismo pueblo.¹⁸ A su vez, las constituciones de la Santa Veracruz, cofradía fundada en 1566, aclaran que en Tlacuitapan, en donde predominaban tlaxcaltecas y mexicas, también vivían tarascos y tonaltecos. Éstos, aunque numérica-

¹⁶Bakewell, 1997, p. 19; Gerhard, 1996, p. 199, y Mota y Escobar, 1940 [1601-1605], pp. 134-135.

¹⁷Bakewell, 1997, p. 86 y Gerhard, 1996, p. 199.

¹⁸Bargellini, 1991, p. 265.

mente minoritarios en el pueblo, también podían participar en la asociación. Los estatutos de la Santa Veracruz precisaban que se trataba de una organización que estaba abierta a todos los “naturales”, independientemente de su lugar de origen.¹⁹ Aunque en esta organización podía participar todo el común, el hecho de que sus constituciones se tomaran el trabajo de subrayar que la pertenencia étnica no era un factor determinante en la selección de los miembros indica que es factible que diferentes grupos étnicos hayan forjado sus propios mecanismos de sociabilidad dentro del pueblo, o aun dentro de la cofradía. Sin embargo, no se encontró documentación suficiente para elaborar este punto.

De esta forma, los escasos datos que mencionan la participación de diferentes grupos étnicos en las cofradías son exclusivos a Tlacuitapan en el siglo xvi, y las referencias sobre la procedencia de los naturales de los otros pueblos también se refieren solamente a esta centuria. Así, se supone que en el largo plazo este elemento no fue central en la organización y en la dinámica de las asociaciones de laicos de los pueblos zacatecanos. Esto sugiere que el “pueblo de indios” representaba una instancia aglutinadora que se sobreponía a las divisiones étnicas en lo que se refería al funcionamiento de las cofradías. En este caso, las “preferencias asociativas” de las personas estaban determinadas antes por el peso corporativo de los pueblos que por la cuestión étnica.²⁰

Otro elemento que corrobora tal constatación es que, desde el principio del siglo xvii por lo menos, la multiplicidad de lenguas habladas por los diferentes grupos étnicos presentes en Zacatecas había sido sustituida por el español. Aunque es probable que algunos indios usaran su idioma natal para comunicarse entre sí, el español se impuso como lengua franca, tanto entre diferentes etnias, como entre los indios y los demás habitantes de la ciudad. Varios factores corroboraron esta situación. Inicialmente, los idiomas de los diversos grupos nómadas aborígenes de la región —dentro de los cuales el más numeroso era el de los zacatecos— fueron remplazados o por idiomas de indios sedentarios provenientes del sur, o por el español, lo que se consolidó alrededor del final del siglo xvi. Luego, los misioneros promovieron cierta homogeneidad lingüística desde el siglo xvi para facilitar su trabajo de evangelización; en un primer momento consideraron la posibilidad de enseñar el náhuatl a todos, pero rápidamente optaron por el español. Además, la intensa integración entre las múltiples etnias dentro de los pueblos también incentivó tal proceso. Sin embargo, es factible que, sobre todo durante siglo xvi, el uso de lenguas

¹⁹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 1/9, *Constituciones*.

²⁰La expresión “preferencias asociativas” es de Glaser, 1958, p. 32.

como el náhuatl, el tarasco, el tecuexe y el caxcán haya sido intenso, y quizás haya habido idiomas predominantes en cada pueblo de indios en Zacatecas, según la conformación étnica inicial de cada uno. De todas formas, en el siglo XVIII era cabal la uniformidad en cuanto al idioma utilizado, y esta situación es otro indicativo de cómo las diferencias étnicas fueron gradualmente disolviéndose en el ámbito de los pueblos de indios. Es evidente una vez más el alcance de la dinámica comunitaria integradora de estas entidades, también plasmada en sus asociaciones de laicos.²¹

Las cofradías ubicadas en los pueblos de indios de Zacatecas exhibían una serie de características en común con aquellas que funcionaban en la multiplicidad de los pueblos diseminados por Nueva España. Estimulaban las relaciones interpersonales entre todos los naturales, y promovían y fortalecían lazos entre ellos; también generaban, mantenían y reproducían el universo social y religioso de los pueblos; además, podían actuar en el sentido de preservar los recursos económicos de la comunidad. O sea, las asociaciones de los pueblos de indios zacatecanos operaban de manera parecida a sus similares novohispanas sobre todo porque en términos sociales, políticos y económicos era difícil separar al pueblo de su cofradía.²²

Sin embargo, las cofradías de los pueblos zacatecanos también presentaban una serie de particularidades, las cuales se vinculaban principalmente con la relación espacial entre el centro urbano y los pueblos. De esta forma, la constitución de las asociaciones de laicos ubicadas en los pueblos de indios en Zacatecas se movía dentro del juego entre los rasgos generales de los pueblos novohispanos y sus cofradías, y las propiedades distintas que estas entidades tomaron en la ciudad.

Los pueblos de indios novohispanos en la segunda mitad del siglo XVIII eran organismos de caracteres político, jurídico y territorial. Sus habitantes tenían el derecho de elegir anualmente a un conjunto de gobernantes indios, quienes administraban la caja de comunidad —el conjunto de bienes y dinero pertenecientes al pueblo—, representaban al común ante los cabildos españoles, y tenían autoridad para juzgar delitos menores. Estos gobernantes hacían consultas periódicas a miembros del pueblo para tomar decisiones importantes, cuando se reunían con quienes anteriormente habían ocupado los puestos de dirección, con los principales, y a veces incluso con todos los tributarios. A los pueblos de indios se les asignaban tierras, y también podían poseer inmuebles, ganado y minas. Usualmente sus ingresos provenían de la venta de lo que se producía en las tierras comunes, del arrendamiento de estas tierras y de los impuestos de los

²¹Mota y Escobar, 1940 [1601-1605], p. 145; Magaña, 1998, p. 64; Román Gutiérrez, 1993, pp. 238-243, y Gerhard, 1996, p. 199.

²²Tanck de Estrada, 1999; Farriss, 1992; Carmagnani, 1988, y Brading, 1994.

tributarios. Contaban también con una o más iglesias, lo cual les prestaba un carácter religioso. Tenían sus propias cofradías, a veces un hospital, y llevaban a cabo sus propias fiestas y ceremonias religiosas.²³ Así, el estatuto legal de los pueblos de indios les permitía mantener cierta independencia, en la medida en que funcionaban de manera relativamente autónoma en cuanto a diversos aspectos de sus organizaciones económica, política, administrativa, e incluso respecto de los mecanismos de sociabilidad generados a partir de sus iglesias y cofradías.

En Zacatecas, esta autonomía prevaleció como una característica determinante de los pueblos. Desde 1610 Chepinque y Tlacuitapan elegían anualmente un alcalde indígena, y a partir de 1689 esto también pasaba en San José. El alcalde ejercía funciones de policía; en general los naturales escogían a sus candidatos y el cabildo seleccionaba a uno de ellos para asumir el cargo. La manera de elegir los gobernantes indios, el número de puestos y sus respectivas funciones variaban, pero en los pueblos zacatecanos usualmente había elecciones anuales para alcalde, regidor —una especie de consejero— y topil —un ayudante administrativo.²⁴ Esta relativa independencia político-administrativa de que gozaban los pueblos subsistió aunque en términos espaciales estaban unidos a la traza urbana. En este sentido, para principios del siglo XIX, las Ordenanzas emitidas en 1801 según la meta de reorganizar la red urbana de Zacatecas testimonian que:

Ya fuese porque dichos Pueblos se fundaron muy inmediatos á la Ciudad, ó ya porque con el tiempo vinieron a aniquilarse y extinguirse, en la mayor parte, sus débiles Edificios; lo cierto es que en la actualidad permanecen muy pocos de estos: que los Individuos, conceptuados como naturales de los referidos Pueblos, viven indistintamente en la Ciudad: finalmente, que a pesar del deterioro que tienen se eligen anualmente Gobernador, Alcaldes, Regidores y otros Ministros, según lo practican, con arreglo a las Leyes, los demás Pueblos de Indios.²⁵

Sin embargo, había factores que se contraponían y matizaban esta autonomía. En la segunda mitad del siglo XVIII, estos factores eran representados sobre todo por las autoridades civiles regionales y virreinales. Así, en

²³Dorothy Tanck de Estrada formuló esta precisa definición: "Al finalizar el siglo XVIII se definía un pueblo de indios como una entidad corporativa, reconocida legalmente, donde vivían 80 tributarios o más (aproximadamente 360 habitantes indios) según el padrón de tributarios, y donde había una iglesia consagrada, gobernantes indígenas electos anualmente y una dotación de tierra inajenable." Tanck de Estrada, 1999, p. 31.

²⁴Magaña, 1998, pp. 78-79 y Bakewell, 1997, p. 158.

²⁵*Ordenanza*, 1964 [1801], p. 3. Estas Ordenanzas para la ciudad de Zacatecas formaban parte del conjunto de leyes promulgadas por la administración borbónica con la meta de reorganizar la red urbana de las ciudades novohispanas a través de su división en cuarteles. Para la ciudad de México esta medida se estableció en 1782.

primer lugar la relativa independencia usufructuada por los pueblos de indios en Zacatecas se articulaba a partir de la confrontación con el cabildo, el cual buscaba limitarla de variadas formas. Por ejemplo, los alcaldes indios estaban encargados de juzgar y castigar pequeñas transgresiones dentro de sus pueblos, y de denunciar irregularidades de mayor porte a las autoridades españolas; éstas, a su vez, no deberían realizar rondas nocturnas en los pueblos a menos que los oficiales indios solicitaran su ayuda. Sin embargo, en 1752 los naturales de El Niño tuvieron que luchar judicialmente contra el alcalde ordinario de segundo voto porque éste ordenaba que funcionarios españoles hicieran visitas de inspección al pueblo sin previo aviso y sin que las autoridades indias lo hubieran pedido.²⁶

En segundo lugar, a fines del siglo XVIII los pueblos de indios tuvieron que lidiar con la administración borbónica, la cual buscó aumentar el control y la fiscalización sobre ellos, principalmente en el aspecto financiero. Emblemáticas de este afán fueron las medidas instauradas a partir de la visita de José de Gálvez, entre 1765-1771, a quien Carlos III había encargado la reorganización de las finanzas de todas las ciudades de españoles y de los pueblos de indios en el virreinato. En este marco, respecto a los pueblos de indios se promovieron diversas reformas que, en última instancia, tenían la meta de restringir los gastos de las cajas de comunidad y limitar el poder de los gobernantes indios.²⁷

A pesar de estos factores que acotaban ciertos aspectos de la autonomía de los pueblos de indios zacatecanos —es decir, las acciones de las autoridades regionales y las reformas borbónicas— y a pesar de que estuvieron unidos a la red urbana, la relativa independencia de que estas entidades gozaban marcó una pauta importante en lo que atañe a la problemática central de este estudio. Tal pauta está ligada al hecho de que cada pueblo promovía su propia vida social y religiosa a través de sus iglesias, cofradías y fiestas. Esto se dio tanto en virtud de su misma estructura política y administrativa, como se señaló anteriormente, como por el hecho de que los pueblos poseían tierras, y por lo tanto gozaban de un territorio sobre el cual construían su universo cultural. En este sentido, el caso zacatecano se aproxima al resto de Nueva España en la medida en que la misma naturaleza territorial y organizacional de los pueblos de indios fomentó que sus habitantes integraran las cofradías de sus respectivos pueblos, antes de participar en las de otros o en las del centro urbano.

En Zacatecas esto se hace patente en el caso del pueblo de San José, en cuya capilla funcionaba una cofradía del mismo nombre. En la docu-

²⁶Magaña, 1998, pp. 78-79.

²⁷Tanck de Estrada, 1999, pp. 18-31.

mentación de esta organización producida en la segunda mitad del siglo XVIII y a principios del XIX, los bienes de comunidad se confundían con los de la cofradía. El rancho de Dena aparece en estos documentos indistintamente como: “rancho perteneciente al pueblo de San José”, “perteneciente a la cofradía del Señor San José y su pueblo”, y “rancho que pertenece a la cofradía de San José”.²⁸ Esta multiplicidad de denominaciones parece responder a una estrategia utilizada por el pueblo de San José para burlar las medidas promulgadas por la administración borbónica con el fin de aumentar el porcentaje de las cajas de comunidad que debería ser entregado a la real caja. Los naturales buscaban disminuir los ingresos que figuraran como pertenecientes a la caja de comunidad a través de transferencias de los bienes de comunidad a las cofradías, ya que éstas eran inmunes a la influencia de los oficiales reales. Este juego entre los bienes del pueblo y los de la cofradía era posible porque no había una diferencia clara entre estas dos instancias. Además, la misma legislación sobre este asunto era ambigua.²⁹ En consecuencia, tampoco había una diferencia clara entre ser hijo del pueblo y ser miembro de su cofradía. En síntesis, la situación de San José ilustra cómo la afiliación de todos los naturales a la cofradía del Señor San José era prácticamente automática.

Este caso sugiere que había una identificación entre la iglesia del pueblo, sus habitantes y su cofradía. Esto también pasó en Tlacuitapan y en Chepinque. En Tlacuitapan había cuatro capillas: la de Tlacuitapan, la de Santa Veracruz, la de Jesús y la de Mexicapan. Cada una era la sede de una organización: Limpia Concepción, Santa Veracruz, Jesús Nazareno y Nuestra Señora de la Asunción, respectivamente. Se trataba de un pueblo formado por una cabecera (Tlacuitapan) y otros pueblos y barrios adjuntos, lo que hace suponer que los habitantes de cada barrio participaban en la cofradía del barrio en donde vivían. Aunque no había normas escritas que detallaran respecto a la adscripción a cada una de estas asociaciones, al parecer había un arreglo instituido en la práctica en cuanto a la distribución de los habitantes de Tlacuitapan por las hermandades que funcionaban en el pueblo. Asimismo, en la documentación consultada no hay indicios de disputas entre estas cuatro organizaciones en el proceso de reclutamiento de sus miembros, y tampoco hay señales que existieran antagonismos de cualquier naturaleza entre ellas. Esto se confirmó cuando en 1746 el cabildo eclesiástico impuso algunos cambios en la organización de las

²⁸APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San José*, subserie *Libros y actas*, c. 141, lib. o carp. 1/10, 1810; APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San José*, subserie *Libros y actas*, c. 141, lib. o carp. 2/10, exp. 1, 1690-1827, y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San José*, subserie *Libros y actas*, c. 141, lib. o carp. 3/10, 1745.

²⁹Taylor, 1999, pp. 456-459 y Tanck de Estrada, 1999.

cofradías del pueblo, los cuales no encontraron ningún tipo de resistencia o enfrentamiento por parte de los integrantes de estas asociaciones. En 1746 el cabildo determinó que la cofradía de la Santa Veracruz fuera anexada a la Limpia Concepción, y la de Jesús Nazareno a la de Nuestra Señora de la Asunción. En ese año se constató que “apenas se encontraba [gente] para que sirviese los oficios de las cuatro cofradías”, y por esto ellas deberían ser reducidas a dos, “quedando las otras dos hospitales de aquellas [...] para su permanencia con los menos gastos y mejor asistencia a los enfermos”.³⁰ Así, el cabildo buscó resolver el problema de la decadencia de las cofradías en Tlacuitapan y recurrió a la fusión de algunas organizaciones, con la esperanza de que tal medida produjera un efecto positivo en las finanzas de las asociaciones, mejorara el servicio asistencial que ofrecían a los enfermos y estimulara la participación de la gente. Estas medidas no fueron objetadas por los cofrades más activos en las asociaciones involucradas, y tampoco por el conjunto de habitantes de Tlacuitapan, lo que sugiere que estas personas no percibían a las cuatro cofradías que funcionaban en el pueblo como entidades rivales, sino que para ellos no había diferencias expresivas entre las cuatro organizaciones.

A su vez, en el pueblo de Chepinque varias cofradías funcionaban en el mismo templo, aunque algunas tuvieran capillas exclusivas dentro de él. Eran cinco dichas asociaciones: San Diego, La Purísima, Nuestra Señora de la Soledad, Santo Nombre de Jesús y San Nicolás. A fines del siglo XVIII este número se había reducido a tres, puesto que las dos últimas ya no existían en aquel entonces. Las cofradías de San Diego y de Nuestra Señora de la Soledad tenían por sede la capilla de San Diego, mientras que La Purísima estaba ubicada en la capilla de Nuestra Señora de la Concepción. Asimismo, el obispo Cabañas determinó en su visita de 1798 que la capilla de San Diego fuera demolida por estar muy vieja, y que las organizaciones que allá funcionaban fueran trasladadas a la de la Concepción. Se supone que los naturales se distribuían entre este conjunto de asociaciones, pero la documentación encontrada no permitió determinar los criterios que guiaban tal distribución.³¹

El pueblo de El Niño constituye un caso aparte. Allá no funcionaba ninguna cofradía. Era el pueblo más pequeño, y para el año de 1772 contaba sólo con 29 casas. Como espiritualmente dependían de los agustinos, es factible que los hijos de este pueblo participaran en alguna de las

³⁰APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Jesús Nazareno*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 6, ff. 60v.-61, 1746.

³¹AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción” y *Guía del APZ*, “Relación de cofradías de la ciudad de Zacatecas”.

tres cofradías ubicadas en el templo de San Agustín, en el centro de la ciudad. La cofradía de San Nicolás era una organización que se dividía en dos, una de españoles y otra de indios.³² Aunque no se encontró información conclusiva respecto al funcionamiento de esta asociación, es probable que quienes vivían en el pueblo de El Niño integraran esta “rama india” de la cofradía de San Nicolás en el templo de San Agustín.

El hecho de que las cofradías de los pueblos de indios solieran tener por miembros a los habitantes del pueblo significa que para determinar su membresía hay que averiguar la composición social del conjunto de habitantes. Para esto, es necesario aludir una vez más al proceso de urbanización de la ciudad de Zacatecas que paulatinamente unió los pueblos al centro y moldeó la distribución de los grupos sociales por el espacio urbano. Tal proceso hizo que la comunicación entre los pueblos de indios y el centro de la ciudad y sus barrios fuera más inmediata, y pese a que originalmente habían sido planeados para abrigar solamente a indios, en la segunda mitad del siglo XVIII allí vivían indios, castas e incluso españoles. Esta información la confirmó un teniente letrado de Zacatecas en 1791, al responder a una petición del regente de la Real Audiencia de México referente a averiguaciones sobre las procesiones llevadas a cabo por los pueblos de indios en toda Nueva España. El teniente subrayó que en la ciudad de Zacatecas durante la semana santa había procesiones que salían “de los cuatro pueblos, que llaman de indios, y son propiamente de gente de castas, situados en los arrabales de esta ciudad [...]”³³ Otras fuentes corroboran que los habitantes de los pueblos zacatecanos correspondían sobre todo a castas. Por ejemplo en San José, en 1780, vivían 21 mulatos, 69 mestizos, cinco españoles y 48 indios.³⁴ En términos porcentuales, estas cifras corresponden a 63% de castas, 33.5% de indios y 3.5% de españoles.

William Taylor confirma que esta situación correspondía a la de toda la diócesis de Guadalajara, en donde había bastante confusión respecto a quién debía ser considerado miembro de un pueblo de indios:

A menudo los pueblos alentaban a mestizos, mulatos, y hasta criollos españoles a apuntarse como tributarios indios y a vivir dentro de los linderos del pueblo con el fin de compartir las tierras asignadas a las familias indígenas y las responsabilidades de los gastos del vecindario. [...] La mayoría de los pueblos

³²Magaña, 1998, p. 102 y *Guía del APZ*, “Relación de cofradías de la ciudad de Zacatecas”.

³³AHAM, fondo *Catedral*, “Representación del Ilmo. Sr. Obispo de Puebla sobre excesos que se cometen en el tránsito de las imágenes de los pueblos de indios a las cabeceras por su concurrencia a las procesiones, 1796.”

³⁴Magaña, 1998, pp. 62-63.

[...] tenía vecindarios de gente reconocida como no india; esta tendencia se hizo más pronunciada en los últimos años del siglo XVIII [...]³⁵

Tal panorama respecto a las características demográficas de los pueblos de indios en Zacatecas tiene dos implicaciones. En primer lugar, como los habitantes de los pueblos solían participar en las cofradías que funcionaban en las iglesias de los pueblos en donde vivían, y como al final del siglo XVIII las castas constituían la mayoría numérica en los pueblos, ellas también predominaban en sus cofradías; después de ellas, los indios conformaban un porcentaje significativo de los integrantes en estas asociaciones. En segundo lugar, dentro de estas organizaciones convivían todos los habitantes del pueblo, fueran indios de cualquier procedencia, mestizos, mulatos e incluso españoles. Así, estas asociaciones se constituían tomando como base las entidades política, administrativa, social y religiosa representadas por los pueblos de indios, antes que por otros elementos de diferenciación social. Residir en determinado pueblo era lo que decidía la participación en las cofradías, y por lo tanto, lo que guiaba la vida social y religiosa de la gente.

En conclusión, las cofradías de los pueblos de indios en Zacatecas funcionaban como “hermandades de barrio” —tomando prestado el término acuñado por Isidoro Moreno—, en la medida en que congregaban a la comunidad de residencia constituida por los habitantes de estos pueblos.³⁶ Tal comunidad no era homogénea, sino que remitía a la jerarquía política interna de los pueblos, a desniveles económicos presentes dentro de ellos y a la multiplicidad de grupos étnicos que los integraban. Sin embargo, estas diferencias no rivalizaban con la cohesión comunal que instauraban y reproducían las cofradías. En tal caso, el local de residencia fungía como el aspecto central en la constitución de las identidades sociales de quienes vivían en los pueblos de indios. La apatía de esta población hacia los repetidos mandos de las autoridades eclesiásticas en el transcurso del siglo XVIII respecto al número de cofradías o a sus templos sede parece indicar que la permanencia de estas comunidades estaba basada sobre todo en la dimensión corporativa del pueblo, más que en la fuerza simbólica de los santos patrones, o en el conjunto de normas formales que guiaban el funcionamiento cotidiano de las asociaciones de laicos. En este sentido específico, en Zacatecas “cofradía”, “pueblo” y “comunidad de residencia” tenían una correspondencia inmediata.

³⁵Taylor, 1999, pp. 65-66.

³⁶Moreno Navarro, 1985.

COFRADÍAS DEL CENTRO URBANO

Como se ha señalado, en la segunda mitad del siglo XVIII el centro de Zacatecas y los pueblos de indios aledaños estaban espacialmente unidos a través de una red urbana continua. Pese a esto, gozaban de relativa independencia en lo que se refería a la vida política, administrativa, social y religiosa. Esta correlación entre “unión espacial” y “separación funcional” era determinante en la organización y funcionamiento de las asociaciones de laicos. El apartado anterior trató exactamente de ver cómo este binomio moldeaba el funcionamiento de las cofradías ubicadas en los pueblos de indios. Ahora se tomará el mismo binomio para analizar las cofradías localizadas en el centro de la ciudad, es decir, que funcionaban en la iglesia parroquial y en los templos de las órdenes religiosas. Se va a examinar cómo la composición de este conjunto de asociaciones estaba vinculada con los cambios urbanos y poblacionales concretados a finales del siglo XVIII, y también en qué medida esta composición estaba matizada por el lugar de residencia de las personas, su ocupación y la organización de la fuerza de trabajo en Zacatecas.

Cofradías de españoles

Las “cofradías de españoles” deben interpretarse por medio del contraste con las organizaciones de los pueblos de indios. La diferencia central entre ellas era la territorialidad. Las cofradías ubicadas en los pueblos estaban formalmente asociadas con un territorio y una comunidad, dados los rasgos peculiares de los pueblos de indios en Nueva España. Es esta especificidad la que legitima y da sentido a la separación entre éstas y las “cofradías de españoles”, antes que las características de sus integrantes.

Una vez establecida esta distinción se puede examinar cómo se conformaban y funcionaban las “cofradías de españoles” de Zacatecas. La composición de sus miembros no era estática y tampoco homogénea, se definía tanto por medio de normas escritas plasmadas en los estatutos, como a través de criterios informales, y estaba sujeta a las transformaciones económicas, urbanas y demográficas vividas por la ciudad.

De las 19 cofradías que funcionaban en el centro urbano en la segunda mitad del siglo XVIII, 16 pueden caracterizarse según la denominación general “cofradías de españoles”. En la iglesia parroquial estaban el Santísimo Sacramento, el Santo Cristo, la Congregación de San Pedro, las Benditas Ánimas del Purgatorio, la de San Juan Nepomuceno, la de Nuestra Señora de Aránzazu, y la de Nuestra Señora de la Concepción y Santa

Ana. En el templo de los mercedarios estaban la de Nuestra Señora de los Dolores y la de San Ramón Nonato; en el templo de los dominicos funcionaban la Purísima Concepción de Nuestra Señora y la Santa Veracruz; el de los franciscanos abrigaba la cofradía del Santo Entierro de Cristo; en el templo de la Compañía estaba la de San Sebastián; finalmente, en el templo de San Agustín estaban la de Nuestra Señora del Tránsito, Nuestra Señora de la Concepción de la Cinta y la de San Nicolás.³⁷

Es importante comentar que inicialmente no había distinción entre peninsulares y criollos en estas asociaciones. Tanto los nacidos en España como sus descendientes novohispanos estaban englobados bajo la designación general de “españoles”. Este calificativo se configuró a partir de la situación de soberanía de España sobre Nueva España, la cual inauguró una continuidad respecto a los conquistadores y sus sucesores en los dos lados del océano. En este sentido, al comenzar el siglo XVII el obispo Mota y Escobar subrayaba que en el ámbito regional zacatecano había una fuerte homogeneidad en términos de las características físicas y morales de peninsulares y criollos:

[...] la gente española que aquí [Zacatecas] nace y se cría, se sabe por experiencia que son más fuertes, más ricos y de mayor trabajo que los de otras partes y así señalan en los oficios u ejercicios a que se inclinan y dan, y los que siguen las letras estudian más tiempo y con más perseverancia y no con tanta lesión en la salud, como los de Nueva España, y así es acá común opinión que la gente nacida y criada en Zacatecas, es muy parecida a la de Castilla, así en agudeza de ingenios como en fortaleza de persona [...]³⁸

De hecho prevaleció la identificación entre peninsulares y criollos sobre el lugar de nacimiento propiamente dicho en lo que se refería a la participación en las asociaciones de laicos. A este respecto la cofradía de Aránzazu requiere una observación aparte. Esta organización abrigaba a la comunidad vasca de la ciudad, que en este caso incluía tanto a los que habían nacido en España como a los criollos de origen vasco.

Algunas de estas asociaciones exigían determinadas características de solvencia económica y prestigio social de sus miembros, y así se caracterizaron como cofradías que abrigaban a las élites zacatecanas la del Santísimo Sacramento, el Santo Cristo, el San Juan Nepomuceno, y la de Aránzazu, las cuatro ubicadas en la iglesia parroquial. Ellas congregaban a los ricos

³⁷Dos asociaciones de esta lista merecen comentario aparte, dado que su membresía presentaba ciertas peculiaridades. La Congregación de San Pedro era una organización de clérigos, y la de Nuestra Señora de Aránzazu reunía a los vascos.

³⁸Mota y Escobar, 1940 [1601-1605], pp. 147-148.

mineros, a los miembros del cabildo y a la aristocracia local, y fungieron como núcleos en donde se promovían arreglos políticos, alianzas en los negocios y uniones matrimoniales. También era común que hubiera participación simultánea de las élites –incluso de familias enteras– en lo que se puede llamar un circuito de cofradías selectivo, en el cual se sumaban a las cuatro organizaciones antes mencionadas la Santa Veracruz, que funcionaba en el templo de Santo Domingo, la de San Ramón Nonato, en el convento de la Merced, y la de San Sebastián, en el templo de los jesuitas.³⁹

La caracterización de este conjunto de organizaciones como cofradías reservadas a las élites algunas veces remite a sus constituciones, las cuales enunciaban de forma explícita los requisitos indispensables para aspirar a integrar sus filas. El capítulo tres de las constituciones de la Santa Veracruz establecía lo siguiente en cuanto a la admisión de nuevos miembros: que fueran “hombres decentes y de vida tal que no desdiga la piedad de tan santas obras”. El uso de la expresión “hombres decentes” remitía a una relación de oposición con la “plebe”, refiriéndose directamente a criterios de prestigio económico y social. Las personas pobres, incluidas las de origen español, se ubicaban como parte de la “plebe”, lo que indicaba el afán de la Santa Veracruz de que su membresía correspondiera de manera exclusiva a individuos solventes económicamente.⁴⁰

Pero era sobre todo cuando la dinámica cotidiana de funcionamiento de estas organizaciones imponía la convivencia con indios, mulatos y mestizos, que los mecanismos de selección de estas cofradías de élites, y también el razonamiento detrás de ellos, se volvían más evidentes. En estas ocasiones los cofrades eran confrontados con las ventajas y desventajas resultantes de sus criterios de admisión, y también ponderaban su relevancia o ineficiencia en términos operativos. Esto pasó en la cofradía del Santísimo Sacramento y en la de San Juan Nepomuceno.

Ésta era una organización que hasta 1806 aceptaba exclusivamente a españoles nobles como miembros. Sin embargo, a partir de ese año la asociación abrió sus puertas a “toda clase de gentes”, “sean de la calidad que fuesen”. Este cambio respondió al hecho de que, en aquel entonces, estaba prácticamente abandonada e inactiva, y sufría graves dificultades financieras. La situación llegó a su límite en 1805, cuando ningún miembro compareció a la junta anual. Ante tal contingencia el cura rector y examinador sinodal del obispado de Guadalajara determinó que “[...] se admitan cuantos cofrades quieran entrar en esta cofradía sean de la calidad que

³⁹Langue, 1999, pp. 346-368 y Terán Fuentes, 2000.

⁴⁰APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz de Santo Domingo*, subserie *Libros y actas*, c. 152, lib. o carp. 4/10, exp. 1, *Constituciones y Cope*, 1994, p. 24.

fuesen, a fin de que todos indistintamente gocen todos los privilegios y gracias, que por razón de dicha cofradía están concedidas [...]”⁴¹

Llama la atención que la medida adoptada por el representante del obispado para intentar superar la crisis de la organización fue la suspensión de las exigencias selectivas para la admisión de nuevos cofrades. Como resultado de esta disposición, el 1º de enero de 1806 se inauguró un nuevo libro de asientos de cofrades, mediante la siguiente explicación:

Abriendo se le echó patente al Sr. Cura la pronta ruina de la cofradía San Juan Nepomuceno, a causa de no haber cofrades si no unos cuantos no capaces con su jornal de costear ni aun la función del día 16 de mayo por no admitirse más de nobles y no contribuirse para su entierro. Tuvo bien dicho Sr. Cura permitirme recibiera por cofrades de toda clase de gentes por estas concedidas las indulgencias para todos los fieles y que se les diera en su fallecimiento 20 pesos para el funeral y 3 pesos para misas [...]⁴²

Así, a través de la extinción de las reglas que permitían la entrada a la cofradía exclusivamente a españoles nobles, se buscaba recuperar las finanzas y la actividad de San Juan Nepomuceno. La organización pasaría a aceptar a cualquier persona como miembro, lo que implicaba que españoles de recursos limitados, indios, negros y castas pudieran formar parte de dicha organización. Este episodio revela que las autoridades eclesiásticas buscaban priorizar la recuperación de la cofradía y la garantía del cumplimiento de sus funciones espirituales y asistenciales, antes que su perpetuación como un grupo selecto de personas.

No se ha encontrado evidencia conclusiva para demostrar si la medida produjo los resultados esperados, pero es importante subrayar que la convivencia entre diferentes grupos sociales dentro de la misma cofradía era vista como un factor que potencialmente promovería la popularidad y mejoraría la situación económica de la asociación. Sin embargo, hay que considerar que esta medida fue adoptada ante el caso extremo de quiebra inminente de la hermandad y se originó de parte del obispado. Así, es posible que los antiguos integrantes de la cofradía San Juan Nepomuceno no hayan estado totalmente de acuerdo con la decisión, pero no se encontró información suficiente sobre este punto. Además, también es posible que tal medida haya sido motivada por ejemplos concretos de otras asociaciones zacatecanas, que por más abiertas eran más exitosas. Esta cuestión

⁴¹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan Nepomuceno*, subserie *Libros y actas*, c. 139, lib. o carp. 3/7, ff. 98v.-99, 18/05/1805.

⁴²APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan Nepomuceno*, subserie *Libros y actas*, c. 139, lib. o carp. 4/7, f. 1.

se vuelve más clara cuando se examina el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento.

Ésta era una organización que funcionaba en la iglesia parroquial y congregaba a las personas más distinguidas de la ciudad. Entre sus fundadores, se encontraban nombres como Juan de Tolosa y Diego de Ibarra, considerados los primeros conquistadores y pobladores de la ciudad de Zacatecas. Además, el obispo, el vicario y todos los demás curas de la ciudad eran automáticamente incorporados como cofrades y, a cambio de la obligación de hacer las fiestas de la cofradía, no pagaban por su entrada.⁴³ No obstante que el Santísimo Sacramento era originalmente una de las cofradías más selectivas de Zacatecas en cuanto a su membresía, en 1801 algunos franciscanos, dominicos y agustinos se quejaron indignados:

No es nuestro intento disputarle la legitimidad de su erección, pero si se nos hace muy reparable, que dicha cofradía carezca de mesa, de vocales, y no tenga ni siquiera un saco [...]; y lo que es más (vergonzoso nos es referirlo) *se admite a esta cofradía indistinta y mezcladamente con los caballeros de distinguida nobleza a negros, mulatos y demás gente de esta clase sin más previa información, que la exhibición de 4 pesos e reales. ¿Y será posible que un cuerpo aun que muy respetable por su fin, por infinitos individuos suyos y otras circunstancias, componiéndose del agregado de gentes tildadas e infames por derecho, será posible volvemos a decir, que este cuerpo lleve la preferencia [en las procesiones] a todas las sagradas religiones? ¿No nos ha de ser este a las comunidades un bochorno inexplicable?*⁴⁴

Este caso señala, inicialmente, que en el primer año del siglo XIX el Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial tenía en sus filas tanto españoles nobles como negros y castas. Quizás esta convivencia correspondiera a un mecanismo utilizado por los cofrades para mantener la integridad financiera de su asociación. Pero seguramente esta interacción entre españoles nobles, negros y castas dentro de la misma cofradía estaba vinculada con los cambios en la traza urbana al final del siglo XVIII, los cuales, al fin y al cabo, transformaron el paisaje del centro de la ciudad, en el sentido de que allí vivían múltiples grupos sociales.

En 1780, en la plaza mayor de Zacatecas habitaban 33 españoles —peninsulares y criollos—, cuatro mestizos y un mulato, lo que en términos

⁴³APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santísimo Sacramento*, subserie *Libros y actas*, c. 132, lib. o carp. 9/9, s./f., reglamento copiado del libro de la cofradía que da principio en 1728, que a su vez se tomó del original de 1551. Sobre Juan de Tolosa y Diego de Ibarra véase Bakewell, 1997, pp. 17 y ss.

⁴⁴AHAM, fondo *Catedral*, “Expediente formado sobre lo acaecido en la procesión a causa de la separación que de ella hicieron con gran escándalo del público los preladados de las comunidades de los conventos de S. Francisco, S. Domingo y S. Agustín de la ciudad de Zacatecas, 1801”, ff. 3-9v. Las cursivas son mías.

porcentuales corresponde a 86.8% de españoles, 10.5% de mestizos y 2.6% de mulatos. Datos de 1781 confirman estas proporciones: eran españoles 77% del total de personas que ocupaba el “primer cuadro de la ciudad”, es decir, las casas que estaban pegadas a los templos de Santo Domingo —antes Compañía de Jesús—, San Agustín y la parroquia; los otros 23% de habitantes correspondían a mestizos y mulatos, y la cantidad de indios era prácticamente insignificante.⁴⁵

Tales números de población, aunados a la proximidad física y a la facilidad de comunicación entre el centro y los pueblos de indios concretada a fines del siglo XVIII, sugieren que en aquel entonces se acentuó la mezcla espacial entre los grupos sociales. Claro que las cofradías no eran inmunes a este proceso. Aun las asociaciones más estrictas en la selección de sus miembros fueron afectadas, como revelan los episodios vividos por el Santísimo Sacramento y San Juan Nepomuceno. Estos casos indican que, sobre todo en los primeros años del siglo XIX, las organizaciones originalmente destinadas a las élites también albergaban en sus filas a otros sectores sociales.

De esta forma, queda claro que en las llamadas “cofradías de españoles” éstos no eran los únicos representados, sino que en ellas convivían diversos grupos, lo que se supone que era un rasgo aún más acentuado cuando no se trataba de organizaciones de élites. Por otro lado, también es importante reconocer su predominio numérico en muchas de las asociaciones de laicos que tenían por sede los templos ubicados en el centro urbano. Esto porque aunque en las últimas décadas del setecientos allí no vivían exclusivamente españoles, ellos conformaban el grupo mayoritario de los residentes de las cuerdas centrales de la urbe.

La cofradía de mulatos San Juan de la Penitencia

San Juan de la Penitencia era una organización de mulatos con sede en la iglesia parroquial. Su trayectoria —desde su fundación en 1635 hasta su extinción en la segunda mitad del siglo XVIII— estuvo relacionada con la organización de la fuerza de trabajo en Zacatecas y con las transformaciones demográficas y urbanas de la ciudad durante dicho periodo. Es decir, la dinámica del funcionamiento de esta asociación dependió del crecimiento poblacional de los mulatos, de su afirmación como parte significativa de la mano de obra empleada en las minas, y de su acerca-

⁴⁵Magaña, 1998, pp. 62-63 y Flores García, 1999, p. 181.

miento a indios y castas en lo que se refería al lugar de habitación y a redes de sociabilidad.

La fundación de la cofradía de San Juan de la Penitencia se dio una vez que, en 1635, “once mulatos libres y esclavos” se presentaron ante el cura vicario y a nombre de todos los mulatos que vivían en Zacatecas declararon:

[...] que no tenemos cofradía fundada en esta ciudad en donde podamos sacar una procesión de sangre para hacer penitencia de nuestros pecados cosa de que será servido Dios Nuestro Señor en conmemoración de su Santísima Pasión y muerte, queríamos fundar e instituir en la iglesia parroquial de esta ciudad una cofradía de sangre advocación del Señor San Juan de la Penitencia, para que en ella salgamos con nuestra procesión de sangre haciendo penitencia del martes santo en la tarde de cada un año perpetuamente y el dicho día que así elegimos es desocupado que ninguna cofradía así de españoles como de indios ni negros salen ni la hay aquel dicho día ni de la dicha advocación hay otra fundada en esta dicha ciudad; ni nosotros ni los demás mulatos que se irán asentando por cofrades en la dicha hermandad y cofradía están impedidos y libres de toda sujeción de cofradía con que nos animamos a la fundación [...]⁴⁶

Para entender la coyuntura que motivó a estos mulatos libres y esclavos a fundar su propia cofradía hay que referirse a la situación de los negros y mulatos en la ciudad de Zacatecas. Inicialmente hay que subrayar la dificultad para establecer porcentajes respecto al número de negros y mulatos en relación con el total de los habitantes de Zacatecas, y también para especificar cuántos de ellos eran esclavos y cuántos libres. Además, faltan estudios tanto sobre la población negra y mulata de la región, como sobre la utilización de la mano de obra esclava y la transición de la esclavitud al trabajo libre.

Lo que se puede afirmar con seguridad es que los negros llegaron a la zona en el siglo XVI para servir de mano de obra esclava. Bakewell comenta que “entre los primeros habitantes de la ciudad se encontraron muchos esclavos negros”, quienes trabajaban sobre todo en las haciendas de beneficio, en las estancias y en el servicio doméstico.⁴⁷ En general, nunca

⁴⁶APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, ff. 80 y ss., *Constituciones de 1635*.

⁴⁷La hacienda de beneficio —o hacienda de minas— era la planta en que se beneficiaba la plata. “Como centro de habitación del minero y de sus operarios era hasta cierto punto autosuficiente, ya que en su interior contenía la ‘casa de morada’ del dueño, los ‘aposentos’ de los trabajadores y sus familias, y una capilla. También contaba con establos para caballos y mulas, cobertizos, y almacenes para la maquinaria y la producción. La mayoría de las haciendas de Zacatecas se encontraban dentro de la ciudad, en las riberas del torrente en el que descargaban el agua sucia sobrante del procedimiento de lavado del mineral que era esencial para la refinación de la plata.” Bakewell, 1997, pp. 162-177.

trabajaban como operarios de minas en las tareas desempeñadas bajo tierra: estas funciones eran muy penosas, con permanentes peligros de derrumbe, y las condiciones eran totalmente insalubres, lo que causaba la temprana mortalidad de los trabajadores. Como los esclavos eran muy caros, se juzgaba que no valía la pena la inversión para utilizarlos como operarios en el interior de las minas. De esta forma, cuando estaban involucrados en la actividad minera, trabajaban en las haciendas, principalmente en el transporte del mineral desde los molinos hasta el incorporadero, como se comentó en el capítulo 2.⁴⁸

Pese a que no fue utilizada en las funciones bajo tierra, la mano de obra esclava era muy apreciada, principalmente porque, cuando comparada con la de los indios, quienes “van y vienen, entran y salen con gran facilidad”, constituía una fuerza de trabajo permanente. Bakewell calcula que, en el siglo XVII, en la ciudad de Zacatecas, los esclavos constituían la quinta parte de la fuerza de trabajo de que se disponía para las minas. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII muchos de ellos se hicieron trabajadores libres y empezaron a trabajar por un jornal, pero no se ha encontrado información para detallar tal proceso.⁴⁹

Los pocos datos cuantitativos disponibles a este respecto que se refieren al siglo XVII son discrepantes e incompletos. Por ejemplo, Alonso de la Mota y Escobar, quien escribió entre 1601-1605 aproximadamente, contó 800 esclavos –tanto hombres como mujeres, negros como mulatos–, 80 blancos y 1500 indios en la ciudad. A su vez, Francisco García González calculó que, en 1601, en Zacatecas había 3 000 esclavos, y según este autor, “durante el periodo colonial, mestizos, negros y mulatos emergieron como las principales subcategorías en la población zacatecana”. Pese a la discrepancia de los números y a los huecos en la historiografía, la información encontrada es suficiente para afirmar que la cantidad de negros y mulatos en Zacatecas era numéricamente significativa a principios del siglo XVII.⁵⁰

Para ese entonces la población mulata zacatecana destacaba tanto en términos numéricos, en relación con los otros grupos sociales que conformaban el total de los habitantes de la ciudad, como respecto al total de la fuerza de trabajo empleada en la región. A grandes rasgos, éste era el contexto general cuando se fundó la cofradía de San Juan de la Penitencia, en 1635. En tal año, algunos mulatos estaban lo suficientemente articula-

⁴⁸Velasco, 1980, pp. 271-273; Langue, 1991, p. 490; Mota y Escobar, 1940 [1601-1605], p. 150, y Bakewell, 1997, pp. 188-198.

⁴⁹Mota y Escobar, 1940 [1601-1606], p. 115 y Bakewell, 1997, p. 174.

⁵⁰Mota y Escobar, 1940 [1601-1605], p. 145 y García González, 2000, p. 115.

dos y organizados como para solicitar exitosamente la conformación de una hermandad que respondiera a sus necesidades particulares.

Cabe señalar que en su petición para la fundación de una cofradía que atendiera específicamente a los mulatos, ellos mencionaron que querían salir en procesión en un día en el que no estaba programado ningún otro evento similar promovido por cualquier asociación de españoles, de indios “o de negros”. Esta afirmación sugiere que en algún momento haya funcionado en la ciudad de Zacatecas una organización exclusiva para negros. Sin embargo, no se ha encontrado ninguna referencia que confirme la existencia de tal asociación, ni en la documentación, ni en la bibliografía secundaria.

La manera en que los mulatos fundadores de San Juan de la Penitencia aludieron a las cofradías de españoles, indios y negros de la ciudad, sugiere que ellos no se sentían conectados de modo particular con tales asociaciones. Esto es interesante sobre todo cuando se toma en cuenta la situación de los mulatos libres, quienes probablemente vivían en los barrios más periféricos y en los pueblos de indios, y que trabajaban lado a lado con indios, mestizos y españoles en las minas y en otras actividades. En este caso, no era el lugar de vivienda ni la ocupación los factores que guiaban sus preferencias asociativas, sino que apuntaban hacia cierto sentido de identidad grupal basado en lo étnico, que fomentaba lazos entre los mulatos, fueran esclavos o libres.

Poco más de 100 años después de su fundación, en 1742, la cofradía de San Juan de la Penitencia se encontraba en una situación precaria: el número de sus miembros era extremadamente reducido, y la única actividad que realizaban era la procesión de penitencia en semana santa, en la cual la mayoría de los participantes no eran cofrades. Esto dio pie a amonestaciones por parte del vicario, quien advirtió que de seguir así solicitaría al obispo la extinción de la cofradía. Como la visita del obispo Cabañas, en 1798, no hace ninguna referencia a esta asociación de laicos, lo más probable es que de hecho se haya extinguido en algún momento durante la segunda mitad del siglo XVIII.⁵¹

Para entonces los datos poblacionales disponibles son más completos que los de principios del siglo XVII. En 1791, en la ciudad había 22.7% de españoles y otros europeos, 23.9% de indios, 23.6 % de mulatos y 29.8% de otras castas. En 1796, Zacatecas contaba con 26.2% de indios, 21.3% de españoles (peninsulares y criollos), 23.4% de mulatos y 29.1% de otras castas. Además, es importante resaltar que a fines del siglo XVIII los mu-

⁵¹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, ff. 34 y ss. y AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción”.

latos eran numéricamente significativos no solamente en la ciudad de Zacatecas, sino en una amplia región. Frédérique Langue tomó en cuenta al casco urbano de Zacatecas, sus alrededores inmediatos y también otros centros mineros como Fresnillo, Sombrerete y Mazapil, y encontró que en 1781, en “el conjunto de las minas de Zacatecas” 8.9% de los trabajadores de las minas eran españoles, 28.6% indios, 47.8% mestizos y 14.7% mulatos. En las haciendas de beneficio, laboraban 14.5% de españoles, 33% de indios, 30.9% de mestizos y 22.1% de mulatos. A su vez, las haciendas de campo, estancias y ranchos empleaban 15% de españoles, 44.5% de indios, 16.1% de mestizos, 20.4% de mulatos y el 4% restante correspondía a otras castas.⁵²

Ante estas cifras, se puede afirmar que la decadencia y extinción de la cofradía de San Juan de la Penitencia no fue causada por una eventual o significativa disminución de la población mulata. Pero en realidad es complicado reflexionar sobre la constitución y disolución de la cofradía de San Juan de la Penitencia, dada la escasez de fuentes primarias y de literatura al respecto. Quizás tal asociación nunca tuvo gran éxito, y a duras penas sobrevivió por un siglo gracias al empeño de un grupo reducido de personas. O quizás a fines del siglo XVIII los mulatos ya no encontraban razón o necesidad de tener una cofradía exclusiva para sí, y por esto abandonaron paulatinamente la hermandad de San Juan de la Penitencia y pasaron a integrar otras.

Aunque la falta de datos no permite abundar sobre el poder de congregación de la cofradía de San Juan de la Penitencia y encontrar una explicación sólida para su desaparición, se va a especular un poco al respecto refiriéndose una vez más a los cambios urbanos y demográficos que tuvieron lugar en Zacatecas a fines del siglo XVIII. Según se ha comentado anteriormente, para esta época se había consumado un proceso de conurbación que unió el centro urbano, los barrios de la periferia y los pueblos de indios, y cada vez más el lugar de habitación de los mulatos correspondería a los barrios de la periferia del centro urbano y a los pueblos. Así, es factible que ellos participaran sobre todo en las cofradías ubicadas en los pueblos, y en algunas asociaciones del centro urbano. De esta forma, la extinción de la cofradía de San Juan de la Penitencia pudo haber estado relacionada con el hecho de que, a fines de siglo XVIII, los mulatos estaban próximos a los indios y demás castas en lo que se refiere al lugar de habitación y a la participación en las cofradías.

También cabe comentar que quizás en momentos anteriores los mulatos se hayan concentrado en alguna región específica de la ciudad. En

⁵²AHEZ, Fondo *Intendencia de Zacatecas*, serie *Gobierno*, c. 1, núm. 20, 1791; García González, 2000, pp. 113-115, y Langue, 1991, p. 476.

este sentido, Claudia Magaña defiende la hipótesis de que en el siglo XVII, el barrio de Pedregoso –situado al poniente de la ciudad, atrás del templo de los jesuitas, el cual en el XVIII sería transferido a los dominicos– habría sido habitado sobre todo por negros, y que al transcurrir el tiempo españoles e indios se avicindaron en él. La autora también comenta que los habitantes de este barrio probablemente frecuentaban la Capilla de los Negros de la Compañía de Jesús.⁵³ Desafortunadamente no se encontró más información sobre este barrio ni sobre esta capilla.

En resumen, la creación de la cofradía de San Juan de la Penitencia en la primera mitad del siglo XVII estaba vinculada con la afirmación de la población mulata como grupo numéricamente representativo en la ciudad en virtud de su consolidación como parte significativa de la fuerza de trabajo. Empleados en las haciendas, estancias o en el servicio doméstico, podían ser esclavos o libres. Vivían en su mismo lugar de trabajo, o en los barrios periféricos. En esta situación, San Juan de la Penitencia funcionaría como un polo que concentraba la población mulata que vivía diseminada por la ciudad. Su fundación obedecía a la necesidad de algunos mulatos de tener una institución que los representara, en el sentido de que pudieran articular sus expectativas como grupo social. Sin embargo, en el transcurso de los siglos XVII-XVIII los cambios experimentados en Zacatecas respecto a la distribución de los grupos sociales por la ciudad contribuyeron a que la cofradía de San Juan de la Penitencia cayera en desuso.

No obstante, hay que advertir que pese a que el lugar de residencia y la comunidad a la que se pertenecía constituían motivaciones centrales para el surgimiento y desaparición de las asociaciones de laicos en Zacatecas, esto no fue resultado de un proceso de urbanización *per se*. Es decir, al fin y al cabo los cambios espaciales sintetizaban la disolución de clasificaciones que pueden ser caracterizadas como propias del antiguo régimen, en favor del surgimiento de nuevas categorías, proceso que se plasmó también en la organización de la red urbana.

La cofradía de indios barreteros Santísimo Sacramento de la Merced

El Santísimo Sacramento de la Merced era una organización de barreteros que funcionaba en el templo de la Merced. En esta cofradía un grupo profesional determinado buscaba exclusividad en su asociación, y por

⁵³Magaña, 1998, p. 106. La autora no menciona dónde obtuvo esta información.

lo tanto la composición de su membresía estaba relacionada con las características de la fuerza de trabajo en las minas zacatecanas.

En 1777 los miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento que funcionaba en la iglesia parroquial de Zacatecas demandaron a la cofradía del Santísimo Sacramento de barreteros localizada en la iglesia del convento de Nuestra Señora de la Merced.⁵⁴ Así, se trató de una disputa legal entre dos organizaciones de laicos dedicadas a la misma advocación, pero que tenían por sede iglesias diferentes y que estaban destinadas a públicos distintos. El Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial era una de las cofradías más selectivas de la ciudad y concentraba a las élites zacatecanas, como se ha comentado anteriormente. A su vez, el Santísimo Sacramento de la Merced congregaba a las personas que ejercían la función de barreteros, quienes se dedicaban a derrumbar el mineral dentro de las minas por medio de barretas y mazos que quebraban y arrancaban la piedra en los lugares de avance de la exploración de plata.⁵⁵

El punto central de la queja del Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial consistía en que la otra cofradía, por ellos referida como “de los operarios de las minas”, supuestamente les hacía competencia. Ellos argumentaban que la existencia de dos organizaciones de laicos con la misma advocación les perjudicaba sobre todo por causar “el gravísimo perjuicio de disminuirse notablemente las limosnas que en las minas se han colectado, siempre respecto al inclinar a los operarios a que las que habían de dar las den a la aparente cofradía de la Merced [...]” O sea, para los del Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial la disputa por limosnas constituía un gran problema puesto que el monto que solían colectar en las minas había disminuido mucho porque los trabajadores preferían favorecer a la cofradía de barreteros.

Esta queja indica que la mayoría de los operarios de las minas elegía contribuir con la organización de laicos que había sido fundada por una categoría de trabajadores mineros. En una mina trabajaban, además de barreteros, tenateros, barrenadores, faeneros, azogueros, guardaminas y veladores, cavadores, dinamiteros, malacateros, arrieros, carpinteros y herreros, entre otros.⁵⁶ Así, las personas que desempeñaban estas múltiples funciones se sentían conectadas a la cofradía de barreteros en la medida en que sus fundadores e integrantes se dedicaban a ejercer labores co-

⁵⁴APZ, área *Disciplinar*, sección *Procesos*, serie *Eclesiásticos*, subserie *Cofradías*, c. 165, lib. o carp. 9/13, ff. 55-62, 1777. La información utilizada en este apartado proviene de este documento.

⁵⁵Velasco, 1980, p. 258.

⁵⁶Para una descripción de las tareas de cada trabajador véanse Velasco, 1980, pp. 258 y ss. y Mentz, 1999, pp. 173-279.

rrelacionadas con las suyas. Es decir, los trabajadores de las minas dirigían sus limosnas según la afinidad profesional.

En este sentido, el Santísimo Sacramento de la Merced se acercaba a las “cofradías gremiales”, es decir, las organizaciones de laicos fundadas por gremios. Tales asociaciones tenían por cofrades a los miembros del gremio al cual se vinculaban, y por lo tanto congregaban a personas que ejercían el mismo oficio. Además de asegurar el bienestar de sus cofrades-trabajadores, también reglamentaban algunos aspectos del ejercicio de la profesión. Éste fue el caso de la Santísima Trinidad de Sastres y de la hermandad de los Santos Mártires San Crispín y San Crispiniano, de zapateros, ambas ubicadas en el templo parroquial de Zacatecas.⁵⁷ Al estar integrada exclusivamente por personas que ejercían las mismas funciones laborales, el Santísimo Sacramento de la Merced exhibía rasgos en común a las cofradías gremiales. Pero se alejaba de este tipo de asociación en la medida en que la adscripción de los barreteros a esta cofradía no era automática, y la organización no controlaba las labores de estos trabajadores.⁵⁸

La estrategia utilizada por el Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial en el litigio fue intentar deslegitimar la asociación del Santísimo Sacramento de la Merced afirmando que era ilegal. Insinuaban que la organización de barreteros no estaba constituida legalmente, puesto que aunque sus miembros rendían cuentas al padre comendador del convento de los mercedarios, quien nombraba al mayordomo y administraba las limosnas, esto se hacía sin intervención de la “jurisdicción ordinaria eclesiástica”. Para reforzar su argumentación, los representantes del Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial aludían a una visita de 1754, en la que se había determinado que se extinguieran las organizaciones “con administraciones de limosnas sin reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica”.

Ante tales acusaciones, los miembros del Santísimo Sacramento de la Merced y los mercedarios presentaron varios argumentos en defensa de la asociación de barreteros. Estos argumentos aclaran el funcionamiento cotidiano de la cofradía y algunas características de sus miembros.

Cinco cofrades dieron su testimonio: Anastasio Quiroz —el mayordomo—, Atanasio de la Cruz Quiroz, Baltasar de los Reyes Bravo, Toribio Rodríguez y Juan Concepción Valerio. Todos trabajaban como barreteros en las minas zacatecanas, y todos eran indios. Los testimonios de estas cinco personas coincidían en la información general que proveyeron en cuanto a la fundación y funcionamiento de la organización. Afirmaron que la cofradía había sido fundada en 1763 por Thomas de Aquino, San-

⁵⁷La Santísima Trinidad de Sastres desapareció en el transcurso del siglo XVIII, y al final de la centuria no existía, pero no hay datos que permitan precisar este proceso.

⁵⁸Bazarte Martínez, 1989, pp. 36-42 y Peñaflores, 2002.

tos de Herrera, Eligio Cajoncillo, Joseph Manuel de Esparza y otras personas más, con el título de “Santísimo Sacramento con el escapulario de Nuestra Señora de la Merced”, bajo los auspicios del R. P. Fr. Ignacio Lascano, el comendador del convento de la Merced, quien era el responsable de guardar las constituciones, en el referido convento. Además, subrayaron que se trataba de una asociación de barreteros. Añadieron una serie de detalles respecto a las reglas de funcionamiento de la cofradía, sobre todo en lo que se refería a sus fondos, a las limosnas que solían recibir todas las semanas de los miembros y a los gastos ordinarios. Explicaron que no hubo fondos para la fundación

[...] más que la obligación que hicieron los barreteros de dar una piedra de cada partido de metal cada semana, y que no tienen tampoco al presente ningún principal; que semanariamente se colecta de las minas 10 o 12 pesos y cuando están cortas, 6 o 7 pesos, los cuales se juntan y cada mes los entregan al dicho padre comendador de la Merced, y que con ellas se costea la cera, y misas de los jueves, y también se compran los escapularios que se han de menester: con más una función, que celebran el día de la Concepción de Nuestra Señora, presente el Santísimo Sacramento y que cuando no alcanzan las limosnas semanarias, se pide en ese tiempo otra extraordinaria. Que las cuentas dan al padre comendador, y que dicho padre las da también a dichos barreteros de los gastos. Que los mayordomos los eligen los mismos hermanos anualmente en la sacristía del dicho convento, presidiendo el padre comendador [...]

Los mercedarios, a su vez, afirmaron en su defensa que el funcionamiento del Santísimo Sacramento de la Merced no cumplía con los requisitos legales de una cofradía precisamente porque no era tal, sino que constituía solamente una “hermandad” o “congregación” En este sentido, Fr. Joseph Pateryro afirmó:

[...] nunca se ha tenido por constituir como se le nombra [cofradía] porque ésto sería querer hacer cofradía la que ha sido solamente hermandad sin ningún fondo, sino solamente un instrumento como principio del libro de las limosnas que dicha hermandad entrega al convento en que consta la obligación que el convento tiene con los individuos de ella, y estos con el [...]

Los testimonios de los cofrades y de los mercedarios demuestran que el Santísimo Sacramento de la Merced funcionaba en la práctica como una cofradía, en la medida en que elegía mayordomos y diputados, cobraba limosnas a sus miembros, realizaba misas semanales, hacía una fiesta titular, cuidaba del entierro de los hermanos y llevaba a cabo diversas actividades que promovían el culto al Señor Sacramentado. Sin embargo, no se trataba de una cofradía legalmente instituida, puesto que para legiti-

mar el establecimiento de las cofradías en Nueva España se exigía licencia del rey y del obispo diocesano. En este trámite, el Consejo de Indias se encargaba de examinar las constituciones que regían la cofradía y de reformarlas cuando lo creía necesario. También se exigía que las juntas de estas organizaciones fueran supervisadas por un representante real, quien validaba las decisiones tomadas.⁵⁹ Así, en términos estrictos de la legislación eclesiástica, el estatus del Santísimo Sacramento de la Merced correspondía al de una hermandad o congregación.

En realidad esta situación era bastante común en Zacatecas, o aun en toda Nueva España, y, en general, los límites entre una cofradía, una hermandad y una congregación no eran relevantes en lo que se refería a la cotidianeidad de las asociaciones de laicos. El hecho de que el Santísimo Sacramento de la Merced no era una excepción en la ciudad de Zacatecas, en donde varias otras organizaciones funcionaban bajo los mismos parámetros, quedó claro en la visita del obispo Cabañas en 1798, que determinó que se buscaran las constituciones de por lo menos cinco de ellas: Nuestra Señora de los Dolores, en la Merced; Nuestra Señora del Tránsito, en San Agustín; San Diego, en el pueblo de Chepinque; Limpia Concepción, en el pueblo de Tlacuitapan, y Señor San José, en el pueblo de San José. Además, el obispo estableció que era necesario “legalizar” los registros de prácticamente todas las asociaciones de laicos de la ciudad, tanto las del centro urbano cuanto las de los pueblos de indios, puesto que presentaban una serie de irregularidades: las organizaciones en general no tenían las escrituras correspondientes a los censos, obras pías y bienes inmuebles, y frecuentemente exhibían problemas con la contabilidad de los ingresos y egresos. La situación “ilegal” de las organizaciones zacatecanas también es observable en la medida en que los vicarios insistían una vez tras otra en que procedieran a elaborar o reformar sus estatutos, como pasó con la Santa Veracruz de Santo Domingo.⁶⁰

Los requisitos legales casi nunca eran respetados, de modo que muy pocas cofradías se erigieron cumpliendo lo que las reglas oficiales determinaban. Sin embargo, estas cuestiones emergieron con las reformas ilustradas, que intentaron regularizar los papeles de las asociaciones de laicos, defendiendo la necesidad de constituciones formales, y en algunas ocasiones incluso ponderaron que, a falta de éstas, las organizaciones se disolvieran.⁶¹ De esta forma, el presente caso en que el Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial

⁵⁹Taylor, 1999, pp. 450-451 y Bazarte Martínez, 1989.

⁶⁰AGI, *Guadalajara*, 543, “Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción”; APZ, área *Disiplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz de Santo Domingo*, subserie *Libros y actas*, c. 152, lib. o carp. 1/10, exp. 1, ff. 59 y ss., y Bazarte Martínez, 1989, p. 33.

⁶¹Taylor, 1999, p. 458.

aludió al aspecto normativo de la institución de las cofradías —lo cual generalmente no constituía un problema en sí mismo— como un argumento para lograr vencer su demanda contra la cofradía de barreteros, representa una maniobra en la que la asociación buscó aprovecharse de una coyuntura de la segunda mitad del siglo XVIII en su propio beneficio.

Aunque no constituía una cofradía en lo que se refería a su acepción legal, en la práctica el Santísimo Sacramento de la Merced fungía como tal en cuanto al conjunto de actividades que promovía, a su dinámica de funcionamiento, y a su reconocimiento por parte de varios sectores de la ciudad, como los trabajadores de las minas y el clero regular. De hecho se trataba de una asociación bastante exitosa: la preocupación del Santísimo Sacramento de la iglesia parroquial en cuanto a la disminución de sus limosnas revela que el Santísimo Sacramento de la Merced era bastante eficaz para conseguir fondos. Esta organización conformaba un espacio de sociabilidad y de devoción reservado a los barreteros, pero en realidad su capacidad de convocación era bastante amplia y rebasaba los límites de su membresía propiamente dicha, en la medida en que gran parte de los trabajadores de las minas eran motivados a contribuir financieramente con ella. En este sentido, la cofradía de barreteros promovía y reflejaba cierta integración entre la totalidad de operarios mineros.

Para analizar esta integración también hay que considerar que los cinco barreteros que dieron su testimonio eran indios. Aunque la documentación consultada no permite determinar si este punto constituía una regla para la admisión de nuevos cofrades en el Santísimo Sacramento de la Merced, hay cifras disponibles respecto a los porcentajes de los distintos grupos sociales que trabajaban en las minas zacatecanas. Para 1781, 8.9% de estos trabajadores eran españoles, 28.6% indios, 47.8% mestizos y 14.7% mulatos.⁶² La proporción de mestizos sobrepasaría cada vez más la de indios a medida que avanzaba el siglo XIX. Un viajero inglés que estuvo en Zacatecas hacia 1828 comentó al respecto:

Here it may not be amiss to give some description of the Mexican, or perhaps more properly, the Zacatecan Miner. These people are not, as it generally posed, Indians. I seldom saw a pure Indian in a mine in this part of the country, but they are generally tinged in some degree with Indian blood, although I conceive that their affinity to the Whites is somewhat the nearest. They are in fact mostly

⁶²Langue, 1991, p. 476. Claro que estas proporciones variaban según la función. Por un lado, los capataces y vigilantes eran en general españoles. Por otro, los esclavos trabajaban principalmente en las haciendas de beneficio, y prácticamente no eran empleados en las tareas bajo tierra.

Creoles, of a deep tawny hue, with jet black glossy hair, dark eyes, and a penetrating expression of countenance seldom met with the Indian.⁶³

Así, a fines del siglo XVIII, los mestizos predominaban como operarios mineros, seguidos por los indios, y es factible afirmar que estos grupos correspondían a la membresía del Santísimo Sacramento de la Merced. En otras palabras, el hecho de que los integrantes de esta cofradía compartieran la misma profesión, y que a su vez este rasgo actuara como un prerequisite para la pertenencia a dicha organización, también implicaba que sobre todo indios y mestizos participaran en ella. Esta cofradía aclara cómo la organización de la fuerza de trabajo en las minas de Zacatecas condicionaba el funcionamiento de las asociaciones de laicos de la ciudad.

* * *

El eje conductor de este capítulo fue la división entre el centro urbano y los pueblos de indios. Originalmente, esta división representaba el afán de las autoridades virreinales de separar y controlar la ubicación de los grupos sociales en la ciudad. Sin embargo, en la práctica, las personas ocuparon espacios que no les habían sido asignados al principio. A partir de esta compleja interacción entre las normas y la realidad se entiende cómo la relación centro-pueblo fue determinante para la estructura y dinámica del conjunto de cofradías zacatecanas. Esta relación se articuló a partir de dos elementos: por un lado, la relativa autonomía de que gozaban los dos polos en términos de su vida social, religiosa, política y administrativa; por otro, su unión en virtud de la red urbana continua que se estableció en la segunda mitad del siglo XVIII. Tal situación conllevó a que los habitantes de los pueblos integraran las cofradías de sus respectivos pueblos, y los habitantes del centro, las del centro. Sin embargo, esta tendencia general a que el lugar de residencia de las personas definiera su participación en las asociaciones de laicos fue matizada por varios factores, como lo demostró el caso del Santísimo Sacramento de la Merced de indios barreteros, la San Juan de la Penitencia de mulatos, y el hecho de que la composición

⁶³Lyon, 1828, p. 258. En español: "Aquí es apropiado describir un poco el mexicano, o quizás mejor dicho, el trabajador minero zacatecano. Estas personas no son, como generalmente se les presenta, indios. Yo raramente he visto a un indio puro en una mina en esta parte del país, sino que son generalmente teñidos hasta cierto grado con sangre india, aunque yo entiendo que su afinidad con los blancos es un poco más cercana. Ellos son de hecho la mayoría criollos, de un color castaño-amarillo fuerte, con cabello negro, oscuro y brillante, ojos oscuros, y una expresión servicial y penetrante que raramente se encuentra en los indios".

social de la membresía de la totalidad de cofradías zacatecanas hacia finales del siglo XVIII se volvía cada vez más compleja y heterogénea.

En cuanto a las organizaciones ubicadas en los pueblos de indios, se demostró que la múltiple procedencia original de los indios en Zacatecas no implicó que se formaran asociaciones dedicadas exclusivamente a determinadas etnias. La membresía de las cofradías de los pueblos correspondía, más bien, al conjunto de habitantes del pueblo en el que estaba ubicada la asociación. A fines del siglo XVIII, entre estos habitantes estaban indios originarios de varias regiones de Nueva España, castas e incluso algunos españoles. De esta forma, las cofradías de los pueblos congregaban personas de diferentes grupos sociales, y promovían la interacción y generaban lazos entre este amplio conjunto de personas. En este sentido, la colectividad articulada por los pueblos de indios era la entidad protagonista del proceso de identificación social de sus habitantes, antes que otros criterios de diferenciación social, lo que explica la coincidencia entre pueblo, cofradía y comunidad de residencia.

Respecto a las cofradías ubicadas en el centro urbano, la mayoría eran “organizaciones de españoles”. Inicialmente se constató que en estas asociaciones no había una separación entre los nacidos en España y sus descendientes nacidos en Nueva España. Así, la polarización entre peninsulares y criollos, fundamental en muchos aspectos de la realidad novohispana, no era determinante en cuanto a la participación en las cofradías de Zacatecas, puesto que la unidad generada por la idea de imperio como una entidad única, aunque separada geográficamente por el Atlántico, se sobreponía al lugar de nacimiento. Incluso en el caso de Nuestra Señora de Aránzazu, el origen vasco de sus miembros no era determinado por el lugar de nacimiento.

Aunque los españoles constituían parte expresiva de la membresía de las “cofradías de españoles”, la composición social de estas asociaciones era bastante heterogénea, reflejo de la misma distribución de los grupos sociales por la ciudad a fines del siglo XVIII. Antes que la composición social de sus integrantes, el factor central que de hecho definía a las “cofradías de españoles” era su contraste con las organizaciones ubicadas en los pueblos de indios, las cuales tenían por base a la territorialidad del pueblo. Pero en algunos casos las asociaciones también se constituían a partir de criterios selectivos de prestigio social y de solvencia económica, lo que originó cofradías de élites como la del Santísimo Sacramento, la de San Juan Nepomuceno y la del Santo Cristo.

El Santísimo Sacramento que funcionaba en el templo del convento de la Merced merece comentario aparte, puesto que este caso reveló cómo las identidades sociales se vinculaban con la posición ocupada por las

personas en el mundo del trabajo. El ámbito de la organización de la fuerza de trabajo en Zacatecas remite a otro factor específico de diferenciación social, lo que quedó claro cuando los miembros de esta cofradía se autonombraron utilizando simultáneamente dos elementos: definían al Santísimo Sacramento de la Merced como una asociación de indios barreteros.

Por último, a fines del siglo XVIII se observó una reorganización de las cofradías de Zacatecas, en el sentido de que durante la segunda mitad de este siglo muchas hermandades desaparecieron, otras se aglutinaron, algunas se encontraban en una situación financiera precaria, y otras más gozaban de éxito y vivacidad. Más que casos excepcionales o aislados, esta situación refleja un reacomodo del panorama de las cofradías zacatecanas. Esto se explica en virtud de las transformaciones urbanas y demográficas concretadas en el periodo, las cuales coincidieron temporalmente con las reformas diocesanas y la administración borbónica. En este sentido, a fines del siglo XVIII se concretó la unión espacial del centro de la ciudad con los pueblos de indios, y la consolidación de un bloque conformado por indios y castas en lo que se refería al lugar de residencia y a su participación en el mercado de trabajo. Este proceso se reflejó en la composición social y en el funcionamiento cotidiano de las asociaciones de laicos, lo que unas veces chocó y otras reforzó las posturas ilustradas.

Capítulo 4

LAS COFRADÍAS EN OURO PRETO

Este capítulo destaca la constitución de las cofradías en Ouro Preto. Se va a examinar en qué medida la membresía de cada asociación correspondía a un grupo social determinado, lo que se llevaba a cabo tanto a través de documentos escritos como de prácticas informales. Esto se realizará en cuatro etapas: primero se presentará el conjunto de las cofradías ouropretanas, con una cronología de su fundación; después se abordará a las órdenes terceras; luego se referirá a las hermandades de negros; y por último, se analizará cómo la esclavitud condicionaba la dinámica de funcionamiento de las asociaciones de laicos en la ciudad.

PARROQUIAS, IGLESIAS Y COFRADÍAS

Ouro Preto estaba constituida por dos parroquias —administradas por el clero secular— que correspondían a los dos principales poblados de la ciudad. De esta manera, las poblaciones de *Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias* y la de *Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto* albergaban las dos iglesias parroquiales. No se sabe exactamente la fecha en que se establecieron estas parroquias, pero se estima que fue en los primeros años del siglo XVIII.¹

Las primeras referencias a la parroquia de *Antônio Dias* tienen fecha de 1707. El poblado de *Nossa Senhora da Conceição do Arraial de Antônio Dias* contaba originalmente con la capilla de la *Conceição*, edificada alrededor de 1699, en ocasión de los primeros hallazgos de aluviones de oro en la región. Aproximadamente en 1724 empezaron los trámites para la construcción de una iglesia más grande, en virtud del rápido crecimiento de la población. En 1727, empezó la construcción del templo parroquial propiamente dicho.²

¹Ramos, 1972, p.79. Para un mapa de Vila Rica entre 1711 y 1736 véase Massara, 1989, p. 148. Desafortunadamente la mala calidad de la impresión de tal mapa no permitió incluirlo aquí. Se optó por reproducir un mapa de Ouro Preto actual en donde se pueden localizar las iglesias de la ciudad, las cuales ocupan el mismo sitio desde que fueron erigidas en el siglo XVIII. Véase p. 249.

²Sobre la construcción de este templo consúltese *Caderno*, 1982.

La parroquia del Pilar surgió probablemente entre 1700-1703, y en 1724 adquirió el estatuto de parroquia colada, es decir, con derecho a poseer un vicario de planta, pagado por la corona portuguesa. La parroquia se erigió con centro en la capilla primitiva del pequeño poblado llamado *Nossa Senhora do Pilar*, la cual existía desde principios del siglo XVIII. También en este caso se iniciaron obras para la ampliación de la iglesia, lo cual tuvo lugar alrededor de 1712.³

Las organizaciones de laicos funcionaban tanto en las dos sedes parroquiales como en las otras iglesias que estaban bajo su jurisdicción. Gran parte de estos templos fueron construidos por los propios cofrades, especialmente para albergar una organización determinada, como los casos de las iglesias *Nossa Senhora do Carmo*, *Rosário do Pilar no Caquende*, *São José dos Homens Pardos ou Bem Casados*, *Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia*, *São Francisco de Paula*, *São Francisco*, *Nossa Senhora das Mercês e Perdões*, *Nossa Senhora das Dores*.⁴ Algunas veces las hermandades permanecían instaladas en la parroquia hasta que lograban transferirse a su propio templo. Éste fue el caso de las cofradías *São Miguel e Almas*, *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* y *São José dos Bem Casados*, que tuvieron por primera sede a la iglesia parroquial de *Antônio Dias*, y de las organizaciones *Mercês e Perdões* y *Nossa Senhora das Dores*, que surgieron en el templo parroquial del Pilar.

A continuación se presentan dos cuadros, el primero referente a las asociaciones de laicos de la parroquia del Pilar y el segundo a las de la parroquia de *Antônio Dias*. Estos cuadros registran al conjunto de las cofradías de Vila Rica de forma clara y sintética. Esta información servirá como base para analizar la composición social de las organizaciones. Los datos contemplados en los cuadros para cada una de las parroquias son: sus cofradías; los respectivos templos en donde funcionaban;⁵ la fecha aproximada de fundación de cada organización,⁶ y el grupo social predominante en su membresía.⁷

Son necesarias varias aclaraciones en cuanto a la terminología empleada en los cuadros y en general en el presente estudio. En las fuentes consultadas es claro que *crioulos* eran los negros nacidos en Brasil, mientras

³Campos, 2000, pp. 9-17.

⁴Sobre la construcción de cada uno de estos templos consúltese Campos, 2000.

⁵La columna "Iglesia" se refiere al templo en el que cada organización funcionaba en la segunda mitad del siglo XVIII.

⁶Se trata de la fecha "aproximada" porque es muy difícil precisar el año exacto de la fundación de cada una de las cofradías, puesto que la documentación presenta fechas controvertidas y no hay consenso entre los varios autores de la bibliografía secundaria consultada.

⁷"Predominante" no quiere decir exclusivo; tampoco se refiere a una norma escrita en las constituciones de las organizaciones. La columna "Composición" indica el grupo social numéricamente mayoritario, lo que se constituyó a través de la práctica de cada una de las cofradías.

mulatos o *pardos* eran los descendientes de blancos y negros. Sin embargo existe una imprecisión en cuanto al término *pretos*. Algunos historiadores defienden que esta palabra designaba a quienes habían nacido en África,⁸ pero los documentos revisados para la presente investigación son poco precisos en este aspecto, de manera que cuando hablan de *pretos* no queda claro si se trata de personas de origen africano o brasileño. Por ello, para evitar malentendidos, en este estudio se va a usar la palabra *negros* cuando no está definido el origen de la persona, y *pretos* para los casos en que su procedencia africana ha sido establecida. Paralelamente a estas denominaciones, en los documentos se solía añadir el estatuto legal de cada individuo: los negros (hubieran nacido en África o en Brasil) y los mulatos podían ser esclavos, o *forros* (quienes compraron o les fue concedida la libertad), o aun, para el caso específico de los *crioulos* y mulatos, haber ya nacido legalmente libres ante las autoridades coloniales (para este último caso, la documentación consultada no registra ninguna denominación específica).

CUADRO 1
Cofradías de la parroquia de *Nossa Senhora do Pilar*

<i>Iglesia</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Fundación</i>	<i>Composición</i>
Parroquial de Nossa Senhora do Pilar	Santíssimo Sacramento	1712	Blancos
Parroquial de Nossa Senhora do Pilar	Nossa Senhora do Pilar	1712	Blancos
Sagrados Corações e São Miguel e Almas e Sr. do Bom Jesus do Matozinhos (alto das Cabeças)	São Miguel e Almas*	1712	Blancos
Parroquial de Nossa Senhora do Pilar	Santo Antônio	1715	Blancos
Parroquial de Nossa Senhora do Pilar y cinco capillas de Passos	Passos da Paixão de Cristo	1715	Blancos
Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (no Caquende)	Rosário dos Pretos**	1715	Negros

* La cofradía *São Miguel e Almas* fue fundada originalmente en la iglesia parroquial, y transferida a su nueva sede en 1761, año de su construcción.

** La cofradía del *Rosário dos Pretos do Pilar* se fundó inicialmente en la iglesia parroquial (1715).

⁸ Ramos, 1979.

CUADRO 1 (*conclusión*)

<i>Iglesia</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Fundación</i>	<i>Composición</i>
Parroquial de Nossa Senhora do Pilar	Sant' Ana	1730	Blancos
São José dos Homens Pardos ou Bem Casados	São José****	1730	Mulatos
Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia (Mercês de Cima)	Mercês e Misericórdia****	1740	<i>Crioulos</i>
Nossa Senhora do Carmo	Ordem Terceira do Carmo	1751	Blancos
São Francisco de Paula	São Francisco de Paula	1780	Mulatos
Sagrados Corações e São Miguel e Almas e Senhor do Bom Jesus do Matosinhos (alto das Cabeças)	Bom Jesus do Matozinhos	1785	Blancos

*** Fue creada originalmente –alrededor de 1727– en la iglesia parroquial de *Antônio Dias*.

**** La *Mercês de cima* surgió en la capilla de *São José dos Homens Pardos*, en 1740, en donde funcionó hasta 1774.

Nota: hay otras cofradías mencionadas sólo excepcionalmente, como la de *Nossa Senhora da Conceição*, de blancos, que fue fundada en 1712 y existió por lo menos hasta 1729 en la iglesia parroquial de *Nossa Senhora do Pilar*.

Fuentes: documentos del AEP; Campos, 2000; Boschi, 1986; Salles, 1963, p. 137, y Aguiar, 1993, p. 23.

CUADRO 2

Cofradías de la parroquia de *Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias*

<i>Iglesia</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Fundación</i>	<i>Composición</i>
Parroquial de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias	Santíssimo Sacramento	1715	Blancos
Parroquial de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias	Nossa Senhora da Conceição	1717	Blancos

CUADRO 2 (*conclusión*)

<i>Iglesia</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Fundación</i>	<i>Composición</i>
Rosário do Alto da Cruz (conocida como iglesia de Santa Ifigênia)	Nossa Senhora do Rosário (dos Pretos do Alto da Cruz)	1717	Negros
Parroquial de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias	Nossa Senhora da Boa Morte	1721	Mulatos
Parroquial de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias Padre Faria	São Miguel e Almas Nossa Senhora do Rosário (dos brancos do Padre Faria)	1725	Blancos
Parroquial de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias	São Sebastião	1738	?
Nossa Senhora das Mercês e Perdões (Mercês de Baixo)	Mercês e Perdões*	1743	<i>Crioulos</i>
São Francisco	Ordem Terceira de São Francisco	1745	Blancos
Parroquial de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias	São Gonçalo Garcia	1751	Mulatos
Nossa Senhora das Dores	Nossa Senhora das Dores*	1768	<i>Crioulos</i> y mulatos

* Las cofradías *Mercês e Perdões* y *Nossa Senhora das Dores* fueron fundadas originalmente en la iglesia parroquial de *Nossa Senhora da Conceição* y posteriormente construyeron templo propio.

Nota: otras cofradías se mencionan excepcionalmente, como la de Santa Quitéria, de portugueses, fundada en 1720, pero que ya había desaparecido en la segunda mitad del siglo XVIII; y la cofradía *Nossa Senhora do Terço*, fundada en la iglesia parroquial en 1719.

Fuentes: documentos del AEAD; Campos, 2000; Boschi, 1986; Salles, 1963, p. 137, y Aguiar, 1993, p. 23.

Estos cuadros sugieren una periodización en la fundación de las organizaciones de laicos en Ouro Preto en cuanto a la composición de su membresía. En este sentido se pueden identificar tres periodos como sintetizadores de algunas tendencias generales: de 1700-1729; de 1730-1760, y después de 1760.

Entre 1700-1729 se fundaron ocho cofradías de blancos, dos de mulatos, una de negros y una que congregaba negros y blancos.⁹ En este

⁹En la parroquia del Pilar se crearon cinco cofradías de blancos (*Santíssimo Sacramento*, 1712; *Nossa Senhora do Pilar*, 1712; *São Miguel e Almas*, 1712; *Santo Antônio*, 1715; *Passos da Paixão de Cristo*, 1715); una de negros (*Rosário dos Pretos*, 1715), y una de mulatos (*São José*, 1727). En la parroquia de *Antônio Dias* se crearon tres cofradías de blancos (*Santíssimo Sacramento*, 1715; *Nossa Senhora da Conceição*, 1717; *São Miguel e Almas*, 1725); una de mulatos (*Nossa Senhora da Boa Morte*, 1721), y una que congregaba blancos y negros (*Rosário do Alto da Cruz*, 1717).

periodo se erigieron la mayoría de las cofradías de blancos que iban a funcionar en la ciudad durante todo el siglo XVIII. También se fundaron las únicas dos cofradías de negros en las que los nacidos en África y los nacidos en Brasil se mezclaban: el *Rosário do Pilar* y el *Rosário do Alto da Cruz*. Además, surgió la única asociación destinada tanto a personas negras como a blancas —el *Rosário do Alto da Cruz*.

En el segundo periodo, entre 1730-1750, se fundaron tres organizaciones laicas de blancos, dos de mulatos y dos de *crioulos*.¹⁰ En este lapso se pueden distinguir tres tendencias que, por su significación, serán analizadas con mayor detenimiento en los siguientes apartados de este capítulo. La primera es la separación entre asociaciones de blancos y de negros, cuestión que resulta evidente en 1733, cuando la única cofradía constituida por blancos y negros se partió en dos instituciones independientes: la del *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* y la del *Rosário dos Brancos do Padre Faria*. La segunda tendencia es la polarización entre los negros nacidos en África y los nacidos en Brasil, perceptible a partir de la fundación de dos cofradías en las que predominaban los *crioulos*: la *Mercês de cima* y la *Mercês de baixo*. Por último, la tercera tendencia es la constitución de organizaciones más exclusivas destinadas a las élites: las órdenes terceras. Esto es observable en la medida en que de las tres organizaciones de blancos fundadas en este periodo, dos eran órdenes terceras.

Después de 1750 se fundaron una cofradía de blancos, una de mulatos y una de *crioulos* y mulatos.¹¹ Este periodo representa la consolidación de las tendencias subrayadas anteriormente.

La periodización presentada aquí sugiere aspectos fundamentales para analizar la composición de la membresía de las asociaciones de laicos en Ouro Preto. Sin embargo, falta subrayar que esta periodización se relaciona con el proceso de ocupación de la región y de conformación de la sociedad, que a su vez se vincula con las altas y bajas de la producción de oro en el área.

A grandes rasgos, el ciclo minero en Ouro Preto puede dividirse en tres periodos, 1695-1726, 1726-1752 y después de 1752. De 1695 a 1726 hubo un *boom* en la búsqueda de oro aluvial, que hizo que muchas per-

¹⁰En la parroquia del Pilar se crearon dos cofradías de blancos (*Sant'Ana*, 1730; *Ordem Terceira do Carmo*, 1751); una de mulatos (*São José*, 1730), y una de *crioulos* (*Mercês e Misericórdia*, 1740). En la parroquia de *Antônio Dias* se crearon una de blancos (*Ordem Terceira de São Francisco*, 1745); una de *crioulos* (*Mercês de baixo*, 1743), y una de mulatos (*São Gonçalo Garcia*, 1751). Además, en 1733 la cofradía del *Rosário* se separó en la del *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* y la del *Rosário dos Brancos do Padre Faria*.

¹¹En la parroquia del Pilar se crearon una cofradía de blancos (*Bom Jesus do Matozinhos*, 1785) y una de mulatos (*São Francisco de Paula*, 1780). En la parroquia de *Antônio Dias* se fundó en 1768 la cofradía *Nossa Senhora das Dores*, de *crioulos* y mulatos.

sonas se desplazaran hacia la región en busca de fortuna. Esto correspondió al periodo de gestación de la ciudad, y se caracterizó por movilidad social relativamente más fácil que en los periodos posteriores, en la medida en que un hallazgo de oro podía resultar en enriquecimiento. Con los buscadores de fortuna llegaron también los esclavos, la mayoría traídos desde África, y otros provenientes de otras regiones de Brasil. Entre 1726-1752 la producción aurífera creció y llegó a su auge, las tecnologías de explotación mineral exigieron más capital, el aparato administrativo se estableció y el comercio se desarrolló. Las élites regionales empezaron a definirse, y lentamente se conformó un sector intermedio compuesto por comerciantes, empleados y pequeños mineros. En cuanto a los sectores más pobres, por un lado, el número de *forros* y libres empezó a crecer, y, por otro, dentro de la población esclava aumentaba el porcentaje de *crioulos*. Estas características se pronunciaron más en la segunda mitad del siglo XVIII. Después de 1752 la producción de oro disminuyó bastante, y mucha gente abandonó el área. El proceso de definición de las élites se completó. El número de hombres libres y *forros* rebasó al de esclavos, y se consolidó una gran masa de pobres.¹²

El panorama anterior subrayó, a grandes rasgos, la conexión entre las características demográficas y los ciclos de producción minera. El cruce de este panorama con la periodización de la fundación de las cofradías establecida anteriormente sugiere elementos importantes respecto a la composición social de estas organizaciones. A principios del siglo XVIII, la actividad minera era incipiente y la región apenas empezaba a poblarse, lo que se reflejaba en la división social "elemental" de las cofradías. Luego, el aumento de la actividad minera y la diversificación y complejidad de la estructura poblacional llevaron a la sofisticación de la composición social de estas asociaciones. En suma, la dinámica de la constitución de las parroquias, con sus cofradías, corre paralela a los cambios poblacionales que tuvieron lugar en la formación de esta zona minera. Así, la constitución de la membresía de las cofradías está relacionada con el proceso de formación de un espacio de convivencia y con la creación de sus reglas.

Ahora bien, la mayoría de las asociaciones de laicos en Ouro Preto buscaron construir y mantener un perfil específico respecto a su membresía. Aunque algunas cofradías fueran más selectivas que otras, en general había determinado grupo social que era numéricamente predominante. Por un lado, este grupo establecía nexos específicos con los otros minoritarios dentro de su misma asociación. Por otro, a través de la cofradía este grupo interactuaba con diferentes sectores de la población de la ciudad, incluso con aquellos a quienes el ingreso a la asociación estaba vetado. Este con-

¹²Ramos, 1986, p. 421; Ramos, 1972; Souza, 1986, y Aguiar, 1993.

junto de relaciones se establecía tanto por medio de documentos como mediante prácticas informales.

De la misma forma, el grupo mayoritario de cada hermandad se definía tanto por medio de normas plasmadas en la constitución de las asociaciones que expresaban los criterios de admisión de nuevos miembros, como de reglas ratificadas en la cotidianeidad. Así, los estatutos de la orden tercera de *São Francisco* determinaban de manera clara que esta asociación estaba destinada exclusivamente a las élites locales. A su vez, las constituciones de las cofradías *Rosário dos Pretos do Pilar*, *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, *Mercês de cima* y *Mercês de Baixo* decían que estas asociaciones admitían a cualquier persona en sus filas, aunque, en la práctica, las dos primeras se caracterizaban como hermandades de negros y las dos últimas congregaban principalmente a *crioulos*. Finalmente, había asociaciones cuyos estatutos no decían nada respecto a las características exigidas de sus miembros; éste fue el caso de *São Miguel e Almas*, que era una organización de blancos cuyas constituciones nada prescribían cuando trataban de la admisión de nuevos cofrades.

A continuación, se va a traer a la luz varios casos particulares, con el fin de examinar con detalle la composición social de las asociaciones de laicos ouropretanas y establecer su relación con la periodización de su fundación y con la dinámica demográfica de la ciudad.

LAS ÓRDENES TERCERAS Y LAS ÉLITES OUROPRETANAS

Las órdenes terceras eran asociaciones de laicos que constituían una alternativa entre la experiencia religiosa secular y la monástica. Por un lado, como en Minas Gerais estaba prohibida la instalación de órdenes religiosas, las órdenes terceras representaban indirectamente la presencia del clero regular en Ouro Preto. Por otro, la documentación consultada y la historiografía sobre cofradías en Minas Gerais indican que, en la práctica, el funcionamiento de estas instituciones en Ouro Preto se asemejaba al de las cofradías —y es exactamente éste el punto que aquí se pretende subrayar. En este estudio las órdenes terceras se tomarán como emblemáticas de las organizaciones de las élites. Esto se legitima porque sus reglas de admisión eran, como se verá, tajantemente excluyentes y porque su funcionamiento como instituciones organizadas bajo requisitos que articulaban diversos criterios de prestigio social era patente.

En Ouro Preto durante el siglo XVIII había dos órdenes terceras: la *Ordem Terceira de São Francisco*, fundada en 1745, en la parroquia de Antônio Dias, y la *Ordem Terceira do Carmo*, instituida en la parroquia del Pilar en 1753.

Ambas funcionaban en sus respectivos templos, el primero edificado entre 1766-1794, y el segundo entre 1766-1830. Aunque la sede de estas asociaciones estuviera ubicada en la ciudad de Ouro Preto, ellas poseían “sucursales” en poblados cercanos, que eran visitados esporádicamente por sus cobradores de limosnas. Este conjunto de poblados conformaba un territorio bajo la jurisdicción de la orden tercera, llamado *presidia*.

Pese a que en Ouro Preto las órdenes terceras se aproximaron a las cofradías, presentaban particularidades que deben ser subrayadas. Su erección dependía de la aprobación de los ministros provinciales o generales de la orden religiosa a la que pertenecían, en el presente caso, franciscanos y carmelitas. Las actividades y elecciones de estas instituciones también eran supervisadas por el provincial. Además, sus miembros debían seguir la regla de la orden religiosa con la que estaban relacionados, con excepción de la clausura, la pobreza y el voto de castidad. Así, por lo menos en el ámbito formal, pertenecer a estas órdenes terceras significaba dedicarse a normas de comportamiento más rígidas que las exigidas por el conjunto de las cofradías, como por ejemplo practicar ayunos y penitencias más frecuentemente. Por añadidura, en lo que se refería a su estructura interna, las órdenes terceras exhibían una organización formal más jerarquizada que las cofradías. Esto se puede ilustrar con las etapas por las que los miembros debían pasar antes de ser definitivamente admitidos en la organización. Los candidatos pasaban un año de noviciado, después se evaluaba su comportamiento, entonces debían hacer un testamento en el que determinaban qué bienes dejarían a la orden tercera y, finalmente, mediante ceremonia solemne, eran aceptados como miembros.¹³

Estas asociaciones elegían a sus miembros mediante criterios ampliamente selectivos. La exclusión explícita de sectores sociales que no cumplían con determinados requisitos de solvencia económica, prestigio social y color de la piel puede verse en las constituciones de la *Ordem Terceira de São Francisco*. En este documento se establecía que los miembros de la organización debían ser exclusivamente personas blancas –hombres o mujeres–, y que en el proceso de selección se debía examinar si los candidatos eran “[...] de condição livre, e com nenhuma vulgar infamia no todo, se é mulato ou cabra se descende outras a sua origem até a quarta geração de judeos ou mouros ou hereges, se são bandidos ou condenados juridicamente por sentença de Juiz”. Además se estipulaba que no podrían ser admitidos ermitaños, extranjeros y gente que no tenía domicilio.¹⁴

¹³Aguiar, 1993, p. 20; Campos, 1998, y AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, t. 65, vol. 204, Estatutos aprobados en 1796.

¹⁴AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, t. 65, vol. 204, Estatutos aprobados en 1756, cap. 2.

De esta forma, los criterios de admisión a esta orden tercera eran selectivos en diversos sentidos. En primer lugar estaba el color de la piel. Ya que los miembros deberían ser blancos, se reducía, de forma significativa, el número de personas que podían aspirar a ingresar en esta organización. Los datos de población ilustran esto puesto que, en 1796-1797, en Ouro Preto el porcentaje de blancos era 25.6%, el de mulatos 46.9% y el de negros 27.5%.¹⁵ En segundo lugar, las constituciones subrayaban la conexión entre este criterio de elección y el parámetro religioso, en la medida en que estaban vetados los grupos tradicionalmente perseguidos por la Inquisición.¹⁶ Tampoco eran aceptados extranjeros ni gente que no tenía domicilio, quienes eran abundantes en Ouro Preto, dada su condición de ciudad minera y de frontera. Finalmente, quedaban también fuera de las órdenes terceras los ermitaños, que eran numerosos en Minas Gerais. Estos personajes, que en general promovían la devoción a un santo, podían pertenecer a una cofradía, para la cual recogían limosnas, o fundar su propia ermita, pero su actuación fue rigurosamente vigilada y legislada por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, que buscaban controlar las prácticas religiosas populares.¹⁷ De manera que la mayor parte de la población ouropretana estaba excluida de la *Ordem Terceira de São Francisco*, en la medida en que estaban vetados los esclavos y los diversos hombres libres y pobres que han sido denominados por Laura de Mello e Souza como “desclasificados sociales”.¹⁸

Las constituciones de las órdenes terceras también prevenían eventuales errores en la selección de miembros. Si se hubiera admitido indebidamente a alguien, se debían tomar las siguientes medidas: si fuera aún novicio, debía ser expulsado inmediatamente; si ya hubiera profesado y tenía algún antecesor judío, moro o hereje hasta la cuarta generación que hubiera sido quemado en cuerpo o en estatua, igualmente procedía la expulsión, aunque si los antecesores no hubieran sido quemados, podía seguir como miembro de la orden sin jamás asumir cargos en ella.¹⁹

¹⁵Ramos, 1979, p. 496.

¹⁶Vale repetir que en Brasil nunca se instaló un Tribunal de la Inquisición. La población colonial era vigilada a partir de “visitas inquisitoriales”, organizadas por comisarios del Santo Oficio, quienes presentaban los expedientes pertinentes al Tribunal de la Inquisición en Lisboa. Souza, 1994, pp. 287-291 y Figueiredo, 1997.

¹⁷Padovan, 1997, pp. 58-62 y Hoornaert, Azzi, Van der Grijp y Brod, 1992.

¹⁸Para la autora, el crecimiento acelerado de la población, aunado a las especificidades de la explotación del oro en las zonas mineras brasileñas, engendró una masa de hombres pobres, muchas veces considerados como infractores por las autoridades —por ejemplo asaltantes, gitanos, buscadores de oro, contrabandistas, hechiceros; infractores o no, esta masa deambulaba por la región, caracterizando la pobreza minera del siglo XVIII. Souza, 1986.

¹⁹AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 65, vol. 204, Estatutos aprobados en 1756, sesiones 1 y 2.

A pesar de que existían diversos mecanismos de vigilancia, algunos de los criterios manifestados en las constituciones no siempre eran observados en la práctica. En una visita episcopal, se reprendió a la *Ordem Terceira de São Francisco* exigiéndole que vigilara que sus miembros no cometieran actos que pudieran representar malos ejemplos y que eventualmente se convirtieran en un “mal contagioso”, como “que se não admita a venerável ordem homem que for casado com mulher parda ou preta”.²⁰ Tal llamada de atención se explica por casos como el de Antônio Dutra, quien, después de haber profesado como hermano en la *Ordem Terceira de São Francisco*, se casó con una mujer mulata, y por eso fue expulsado. Años después, el afectado hizo una petición a la mesa directiva de la asociación para que fuera readmitido y logró su cometido argumentando que se había separado de la mujer hacía más de nueve o diez años y que “nunca mais a viu nem com ela conversara”.²¹

Casos como el de Antônio Dutra no eran raros en Ouro Preto durante la segunda mitad del siglo XVIII, puesto que en la región minera brasileña era grande la proporción de parejas formadas por hombres blancos y mujeres mulatas, sobre todo si se consideran, además de los matrimonios oficiales, las uniones libres. El casamiento propiamente dicho, dado su alto costo y la burocracia que involucraba, era más usual entre las élites. A su vez, las uniones consensuales eran la forma más común de constituir pareja e incluso familia para la mayoría de la población que vivía en la zona de Minas Gerais. Ahí, hombres y mujeres solían relacionarse de diversas maneras consideradas ilícitas y clasificadas como concubinato por las autoridades eclesiásticas, lo que incluía desde relaciones consensuales estables, con o sin cohabitación, hasta encuentros amorosos esporádicos, o aun el adulterio y la prostitución.²²

Esta situación sugiere que determinadas normas de la *Ordem Terceira de São Francisco* no eran plenamente respetadas por sus miembros en virtud de la propia realidad vivida por los habitantes de Ouro Preto. En este sentido, las constituciones pueden ser vistas como un discurso que expresaba ante todo una situación ideal. De esta forma, pregonaban un modo de vida que comprendía, entre otras cosas, la valoración de determinado patrón de unión conyugal.²³ En suma, la orden tercera divulgaba modelos de comportamiento que se esperaba correspondieran al reducido conjunto de los sectores elitistas.

²⁰AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 31, vol. 289, sin fecha.

²¹AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 61, vol. 155, 15/7/1765.

²²Figueiredo, 1993, pp. 113-140 y 1997 y Ramos, 1979, pp. 501-502. Sobre el concubinato en el obispado de Rio de Janeiro durante el siglo XVIII véase Torres-Londoño, 1999.

²³Vale subrayar que las cofradías de negros también buscaban vigilar el comportamiento de sus miembros en lo que se refiere a aspectos de orden moral, sexual, religioso y familiar. Aguiar, 1999, pp. 334-338.

El caso de Antônio Dutra ilustra algunos puntos fundamentales. Inicialmente, aclara cómo los criterios de selección de la orden tercera, al fin y al cabo, establecían pautas para la conformación de las élites. Luego, demuestra cómo estos criterios se confrontaban con situaciones específicas impuestas por la experiencia cotidiana de los cofrades. También enseña que, para algunas personas, la infracción de algunos de estos criterios no implicaba la exclusión definitiva de la asociación. Así, ser aceptado como miembro de una orden tercera significaba ser reconocido como integrante de una élite que toleraba cierto tipo de transgresión de las normas impuestas por el grupo. Por último, al limitar la entrada de cofrades y controlar la vida de sus miembros, la orden tercera funcionaba como un órgano que difundía una autoimagen que las élites buscaban proyectar.

Para reforzar esto, la orden también buscaba garantizar que la separación entre cofrades y no cofrades fuera explícita, como queda claro en un episodio protagonizado por el mulato João Correa, asistente en la capilla la Piedad, quien solía andar vestido con el hábito pardo “[...] que consiste em túnica e cordões do Patriarca S. Francisco de que deve usar tão somente os que se tem alistado na Seráfica família [...]” Debido a esto, el procurador de la *Ordem Terceira de São Francisco* lo demandó y pidió que un oficial de milicia ordenara al susodicho que no siguiera usando las “insignias seráficas”.²⁴ Al controlar y restringir el uso de los elementos que componían su imagen pública, esta orden tercera buscaba subrayar y reafirmar que era exclusiva para las élites.

La situación expuesta anteriormente muestra además el interés de una persona mulata por acercarse de alguna forma a la asociación. Para João Correa, el hecho de que su condición de mulato le impidiera formalmente ser parte de la organización no eliminó la posibilidad de que él se apropiara del atuendo reservado a los terciarios de *São Francisco*. Este incidente revela cómo los grupos sociales excluidos de las filas de las asociaciones de laicos elitistas leían la selectividad inherente a estas organizaciones según sus propias conveniencias, necesidades e interpretaciones.

Al fin y al cabo, pese al cuidado en cuanto a su imagen pública, a la vigilancia de ciertos aspectos de la vida de los cofrades y a la extremada selectividad respecto a sus nuevos miembros, las órdenes terceras presentaban cierta falta de correspondencia entre norma y realidad en lo que se refería a las reglas expresadas en los estatutos y a su dinámica de funcionamiento efectiva. Esto se hacía evidente tanto por medio de transgresiones individuales —como los episodios protagonizados por João Correa y por

²⁴AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 20, vol. 247, Vila Rica, 3/1/1773.

Antônio Dutra comentados anteriormente— como por la misma constitución real de su membresía.

En estas asociaciones participaban sobre todo comerciantes ricos, funcionarios de la corona y grandes mineros, dueños de muchos esclavos. Sin embargo, también se encontraban entre sus filas algunos constructores, artífices y artistas, como João Gomes Batista, Henrique Gomes de Brito, José Pereira Arouca, Manoel Francisco de Araújo y Manoel da Costa Ataíde.²⁵ Aunque algunas personas dentro de este grupo de profesionales lograron alcanzar cierto estatus en Ouro Preto —como se ha comentado en el capítulo dos—, generalmente ganaban no más que lo suficiente para vivir de manera modesta, pero cómoda, y comprar los materiales necesarios a sus quehaceres. Así, no estaban ubicados en el grupo de los más acomodados de la ciudad, y muchos eran mulatos, o descendientes de mulatos. Manoel Francisco de Araújo, cuya fama se debe a los trabajos que realizó en la iglesia de *São Francisco*, constituye un caso interesante. Hijo de portugueses, el artista pertenecía a ambas órdenes terceras ouropretanas —la de *São Francisco* y la del *Carmo*. En términos materiales llevó una vida sencilla y no acumuló bienes. Mantuvo una relación estable —aunque ilícita— con la mulata *forra* Maria do Carmo Raimunda da Silva, con quien tuvo seis hijos, dos de los cuales murieron bebés. La pareja frecuentaba ceremonias públicas, todos sus hijos estaban bautizados y confirmados, y la familia cumplía los preceptos cuaresmales de forma rigurosa. El artista era una figura pública, bien relacionado y aceptado en los círculos ouropretanos.²⁶

Esto indica que los criterios de admisión de las órdenes terceras estaban abiertos a excepciones, cuando existían ciertos elementos indicadores de prestigio social. Dentro de esta matriz se ubicaban tanto la existencia de cofrades que no cumplían con todos los requisitos estipulados *a priori* en las constituciones, como la tolerancia de la organización hacia comportamientos transgresores por parte de sus miembros.

Cabe comentar que pese a que negros y mulatos estuvieran formalmente excluidos de las filas de las órdenes terceras, estas asociaciones eran sus testamentarias y recibían donaciones de su parte. La “preta Francisca”, por ejemplo, le dejó a la *Ordem Terceira de São Francisco* una casa en el barrio llamado Barra, la cual se rentaba y aportaba las ganancias generadas por tal transacción. La misma asociación recibió dos casas como donación de una “preta forra”, cuyo nombre no registró en sus papeles. Los terciarios

²⁵Salles, 1963 y Campos, 1998.

²⁶Campos, 2002.

vendieron estos inmuebles a Rita Moreira, también “preta forra”, quien, cuando murió, las dejó otra vez a la orden.²⁷

Además, dichas asociaciones también solían tener tratos financieros con personas negras —esclavos, *forros* y libres—, quienes generalmente eran arrendatarias de sus inmuebles, como indican diversos documentos de cobranza. Asimismo, las órdenes terceras —como las demás organizaciones de laicos ouropretanas— poseían esclavos y los rentaban para trabajos eventuales. En este momento no se explorarán a fondo estos temas porque, dada la centralidad de la esclavitud en la sociedad minera colonial, el último apartado de este capítulo está dedicado exclusivamente a evaluar cómo lidiaban con esta cuestión las cofradías.

Por último, es importante subrayar que en Ouro Preto había muchas personas blancas y pobres, que por regla general no participaban en las órdenes terceras, sino en las otras cofradías de blancos de la ciudad. Aquí se optó por examinar las órdenes terceras exactamente porque constituyen un caso límite, y por lo tanto bastante ilustrativo de los mecanismos de selección social presentes en las cofradías.

COFRADÍAS DE NEGROS

En Ouro Preto, las cofradías en que los negros predominaban numéricamente eran heterogéneas respecto al origen y al estatuto legal de sus miembros: congregaban personas de diferentes naciones africanas, *crioulos* y también mulatos; a la vez, los cofrades podían ser libres, *forros* o esclavos. Además, solían admitir blancos como miembros para que asumieran determinados cargos administrativos. Pese a que esta heterogeneidad era un rasgo presente en todas las hermandades de negros, algunas características marcaban la especificidad de cada una, lo que hizo que se conformaran asociaciones de africanos, de *crioulos*, de esclavos y de libres.

Las hermandades caracterizadas claramente como organizaciones de negros eran el *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, el *Rosário dos Pretos do Pilar*, la *Mercês de baixo* y la *Mercês de cima*. A su vez, la *Nossa Senhora das Dores* congregaba a *crioulos* y mulatos. También había organizaciones en las que predominaban los mulatos, como la *Nossa Senhora da Boa Morte*, la *São Gonçalo Garcia*, la *São José* y la *São Francisco de Paula*.²⁸

Se van a tomar dos aspectos de las cofradías de negros en Ouro Preto para analizar cómo articulaban la población negra de la ciudad. En primer

²⁷AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, t. 66, vol. 216, Ingresos de 1755-1756 y AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, t. 61, vol. 155.

²⁸Véanse los cuadros presentados en el primer apartado de este capítulo.

lugar, se hará referencia a la presencia de blancos en estas asociaciones. Luego, se hablará de la relación entre los *pretos* de diversas naciones africanas y los *crioulos* en el interior de estas hermandades.

La relación con los blancos

A lo largo del siglo XVIII, los blancos estuvieron presentes en las asociaciones de negros no como cofrades ordinarios, sino ante todo para desempeñar algunas funciones específicas, por lo que no era raro que formaran parte de las mesas directivas de estas organizaciones. En general éste era el caso del tesorero y del escribano, quienes se encargaban de llevar la contabilidad y los registros en los libros, y cuyas funciones requerían personas alfabetizadas y de solvencia económica, como se verá adelante con más detenimiento.

Además, en las cofradías de negros también había capellanes blancos, quienes eran mantenidos dentro de las mesas directivas para que coordinaran los eventos llevados a cabo por las asociaciones. Los capellanes eran blancos porque, en el siglo XVIII, éste era uno de los requisitos específicos respecto a la ordenación sacerdotal en Brasil. Había excepciones, las llamadas *dispensas*, concedidas principalmente a mulatos. Aunque en la práctica estas reglas no fueron cumplidas de manera rigurosa, por lo menos en el ámbito formal el clero brasileño debería estar compuesto por personas blancas.²⁹

Para analizar la presencia de los blancos en las organizaciones en las que predominaban los negros se van a examinar los casos de las cofradías *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* y *Rosário do Pilar*.

La cofradía *Rosário do Alto da Cruz* fue fundada en 1717, y para ese entonces aceptaba a blancos y a negros como miembros. Sin embargo, en 1733, a partir de pleitos internos, esta asociación se dividió en dos hermandades independientes: el *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, organización de negros que funcionaba en la iglesia conocida por el nombre de *Santa Ifigênia*, y la llamada *Rosário dos Brancos do Padre Faria*, organización de blancos con sede en la capilla del padre Faria.

La documentación del pleito que llevó a la separación de blancos y negros en cofradías diferentes es escasa. Además, la bibliografía secundaria que trata del tema es contradictoria. Por ejemplo, según algunos autores la asociación original funcionaba en la iglesia de *Santa Ifigênia*, y los blancos se retiraron para instalarse en la capilla del padre Faria. Otros estudiosos

²⁹Boxer, 1977, pp. 251-252.

afirman que la cofradía original funcionaba en la capilla del padre Faria, y que los negros salieron a fundar su propia hermandad en la iglesia de *Santa Ifigênia*.³⁰ Desafortunadamente, no fue posible encontrar mayores detalles sobre este episodio. De todas formas, es importante mencionarlo por ilustrar la progresiva separación entre hermandades de blancos y de negros, que se hizo patente en el transcurso del siglo XVIII. Fundada a principios de siglo, en una época en la que Ouro Preto recién se establecía, el *Rosário do Alto da Cruz* pudo funcionar durante 16 años como una asociación que congregaba blancos y negros simultáneamente. Sin embargo, esta situación se volvió inviable con el aumento de la población y la diversificación y complejidad de la estructura poblacional, lo que se reflejó en la organización de las asociaciones de laicos de la ciudad. A partir de entonces, la convivencia entre blancos y negros dentro de una misma hermandad se concretaría sólo a partir de determinados nexos administrativos, que serán examinados a continuación.

La cofradía del *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* destacaba frente a las demás organizaciones de negros por tener mayor número de miembros: para el periodo comprendido entre 1770-1810, presentaba en promedio un ingreso de 100.9 cofrades por año; esta cifra correspondía al doble del promedio del ingreso de la cofradía del *Rosário do Pilar*, y casi al triple del promedio de las dos cofradías de la *Mercês*.³¹ Aunque los blancos eran admitidos en esta cofradía, constituían un grupo aparte. Esto consta porque había un libro especial destinado exclusivamente al registro de las entradas de los nuevos miembros blancos, separado del libro destinado a las entradas de negros.³² Los cofrades blancos, a la vez que ocupaban importantes cargos administrativos, no solían participar en el conjunto de actividades devocionales llevadas a cabo por la hermandad.

Los estatutos del *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* establecían, en lo que se refería a los requisitos para las elecciones de sus cargos, lo siguiente: el juez debería ser negro; el procurador también, y se agregaba que “de boa nota, de conhecida verdade, zelo e inteligênciã”; el tesorero blanco, y el escribano también blanco, o “alguns irmãos, ainda que pretos, que tenham cabal inteligênciã para o dito emprego”. Es decir, los puestos que podían ser ocupados por blancos eran los de la contabilidad de la organización. Por ejemplo, el capítulo 5 especificaba las características y obligaciones exigidas al escribano: tener buena letra, inteligencia, celo, buena conducta y ser dueño de muchos bienes; le tocaba guardar los libros de la asociación

³⁰Salles, 1963, p. 34 y Campos, 2000, pp. 79 y 83.

³¹Aguiar, 1993, pp. 32-33.

³²AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, t. 58, vol. 126, *Libro de Asientos, 1737-1829*.

y registrar los ingresos con precisión.³³ A su vez, el capítulo 7 discurría sobre las funciones del tesorero:

O irmão tesoureiro será eleito um homem branco, dos de melhor nota, havido e reputado por verdadeiro; abundante de bens, de boa conduta, e zeloso [...] e caso que na Irmandade haja como há pretos estabelecidos, abundantes e zelosos poderão também serem eleitos para o dito emprego, e logo que o exercer terá vigilante cuidado de receber toda a quantia, que por qualquer título vier a dita Irmandade, não consentindo esteja nada fora do cofre [...]³⁴

De esta forma, tanto en el caso del escribano como en el del tesorero se especificaba que podían ser negros, siempre y cuando tuvieran las aptitudes esenciales para ejercer dichas funciones, como ser alfabetizados y poseer bienes suficientes. La solvencia económica era importante porque muchas veces le tocaba al tesorero complementar los ingresos de la cofradía con sus propios recursos; por esta misma razón, no fueron pocos los casos en que el tesorero elegido no aceptara el cargo.³⁵

Por otro lado, los cargos de juez y procurador se reservaban a los cofrades negros. Éstos eran los cargos más importantes de las hermandades. Al procurador le tocaba “assignar toda a receita por lembrança de jóias, alfaias, mobília, bens de raiz, pleitos e cobranças, que com zelo e atividade deve tratar”, e igualmente le correspondía cuidar de su arreglo y reponerlas cuando fuera necesario. El juez, a su vez, era el responsable por garantizar que cada cofrade cumpliera con sus respectivas obligaciones, y él incluso vigilaba las actividades del escribano, que como se mencionó

³³En el original: “O irmão escrivão, ou seja branco ou preto, que nestes se encontram alguns ainda crioulos, precisa-se, que tenham boa letra, que tenham inteligência, e que sejam zelosos, com boa conduta no seu procedimento, e abastados de bens, os quais terão em seu poder os Livros da Irmandade, e da sua mão nunca sairá a receita [...]” AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, r. 58, vol. 124, *Constituciones copiadas en 1785*.

³⁴AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, r. 58, vol. 124, *Constituciones copiadas en 1785*. En español: “como el hermano tesorero será electo un hombre blanco, de los de mejor nota, tenido y reputado por verdadero; con abundantes bienes, de buena conducta, y celoso [...] y en caso de que en la Hermandad haya como hay pretos establecidos, abundantes y celosos, podrán también ser electos para dicho empleo, y luego que lo ejerza tendrá vigilante cuidado de recibir toda la cuantía, que por cualquier título venga a la dicha Hermandad, no consintiendo que esté nada fuera del cofre [...]”

³⁵Marcos Aguiar comenta que los casos en los que a los tesoreros les tocó complementar los ingresos eran frecuentes principalmente en las cofradías *Mercês de baixo* y *Mercês de cima*; las dos cofradías del Rosario presentaban en general una situación económica mejor, y estos casos, aunque existieron, eran más raros. Por el mismo motivo, era más común que los tesoreros elegidos no aceptaran ocupar los cargos en las dos cofradías dedicadas a la *Mercês*. Aguiar, 1993, pp. 70-73.

era en general blanco. Sobre el cargo de juez dictaban las constituciones del '*Rosário do Alto da Cruz*':

O Irmão juiz tem o cargo de maior importância, e por consequência deve examinar se os irmãos cumprem com as suas obrigações, se há zelo em sufragarem os Irmãos falecidos, e acompanhá-los a sepultura; se o escrivão lança em receita toda a quantia que se tem recebido, tanto de despesas como de anuais; se estes se acham abonados no livro onde existen os seus assentos, e se as quantias recebidas se acham recolhidas ao cofre.³⁶

La distribución de las funciones directivas era similar en la cofradía *Rosário dos Pretos* ubicada en la parroquia del Pilar, con la particularidad de que esta hermandad tenía mayor número y diversidad de cargos en su mesa. Sus constituciones determinaban explícitamente que el rey y la reina, el juez y la jueza, de *Nossa Senhora do Rosário*, el sacristán y el andador deberían ser negros, mientras que el escribano, el tesorero y el protector podían ser blancos. El rey y la reina eran cargos honoríficos que tenían un papel preponderante en las celebraciones: eran electos todos los años y estaban obligados a estar presentes en todas las festividades de Nuestra Señora y demás santos, "acompanhando no último dia a procissão atrás do Palio". El andador, a su vez, debía visitar a los cofrades enfermos dos veces a la semana, sobre todo a los ex esclavos más pobres, y averiguar qué se les ofrecía.³⁷ Así, la asociación reservaba a los negros la coordinación de sus actividades de carácter ceremonial y asistencial.

Análogamente al caso de la cofradía del *Rosário do Alto da Cruz*, en el *Rosário do Pilar* los cargos ocupados por blancos también estaban vinculados con las habilidades de leer, escribir y manejar cuentas. Respecto a los registros y archivos de la organización, al escribano le tocaba cuidar y actualizar todos los libros y papeles de la hermandad, y al tesorero resguardar todo el dinero, metales, bienes muebles y ornamentos.³⁸

³⁶AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, r. 58, vol. 124, *Constituciones copiadas en 1785*, caps. 3 y 8. En español: "El hermano juez tiene el cargo de mayor importancia, y por consecuencia debe examinar si los hermanos cumplen con sus obligaciones, si hay celo en sufragar los hermanos fallecidos, y acompañarlos a sepultura; si el escribano registra en los ingresos toda la cuantía que se ha recibido, tanto de gastos como de anuales; si éstos se hallan recogidos en el cofre".

³⁷En el original: el andador debía "visitar duas vezes na semana aos Irmãos e Irmãs enfermos, principalmente aos libertos que forem pobres, para ver o estado em que se acham, e se necessitam de sacramentos ou de alguma coisa em que a Irmandade lhes possa valer". AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, caps. 2, 3, 13 y 14.

³⁸AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, caps. 6 y 7.

De esta forma, los blancos eran aceptados como miembros en las cofradías de negros porque correspondían al grupo que exhibía las prerrogativas exigidas para ejecutar determinadas tareas organizativas. Sin embargo, es preciso comentar que en Ouro Preto había blancos que eran iletrados, como también negros y mulatos que sabían leer y escribir. En este sentido, las constituciones establecían una regla que reflejaba una generalización sobre la estructura de la sociedad esclavista brasileña y sobre la posición que cada grupo social ocupaba en ella.

El papel de los blancos dentro de las hermandades de negros era ambiguo. Debido a que ocupaban cargos de alta importancia, potencialmente podían representar fuerzas de control por parte de los blancos dentro de las organizaciones de negros.³⁹ Por este mismo motivo las cofradías de negros buscaron controlar la participación de los cofrades blancos imponiendo límites a sus actividades.

En el *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, por ejemplo, aunque como tesoreros y escribanos los blancos podían formar parte de la mesa directiva, la última palabra correspondía a los negros. El capítulo 22 de las constituciones estipulaba explícitamente:

Entrará nesta Irmandade toda a qualidade de pessoas, sendo Católicos Romanos para efeito de gozarem dos privilégios, e indulgências, de que é enriquecida a mesma Irmandade, e de nenhuma sorte se intrometerão em as disposições, e governos da dita Irmandade, excepto o Tesoureiro, Escrivão, e o Rdo. Capelão, que forem eleitos pela mesa, e eles darão os seus votos, conformandose com os irmãos pretos em tudo, o que for justo e de razão.⁴⁰

Así, a los blancos no se les otorgaba poder de decisión final. En este mismo sentido, el *Rosário do Pilar* limitaba el tiempo de ocupación de los cargos que eran desempeñados por blancos, en un intento por evitar que la misma persona blanca estuviera dentro de la cofradía por un largo periodo: “[...] não servirão os oficiais brancos os ditos cargos mais de que um ano, só se a mesa vir que é conveniente à Irmandade o servirem segundo ou terceiro ano [...]”⁴¹

³⁹Boschi, 1986, p. 139.

⁴⁰AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, t. 58, vol. 124, *Constituciones copiadas en 1785*. En español: “Entrará en esta Hermandad toda la calidad de personas, siendo Católicos Romanos para efecto de gozar de los privilegios, e indulgencias, de las que es enriquecida la misma Hermandad, y de ninguna suerte se entrometerán en sus disposiciones, y gobiernos de dicha Hermandad, excepto el Tesorero, Escribano, y el Reverendo Capellán, que fueren electos por la mesa, y ellos darán sus votos, conformándose con los hermanos pretos en todo lo que sea justo y de razón”.

⁴¹AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, t. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, cap. 3. Vale la pena citar el ejemplo de otra cofradía del Rosario, ubicada en el

La vigilancia también se daba por medio de la supervisión de las cuentas elaboradas por el tesorero. Como a este personaje le tocaba manejar todo el dinero de la organización, entre sus tareas estaba elegir y pagar a los proveedores de mercancías y servicios. De manera que el tesorero podía usar su cargo para favorecer sus propios intereses económicos, ya fuera por medio del empleo de comerciantes que lo retribuyeran o fungiendo él mismo como proveedor, en caso de ser comerciante. Esta situación originó casos de desvíos de dinero y la consecuente protesta por parte de los cofrades, lo que muchas veces culminó con la expulsión del tesorero. Por ello, los cofrades negros procuraron examinar de cerca la contabilidad llevada por el tesorero blanco.⁴²

Caso análogo era el de los capellanes blancos, puesto que los cofrades también vigilaban permanentemente su buen desempeño. Al capellán le tocaba participar en prácticamente todas las actividades de la cofradía, como celebrar misas, confesar a los hermanos, elaborar sermones para las fiestas, acompañar entierros y procesiones, participar en las elecciones de las mesas directivas y en todas las juntas de la hermandad. Fueron frecuentes los episodios de expulsión y de dimisión de capellanes, tanto por no cumplir con sus obligaciones como por exigir sueldos juzgados excesivos por los miembros de las cofradías de negros.⁴³

Otra forma de controlar la acción de los oficiales blancos dentro de las hermandades de negros era delimitar los beneficios que podrían gozar como cofrades. En el caso del *Rosário do Pilar*, aunque el tesorero y el escribano fueran considerados miembros de la cofradía, a ellos y a los cofrades negros se les reservaban beneficios diferentes. Las constituciones especificaban los eventuales servicios de los cuales los blancos podrían disponer:

Ordenamos e havemos por bem que todos os brancos que nesta Irmandade servirem de Protector, Escrivão, e Tesoureiro, fiquem sendo Irmãos desta Irmandade, e gozando de todas as graças e indulgências a ela concedidas, e de todos os sufrágios e obras meritórias que fizer, para o que assinarão termo, e pagarão anual como os mais Irmãos, porém não pagando entrada, atendendo ao trabalho que têm em zelar, e administrar esta Irmandade, e seus bens: com declaração, porém que não terão voto em mesa, mais que no tempo em que

distrito de Cachoeira do Campo –fuera de los límites espaciales contemplados en este estudio–, cuyas constituciones advertían que “[...] os irmãos brancos sendo da mesa não devem ter voto nesta [...] e querem os brancos dominar aos pobres pretos em a sua Irmandade [...]” Citado por Kiddy, 1999, p. 244.

⁴²Aguiar, 1993, pp. 74-82.

⁴³Aguiar, 1993, pp. 98-99 y 144-148.

servirem de oficiais dela, nem a Irmandade será obrigada a enterrar nem a acompanhar sua mulher, e filhos se casados forem, só sim, sendo estes Irmãos. Porém, aos filhos de matrimônio dos nossos Irmãos pretos, os acompanhará a Irmandade e lhes dará sepultura, estando debaixo do patrio poder, mas não se lhes farão sufragios.⁴⁴

De esta manera, aunque en general los blancos integraban las cofradías de negros bajo el estatus de “cofrades”, en la práctica sólo participaban en la cotidianidad de estas hermandades en lo que correspondía al cumplimiento de las tareas propias de los puestos que ocupaban. Es decir, no obstante que se encargaran de ciertas cuestiones administrativas y financieras en las asociaciones de negros, ellos no participaban en todos los eventos promovidos por ellas, como misas, fiestas o entierros. Estas actividades las ejercían en otras organizaciones, en cofradías de blancos en las que podían gozar de todos los beneficios ofrecidos.

Así, los blancos entraban a las asociaciones de negros ante todo buscando ocupar determinados cargos, de manera que sólo de forma excepcional se encontrarían en estas organizaciones cofrades blancos que no fueran o hubieran sido sus tesoreros y escribanos. En este sentido, Marcos Aguiar sugiere que la ocupación de cargos en las hermandades de negros serviría como un mecanismo de proyección social y política, o incluso como un trampolín para la ocupación futura de un cargo en las cofradías de blancos. El autor identificó toda una “generación” de personas de la élite de Ouro Preto que participaba activamente en las órdenes terceras de São Francisco y del Carmo y que había ocupado cargos en las cofradías de negros durante muchos años.⁴⁵

Razones parecidas movían a los capellanes de las hermandades de negros. De modo general, ser capellán de cualquier cofradía representaba una alternativa atractiva para los miembros del clero minero en el siglo XVIII. Éste estaba compuesto de personas que contaban con posesiones

⁴⁴AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, cap. 22. En español: “Ordenamos y tenemos por bien que todos los blancos que en esta Hermandad sirvieren de Protector, Escribano, y Tesorero, queden siendo Hermanos de esta Hermandad, y gozando de todas las gracias e indulgencias a ella concedidas, y de todos los sufragios y obras meritorias que hiciere, para lo que firmarán acta, y pagarán anual como los más Hermanos, pero no pagando entrada, atendiendo al trabajo que tienen en celar, y administrar esta Hermandad, y sus bienes: con declaración, pero que no tendrán voto en la mesa, más que en el tiempo en que sirvieren de oficiales en ella, tampoco la Hermandad será obligada a enterrar o acompañar su mujer, e hijos si casados fueren, sólo sí, siendo ellos Hermanos. Pero, a los hijos de matrimonio de nuestros Hermanos pretos, los acompañará la Hermandad y les dará sepultura, estando bajo el patrio poder, pero no se les hará sufragios”.

⁴⁵Aguiar, 1993, pp. 87-97.

medias, y veían como ventajosos los sueldos ofrecidos por las hermandades. Además, el sueldo fijo del capellán se duplicaba cuando se sumaba a los oficios por las almas de los difuntos, de manera que con frecuencia el total igualaba o rebasaba la congrua de un párroco. Como resultado, una parte importante del clero minero, aproximadamente de 20% a 50%, se empleaba en las hermandades. En el caso específico de las cofradías de negros, las más destacadas, como el *Rosário do Alto da Cruz* y el *Rosário do Pilar*, algunas veces llegaron a pagar sus capellanes con salarios iguales a los ofrecidos por las hermandades de blancos más eminentes, estableciendo, por lo tanto, una opción ventajosa para los miembros del clero.⁴⁶

De esta forma, los blancos tuvieron varios motivos para buscar su ingreso en las asociaciones de negros. Sin embargo, a ellos se les reservaba un papel específico, puesto que estaban limitados tanto en los cargos a los que podían aspirar, como en los beneficios que podían disfrutar. En este sentido, las constituciones de las hermandades de negros posibilitaban que éstos controlaran las actividades de los blancos dentro de sus organizaciones. Es decir, los blancos estaban sometidos a la vigilancia de los cofrades negros.

En esta situación los negros tenían una ventaja ante los blancos en términos del ejercicio del poder, lo que tuvo importantes consecuencias. Inicialmente, propició que personas negras ocuparan cargos centrales en sus asociaciones, lo que al fin y al cabo promovió la conformación de liderazgos dentro del conjunto de la población negra. También constituyó un espacio en el que blancos y negros convivían según patrones diferentes de aquellos institucionalizados entre estos dos grupos en la cotidianidad de la sociedad esclavista. Por esto, las cofradías de negros eran instituciones que imprimían una marca peculiar en las relaciones sociales en Ouro Preto.

Claro que estas hermandades estaban sometidas a las autoridades civiles y eclesiásticas, las cuales en general constituían instancias reservadas a personas blancas. Pese a esto, las relaciones entabladas entre blancos y negros dentro de las cofradías de negros matizaban la jerarquía social de la sociedad ouropretana en la medida en que representaban una brecha que introducía nuevos elementos en ella.

Los pretos y los crioulos

En la sección anterior se comentó cómo y por qué algunos blancos formaban parte de las cofradías de negros. En la presente sección, se va a

⁴⁶Aguiar, 1993, pp. 103-105 y 129.

abordar la heterogeneidad de la membresía de estas asociaciones. El objetivo es desglosar los diferentes sectores que participaban en las hermandades de negros, puesto que éstas no estaban conformadas por un conjunto homogéneo de personas. Los cofrades se diferenciaban en cuanto a las naciones africanas de las que eran oriundos, además de distinguirse entre los que venían de África y los que habían nacido en Brasil, y también según su estatuto legal de esclavos, *forros* o libres.

En primer lugar, es importante subrayar las dificultades enfrentadas para captar esta heterogeneidad a partir de la documentación de las cofradías de negros, puesto que muchas veces no se registraba en sus libros la procedencia de sus miembros. Las fuentes son bastante claras en cuanto a los grupos minoritarios dentro de estas organizaciones, es decir, mulatos o blancos, pero no son muy detallistas cuando se trata de personas negras. A pesar de estos obstáculos documentales, es claro que las diferentes naciones africanas no conformaron hermandades exclusivas, sino que estaban mezcladas dentro de las asociaciones de negros.⁴⁷ Vale comentar que “nación” era la palabra utilizada por los vendedores y compradores para designar las diferentes zonas de África en donde se comerciaban esclavos. Así, la “nación” podía no corresponder exactamente al lugar de nacimiento de la persona. Aunque el término “nación” inicialmente haya sido empleado por los traficantes de esclavos, esta clasificación también era usada por los negros una vez en Brasil.⁴⁸

También se identificaba explícitamente una tendencia a la polarización entre los nacidos en África y en Brasil —los *crioulos*—, la cual se hacía patente en la conformación de cofradías diferentes para cada grupo. Esto puede verse y también matizarse por medio del análisis de las constituciones con las que se gobernaban las cofradías de negros, y de la conformación étnica real de estas instituciones.⁴⁹

⁴⁷Kiddy, 1999, pp. 234 y ss. y Aguiar, 1993, pp. 300-305. Según el estudio de Elizabeth Kiddy esto vale no sólo para Ouro Preto, sino para toda la región de Minas Gerais. Esta situación fue distinta de Rio de Janeiro y Bahia, en donde las cofradías de negros se dividieron según el origen étnico. Reis, 1997; Soares, 2000, y Karasch, 1999. Una posible explicación para esta diferencia es que en Rio de Janeiro y en Bahia había un gran número de africanos de la misma nación. Además, la concentración de africanos en estas áreas quizás haya sido mayor que en Minas Gerais. En Salvador, por ejemplo, a principios del siglo XIX, 63% de los esclavos eran africanos, mientras que en Ouro Preto representaban 47.5%. Esta coyuntura fomentó el surgimiento de hermandades como la de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, asociación de *makis* en la ciudad de Rio de Janeiro que fue estudiada por Mariza Soares, y también movimientos sociales como la revuelta de los *malês* en Bahia, en 1835, liderada por los *nagôs* y analizada por João José Reis. Reis y Silva, 1989, p.103; Ramos, 1986, pp. 423-424; Soares, 2000, y Reis, 2004. Sin embargo, tales explicaciones para la ausencia de cofradías “étnicas” en Ouro Preto son hipótesis que requieren un examen cuidadoso, puesto que el papel de las naciones africanas en Minas Gerais constituye una problemática que aún no ha sido explorada a fondo por la historiografía.

⁴⁸Karasch, 1999 y 2000 y Kiddy, 1999, pp. 224-225.

⁴⁹“Etnia” aquí es utilizada como sinónimo de “nación”.

Las cofradías del *Rosário do Alto da Cruz* y del *Rosário do Pilar* se caracterizaron, en el transcurso del siglo XVIII, como cofradías de africanos, pero en ellas convivían varias naciones. A título de ejemplo se puede citar el caso del *Rosário do Pilar*, cuyos criterios de admisión plasmados en sus constituciones no hacían diferencia entre naciones africanas, *pretos*, *crioulos* o blancos, sino que decían que la organización admitía a “toda a pessoa preta, ou branca, de um e outro sexo, forro ou cativo, de qualquer nação que seja, que quiser ser Irmão desta Irmandade [...]” De manera que formalmente la cofradía estaba abierta a todos, aunque en la práctica fuera conformada mayoritariamente de personas originarias de África.⁵⁰

Marcos Aguiar afirma que, aunque la documentación de las dos cofradías del *Rosário* menciona sólo excepcionalmente la procedencia étnica de sus miembros africanos, cuando lo hace se verifica que no había predominancia de algún grupo, sino una gran diversidad de naciones. Según este autor, la dinámica étnica de estas dos cofradías obedecía más bien a las variaciones del tráfico de esclavos africanos traídos a Brasil durante el siglo XVIII, con predominancia inicial de los oriundos del golfo de Guinea, pasando hacia el final del siglo a una primacía de angolanos.⁵¹

Como cofradías que abrigaban de modo preferencial a *crioulos*, se pueden citar la *Mercês de cima*, fundada en 1740, y la *Mercês de baixo*, fundada en 1743. Aunque la *Mercês de cima* era una organización eminentemente de *crioulos*, sus constituciones determinaban que cualquiera podría ser aceptado como miembro: “Qualquer pessoa que quiser ser irmão ou irmã desta Irmandade fará seu requerimento em Mesa para ser admitido pagando 1200 réis de entrada, e suposto esta Irmandade seja dirigida a homens crioulos, contudo não duvidamos a toda a pessoa que nela se queira assentar, pedindo assim as suas devoções”. No obstante, en la práctica, esta organización se caracterizaba por no aceptar africanos.⁵²

Un caso análogo lo constituía la cofradía *Mercês de baixo*, en la que también predominaban los *crioulos*, fueran esclavos, *forros* o libres, y tampoco aceptaba africanos. Entre 1759-1810, esta organización exhibía en su composición 51.8% de *crioulos*, 14.9% de mulatos y 5.8% de blancos.⁵³

⁵⁰Campos, 2000, p. 35; Aguiar, 1993, pp. 300-301, y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, t. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, cap. 1.

⁵¹Aguiar, 1993, pp. 300-302; Kiddy, 1999, pp. 235-239; Ramos, 1986, p. 424, y Karasch, 2000.

⁵²AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia*, t. 184, vol. 2209, *Constituciones 1814-1815*, cap. 16 y Campos, 2000, p. 47. En español: “Cualquier persona que quisiere ser hermano o hermana de esta Hermandad hará su requerimiento en la Mesa para ser admitido pagando 1200 réis de entrada, y aunque esta Hermandad sea dirigida a hombres *crioulos*, no obstante no dudamos [aceptar] a toda la persona que en ella se quiera asentar, pidiendo así sus devociones”.

⁵³Campos, 2000, p. 103 y Aguiar, 1993, p. 38.

Pero, además, las constituciones de esta institución estipulaban que no fueran aceptadas ciertas naciones en particular. De esta manera, tanto los negros provenientes de Etiopía, como los originales de Guinea y Luanda, estaban vedados de la cofradía. Estos casos de exclusión causaron tensiones entre la cofradía y otras instituciones, las cuales pueden percibirse en los siguientes dos episodios.

El primero de estos enfrentamientos, que provocó que se transformaran las constituciones de la asociación, fue con el gobierno episcopal, ya que en una visita de 1764 se determinó que:

[...] no compromisso desta santa irmandade no capítulo 19 que manda excluir os naturais da Etiopia, e como este capítulo é contra o direito e oposto a primitiva criação desta Santa Irmandade, que na sua primitiva foi instituída para utilidade espiritual de todos os que não forem defeituosos, sejam de qualquer nação, ou qualidade de terra; porque a Virgem Santíssima das Mercês a todos quer ser mãe e a todos os pecadores quer por filhos para os proteger [...]⁵⁴

En este sentido, destaca la confrontación de puntos de vista antagónicos: los negros que integraban la cofradía *Mercês de baixo* subrayaban las diferencias étnicas, mientras que el gobierno episcopal insistía en verlos como un grupo único homogéneo, desconsiderando cualquier diferencia.

El segundo caso se refiere a la exclusión de personas originarias de Guinea y Luanda. En 1763, se evaluó el ingreso de dos mujeres que habían sido admitidas sin tomar en cuenta este requisito:

[...] expressando um dos capítulos do compromisso qual seja o de número dezenove, que nesta Irmandade não fossem admitidos por Irmãos de termo dela qualquer sexo de pessoas nacionais dos Reinos de Guiné e Luanda, de presente se achavam duas que contra as Leis do mesmo Compromisso se tinham admitido quais sejam Joana Maria, escrava de Valentim Maciel, e Rosa Teixeira da Costa, escrava de Antônio Teixeira da Costa, das quais se lhe tinha feito assento no Livro dele a folha 59. E por que lhe parecia ser tudo contra o Expendio no mesmo compromisso no qual se declara a expulsão que podem fazer das mesmas pessoas em toda a ocasião que das ditas houver inteiro conhecimento [...]⁵⁵

⁵⁴AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e dos Perdões*, r. 56, vol. 58, Visita de aprobación de cuentas de 1764. En español: “en el compromiso de esta hermandad en el cap. 19, que manda excluir a los naturales de Etiopía, y como este capítulo es contra el derecho y opuesto a la primitiva creación de esta Santa Hermandad, que originalmente fue instituida para utilidad espiritual de todos los que no fueren defectuosos, sean de cualquier nación, o calidad de tierra; porque la Virgen Santísima de las Mercedes de todos quiere ser madre y a todos los pecadores quiere por hijos para protegerlos [...]”

⁵⁵Citado por Aguiar, 1993, pp. 296-300. En español: “expresando uno de los capítulos del compromiso, cual sea el de número diecinueve, que en esta Hermandad no fueran admitidos

La mesa directiva decidió que las susodichas no podían continuar siendo aceptadas como “hermanas de termo”, pero que se les permitiría permanecer como “hermanas de bentinho”. Lo anterior significaba que la cofradía no rezaría por sus almas cuando fallecieran y que tampoco podrían participar en la mesa directiva, pero gozarían de las gracias e indulgencias concedidas a los miembros de la hermandad. Este caso originó un largo “pleito” entre la *Mercês de baixo* y el *Rosário do Alto da Cruz*, que tuvo ecos hasta 1792. En 1767, el Rosario ofreció a las dos mujeres que ocuparan los cargos de juezas, aunque no fueran hermanas en esta cofradía; las dos aceptaron la propuesta bajo las protestas de la cofradía a la que pertenecían originalmente, la *Mercês de baixo*.

Así, por ser africanas Joana y Rosa fueron rechazadas y expulsadas de la hermandad a la que pertenecían, a la que habían pagado las debidas tasas y limosnas. Tras tal evento, ellas fueron incorporadas a otra cofradía, el *Rosário do Alto da Cruz*, compuesta por muchos africanos. Su nueva asociación incluso les brindó una posición honorífica en la mesa directiva. Este juego entre discriminación y reintegración ilustra la separación entre los negros nacidos en Brasil y los nacidos en África, que se consumó en organizaciones destinadas especialmente a cada uno de estos grupos.

De hecho, aunque las constituciones de la *Mercês de baixo* mencionaran que no deberían ser admitidas personas pertenecientes a ciertas naciones como Etiopía, Guinea y Luanda, en la práctica se trataba ante todo de una exclusión generalizada de los africanos, por medio de la cual se buscaba que en sus filas predominaran los *crioulos*. Esto también explica la preocupación de esta hermandad por registrar por escrito la procedencia de sus miembros, puesto que un total de 72.62% de las entradas que constan en sus libros de ingreso de nuevos cofrades traen tal información. A su vez, en los papeles del *Rosário do Alto da Cruz* y del *Rosário do Pilar* este dato aparece con menor frecuencia, es decir, en la primera sólo 10.26% de los asientos especificaba el origen del nuevo cofrade, mientras que en la segunda, 18%. Esto sugiere que las organizaciones que concentraban africanos eran menos selectivas que las que concentraban *crioulos*. Según Marcos Aguiar, esto se explica porque las dos cofradías del Rosario tenían mayor solvencia económica y prestigio dentro del conjunto de la población ne-

por Hermanos de termo de ella cualquier sexo de personas nacionales de los Reinos de Guinea y Luanda, de presente se hallaban dos que contra las Leyes del mismo Compromiso se habían admitido a Joana Maria, esclava de Valentim Maciel, y Rosa Teixeira da Costa, esclava de António Teixeira da Costa, de quienes se les había hecho asiento en el Libro de él a la hoja 59. Y porque le parecía ser todo contra el Expendio en el mismo compromiso en el cual se declara la expulsión que pueden hacer de las mismas personas en toda ocasión que de las dichas hubiere entero conocimiento [...]

gra, que las dos cofradías de las Mercês. Así, mediante una elección más estricta de sus miembros las hermandades de *crioulos* buscaron hacer frente a las de africanos y ganar más visibilidad.⁵⁶

En paralelo a esta tendencia consolidada a lo largo del siglo XVIII, de que los negros nacidos en África se congregaran sobre todo en las dos cofradías del Rosario, mientras que los nacidos en Brasil se concentraran en las dos cofradías de la *Mercês*, es probable que las diferentes naciones africanas buscaran reunirse y crearse espacios propios en las hermandades de negros. De esta forma, aunque, como se ha dicho, en ningún momento se conformaron cofradías exclusivas para naciones determinadas, no hay que descartar la posible presencia de diversos mecanismos promotores de solidaridades étnicas en el interior de cada una de las hermandades de negros. En tal caso, estos lazos podían remitir tanto a la situación compartida del embarque desde el mismo puerto del litoral africano, o aun a la región de origen propiamente dicha.

La polarización entre cofradías de negros africanos y cofradías de *crioulos* debe entenderse como parte de la dinámica del conjunto de cofradías fundadas en Ouro Preto en el transcurso del siglo XVIII. Retomando la periodización propuesta en el primer apartado de este capítulo respecto a las fechas de fundación de las cofradías, se observa que esta división se concretó entre 1730-1760, puesto que en ese lapso fueron fundadas las dos asociaciones que abrigaban de forma preferencial a los *crioulos*. Es decir, tal división correspondió a la concreción de una sociedad urbana y minera, y a una situación en la que la estratificación social se hacía cada vez más compleja.

COFRADÍAS Y ESCLAVITUD

Aunque es obvio que en Ouro Preto las cofradías funcionaban dentro de la dinámica de la sociedad esclavista en que estaban insertas, hay que examinar con detalle cómo incidía esto en su dinámica de funcionamiento. Varios aspectos concurrían en esta cuestión: los cambios poblacionales operados en la ciudad durante el transcurso del siglo XVIII; las formas en que el ser esclavo condicionaba la participación de estas personas en las hermandades; y el hecho que todas las cofradías tenían, rentaban y negociaban con esclavos. Éstos son los temas abordados en este apartado.

La esclavitud en Minas Gerais presentaba características particulares que la diferenciaban de otras regiones de Brasil. La historiografía subraya que la vida de un esclavo en la zona minera brasileña tenía rasgos

⁵⁶Aguiar, 1993, pp. 304-317.

peculiares principalmente frente a la esclavitud típica del noreste azucarero. En Minas Gerais existía gran número de pequeños propietarios, mientras que en el noreste prevalecía un pequeño número de grandes propietarios. Esto, aunado al rápido proceso de urbanización y a la inestabilidad y fluidez de las sociedades mineras, engendró una relación particular entre señores y esclavos. Ésta se caracterizaba por la convivencia cotidiana dentro de la casa, lo que facilitaba el establecimiento de lazos de dependencia mutua. Además, los esclavos *de ganho*, quienes trabajaban por un jornal y entregaban parte de sus ingresos a sus dueños, eran numerosos. Como resultado, en las zonas mineras brasileñas los esclavos gozaban de gran movilidad en su vida diaria, lograban comprar comida y poseer animales, a veces eran dueños de casas y tiendas, y excepcionalmente llegaron a tener otros esclavos. En suma, en muchos aspectos la vida de un esclavo y la de un hombre libre y pobre eran semejantes. Esta situación también hizo que en estas áreas fuera más fácil para un esclavo obtener su libertad, cuando se compara con otras regiones de Brasil. Así, en Minas Gerais, desde la década de los treinta o los cuarenta del siglo XVIII, la población *forra* era numéricamente significativa. La mayoría de las manumisiones —llamadas *alforrias*— eran compradas por los propios esclavos. Eran bastante comunes las *coartações*, que eran *alforrias* liquidadas en varios pagos, operación que duraba de dos a tres años en promedio, y era ratificada por un acuerdo verbal o escrito entre el dueño y el esclavo; el *coartado* usualmente se alejaba de su dueño para buscar recursos a fin de pagar su deuda.⁵⁷

Este panorama explica algunos cambios demográficos ocurridos en Ouro Preto durante el transcurso del siglo XVIII. A principios de dicho siglo, la mayoría de la población estaba constituida por esclavos, pero después, hacia finales de la centuria, el cuadro cambió, cuando los esclavos se redujeron aproximadamente a la tercera parte. En 1804, la población total de Ouro Preto sumaba 8 785 personas. De este total, 68.8% eran libres o *forros*, y 31.2% eran esclavos. Este cambio se relacionaba con la decadencia de la actividad minera en Minas Gerais a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Desde entonces, los esclavos pasaron a ser empleados mayoritariamente en trabajos domésticos (67.6%); también se constituyó un grupo expresivo de artistas y aprendices (9.1%); mientras los demás se dedicaron a recoger madera (7.1%), a la agricultura (4.6%) y a otras tareas variadas. De manera que, para 1804, los esclavos empleados en la minería sumaban sólo 2.1 por ciento.⁵⁸

⁵⁷Paiva, 1996; Ramos, 1972, pp. 226 y ss.; Kiddy, 1999, p. 230, y Holanda, 1960, vol. 2, pp. 282-283.

⁵⁸Ramos, 1979, p. 498 y 522. Para las cifras de la población esclava en Ouro Preto de 1718-1823 véase Ramos, 1986, p. 421.

Esta situación se reflejaba en las cofradías, lo cual se observa en los casos de organizaciones como el *Rosário do Pilar* y el *Rosário do Alto da Cruz*. En la cofradía del *Rosário do Pilar*, entre 1724-1752, 75.8% del total de sus miembros eran esclavos, 17.4% libres y 6.4% *forros*. Entre 1752-1781, el número de esclavos disminuyó y el número de *forros* y libres aumentó, de manera que 47.1% del conjunto de cofrades eran esclavos, 38.7% libres y 13.4% *forros*. Finalmente, entre 1782-1810, hubo una estabilización de los porcentajes: 50.1% eran esclavos, 33.6% libres y 15.9% *forros*. De esta forma, a lo largo del siglo se identifica una tendencia al aumento del número de libres y *forros* y a la disminución del número de esclavos. Proceso análogo exhibió la cofradía *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*: de 1751-1756, presentaba 90.8% de esclavos, 7.1% de *forros* y 1.9% de libres; de 1794-1810, los números cambiaron a 42.8% de esclavos, 39.8% de libres y 17.2% de *forros*.⁵⁹

Paralelamente a la disminución del número de esclavos y aumento del número de *forros* y libres, tuvo lugar, a lo largo del siglo XVIII, un importante cambio dentro del conjunto de la población esclava. A principios de siglo, esta población se componía en su mayoría de africanos, y hacia el final del siglo hubo un equilibrio entre el número de *crioulos* y el de africanos. Entre 1735-1749, el contingente total de esclavos en Ouro Preto se desglosaba entre cerca de 97.2% de africanos y 2.5% de *crioulos*. En 1804, del total de esclavos, 51.6% eran *crioulos*, 47.5% eran africanos, y 0.9% eran indios. Estos cambios demográficos se reflejaron en la membresía de las cofradías de negros, puesto que, aproximadamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el número de *crioulos* que ingresaron en estas asociaciones aumentó.⁶⁰ Además, esta situación resultó en la creación de la *Mercês de cima* en 1740, y de la *Mercês de baixo* en 1743, hermandades que, como se ha visto, eran exclusivas para *crioulos*.

En estas dos cofradías de *crioulos* el porcentaje de esclavos era prácticamente la mitad que en el caso de las dos cofradías del Rosario. Para el periodo de 1760-1810 el *Rosário do Alto da Cruz* presentó un promedio de ingreso de esclavos de 41.1% del total, el *Rosário do Pilar* 48.4%, la *Mercês de baixo* 20.9% y la *Mercês de cima* 19.9%. La cofradía *Mercês de baixo*, igual que las dos cofradías del Rosario, también experimentó una baja en el número de esclavos incorporados como miembros a lo largo del siglo XVIII: entre 1760-1776, esta cofradía presentó un promedio de ingreso de 25.6% de esclavos, 41.3% de *forros* y 32.7% de libres; entre 1777-1793, los promedios de ingreso fueron 17.6% de esclavos, 24.3% de *forros* y

⁵⁹ Aguiar, 1993, pp. 319-320.

⁶⁰ Aguiar, 1993, p. 47, nota 44; Ramos, 1986, p. 423, y Kiddy, 1999, p. 240.

57.9% de libres; finalmente, entre 1794-1810, fueron 19.1% de esclavos, 34.2% de *forros* y 46.4% de libres.⁶¹

De manera que es posible identificar como una tendencia general en las cofradías de negros, tanto en las de *crioulos* como en las de africanos, la disminución del número de esclavos y el aumento de libres. Como ya se mencionó, en las dos cofradías de *crioulos* el porcentaje de esclavos era prácticamente la mitad que en el caso de las dos cofradías de africanos. Además, en estas últimas, aunque el porcentaje de miembros que eran esclavos disminuyera en el transcurso del siglo XVIII, seguían correspondiendo a prácticamente la mitad del total de cofrades: 50.1% en el *Rosário do Pilar*, entre 1782-1810, y 42.8% en el '*Rosário do Alto da Cruz*', entre 1794-1810. En contrapartida, la cofradía *Mercês de cima* registraba un total de ingresos de 19.1% de esclavos entre 1794-1810. También hay que considerar que en general los *crioulos* lograban emanciparse antes que los africanos.

Con base en lo anterior se puede decir que, con la diferenciación entre cofradías de africanos y *crioulos*, se perfiló una tendencia a constituirse por separado cofradías de esclavos y de no esclavos. Los primeros se concentraron en los dos Rosarios y los últimos en las dos cofradías de la *Mercês*. Como límite de esta situación, es interesante el caso de la *Mercês de baixo*, cuando, en 1823, una junta determinó que los hermanos cautivos no podrían profesar y quedarían bajo el estatuto de "hermanos de escapulario", porque "[...] não serão úteis nem decentes a ordem a fim de professarem, e ao mesmo tempo dignos de toda a contemplação [...]"⁶²

Resumiendo este panorama que relaciona el estatus legal de las personas negras con su participación en las cofradías a lo largo del siglo XVIII, se observa que, en las hermandades de negros, en primer lugar aumentó el número de libres y disminuyó la cantidad de esclavos. En segundo, dentro del conjunto de esclavos que ingresaron en estas hermandades ocurrió una disminución del número de africanos y tuvo lugar un equilibrio porcentual entre éstos y los *crioulos*. Finalmente, se perfiló la tendencia a la diferenciación entre cofradías de negros esclavos y de negros no esclavos.

El peso de la esclavitud en el funcionamiento interno de las asociaciones de negros también se hizo evidente en la actitud de los propietarios de esclavos hacia la participación de sus cautivos en las hermandades, y en el proceso de distribución y ocupación de cargos en estas organizaciones. En general, los señores no ponían obstáculos al ingreso de sus esclavos en las cofradías, sobre todo porque con esto se desentendían de determina-

⁶¹Aguiar, 1993, pp. 38 y 323-324.

⁶²AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e dos Perdões*, r. 49, vol. 31, Termo de 14/12/1823.

das obligaciones referentes al bienestar físico y espiritual de ellos, puesto que las asociaciones de laicos proveían beneficios como entierros, misas, alguna ayuda económica a los más necesitados, y les ofrecían un paliativo a sus frustraciones.⁶³ Caio César Boschi llega al extremo de apuntar que estas organizaciones fueron promovidas por las élites porque servían para controlar a la población negra, y que además la dividían y así dificultaban la articulación de contestaciones al orden social vigente por parte de este grupo.⁶⁴ La apreciación de este autor debe ser matizada, puesto que los negros lograron valerse de sus cofradías como mecanismos de sociabilidad dentro de la sociedad esclavista ouropretana, como se ha visto en el apartado anterior de este capítulo. Sin embargo, el análisis de Boschi ilustra cómo, aunque estas organizaciones se hayan difundido entre todos los sectores sociales, señores y esclavos tenían diferentes motivaciones que fundamentaban su apoyo y afiliación a ellas, lo que también condicionaba distintas formas de colaboración en el interior de sus asociaciones. Esto queda patente al constatar que algunas veces la condición de cautivos limitó la intervención de los esclavos en las hermandades que integraban. Marcos Aguiar encontró dos casos en que los dueños prohibieron a sus esclavos ocupar cargos en la cofradía *Mercês de baixo*. Esto se debía a que las diversas tareas y obligaciones implícitas al cargo ocuparían parte del tiempo que los esclavos debían trabajar para sus dueños.⁶⁵ También por esta razón los miembros de las hermandades preferían que *forros* o libres ocuparan determinados cargos antes que los esclavos. En el *Rosário do Pilar*, el juez de *Nossa Senhora do Rosário*, que obligatoriamente debería ser negro, tenía por función estar presente, “com vara de prata ou pau, e opa branca, a todas as funções em que a Irmandade sair encorporada, não só as procissões, como também aos enterros dos Irmãos, e Irmãs que falecerem [...]”; las constituciones señalaban que las obligaciones del ocupante de este puesto estaban vinculadas con su estatus legal: “Assistirá, sendo liberto, as demandas que a Irmandade tiver e se lhe moverem [...]”⁶⁶ De este modo, la actividad de los negros en sus hermandades estaba limitada por su estatus legal en la medida en que los *forros* y libres supuestamente tenían más disponibilidad e independencia para desempeñar las funciones inherentes a cada cargo.

Otro punto que se debe comentar respecto a los nexos que guardaban las cofradías con el contexto esclavista se refiere al hecho de que prácticamente todas las asociaciones de laicos, fueran de blancos o de

⁶³Ramos, 1986, pp. 438-439.

⁶⁴Boschi, 1986.

⁶⁵Aguiar, 1993, pp. 64-66.

⁶⁶AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, cap. 5.

negros, poseían esclavos. Las organizaciones podían adquirir sus cautivos de diferentes formas, pero en general era por medio de donaciones o a través de testamentos de sus miembros difuntos. Así, en 1747 el *crioulo* Miguel llegó a la cofradía del *Bom Jesus dos Passos*, en la parroquia de *Nossa Senhora do Pilar*, por medio de una donación del teniente Manuel Ruiz de Almeida y de su mujer Maria Ribeiro Corça, quienes “se achavam abundantes dos bens temporais e não necessitavam do dito escravo por este padecer alguns achaques”; la misma pareja también ofreció el *crioulo* Manuel como limosna a la misma asociación en el año siguiente. El *crioulo* Caetano llegó a la *Ordem Terceira de São Francisco* por voluntad del fallecido José da Costa, y Antônio, de nación Angola, fue dejado a la *Ordem Terceira do Carmo* en el testamento del cofrade Pedro Rodrigues Villar. Los esclavos así adquiridos eran utilizados en algunas tareas dentro de las hermandades, a veces trabajaban como esclavos *de ganho*, o eran vendidos. El *Rosário do Pilar* incluso había especificado en sus estatutos que su sacristán sería o un cofrade o un esclavo de la asociación. A su vez, el *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz* era dueño del “negro Miguel”, quien la cofradía alquilaba a terceros y usufructuaba de los ingresos provenientes de esa renta. Por fin el carpintero Paulo, de nación Banguela, y Pedro, de nación Angola, llegaron a la *Ordem Terceira do Carmo* cuando el cofrade Manoel Francisco de Araujo murió, y ambos fueron vendidos en seguida.⁶⁷

Las hermandades también rentaban mano de obra esclava para los más variados tipos de trabajo, sobre todo remodelaciones de sus bienes inmuebles, obras en sus iglesias y altares, y para ayudar en las festividades. Así lo hicieron en diversas ocasiones la *Ordem Terceira de São Francisco*, el *Santíssimo Sacramento do Pilar*, la *Nossa Senhora do Pilar*, el *Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, la *São José dos Homens Pardos*, la *Mercês de Cima* y la *São Francisco de Paula*.⁶⁸

Esta situación remite a una problemática importante, que se refiere a cómo lidiaban las hermandades de negros con la esclavitud. Todas estas asociaciones —es decir, tanto las de *crioulos* como aquellas en que los africanos predominaban numéricamente— poseían esclavos como miembros.

⁶⁷AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 67, vol. 217, *Ingresos de 1771-1772*; AEP, *Casa dos Contos, Irmandade do Sr. Bom Jesus dos Passos*, r. 102, vol. 396, 3/8/1747; AEP, *Casa dos Contos, Irmandade do Sr. Bom Jesus dos Passos*, r. 24, vol. 390, *Inventario de 1748-49*; AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Carmo*, r. 201, vol. 2441, *Libro de cargo y data 1754-1837*; AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, r. 60, vol. 132, *Ingresos de 1768-1769*, y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, cap. 13.

⁶⁸Diversos documentos en el AEP y en el AEAD. Prácticamente todos los libros de cargo y data registran tales gastos.

Sin embargo, las personas que en su cotidianidad eran esclavas, en sus asociaciones participaban como cofrades ordinarios, independientemente de su estatus legal. Incluso, dentro de una hermandad de negros podía ser que un cautivo ocupara un cargo en la mesa directiva, lo que lo ponía en una posición más importante que las personas libres que integraban la misma asociación. Claro que, a veces, como se ha comentado anteriormente, el estatus de esclavo limitaba las funciones que uno desempeñaba dentro de la hermandad. Pero de todas formas las cofradías de negros constituían un importante mecanismo de asociación para los esclavos. Esto, porque ellas posibilitaban su reunión en grupos relativamente numerosos y estables, gozaban de cierta autonomía frente a los dueños de esclavos y las autoridades civiles y eclesiásticas, y eran entidades legalmente legitimadas y reconocidas.

Pese a que poseían esclavos como miembros, las organizaciones de negros en Ouro Preto no trabajaron sistemáticamente para juntar fondos con el fin de comprar sus *alforrias*. Básicamente se dedicaban a lo mismo que las demás asociaciones de laicos de la ciudad, es decir, promovían actividades relacionadas con el culto religioso y cumplían algunas funciones de protección social. No obstante existieron unos cuantos casos aislados, como cuando en 1784 la asociación *Mercês e Perdões* atendió a la petición de un cofrade esclavo que pedía que la hermandad comprara su libertad, ellos constituyeron excepciones.⁶⁹

Es factible arriesgar algunas explicaciones para tal estado de cosas. Por un lado, dado el caso de que la hermandad hiciera donaciones a sus integrantes para que ellos compraran su emancipación, se puede suponer que esto se dio sólo de manera eventual, porque sería inviable financiar la *alforria* de todos los esclavos miembros de la asociación. Por otro, en el caso de que el monto requerido por el cofrade le fuera conferido en forma de préstamo, lo más probable es que él difícilmente pudiera saldar la deuda, puesto que las condiciones materiales de vida de esclavos y *forros* eran semejantes y precarias. Es decir, las cofradías optarían por no com-

⁶⁹El ejemplo de la *Mercês e Perdões* fue citado por Ramos, 1972, p. 227-228. Patricia Mulvey examinó 165 estatutos de hermandades de negros de diversas regiones de Brasil, y encontró que únicamente once de ellos hacían referencia a préstamos conferidos a esclavos para ayudarles a comprar su libertad, o a alguna forma de apoyo jurídico en batallas legales que los cautivos llevaban a cabo contra sus dueños durante el proceso de emancipación. De estos once casos mencionados por la autora, sólo dos asociaciones estaban ubicadas en la región de Minas Gerais: la hermandad dedicada a *Nossa Senhora do Rosário* en la ciudad de Sabará, y su similar localizada en el Tijuco. Mulvey, 1982, pp. 50-52. Es decir, el apoyo para conseguir la *alforria* no era una práctica oficial común entre las asociaciones de negros en Ouro Preto, y tampoco en las demás regiones de Brasil. ?

prometer su solvencia económica.⁷⁰ De ser así, parece que las hermandades de negros daban más importancia a la dimensión grupal instituida y representada por la asociación, en vez de proveer servicios que beneficiarían solamente a un número reducido de cofrades.

Este cuadro sugiere que gran parte de la lucha por la emancipación por parte de la población esclava ouropretana no estaba conectada de modo directo con las hermandades de negros, sino que comprendía conversaciones, acuerdos y compromisos personales entre el esclavo y su dueño para la compra de la libertad, además de la conformación de *quilombos*. Así, aunque muchos de los miembros de estas asociaciones estuvieran sometidos como individuos al trabajo forzoso, el nivel colectivo representado por las cofradías priorizaba otros criterios para guiar la vida comunitaria.

Sin embargo, es probable que haya sido en el ámbito de las hermandades en donde corriera el chisme sobre la localización de los *quilombos*, y se conformaran redes de sociabilidad que propiciaban la comunicación y el contacto entre los esclavos que habían huido y la población negra que residía en Ouro Preto. También era durante las actividades promovidas por sus organizaciones cuando los cautivos ejercían ciertas habilidades que podrían garantizar un proceso de negociación exitoso en la búsqueda de la manumisión, como el desarrollo de la capacidad de argumentación y la formación de líderes. Asimismo, por medio de las hermandades, los esclavos conocían personas que les ayudarían a conseguir el monto necesario para financiar la *alforria*, o a encontrar un trabajo que haría posible pagar la *coartação*. En este sentido, las cofradías de negros eran piezas centrales para posibilitar una serie de conductas, ideas y estrategias que compusieron un panorama de prácticas de resistencia cotidiana de la población esclava ouropretana.⁷¹

Y esto lo hicieron sin confrontarse abiertamente con la institución de la esclavitud. Esta constatación implica tres consecuencias importantes. En primer lugar ilustra que las maneras en que los esclavos vivieron, percibieron y actuaron hacia la esclavitud correspondían a un amplio horizonte de posibilidades. Es decir, la posición de los esclavos hacia su condición de cautivos no era monolítica ni obvia, sino que estaba llena de contradiccio-

⁷⁰Esta segunda opción es la hipótesis propuesta por Mulvey, 1982, p. 52.

⁷¹Esta interpretación está de acuerdo con la historiografía brasileña contemporánea sobre la esclavitud, la cual cuestiona el binomio sumisión-resistencia, destaca la capacidad creativa de los esclavos, y prioriza patrones de integración y negociación impuestos por ellos mismos en busca, en la medida de lo posible, de una vida más cómoda y placentera. Algunas de las obras representativas de esta corriente son Lara, 1988; Chaloub, 1990; Slenes, 1999; Reis y Silva, 1989; Florentino y Góes, 1997, y Paiva, 1995 y 2001.

nes y presuponía múltiples respuestas. Algunos esclavos huían, otros protestaban contra maltratos considerados excesivos, unos se concentraban en la faena diaria y apoyaban en la medida de lo posible a los revoltosos, otros aludían a una serie de mecanismos que pudieran garantizar condiciones más dignas de vida y de trabajo, y aun hubo los que apoyaban a sus dueños en busca de mejor suerte para sí mismos.⁷²

En segundo lugar, invita a recuperar la dimensión africana de la esclavitud para desentrañar la complejidad del comportamiento de los negros. El tráfico de esclavos entre África y Brasil se hizo posible por la participación activa de grupos de mercaderes africanos en la captura de hombres y mujeres, y su posterior venta como cautivos a cambio de mercancías europeas y americanas. Esto remite a la coyuntura sociopolítica de este continente antes de la llegada de los europeos, a las transformaciones que tal contacto ocasionó y a la heterogeneidad dentro del grupo de "africanos".⁷³ Tal situación ayuda a entender por qué la lucha por la emancipación de los esclavos en Brasil era antes un objetivo individual que un proyecto colectivo.⁷⁴

En tercer lugar, dialoga con ciertas interpretaciones que sugieren que las asociaciones de negros fueron incentivadas por las autoridades civiles y religiosas sobre todo porque no combatían la esclavitud, y por lo tanto, funcionarían como mecanismos de aculturación y constituirían instancias que expresaban cierto conformismo por parte de los sectores más pobres de la sociedad.⁷⁵ Tales apreciaciones no exploran a fondo el papel de las hermandades como espacios de integración y participación de la población negra en la sociedad ouropretana, y tampoco dan el debido lugar a su potencial de fungir como esferas de lucha y creatividad para estas personas.

Al albergar tanto a esclavos como a libres y *forros*, y tanto a *crioulos* como a africanos de naciones variadas, las cofradías constituían una instancia en que los negros generaban formas de sociabilidad dentro de la sociedad esclavista ouropretana. Pese a que el ingreso del esclavo a una hermandad requería el permiso de su dueño, a que estas organizaciones

⁷²Véanse los trabajos citados en la nota anterior.

⁷³Además, aunque el comercio atlántico de africanos a partir del siglo XVI confirió a la esclavitud una dimensión mercantil nunca antes experimentada, ella era practicada en ciertas regiones de África antes de la llegada de los europeos. Florentino, 1997, sobre todo pp. 82-103.

⁷⁴Aparte del hecho de que las hermandades de negros no lucharon por el fin de la esclavitud, importantes movimientos de resistencia como el *quilombo* de Palmares y la revuelta de los *malês* tampoco la cuestionaban. Además, era significativo el número de *forros* que poseían esclavos. Ésta fue la realidad hasta la primera mitad del siglo XIX.

⁷⁵Boschi, 1986, pp. 152-168 y Ramos, 1986.

aceptaban blancos como miembros, y a que ellas no solían involucrarse directamente en el proceso de emancipación de sus cofrades esclavos, las asociaciones de negros funcionaban como agentes que potenciaban y enriquecían los lazos en el interior de la población negra, a la vez que mediaban y hacían más complejas las relaciones entre este sector y otros grupos sociales.

* * *

Recapitulando la discusión desarrollada en este capítulo, algunos puntos deben ser subrayados. El establecimiento de cofradías en Ouro Preto durante el siglo XVIII constituyó un proceso dinámico, en la medida en que estaba profundamente vinculado con los cambios poblacionales y con las subidas y bajadas en la producción de oro. En el transcurso de la centuria, se consolidaron tres tendencias respecto a la fundación y al funcionamiento de las asociaciones de laicos. Primero, la conformación de cofradías exclusivas para las élites ouropretanas; en estas asociaciones no participaban los blancos que no formaban parte de las élites —es decir, blancos pobres—, tampoco negros ni mulatos; esto tuvo su expresión máxima en la constitución de las órdenes terceras. La segunda tendencia corresponde a la polarización entre hermandades de blancos y de negros. Esta característica es ilustrada por el *Rosário do Alto da Cruz*, dividida en dos cuando blancos y negros resolvieron tener cofradías separadas. Además, este rasgo se vuelve patente cuando se observa el papel que desempeñaban los blancos dentro de las cofradías de negros, en el sentido de que ejercían algunas funciones administrativas, pero no participaban en los eventos promovidos por estas asociaciones. En tercer lugar, se procedió a la conformación de cofradías de *crioulos* aparte de las de africanos, lo que se ejemplifica con el caso de los dos Rosarios, de *pretos*, y de las dos *Mercês*, de *crioulos*.

Estas tendencias sintetizaban el perfil de la membresía de las asociaciones de laicos en Ouro Preto. Este perfil dictaba las pautas a partir de las cuales cada cofradía establecía tanto algunas de sus reglas de funcionamiento interno como su interacción con las demás cofradías. Así, también guiaba las relaciones sociales que tenían lugar tanto en el interior de las hermandades como entre las personas o grupos que integraban asociaciones diferentes.

A través del examen de casos cotidianos de las órdenes terceras —como la expulsión de Antônio Dias por haberse casado con una mulata y la preocupación acerca de que el mulato João Correa desfilara con las insignias seráficas— se vio cómo estas asociaciones actuaron en la construcción

de los rasgos que caracterizaban a las élites ouropretanas. El ámbito del grupo, es decir el ámbito de las cofradías, imponía algunas reglas de comportamiento, las cuales eran moldeadas tanto a partir de transgresiones individuales como por medio de excepciones. Esto explica la presencia de algunos artífices en sus filas, notablemente el caso de la trayectoria personal de Manoel da Costa Ataíde, pintor que era miembro de ambas órdenes terceras y que sostenía públicamente una relación de concubinato con una mulata *forra*.

Los casos de las hermandades de negros *Rosário do Pilar* y *Rosário do Alto da Cruz* enseñan cómo el color de la piel era un elemento importante en el funcionamiento de las asociaciones de negros. En ellas, los blancos estaban sometidos a la supervisión de los cofrades negros, respecto al desempeño de las tareas que tenían a su cargo. En este sentido, las jerarquías sociales ocasionalmente eran invertidas. Las hermandades de negros constituían espacios de convivencia de la población negra, en donde ella entablaba nexos con algunas personas blancas, que eran sustancialmente diferentes de los desarrollados en el ámbito cotidiano, por ejemplo en el mundo del trabajo. Además, las asociaciones de negros construían vínculos específicos entre diversas naciones africanas, entre los negros nacidos en África y los nacidos en Brasil, entre los esclavos, y entre negros esclavos y negros no esclavos.

El examen del conjunto de cofradías conformado por el *Rosário do Pilar*, el *Rosário do Alto da Cruz*, la *Mercês de Cima* y la *Mercês de Baixo*, permite evaluar el peso de la cuestión étnica en el interior de la población negra. Aunque las diferentes naciones africanas no conformaron asociaciones exclusivas en Ouro Preto, esta cuestión constituía una problemática que no puede ser menospreciada, en la medida en que emergía en eventos que marcaban la cotidianeidad de las cofradías de negros. Por ejemplo, las constituciones del Rosario de la parroquia de *Nossa Senhora do Pilar* reconocían que había diferencias étnicas, aunque ellas no se traducían en obstáculos para la admisión en la hermandad. Los dos episodios protagonizados por la *Mercês de Baixo* —la reformulación de los estatutos que resultó en que se quitara la referencia a los “naturales de Etiopía”, y la expulsión de dos mujeres de Guinea y Luanda— también subrayan el reconocimiento de diferencias étnicas. No obstante, en ambos casos la cuestión étnica era contemplada a partir de su inserción dentro de un contexto más amplio, en la medida en que se hacía explícita la polarización entre *crioulos* y africanos. De esta forma, por un lado no se puede excluir la posibilidad de que se hayan desarrollado lazos y antagonismos étnicos dentro de las cofradías de negros en Ouro Preto. Pero por otro lado, hay que reconocer que este elemento perdía relevancia frente a la dicotomía

entre africanos y *crioulos*, los primeros congregados en los dos Rosarios y los últimos en las dos *Mercês*.

Muchos miembros de las hermandades de negros eran esclavos. Por esto, la dinámica del funcionamiento de estas asociaciones también aclara el peso del estatus legal en Ouro Preto. Como se ha comentado en el transcurso del capítulo, las cofradías de negros no actuaron sistemáticamente en favor de la emancipación de sus integrantes. El estudio de estas organizaciones sugiere una nueva lectura de las relaciones esclavistas sintetizadas en el binomio señor-esclavo. En la cotidianidad de las cofradías, este binomio se reinterpretaba a partir de la oposición entre blancos y negros, la cual se materializó en la tendencia a la separación entre hermandades de negros y de blancos. A su vez, dentro del conjunto de las cofradías de negros la esclavitud adquirió un sentido peculiar para la población negra en la medida en que se formalizó una separación entre cofradías de esclavos y de libres. Las primeras, representadas por los dos Rosarios, se identificaban más con los nacidos en África que con los nacidos en Brasil, en tanto que las últimas, representadas por las dos *Mercês*, se identificaban antes con los *crioulos* que con los africanos. De esta forma, las cofradías de negros sugerían una correspondencia inmediata entre *crioulos* y libres, por un lado, y entre africanos y esclavos, por el otro.

Por fin, el análisis del conjunto de asociaciones de laicos que funcionaban en Ouro Preto también puso en evidencia que blancos y negros no constituían bloques homogéneos. Como la historiografía ya lo ha demostrado, había blancos ricos y pobres, lo que implicaba que las élites estaban constituidas por personas blancas, pero que no todos los blancos formaban parte de ellas. Además, en Ouro Preto se concretó una diferenciación entre africanos y *crioulos*, y también entre esclavos y no esclavos. Así, al conjugar factores como solvencia económica, color de piel, estatus legal y lugar de procedencia, las cofradías manejaban las variables determinantes para la estratificación de la sociedad ouropretana, creaban padrones de interacción y daban nueva dimensión a las relaciones sociales.

Capítulo 5

LAS CELEBRACIONES DE LAS COFRADÍAS

Durante las celebraciones llevadas a cabo por las asociaciones de laicos los cofrades convivían, interactuaban e intercambiaban ideas y experiencias. También entraban en contacto con quienes no pertenecían a su propia organización y conformaban el público espectador que se amontonaba en las calles para observar las solemnidades. Además, para llevar a cabo tales eventos los cofrades tenían que dialogar y negociar con las autoridades civiles y eclesiásticas que los reglamentaban.

Este capítulo abordará este conjunto de problemáticas para mostrar que las festividades realizadas por las asociaciones de laicos zacatecanas y ouropretanas eran la expresión máxima del desarrollo y de la consolidación de lazos entre el conjunto de cofrades. También se explicará cómo, durante estas solemnidades, el corporativismo promovido en el ámbito de las cofradías se articulaba con la estratificación social de las ciudades estudiadas. Para esto, se tratará inicialmente del calendario litúrgico, de la asistencia a las celebraciones y del público espectador de estos eventos. Luego se referirá a la situación de estas festividades ante las determinaciones que buscaban regular el uso del espacio público a fines del siglo XVIII. El análisis está basado en datos empíricos que son presentados en dos tablas anexas al final del capítulo, las cuales sintetizan la información sobre las celebraciones de las asociaciones de laicos en Ouro Preto y en Zacatecas.

EL CALENDARIO LITÚRGICO, LA ASISTENCIA Y LA AUDIENCIA

El calendario

Los calendarios litúrgicos de las asociaciones de laicos en Zacatecas y en Ouro Preto incluían muchas actividades. Aunque experimentaran variaciones en relación con las fechas, el número y el tipo de eventos realizados, tenían un carácter fuertemente cíclico. Tanto la repetición constante de las festividades como su adaptabilidad generaban y fortalecían vínculos al interior de las hermandades.

La mayoría de las solemnidades efectuadas por las cofradías eran anuales y obligatorias, y su ejecución estaba señalada en las constituciones como una de las funciones primordiales de estas organizaciones. Había también otras fiestas que se realizaban esporádicamente, que variaban año con año y de cofradía a cofradía. Respecto a las actividades incluidas en cada celebración, podían ser misas cantadas, música, sermones, exposición del Santísimo Sacramento y procesiones. También solían ser precedidas por novenas o triduos, y a veces se hacían ejercicios espirituales relacionados con ellas.

En cuanto a las solemnidades anuales, las hermandades procedían generalmente a las conmemoraciones peculiares al calendario litúrgico católico, y también llevaban a cabo fiestas dedicadas a las diversas devociones que promovía cada una de ellas. De este conjunto de solemnidades tenía particular importancia la que se hacía en homenaje al santo patrón, o “fiesta titular”, en la cual se celebraba anualmente al principal santo, advocación o devoción de cada cofradía, y usualmente era sucedida por la elección de una nueva mesa directiva, que solía cambiar cada año. También destacaban una serie de actividades festivas en ocasión de las pascuas de Resurrección, las que comprendían el conjunto de celebraciones que iniciaban el domingo de Ramos, se extendían por toda la cuaresma, y finalmente culminaban con la semana santa. Ocasionalmente, las hermandades organizaban otras celebraciones con el objetivo de pedir alguna gracia en particular o dar las gracias por un favor recibido.

El caso de *São Francisco de Paula*, hermandad ouropretana de mulatos, ilustra el conjunto de solemnidades llevadas a cabo por las organizaciones de laicos. Usualmente hacía su fiesta titular, para São Francisco de Paula, el 2 de abril, con misa cantada, sermón, exposición del Santísimo Sacramento y procesión. Además, antes de ese día organizaba una novena o un triduo en los viernes precedentes, para el mismo santo, con una misa cantada dedicada a “[...] sua Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor e Protetor”. El mismo día de la fiesta titular, por la tarde, se procedía a la toma de posesión de la nueva mesa directiva, obedeciendo al debido protocolo. Aparte de la fiesta titular, esta cofradía solía promover el día 15 de agosto una misa cantada dedicada a Nossa Senhora da Piedade, quien era la “principal Padroeira da Nossa Capela de São Francisco de Paula”. También participaba en las celebraciones de la cuaresma y de la semana santa. Durante la cuaresma el reverendo comisario promovía ejercicios espirituales en los que todos los cofrades deberían presentarse

[...] visitandose a Via Sacra em todas as sextas-feiras de tarde, e no mesmo dia lhes fará sua Prática, a Adoração da Cruz com a assistência de todos os Nossos

Irmãos e no fim dela continuarão a fazer aqueles atos de Penitência, e humilidade que a cada um lhe pedir a sua devoção, cujo exercício não excederá o tempo de duas horas, e se concluirá com uma encomendação por atenção dos nossos Irmãos falecidos.¹

Asimismo, la cofradía *São Francisco de Paula* organizaba dos procesiones de penitencia, una el primer viernes de la cuaresma, con la participación de todos los cofrades, y otra el Domingo de Pasos, ocasión en la que los participantes visitaban los “siete pasos del Señor”. Finalmente, en el jueves santo se procedía a la exposición del Santísimo Sacramento.²

Éstas eran las celebraciones que llevaban a cabo año tras año los miembros de la cofradía *São Francisco de Paula*, las cuales corresponden a un muestreo del calendario litúrgico típico del mundo católico, y por lo tanto, también de las asociaciones de laicos, zacatecanas y ouropretanas. La repetición y lo previsible de estas celebraciones moldeaba las expectativas de los cofrades en el sentido de que las festividades eran eventos que ellos podían esperar y planear, para los cuales podían prepararse y platicar con otros sobre lo que estaba por venir, lo que promovía la interacción entre los integrantes de una misma hermandad. Como estas situaciones eran enunciadas de antemano, los cofrades podían saber cuándo, cómo y exactamente en qué consistirían las festividades futuras. Tal reiteración cíclica imprimía un ritmo determinado a la vida social, religiosa y devocional.

Pese a su carácter predecible, los calendarios litúrgicos de las asociaciones de laicos también estaban abiertos a algunas variaciones. Como en todas las festividades los cofrades se encargaban de la organización, promoción y financiamiento de los eventos realizados, esto les daba cierto poder de decisión en lo que se refería a la definición del día de algunas fiestas, del monto y calidad de las actividades llevadas a cabo, y del total de gastos hechos en cada una de ellas. Por ejemplo, las constituciones del *Rosário do Alto da Cruz*, organización de negros en Ouro Preto, determinaban que, después de la fiesta titular, el 31 de diciembre “[...] se seguirão as festas dos mais santos e santas anexos à mesma Capela e Irmandade em os dias que a Mesa determinar, e achar ser mais útil”.³ En este caso, las

¹En español: “visitándose la Vía Sacra todos los viernes por la tarde, y en el mismo día les hará su práctica, la Adoración de la Cruz con la asistencia de todos Nuestros Hermanos y al final de ella harán aquellos actos de penitencia y humildad que a cada uno le pida su devoción, cuyo ejercicio no excederá el tiempo de dos horas, y se concluirá encomendando a nuestros hermanos falecidos”.

²AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Francisco de Paula*, t. 16, vol. 286, *Constituciones*, caps. 9, 10, 11, 13 y 14.

³AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, t. 58, vol. 124, *Constituciones copiadas en 1785*.

fechas de algunas celebraciones estaban sujetas a la conveniencia de la hermandad.

Uno de los factores determinantes para las variaciones y la frecuencia de las solemnidades y las actividades que componían cada una de ellas era la situación financiera de cada asociación, en la medida en que condicionaba la disposición de cada hermandad para realizar determinados gastos. Momentos de precariedad llevaban a que algunas festividades fueran canceladas en ciertos años, o a que se redujeran sus eventos. De esta forma, pese a que las cofradías administraban sus recursos utilizando mecanismos semejantes, la escala de inversiones en devociones y liturgias era diferente en cada organización. Esto hacía que en Ouro Preto y en Zacatecas las fiestas variaran de cofradía a cofradía y de año en año en relación con las elecciones de los cofrades respecto a la administración de los ingresos y egresos de sus asociaciones.

En Ouro Preto era común que las hermandades buscaran moderar los gastos en actos solemnes durante la realización de obras en sus iglesias y retablos. Éste fue el caso de la organización Santísimo Sacramento de la parroquia del Pilar y también del *Arcanjo São Miguel e Almas*. Las asociaciones de laicos intentaron controlar los gastos festivos haciendo que las despesas extras corrieran por cuenta de los cofrades, y no de la organización. En este sentido, la hermandad del *Arcanjo São Miguel e Almas* acordó que la fiesta titular se celebrara sólo durante la mañana, y si alguien quería que los festejos se alargaran por la tarde debería tomar para sí el encargo del financiamiento respectivo.⁴ A la vez que adoptaban ciertos mecanismos de restricción de los gastos en sus festividades, las hermandades también buscaron asegurarse de que las solemnidades se caracterizaran por un mínimo de suntuosidad, como es observable en los estatutos de *Nossa Senhora do Rosário do Pilar*. Ellos establecían que en las celebraciones de São Benedito, Santo Antônio de Catalagerona y São Elesbão

[...] se poderão fazer estas festividades com mais ou menos pompa, segundo o estado da Irmandade, e do País; porém, sempre com o Santíssimo Sacramento exposto, podendo ser no que a mesa cuidará muito, e não menos em que neste último dia se faça Procissão[...], fazendose tudo de sorte que por causa de muitos gastos não fique a Irmandade exausta, ou empenhada, para que deixe de pagar as mais despesas [...]⁵

⁴AEP, *Casa dos Contos, Irmandade do Santíssimo Sacramento*, r. 10, vol. 201, *Constituciones*, cap. 7; AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Miguel e Almas*, r. 70, vol. 16, 12/10/1732, y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Miguel e Almas*, r. 001, vol. 11, *Constituciones de 1735*, caps. 12 y 40.

⁵AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1733*, cap. 17. En español: "se podrán hacer estas festividades con más o menos pompa, se-

Pese a los esfuerzos para ahorrar en las celebraciones, y al hecho de que las asociaciones de laicos ouropretanas gastaban bastante con la remodelación y manutención de sus templos y también con los sufragios por las almas de los cofrades que habían fallecido, en todas ellas los gastos por fiestas componían el mayor rubro de los egresos.⁶

En Zacatecas las hermandades también buscaron recortar los gastos por sus solemnidades, sobre todo cuando las finanzas de las organizaciones pasaban por momentos críticos. Así, en 1763, la Santa Veracruz que funcionaba en el templo de Santo Domingo determinó que la fiesta de exaltación de la Santa Cruz debería limitarse a una sola misa, hasta que el santo fuera “servido mejorar los tiempos y que se [pudiera] haber lo que antes [...] había”. A su vez, en 1742 los integrantes de la San Juan de la Penitencia, organización de mulatos, decidieron eliminar el aniversario y las misas mensuales rezadas por los hermanos difuntos en virtud del “deplorable estado y cortedad” de la organización. Estos ejemplos revelan cómo en Zacatecas —así como en Ouro Preto— las celebraciones referentes a las principales devociones promovidas por las cofradías eran la prioridad de las asociaciones. Pese a todos los cortes hechos a gastos en actos litúrgicos y solemnes, la fiesta titular siempre se llevaba a cabo, aunque a veces su fausto tuviera que ser reducido al mínimo.⁷

De esta forma, la variabilidad de los calendarios litúrgicos estaba vinculada con las necesidades y expectativas de los cofrades respecto a lo que esperaban de una asociación de laicos y a lo que consideraban ser el rol de esta asociación en sus vidas. Esta flexibilidad implicaba que los miembros de las cofradías frecuentemente tomaran decisiones durante la preparación de las festividades, e hicieran elecciones y planes sobre cómo conseguir, mantener y en dónde gastar los recursos de sus asociaciones. Esto les confería autoridad, poder y responsabilidad. Sin embargo, es importante comentar que los cofrades no gozaban de las mismas posibilidades de influir en las decisiones de sus asociaciones, en la medida en que éstas tenían una jerarquía interna. Esta problemática será abordada en la siguiente sección.

gún el estado de la hermandad, y del país; pero siempre con el Santísimo Sacramento expuesto, pudiendo ser, en lo que la mesa cuidará mucho, y no menos que en este último día se haga procesión [...], haciéndose todo de suerte que por causa de muchos gastos no quede la hermandad exhausta, o empeñada, para que deje de pagar las más despesas [...]

⁶Aguiar, 1999, pp. 286 y ss.

⁷APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz de Santo Domingo*, subserie *Libros y actas*, c. 152, lib. o carp. 1/10, exp. 1, ff. 64v.-65, 1763 y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, ff. 134 y ss., 1742.

Por fin, el carácter repetitivo de los calendarios litúrgicos constituía un elemento que garantizaba a los cofrades su aparición pública por las calles de la ciudad por medio de una programación continua prevista. Como tales calendarios estaban sujetos a adaptaciones, esto abría la posibilidad de que los cofrades en cierta medida eligieran la forma o los tiempos que estructuraban la visibilidad de la cofradía en el espacio público.

La asistencia

Las hermandades estipulaban una serie de obligaciones relativas a la presencia de sus integrantes en sus actos públicos y a las actividades que ellos deberían llevar a cabo en tales ocasiones. Las asociaciones usualmente exigían que todos sus miembros comparecieran por lo menos a las solemnidades realizadas en ocasión de la fiesta del santo patrón. La asistencia a estos eventos no sólo se valoraba al establecerse por escrito en los estatutos, sino que se vigilaba y controlaba, puesto que era considerada central para el buen funcionamiento de las cofradías. La San Juan de la Penitencia, organización de mulatos que funcionaba en la iglesia parroquial de Zacatecas, estipulaba que los hermanos que no asistieran a la procesión de la fiesta titular deberían pagar una multa de una libra de cera.⁸ Análogamente, la *Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, organización destinada a las élites ouropretanas, al tratar de la frecuencia a la procesión de la fiesta titular, la del Entierro y la del Triunfo determinaba: “[...] Acudirão todos os Irmãos da Ordem, professos e noviços, para irem nas ditas Procissões [...] e os que faltarem sendo moradores na Vila, e seus arrabaldes, se lhe não admitirá desculpa, salvo constando estar doente e os que faltarem sem a dita causa, sem mais admoestação serão logo expulsos da Ordem”.⁹

En este último caso, era obligatoria la presencia de todos los cofrades no sólo a la fiesta titular, sino también a las celebraciones de la semana santa. Las medidas represoras aplicadas a quienes no cumplieran con estas obligaciones podían culminar en la expulsión de los infractores.

⁸APZ, área *Disciplinar*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, ff. 82 y ss., *Constituciones de 1635*.

⁹AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Carmo*, r. 199, vol. 2418. En español: “[...] Acudirán todos los Hermanos de la Orden, profesos y novicios, para ir en las dichas Procesiones [...] y los que faltaren siendo moradores en la Villa, y sus arrabaldes, no se les admitirá desculpa, salvo constando estar enfermo y los que faltaren sin la dicha causa, sin más amonestación serán luego expulsos de la Orden”.

Este tipo de vigilancia y castigo indica el alto grado de compromiso con el grupo que era esperado y exigido de los cofrades. Dicho compromiso constituía una pieza central del funcionamiento de las asociaciones de laicos, puesto que se trataba de instituciones de carácter corporativo que funcionaban con base en una serie de derechos y deberes cuyo cumplimiento garantizaba su manutención y perpetuación. Asistir a las fiestas era uno de estos deberes. La realización de tales eventos dependía de un esfuerzo conjunto y el resultado final brindaba estabilidad y confianza al grupo y reforzaba su estructura comunitaria.

Sin embargo, el examen de la asistencia a las fiestas también pone en evidencia que los deberes y derechos no eran los mismos para todos los integrantes de las asociaciones de laicos. En este sentido, además de las exigencias estipuladas para el conjunto de los cofrades en cuanto a su presencia en las solemnidades, había otras que marcaban las diferencias entre ellos, las cuales remitían a la jerarquía, los privilegios y las relaciones de poder que estaban presentes dentro de las hermandades. Como resultado, se detonaba una serie de elementos que operaban en el sentido de conformar subgrupos dentro de cada asociación, o porque algunas festividades les eran especialmente destinadas, o porque les tocaba una tarea o papel particular en determinados eventos. De esta manera, aunque la obligación de asistir a las fiestas propiciaba que la comunidad de cofrades se fortaleciera, también había ciertos matices en estas exigencias que organizaban al conjunto en distintos sectores.

En la asociación ouropretana de mulatos *São Francisco de Paula*, las misas cantadas precedentes a la fiesta titular deberían contar con la asistencia completa de la mesa directiva; a la toma de posesión de la nueva mesa deberían acudir “todos os Irmãos”, y en los ejercicios espirituales y en la procesión de penitencia llevados a cabo durante la cuaresma también debería participar el conjunto de los integrantes de la hermandad.¹⁰ Este ejemplo muestra no sólo algunas de las actividades en las que se exigía la presencia de todos los cofrades, sino también otras que eran obligatorias sobre todo para quienes formaban parte de la mesa. Durante las celebraciones la posición destacada de la gente que desempeñaba funciones directivas era reafirmada, lo que promovía el reconocimiento y la legitimación de liderazgos internos de las asociaciones de laicos. En este proceso, la cohesión del grupo se enriquecía mediante rituales públicos que formalizaban y ratificaban el papel de los líderes.

La estructura jerárquica interna de las hermandades era reforzada en el transcurso de la preparación y la realización de sus solemnidades litúrgicas

¹⁰AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Francisco de Paula*, t. 16, vol. 286, *Constituições*, caps. 9, 10, 11 y 14.

y devocionales. Esta jerarquía estaba compuesta por un conjunto de cargos que ocupaban cofrades elegidos en reuniones anuales, a quienes se delegaban las decisiones más importantes de la asociación, por ejemplo la administración de los ingresos y gastos, el cuidado de las imágenes y alhajas, la manutención del templo y la organización de las celebraciones públicas. Aunque el número y las atribuciones de los cargos variaban, había un núcleo más o menos definido que generalmente estaba presente en todas las asociaciones de laicos.

La elección de los ocupantes de los cargos dependía de una serie de factores. En primer lugar, estaba la solvencia económica del candidato, sobre todo en el caso del mayordomo, puesto que cuando los gastos rebasaban los ingresos, a él le tocaba poner de su bolsillo y equilibrar las cuentas. Luego, algunos cargos exigían personas letradas, como los de secretario y escribano. Finalmente, se solía tomar en cuenta si la conducta de la persona era irreprochable; en este sentido, también contaba ser tenido por cumplidor y responsable por los demás cofrades. El cumplimiento de tales requisitos variaba según la situación financiera de la asociación, el número de personas potencialmente elegibles, y si los escogidos aceptaban asumir los cargos. En algunas cofradías las elecciones eran muy disputadas y constituían eventos de suma importancia para la comunidad. En otras asociaciones eran prácticamente irrelevantes, lo que en general era un indicio de la decadencia de la organización. Esto pasó en el pueblo zacatecano de Tlacuitapan, en donde en 1767 hacía muchos años que sus cofradías no llevaban a cabo elecciones anuales, “ya por la inopia de limosnas, ya por las enfermedades que se han padecido en todo este Reino con cuyo atrasos apenas se ha podido mantener el culto diario”.¹¹

El proceso de distribución y ocupación de cargos no sólo funcionaba como un termómetro que indicaba el vigor de cada cofradía, sino que revelaba diferencias de índoles diversas al interior de las organizaciones. Los cargos sugieren que había desniveles referentes a la solvencia económica y la educación, y aun señalan algunos nombres queridos y estimados por la comunidad de cofrades. Estos desniveles eran claramente observables en las solemnidades, puesto que al poner en evidencia el papel de las personas que ocupaban puestos en la mesa directiva, llamaban la atención sobre la estructura jerárquica y las desigualdades inherentes a cada una de las asociaciones de laicos.

Una cuestión merece comentario aparte respecto a los sistemas de cargos de las organizaciones ouropretanas y zacatecanas. Se trata del he-

¹¹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Purísima Concepción*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o cap. 5/9, ff. 14-16.

cho de que algunas asociaciones ofrecían cargos femeninos, es decir, que deberían ser ocupados por mujeres. En 1791, la mesa de la cofradía de San José, asociación ubicada en el pueblo zacatecano del mismo nombre, estaba compuesta por cargos típicos de las cofradías de los pueblos de indios novohispanos: un mayordomo como su principal representante y autoridad, un prioste que se encargaba de los actos religiosos, un fiscal que ayudaba al mayordomo en la contabilidad, algunos diputados, y un caporal y un caballerango que cuidaban el ganado vacuno y caballar que poseía la organización. La asociación tenía además cuatro cargos femeninos: una “tenanche grande”, una “tenanche de en medio”, una “tenanche cocinera” y “una capatanilla”. El término tenanche designaba a la encargada del aseo de los templos y sus imágenes, además de otras tareas cotidianas de manutención. Algunos documentos indican que las tres tenanches de la cofradía de San José ocupaban una sala reservada para ellas dentro de la iglesia del pueblo, la cual tuvo que pasar por obras de remodelación en diciembre de 1805.¹²

En Ouro Preto, a su vez, en algunas asociaciones de negros había cargos honoríficos que correspondían a funciones especiales desempeñadas durante las celebraciones y demás actividades devocionales. Éste era el caso del rey, la reina y la jueza en la hermandad del Rosario de la parroquia del Pilar. La reina y la jueza constituían puestos honoríficos dentro de la cofradía, y les tocaba desempeñar un papel destacado en las procesiones y en la totalidad de solemnidades realizadas.¹³

Es importante observar que los cargos de reina y de jueza en el *Rosário do Pilar*, y de las tres tenanches y la “capatanilla” en la cofradía del pueblo de San José no eran puestos administrativos. Aunque las mujeres participaran en las asociaciones de laicos zacatecanas y ouropretanas, por regla general no solían ocupar posiciones en la mesa directiva, la cual estaba, por lo tanto, reservada a hombres.

Pese a que la participación de las mujeres en las mesas directivas era restringida, en la segunda mitad del siglo XVIII muchas veces ellas conformaban la mayoría numérica dentro de las cofradías zacatecanas y ouropretanas, y también solían contribuir con limosnas significativas para el sustento material de las asociaciones que integraban. Esta situación reflejaba los cambios demográficos que tuvieron lugar en estas ciudades, en

¹²Zahino, 1996; Tanck de Estrada, 1999; Bechtloff, 1996; Salles, 1963, y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San José*, subserie *Libros y actas*, c. 141, lib. o carp. 1/10, f. 8, 1791, lib. o carp. 9/10, *Cuaderno de descargos*, 1805.

¹³AEP, *Casa dos Contos*, *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1773*, caps. 2, 3, 13 y 14.

donde la población femenina creció mucho en el transcurso del siglo XVIII, e incluso conformaba la mayoría numérica a principios del XIX.¹⁴

Prácticamente todas las asociaciones de laicos ouropretanas y zacatecanas tenían mujeres entre sus miembros. Como excepción estaba el Santísimo Sacramento de Barreteros de Zacatecas, que congregaba exclusivamente a esta categoría profesional y por lo tanto no poseía miembros femeninos. Algunas veces las mujeres integraban alguna asociación por el hecho de estar casadas con uno de los cofrades, como era el caso del Santísimo Sacramento de la parroquia del Pilar de Ouro Preto.¹⁵

Las celebraciones constituían oportunidades privilegiadas para que las mujeres destacaran dentro del grupo de cofrades. Aun cuando las hermandades no ofrecían cargos femeninos, en general a las mujeres les tocaba desempeñar tareas específicas, como coser las ropas de los santos y preparar la comida. Además, en algunas asociaciones había actos devocionales destinados exclusivamente a ellas. La congregación de los Infantes Enlutados —que estaba subordinada a la cofradía zacatecana de españoles Santo Entierro de Cristo— ofrece un ejemplo interesante. La organización promovía por la tarde del viernes santo un sermón y, acto seguido, una procesión, actividades que eran destinadas exclusivamente a sus miembros femeninos. Otra forma de participación femenina en las celebraciones de las hermandades en Zacatecas era por medio de las “dotadas”, a quienes las cofradías otorgaban dotes para que se casaran o profesaran como religiosas. En retribución, las muchachas desfilaban con velas y con la insignia de la asociación. Por ejemplo, en la fiesta de la dominica del Buen Pastor que la cofradía del Santo Cristo organizaba para el Señor San José participaban alrededor de 33 niñas doncellas españolas.¹⁶

Los casos de las congregaciones de los Infantes Enlutados y del *Rosário dos Pretos do Pilar* mencionados anteriormente ilustran cómo algunas solemnidades daban espacio a que las mujeres, además de convivir entre sí, desfilaran por las calles como las representantes de sus cofradías. Esto hacía más complejas las relaciones de género presentes dentro de las asociaciones de laicos, las cuales de cierta forma reproducían la asimetría de las sociedades coloniales, en la medida en que aunque la participación femenina era masiva el ámbito administrativo estaba reservado a los hombres. Algunas solemnidades conferían a las mujeres oportunidades de

¹⁴Aguiar, 1999, pp. 257, 303 y 315; García Gonzales, 2000, pp. 126 y ss., y Ramos, 1979.

¹⁵Salles, 1963, p. 69.

¹⁶APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Benditas Ánimas*, subserie *Libros y actas*, c. 142, lib. o carp. 9/9, 1784; APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santo Cristo*, subserie *Libros y actas*, c. 135, lib. o carp. 4, ff. 6-7, 6/2/1768; APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santo Cristo*, subserie *Libros y actas*, c. 135, lib. o carp. 5, f. 6, 4/4, 1805; Aguiar, 1999, p. 321; Figueiredo, 1993, pp. 152-167, y Bazarte Martínez y García Aylluardo, 2001, p. 58.

aparecer en el espacio público como miembros destacados de una corporación, lo que llama la atención acerca de la presencia y la actuación femenina en las asociaciones de laicos.

Además de las mujeres y de los miembros de la mesa directiva, la participación diferenciada de algunos sectores de las cofradías en sus celebraciones marcaba la conformación de subgrupos asociados con determinadas etnias. Por ejemplo, en 1808 la hermandad de negros *Rosário do Pilar* realizó un *folgado*: “a pretos minas e angolas para o fim de se comprar um relógio para a torre”. *Folgado* era la denominación general para designar desde festividades formalmente instituidas hasta reuniones informales en las que los negros celebraban cualquier motivo vinculado con el calendario religioso católico o realizaban actividades de esparcimiento, como cantos y danzas. Así, los *folgados* correspondían tanto a los eventos promovidos por las hermandades de negros en el espacio público como a otras actividades colectivas que los esclavos llevaban a cabo en los momentos de descanso. El caso particular del *folgado* del *Rosário do Pilar* correspondió a un evento que pretendía recolectar limosnas entre los cofrades, los invitados y la audiencia, y destinarlas a un fin específico. Los protagonistas de esta festividad eran “pretos minas y angolas”, es decir, éstos eran los principales participantes y espectadores en el evento.¹⁷

El episodio sugiere el papel destacado de las naciones africanas mina y angola en esta hermandad, lo que indica que quizás ellas conformaban un grupo numéricamente significativo dentro de estas asociaciones, o que eran las que desempeñaban mejor las funciones festivas requeridas en los *folgados* y por lo tanto su aparición estimulaba más donaciones, o que se trataba de los principales contribuyentes en cuanto al ofrecimiento de limosnas. Así, aunque en Ouro Preto no se hayan conformado cofradías exclusivas para determinadas naciones africanas, como se ha mostrado en el capítulo anterior, este ejemplo ilustra una situación en que diferenciaciones de orden étnico emergían y eran reconocidas y utilizadas para el bien común del grupo de cofrades.

Los casos discutidos anteriormente ponen en evidencia cómo durante las festividades se articulaban subgrupos diferenciados dentro de las asociaciones de laicos. Sin embargo, estas diferencias internas se disolvían ante un contexto más amplio. Es decir, la conformación de subgrupos en el interior de las hermandades ouropretanas y zacatecanas no fracturaba la cohesión instaurada y vivida en el ámbito de las cofradías. Así, por medio de los actos públicos promovidos por sus asociaciones los cofrades apa-

¹⁷AEP, *Casa dos Contos, Irmandade Nossa Senhora do Rosário*, t. 82, vol. 105, despesa de 1808-1809 y Tinhoão, 2000, pp. 87-102.

recían en el espacio público como un bloque homogéneo. Para evaluar esta cuestión con más detalle se va a aludir a las procesiones.

La audiencia

En gran parte de los actos devocionales y ceremoniales llevados a cabo por las asociaciones de laicos en Ouro Preto y en Zacatecas los cofrades desfilaban en procesión por las calles y se mostraban ante el conjunto de la población de estas ciudades. Este proceso generaba un contraste entre los integrantes de los cortejos y los espectadores, lo que reavivaba la fuerza de la comunidad de cofrades. Para examinar esto se va a aludir a varios factores que incidían en la interacción entre los cofrades y la audiencia durante las procesiones: si la separación entre ambos grupos era estricta o no, quiénes eran los espectadores, la periodicidad de estos eventos y los trayectos específicos que seguían.

Las constituciones de la *Ordem Terceira do Carmo* en Ouro Preto establecían que la Procesión del Triunfo en el Domingo de Ramos debería estar integrada exclusivamente por quienes eran miembros de la asociación. Como se ha visto en el capítulo anterior, esta asociación seleccionaba a sus miembros entre las élites de la ciudad. Por los recursos con que contaba, su procesión era muy vistosa y constituía un evento apreciado por la población en general, lo que provocaba la concurrencia de un gentío que quería incorporarse al cortejo y que se mezclaba con los hermanos terceros. Los estatutos buscaban precaverse ante tal eventualidad y procuraban garantizar que los cofrades fueran los únicos en desfilan. Es decir, se pretendía una separación estricta entre cofrades y espectadores durante la festividad, lo que indicaba las expectativas de la orden tercera respecto al papel que sería desempeñado y a la posición ocupada por cada uno de estos conjuntos de personas en esta solemnidad.¹⁸

Durante esta procesión los hermanos terceros podían observar y a la vez ser observados por aquellos que participaban como espectadores, a quienes estaba vetado formar parte del cortejo. Tal separación entre cofrades y público reafirmaba los criterios de admisión restrictivos de la organización, ratificándolos en la medida en que el cuerpo de hermanos terceros recorría las calles. En este proceso la audiencia adquiría un rol central en la medida en que ofrecía el contrapunto necesario para establecer la cohesión del conjunto de cofrades. Por medio de esta dinámica de exclusión de

¹⁸AEP, *Casa dos Contos, Ordem Terceira do Carmo*, r. 199, vol. 2418, *Constituições*, cap. 33 y AEP, *Casa dos Contos, Ordem Teceira do Carmo*, r. 199, 1754-1806, *Inventários*.

las personas ajenas a la *Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, en la procesión se constituía y se consolidaba la aparición pública de las élites ouropretanas.

La relación entre la audiencia y los cofrades que salían en procesión en el ejemplo de la *Ordem Terceira do Carmo* sugiere que ver y ser visto era un aspecto fundamental para fortalecer los vínculos entre el grupo de cofrades. La procesión daba pie a que ellos se distinguieran ante las demás personas. Además, los cortejos generaban cierta proximidad física entre penitentes y espectadores, lo que al fin y al cabo confería preeminencia a los primeros. Para seguir evaluando tal aspecto se va a aludir a la periodicidad y a los trayectos de las procesiones.¹⁹

Éstas eran acontecimientos bastante frecuentes en Zacatecas y en Ouro Preto. Sin embargo, su periodicidad variaba en la medida en que los calendarios litúrgicos de las cofradías no eran estáticos, como se ha visto anteriormente en este capítulo. También variaban las rutas que seguían, las cuales podían estar restringidas a los alrededores de la iglesia sede de la cofradía o podían recorrer varias calles de la ciudad. La abundancia de procesiones y sus respectivos trayectos definían distintas modalidades del contraste entre los cofrades y los que no lo eran.

Las hermandades ouropretanas y zacatecanas organizaban recorridos devocionales en prácticamente todas sus festividades: en *Corpus Christi*, en la cuaresma y semana santa —procesión de Cenizas, de Penitencia, de los Pasos, del Triunfo, del Entierro—, en la fiesta del santo patrón y para celebrar sus demás devociones. También realizaban procesiones excepcionales que atendían a distintos motivos, como cuando en 1764 la *Mercês e Perdões* de Ouro Preto colocó imágenes nuevas en su iglesia.²⁰ Este conjunto de eventos integraba los calendarios litúrgicos de las asociaciones de laicos y por esto constituían ocasiones anunciadas de antemano para las cuales la audiencia podía prepararse, programarse y esperar ansiosamente. También garantizaban a los penitentes múltiples y frecuentes oportunidades de aparecer en el espacio público.

En cuanto al trayecto que seguían, algunos eran cortos o se llevaban a cabo en sitios urbanos periféricos, y probablemente había pocos espectadores en ellos. Otros se realizaban en los centros de las ciudades o involucraban un paseo por varias de las principales calles de Zacatecas o de

¹⁹Esta idea remite a la categoría de “identidad contrastante” formulada por Roberto Cardoso de Oliveira. Al estudiar las relaciones interétnicas, el autor concluyó que las identidades presuponen un sistema de relaciones sociales y un código de categorías que orienta estas relaciones y que se expresa como un sistema de “oposiciones” o contrastes. Oliveira, 1992, pp. 2-3 y 19-25. El análisis a continuación también remite a Damatta, 1979.

²⁰Véanse las tablas al final de este capítulo para un listado completo de las procesiones que las asociaciones de laicos zacatecanas y ouropretanas llevaban a cabo.

Ouro Preto, y por lo tanto contaban con una audiencia mayor. En este sentido, las procesiones congregaban a un público heterogéneo y a veces bastante numeroso. Durante tales eventos los espectadores podían buscar el mejor sitio para observar al desfile y también podían elegir cuándo llegar, cuánto tiempo quedarse y cuándo marcharse. Los cofrades, a su vez, se apropiaban gradualmente de algunos trechos del espacio público en la medida en que el cortejo avanzaba, lo que implicaba que se dirigieran o se movieran hacia la audiencia, y que en este proceso quienes eran meros peatones se convirtieran en espectadores. La audiencia era un cuerpo flexible que se construía y se modificaba en la medida en que la procesión desfilara por las calles, lo que implica que la cantidad y la variedad de espectadores cambiaba en diferentes momentos de la solemnidad. Así, el cortejo definía los espacios de interacción entre los cofrades y los espectadores. Como las procesiones ocupaban las calles periódicamente, la frecuencia, el alcance y el público de tales eventos articulaban el tiempo y el espacio de la aparición pública de los cofrades, lo que se hará evidente a continuación mediante el análisis de algunos episodios.

La hermandad ouropretana *São Miguel e Almas* llevaba a cabo todos los lunes, después de su misa, una “procesión de almas” alrededor de su propio templo.²¹ Es decir, esta procesión era parte del programa de actividades semanales de esta hermandad y su ruta era local. Esto implicaba que los cofrades eran observados semana tras semana por la gente que vivía cerca de la iglesia de la cofradía, o por quienes ocasionalmente pasarán por ahí. El recorrido era corto, el número de espectadores debió ser pequeño, además de recurrente, y esta actividad se repetía tras breves lapsos. De manera que esta procesión era una actividad regular que definía a los miembros del cortejo como un grupo aparte dentro del vecindario de su iglesia. En este caso, se reforzaban los lazos entre el conjunto de personas blancas que participaban en la cofradía *São Miguel y Almas* en la medida en que en estas ocasiones ellos se presentaban ante los frequentadores de la iglesia Sagrados Corações e São Miguel e Almas e Senhor do Bom Jesus do Matozinhos y ante los moradores del barrio llamado “alto das Cabeças” como un cuerpo organizado y autosuficiente respecto a sus actividades devocionales.

En el día de todos los santos, esta misma hermandad promovía una “procesión de los difuntos” o “procesión de los huesos”. Este cortejo salía de la iglesia parroquial del Pilar, iba hasta el cementerio de la iglesia

²¹AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Miguel e Almas*, r. 001, vol. 11, *Constituciones de 1735*, cap. 22.

de la cofradía y luego regresaba al templo parroquial. En este evento los cofrades no tomaban la ruta más corta entre los dos parajes, sino que, según las constituciones de la organización, la procesión debería dar “[...] volta por toda a Vila, como é costume”.²² En este caso, el desfile recorría Ouro Preto y daba oportunidad de que los cofrades se exhibieran frente a una amplia gama de personas. Se trataba de una procesión que se llevaba a cabo una vez al año cuyo número de espectadores era potencialmente bastante grande. En tal ocasión el grupo de blancos que componía la hermandad *São Miguel e Almas* se desplazaba a través de distintos puntos de la ciudad y conformaba un bloque organizado alrededor de esta solemnidad. Durante el trayecto este bloque se contraponía a la audiencia, y este contraste ponía en evidencia y revitalizaba los vínculos entre los integrantes de la asociación.

La procesión de la fiesta titular de la cofradía de San Sebastián, asociación de españoles que funcionaba en el templo de la Compañía de Jesús en el centro urbano de la ciudad de Zacatecas, constituye otro ejemplo interesante. El cortejo salía de la iglesia parroquial, iba hasta el Colegio de la Compañía, luego regresaba a la parroquia, y al día siguiente se dirigía otra vez al Colegio.²³ Durante dos días los cofrades se desplazaban por las calles del centro y conquistaban a una audiencia conformada por los transeúntes eventuales y por quienes habían ido a admirar el cortejo. La procesión recorría un trayecto relativamente largo, pero estrictamente circunscrito a las calles centrales, donde se encontraban los edificios de las autoridades civiles y eclesiásticas y los símbolos de poder de las élites. En este sentido, la procesión en cierta forma asociaba los españoles que integraban las filas de San Sebastián con estos emblemas consagrados a los sectores privilegiados zacatecanos.

Las procesiones aquí comentadas sugieren que los espectadores funcionaban como un contrapunto para que el grupo de cofrades asumiera y ejerciera su dimensión corporativa. Al tener como escenario las calles de la ciudad, estos eventos sintetizaban la representatividad pública de la membresía de una asociación de laicos en particular.

²²AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Miguel e Almas*, r. 001, vol. 11, *Constituciones de 1735*, cap. 42.

²³APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Sebastián*, subserie *Libros y actas*, c. 153, lib. o carp. 5/5, *Constituciones*.

FIESTA Y RELIGIOSIDAD POPULAR²⁴

Hasta el momento se ha referido de manera indistinta a las innumerables solemnidades llevadas a cabo por el conjunto de asociaciones de laicos que funcionaban en Zacatecas y Ouro Preto durante el siglo XVIII. Sin embargo, falta agregar que la organización y la dinámica de funcionamiento de las hermandades estaban relacionadas con la estratificación social en estas localidades. Este apartado va a examinar cómo este aspecto se reflejaba en las celebraciones. Para esto, se van a comentar algunas festividades organizadas por las cofradías de negros en Ouro Preto y por aquellas de los pueblos de indios en Zacatecas.

Como se ha visto en los capítulos anteriores, la membresía de las organizaciones de negros ouropretanas correspondía básicamente a negros nacidos en Brasil y a los provenientes de diferentes regiones de África. Aunque algunos blancos integraran estas asociaciones, lo hacían para desempeñar tareas administrativas específicas, y no como cofrades regulares. A su vez, en las cofradías de los pueblos de indios zacatecanos participaban todos los habitantes de estos pueblos. Se trataba en su mayoría de indios y castas, y también de algunos españoles. De esta forma, el presente apartado destaca sobre todo la participación de negros —para el caso brasileño— y de indios y castas —para el caso mexicano— en los actos públicos de las hermandades a las que pertenecían.

Sin embargo, vale comentar que tanto en México como en Brasil estas personas también solían tomar parte en algunas festividades que no eran promovidas directamente por sus respectivas cofradías. En estas ocasiones, ellos desempeñaban sobre todo actividades musicales y de danza. Esto ocurrió en la ceremonia conocida como *Triunfo Eucarístico*, realizada en Ouro Preto en 1733, en la que participaron “a pé oito negros, vestidos por galante estilo: tocavam todos charamelas, com tal ordem, que alternavam as suas vozes com as vozes do clarim [...]”; además, acompañando al Sol, “vinham às estribeiras seis pajens; tres a cada lado; mulatinhos de gentil disposição; todos da mesma estatura, e semelhantes no traje”; el cortejo también contó con “quatro negros cobertos de chapéus agaloados de

²⁴La expresión “religiosidad popular” es empleada frecuentemente, y según gran multiplicidad de acepciones. Para una discusión sobre el interés contemporáneo por tal temática, los diferentes usos del término y sus múltiples definiciones véase Isambert, 1982, pp. 21-77. La cuestión de la religiosidad popular también remite necesariamente al polémico debate sobre la relación entre cultura popular y cultura de élites, el cual produjo extensa bibliografía, donde destacan las obras de Ginzburg, 1986; Bakhtin, 1988; Burke, 1991, y Muchembled, 1985. En el presente trabajo, religiosidad popular se refiere al alejamiento de la religiosidad oficial en el contexto específico del reformismo ilustrado, como se verá a continuación y como también lo subraya Mazín, 1996, pp. 396-397.

prata com plumas brancas; vestidos todos de berne; calçados de encarnado. Vinham em cavalos brancos de jaezes de berne tocando trombetas, de que pendiam estandartes de seda branca com uma custódia pintada”. En Zacatecas, a su vez, en las festividades llevadas a cabo en 1759 para celebrar el Patronato de Nuestra Señora de Guadalupe, concurren muchos indios con sus “danzas artificiosas”, y en la “procesión dirigida de violines” ellos iban “ajustando sus compases vestidos a la usanza de sus Mitotes o Saraos, y distinguiendo los Estandartes los cuatro pueblos de que se componía aquel pueblo”. También hay que mencionar el caso de la organización de españoles zacatecana Santo Entierro de Cristo, que funcionaban en el templo de San Francisco y contaba con la participación de indios para danzar en sus procesiones.²⁵

Pero la presencia de negros, indios y castas en las celebraciones promovidas por las asociaciones de laicos de las que formaban parte presentaba carácter distinto. Antes que como bailarines o cantantes, participaban en tales festividades como miembros y representantes de determinada corporación. Esto es un dato fundamental para analizar la integración de tales sectores en las sociedades zacatecana y ouropretana.

El Triunfo Eucarístico en Ouro Preto

Aunque las cofradías de negros en Ouro Preto se distinguían por rasgos particulares de su membresía —como su lugar de nacimiento y su estatus legal— y por calendarios litúrgicos específicos, estas asociaciones presentaban similitudes suficientes para que se les tome en conjunto para tratar de las prácticas y creencias que convergían en la conformación de la identidad social de la población negra que vivía en esta ciudad. En esta sección se va a analizar cómo las celebraciones llevadas a cabo por las hermandades de negros articulaban su inserción y aparición dentro de la sociedad ouropretana dieciochesca. Para esto, inicialmente se va a examinar el caso de la solemnidad conocida con el nombre de *Triunfo Eucarístico*. Luego, se va a aludir al control gubernamental sobre las festividades promovidas por las cofradías de negros para evaluar el papel de estas asociaciones de laicos en la conformación de expresiones asociadas con la religiosidad popular.

²⁵*Triunfo Eucarístico*, 1967 [1934], pp. 59, 79 y 96; *Breve noticia*, 1759, pp. 33-44, y *Actas de fundación*, 1592. Solange Alberro propone una interpretación interesante respecto a la participación de indios y a la recuperación de elementos indígenas en las celebraciones públicas novohispanas dentro del marco del barroco. Alberro, 1999.

El *Triunfo Eucarístico* correspondió a una serie de actividades llevadas a cabo en 1733 para trasladar al Santísimo Sacramento desde la iglesia del *Rosário do Pilar* hasta la iglesia parroquial del Pilar. En realidad esta procesión llevó al Santísimo de regreso a su sede original, porque había estado al cuidado de la iglesia del Rosario solamente mientras la parroquia era remodelada. La festividad fue promovida por dos hermandades, las cuales estaban encargadas de cuidar al Santísimo en cada uno de los templos que lo hospedó: la de *Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*, organización de negros con sede en la iglesia del *Rosário do Pilar*, y la del Santísimo Sacramento, organización de blancos ubicada en la iglesia parroquial del Pilar.²⁶

Aunque las promotoras del evento eran dos organizaciones ubicadas en la parroquia del Pilar, el *Triunfo Eucarístico* fue un acontecimiento que rebasó los límites de tal parroquia, se extendió por toda la ciudad de Ouro Preto e incluso contó con la asistencia de forasteros. En primer lugar, hubo varios eventos pre-festivos realizados antes del día del traslado propiamente dicho, que se llevaron a cabo tanto en partes de la ciudad que pertenecían a la jurisdicción de la parroquia del Pilar, como en otras que estaban sometidas a la de Antônio Dias. Un mes antes, banderas, música, luminarias y bandos de enmascarados anunciaban la solemnidad que estaba por venir desfilando alrededor de toda la ciudad. Luego, la procesión contó con la participación directa de cofradías de ambas parroquias. Además de las dos asociaciones organizadoras, participaron en el desfile la hermandad de *São José* y la de *Santo Antônio*, de la parroquia del Pilar, y la de *Nossa Senhora da Conceição*, de la parroquia de Antônio Dias. Tal situación convocó a una asistencia y una audiencia muy numerosas, y el evento incluso atrajo a gente de todas las partes de Minas Gerais: “[...]é tal a expectação da novidade, que das mais distantes partes das Minas, e fora delas, houve na vila e seus arredores inumerável e nunca visto concurso”. Es decir, personas que no vivían en Ouro Preto se dirigieron allá especialmente con la finalidad de apreciar el cortejo. Como resultado, la solemnidad se convirtió en una festividad masiva, que congregó a una audiencia variada y fiel, puesto que “[...] não obstante o dilatado tempo da noite, inumerável multidão de todo o gênero cobria os montes”.²⁷

El *Triunfo Eucarístico* destaca de forma particular el protagonismo de una organización de negros, el *Rosário do Pilar*. Inicialmente, porque fue la hermandad elegida para cuidar al Santísimo mientras el templo

²⁶La narrativa del *Triunfo Eucarístico* fue escrita por Simão Ferreira Machado y publicada en Lisboa en 1734. La versión facsimilar está en Ávila, 1967.

²⁷*Triunfo Eucarístico*, 1967 [1734], pp. 31, 37-41, 95 y 115-116.

parroquial era remodelado. Luego, porque fungió como una de las cofradías organizadoras de la festividad. Además, porque desempeñó un papel central durante todo el evento, por ejemplo, el desfile partió desde su iglesia sede. En este sentido, en la organización de la solemnidad y durante su ejecución, el *Rosário do Pilar* se alió en torno de este objetivo común con la hermandad del Santísimo Sacramento, la otra asociación promotora del evento, cuya membresía correspondía a sectores de las élites ouropretanas. Dada la amplia dimensión de la festividad, principalmente porque congregó a una inmensa audiencia, el protagonismo del *Rosário do Pilar* fue presentado y reconocido públicamente ante un gran número de personas, e incluso ante quienes no vivían en la ciudad de Ouro Preto.

La mayoría de los miembros del *Rosário do Pilar* eran africanos, y prácticamente 50% de ellos eran esclavos, como se señaló en el capítulo anterior. Así, el *Triunfo Eucarístico* reservó un rol de liderazgo a un grupo de personas que en el mundo del trabajo estaban sometidas como mano de obra forzada. Al fungir como una de las organizadoras del evento, lado a lado con la hermandad del Santísimo Sacramento de la parroquia del Pilar, los cofrades negros del Rosario interactuaron con las élites miembros del Santísimo Sacramento a partir de parámetros diferentes de los que guiaban la convivencia cotidiana entre los esclavos y los sectores blancos privilegiados en Ouro Preto.

Además, el *Triunfo Eucarístico* se caracterizó por una gran suntuosidad, lo que al fin y al cabo registraba públicamente —y bajo el testimonio de todos los espectadores— la capacidad de una asociación de negros, gran parte de ellos esclavos, de promover una ceremonia de gran lujo y digna de admiración. También llama la atención el hecho de que algunas hermandades de negros fueran más ricas y tuvieran más proyección social que muchas organizaciones de blancos.²⁸ En las palabras de Simão Ferreira, el narrador de la festividad: “Não há lembrança, que visse o Brasil, nem consta, que se fizesse na América ato de mayor grandeza, sendo tantos, e tão magníficos os que no espaço de duzentos anos com admiração do Mundo todo tem executado seus generosos habitantes”.²⁹ Así, el ostentoso desfile por las calles de Ouro Preto coronó el protagonismo y la competencia de los negros del *Rosário do Pilar* en la preparación y promoción de esta festividad, y conformó una ocasión en la que ellos lograron un cambio contingente en las jerarquías sociales.

El episodio del *Triunfo Eucarístico* sugiere que las festividades organizadas por las cofradías en las que los negros constituían la mayoría daban

²⁸Éste era el caso tanto del *Rosário do Pilar* como del *Rosário do Alto da Cruz*, según se ha discutido anteriormente, en el capítulo 4.

²⁹*Triunfo Eucarístico*, 1967 [1734], p. 122.

pie y ponían en evidencia cierta autonomía de organización de este sector. También se convertían en oportunidades para que el orden social fuera momentáneamente trastocado de manera simbólica por medio del desfile por las calles de la ciudad.

Esto adquiere mayor relevancia cuando se toma en cuenta que las festividades estaban bajo la vigilancia de las autoridades civiles y eclesiásticas. Al final del siglo XVIII, esto correspondió a un esfuerzo por limitar los aspectos que ellas clasificaban como “excesos”. En este sentido, en 1794 algunos párrocos que actuaban en la región de Minas Gerais enviaron una petición al *Conselho Ultramarino*³⁰ en la cual formalizaron su desagrado hacia los actos públicos llevados a cabo por las asociaciones de laicos. Afirmaron:

As festividades das ordens terceiras e das irmandades (à exceção do Santo Sacrifício, que nelas se celebra) nada mais têm que possa ser agradável ao Altíssimo; consistem todas em fogos, representações e músicas profanas, bodos e deboches, de que resultam escândalos e desordens repreensíveis, contrárias e diametralmente opostas ao espírito da Igreja e ao culto santo, devoto e sincero que se deve dedicar a Deus; e por estes ponderáveis motivos, se convence o temerário, oposto à disciplina e hierarquia eclesiástica, destrutivo do espírito da verdadeira devoção e prejudicial aos católicos costumes o atual sistema e corrupção das indicadas corporações.³¹

Tales palabras ilustran el afán de las autoridades religiosas regionales de controlar las solemnidades promovidas por las cofradías en general. Sin embargo, las visitas eclesiásticas y los decretos emitidos por las autoridades civiles aclaran que el blanco privilegiado de tal control era específicamente la participación de personas negras en los actos públicos. En este sentido, en 1733 un decreto prohibió a los esclavos portar armas en la ciudad de Ouro Preto durante la semana santa. Además, las celebraciones de ídoles diversas llevadas a cabo por la población negra eran interpretadas como

³⁰El *Conselho Ultramarino* era un órgano administrativo creado en Lisboa en 1632 para resolver cuestiones y problemas de diversas naturalezas que surgieran en los territorios coloniales portugueses. El *Conselho* rendía cuentas solamente al rey de Portugal.

³¹AHU, c. 139, “Consulta do Conselho Ultramarino de 20 de março de 1794 sobre a Representação dos Párrocos de Minas”. Citado por Aguiar, 1999, pp. 317-318. En español: “las festividades de las órdenes terceras y de las hermandades (con excepción a la del Santo Sacrifício, que en ellas se celebra) nada tienen que pueda ser agradable al Altísimo; consisten todas en fogos, representaciones y músicas profanas, festines y libertinajes, de que resultan escándalos y desórdenes reprehensibles, contrarios y diametralmente opuestos al espíritu de la Iglesia y al culto santo, devoto y sincero que se debe dedicar a Dios; y por estos ponderables motivos, se convence el temerario, opuesto a la disciplina y jerarquía eclesiástica, destructivo del espíritu de la verdadera devoción y perjudicial a las católicas costumbres, el actual sistema de corrupción de las indicadas corporaciones”.

actos inmorales y promotores del desorden, y por esto fueron objeto de persecución sistemática por parte de los visitantes, según atestiguan innumerables denuncias. Éste fue el caso de la *forra* Rosa Preta, acusada de que en los “días santos e divinos consente na sua casa batuque de negros e capitães do mato,³² com escândalos e inquietações”. Dionísio Gonçalves de Brito, a su vez, fue acusado de vivir en concubinato con la *crioula* Lourença y con ella hacer “batuques de danças proibidas e desonestas”.³³

La lógica institucional que guiaba la reglamentación sobre las festividades de las cofradías se entrecruzaba con un conjunto de medidas que reglamentaban la acción social de los esclavos y de la población negra en general y sus descendientes en el espacio público de las ciudades ubicadas en la zona minera brasileña. Como ejemplos de tales medidas estaban las que imponían toque de queda a los esclavos, limitaban su movilidad física a través de “pasaportes”, prohibían la congregación de personas negras en grandes grupos, les prohibían portar armas, restringían la elección de los padrinos y madrinas, y las que estipulaban severas penalidades a quienes infringieran las normas antes mencionadas.³⁴

La efectividad de estas normas era bastante limitada. Inicialmente porque se confrontaban con la especificidad de la esclavitud en la zona minera, lo que generaba situaciones paradójicas. Por ejemplo, cuando un esclavo cometía un crimen era encarcelado; a su dueño le tocaba pagar por su liberación, o sufrir el prejuicio de perder la inversión que había hecho en la compra del esclavo; como resultado, muchos esclavos infringían la ley y se dejaban encarcelar a propósito, en una actitud de resistencia contra sus dueños. Además, era concedida la libertad al esclavo que denunciara a su dueño por no pagar los impuestos debidos. Situaciones como éstas llevaban a que algunos dueños fueran extremadamente tolerantes con sus esclavos, lo que aumentaba la autonomía de los esclavos en las zonas mineras brasileñas.³⁵

La aplicación de las leyes que limitaban la movilidad y la acción social de los esclavos en el espacio público también era contrarrestada por las actividades llevadas a cabo por las hermandades de negros. La multiplicidad de eventos promovidos por estas asociaciones generaba la reunión de grandes grupos de personas negras en diversas ocasiones, y sus festividad-

³²*Capitão do mato* era el individuo responsable de la captura de esclavos huidos.

³³APM, Seção Colonial 37, r. 005/gaveta E-1, p. 24v, 26/03/1733; AEAM, *Devassas*, Z-10, f.15v, 1764, y AEAM, *Devassas*, Z-10, ff. 87-87v, 1764. El *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana* presenta innumerables casos en este sentido. Véase también sobre la condenación de los *folgados*, Tinhorão, 2000, pp. 87-102.

³⁴Russell-Wood, 1982, p. 126 y APM, Seção Colonial 27, r. 04/gaveta E-1, 21/03/1730.

³⁵Russell-Wood, 1982, pp. 124-126.

des implicaban que ellas ocuparan las calles de la ciudad. De esta forma, en la zona minera brasileña prevalecía un desequilibrio entre norma y realidad en lo que se refería a la política adoptada por las autoridades civiles y eclesiásticas y el papel desempeñado por las cofradías de negros.

El hecho de que la aspiración de controlar a la población esclava se extendiera a los eventos realizados en el espacio público implicaba que estas determinaciones tocaban directamente a la actuación de las hermandades de negros, en la medida en que las procesiones y otros acontecimientos festivos llevados a cabo en las calles de la ciudad consistían en una de las actividades centrales de las asociaciones de laicos. Así, las normas de vigilancia remitían al control de los rituales y prácticas religiosas conducidos y administrados por cofradías de negros. En este sentido operaban las determinaciones de los visitantes eclesiásticos que censuraban las despesas con comidas y bebidas en las fiestas de estas hermandades. Este tipo de medida vinculaba la experiencia religiosa con clasificaciones sociales, lo que abría la posibilidad a que determinadas formas de religiosidad fueran consideradas más deseables y legítimas que otras. Esto culminaría en la condena de las expresiones religiosas populares elaboradas por la población de origen africano.³⁶

Esto también sugiere que la legislación interpretaba los eventos de las cofradías de negros como fuentes de desorden social y perturbadores del orden público. En tal coyuntura toma aún más relevancia el hecho de que el *Triunfo Eucarístico* haya sido una solemnidad ampliamente aceptada por las autoridades. Esto ilustra cierto potencial de algunas festividades promovidas por las cofradías de negros de jugar entre la aceptación y la transgresión de las directrices del marco oficial. Asimismo, es importante añadir que en el transcurso del siglo XVIII fue cada vez más notorio el hecho de que las autoridades civiles y eclesiásticas consideraran a negros, mulatos, *forros* y esclavos indistintamente como parte de un conjunto homogéneo de personas peligrosas. También era común que tal conjunto fuera asociado con la población blanca pobre, bajo la denominación general de vagos.³⁷ Así, la aspiración de controlar las festividades de las cofradías de negros era parte de un intento de control más amplio de la participación popular en los eventos públicos.

En fin, las festividades de las hermandades de negros se movían en un ir y venir constante entre las determinaciones de las autoridades civiles y eclesiásticas y el desarrollo de ciertas prácticas, conductas y costumbres que se constituían y se adaptaban a partir de necesidades, decisiones y

³⁶Aguiar, 1999, pp. 315-317 y Souza, 1994, ofrecen ejemplos de persecución de las formas de religiosidad de la población negra en Brasil durante el periodo colonial.

³⁷Souza, 1986, pp. 218-219.

tensiones presentes en el grupo de cofrades. En este sentido, las festividades sugieren que las hermandades de negros ouropretanas a veces transformaban, redefinían y moldeaban los estereotipos y los límites que habían sido impuestos sobre la población negra. Al fin y al cabo las fiestas proporcionaban el tiempo y el espacio para la construcción y la elaboración pública de las diferencias sociales que las cofradías representaban.

Las procesiones de los pueblos en Zacatecas

En Zacatecas, las autoridades civiles y eclesiásticas también buscaron controlar el desarrollo de las actividades llevadas a cabo en el espacio público mediante una serie de normas que imponían límites y reglas sobre la ocupación de este espacio. Aunque muchas de estas prohibiciones se referían específicamente a la ciudad de Zacatecas, formaban parte de la cruzada ilustrada de combate al “relajamiento de las costumbres” de los sectores populares virreinales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.³⁸ Las autoridades buscaron librar las calles de las ciudades de bebidas embriagantes, juegos, pleitos, suciedad, y también ciudadaron que las celebraciones religiosas se guiaran exclusivamente por la solemnidad y el recato. Se trataba de un intento de regular el comportamiento y la interacción de las personas en los espacios públicos, según la meta de reprimir todo lo que las autoridades clasificaban bajo la amplia categoría de “desórdenes”.

El intento por eliminar juegos durante las solemnidades ilustra el ánimo, la lógica y el discurso utilizados de forma recurrente por las autoridades. A partir de diciembre de 1760, palillos, dados, albures y rifas fueron prohibidos en Zacatecas a cualquier persona “de cualquier calidad o condición que sea”, puesto que tales “excesos” causaban “daño” y el “notable perjuicio de las familias, y lo que es más en daño de almas”, pues durante tales actividades se cometían “muchas ofensas a Dios con dispendio de los caudales y perturbación de las familias”, y aun se propiciaban “innumerables pecados, ruinas de almas, honras y familias”, y la “falta de las obligaciones cristianas”.³⁹

Algunas de las reglas emitidas se referían a las festividades devocionales que se desarrollaban en las calles de la ciudad, y por lo tanto tocaban de forma directa las solemnidades de las asociaciones de laicos. Por ejemplo, las autoridades eclesiásticas y civiles dictaron una serie de decretos que

³⁸Viqueira Albán, 1987, pp. 18-19.

³⁹APZ, área *Disciplinar*, sección *Gobierno*, serie *Mandatos*, subserie *Bulas y breves*, c. 187, lib. o carp. 17, ff. 27-29, 22/12/1760.

buscaban controlar las procesiones llevadas a cabo en Zacatecas en semana santa: deberían realizarse durante el día, y no por la noche, para evitar “graves inconvenientes”; el uso de cruces, crucifijos e imágenes debería limitarse a los objetos que cada cofradía tenía licencia para sacar en las procesiones; la venta, ofrenda y el consumo de bebidas embriagantes estaban prohibidos, así como la instalación de puestos en las calles. El mismo tipo de regulación se extendió también a las procesiones de *Corpus*, cuando se prohibió que se pusieran asientos fuera de las casas, y se procedió a arreglar la cañería de las calles por donde pasaba la procesión.⁴⁰

La justificación empleada para promulgar tales medidas era evitar “escándalos”, “irreverencia y disolución” durante las celebraciones religiosas, o aun reprimir “abusos y desacatos que ofenden inmediatamente a la Majestad Divina y desconceptúan la piedad pública”, y que ocasionaban que actos religiosos tan solemnes de religión se convirtieran en “motivos de diversión, destemplanza y desenvoltura”.⁴¹ Así, según el punto de vista de las autoridades, el problema central de las solemnidades religiosas residía en que tanto la asistencia como la audiencia las tomaban como oportunidades de divertimento colectivo en el espacio público urbano, y esto era considerado como sinónimo de “desórdenes”.

Ahora, ¿algunas celebraciones daban más lugar que otras a estos “desórdenes”? ¿quiénes eran exactamente los promotores de dichos “desórdenes” durante las festividades? La legislación construye el perfil de tales personas y dibuja su escenario de actuación. El escenario remite a los eventos llevados a cabo en las vías públicas y que congregaban a gran número de personas, sobre todo las procesiones nocturnas. Según las autoridades, estos eventos facilitaban que gente foránea, plebeya y vagos en general realizaran actos considerados indeseables e incluso criminosos.

Las autoridades se quejaban de que las fiestas atraían a personas que no vivían en la ciudad de Zacatecas propiamente dicha. La concurrencia de forasteros a las procesiones de semana santa –sobre todo las nocturnas– era vista como un factor que causaba “excesos”, “pleitos y riñas” y que disturbaba el “seguro y la quietud de la ciudad”.⁴² Aquí el meollo de la preocupación gubernamental estaba asociado con el carácter errante del público espectador. En este caso, la movilidad y la fluidez características de

⁴⁰APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *General*, subserie *Libros y otros*, c. 154, lib. o carp. 2, ff. 4-9, 12/3/1708; APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *General*, subserie *Libros y otros*, c. 154, lib. o carp. 2, ff. 10-11, 28/3/1810; APZ, área *Disciplinar*, sección *Gobierno*, serie *Mandatos*, subserie *Autoridad civil*, c. 187, lib. o carp. 26, ff. 1-2, 20/03/1700; *Gacetas de México*, 14/4/1789, 23/3/1790 y 1/6/1790, y AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie *Actas de Cabildo*, c. 13, exp. s./n., año 1758.

⁴¹*Gacetas de México*, 14/4/1789 y 23/3/1790.

⁴²AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie *Seguridad pública*, exp. s./n., f. 3, 29/3/1774.

las sociedades mineras se hacían especialmente evidentes durante las festividades, y tal situación era asociada por las autoridades con actos de violencia urbana.

La circulación constante de gentes remitía a la coyuntura de personas sin ocupación y sin morada definidas, quienes en las ciudades mineras eran bastante numerosas. Su situación era comúnmente asociada con el ocio, y no raro que se les clasificara como vagos y mendigos. Ejemplo de esto es que se prohibió que se juntara “un tropel de gentes ociosas” en la puerta de las iglesias durante los bautismos porque “aquella gente amontonada” causaba “indecencias y gritos, y por las desvergüenzas con que insultan no pocas veces a los padrinos para precisarlos a tirar un dinero que alimenta su desaplicación al trabajo, convirtiéndose en semilla de ociosidad y vicios”. Además, se estableció que se les aplicarían a los infractores las mismas penas impuestas a “vagos y mendigos”.⁴³

Otra denominación utilizada para caracterizar a quienes tomaban por promotores del desorden en las solemnidades era “gente plebeya”. Las autoridades consideraban que en ocasión de las procesiones de semana santa la “gente plebeya” solía “cometer insultos y ejecutar sus maldades en ofensa de ambas Majestades”; esta situación se facilitaba por el hecho de que tanto integrantes del cortejo como del público espectador traían “disfraz de penitente” durante y después del desfile. Por esto, el corregidor de Zacatecas sacó una ordenanza que prohibía a “persona sea de la clase que fuere” andar por las calles con la cara cubierta durante y después de tales eventos.⁴⁴ En este caso los protagonistas del desorden eran tanto los participantes como los espectadores de las procesiones, llamados “plebeyos”, lo que remite inmediatamente al conjunto de pobres urbanos de la ciudad. Para las autoridades, el límite entre pobreza y criminalidad era muy tenue.

Al fin y al cabo las fiestas ponían en evidencia y maximizaban la inestabilidad social, la violencia urbana y la anomia de los centros mineros. ¿Cómo estaba vinculada esta situación con la estructura social de Zacatecas, con las especificidades de la traza de la ciudad y con el rol de las cofradías? Para analizar este punto se van a comentar algunos casos en particular.

En 1798 las autoridades civiles y eclesiásticas virreinales emitieron varias medidas que buscaban vigilar y limitar específicamente las procesiones promovidas por los pueblos de indios:

⁴³APZ, área *Disciplinar*, sección *Gobierno*, serie *Mandatos*, subserie *Autoridad civil*, c. 187, lib. o carp. 25, f. 2, México, 25/01/1800 y AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie *Actas de Cabildo*, lib. 85, f. 16v., marzo de 1800.

⁴⁴AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie *Festividades*, subserie *Fiestas religiosas*, 27/3/1779 y AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie *Reales cédulas y provisiones*, subserie *Despachos, autos y otros*, *Libro de Superiores despachos*, ff. 119-119v., 1774.

Que en pueblo alguno de indios pueda sacarse imagen para otra parte, aunque sea la cabecera de curato, ni a las capitales de provincias, y menos a las sementeras y al campo, ni con el fin de concurrir a las procesiones, o coleccionar limosnas, sacando solo en aquellos las imágenes del mismo lugar en que se hagan, siendo regulares, no deformes, ni con adornos o vestidos ridículos, pudiendo solo conducirse de otra parte con las debidas reglas y precauciones alguna imagen de particular devoción, cuando fuere preciso para alguna procesión, novenario o rogación en casos de necesidad, y únicamente a distancia de una legua se permita a los indios llevar su cruz y ciriales sin imagen alguna para asistir a procesiones de otro lugar, de suerte que puedan ir, y volver con luz, arreglándose en todas los párrocos para la exacción de sus hechos a los aranceles, sin permitirse a los indios excesos de comidas, y refrescos con tal pretexto.⁴⁵

En Zacatecas estas normas afectaban gran parte de las festividades llevadas a cabo por las cofradías ubicadas en las iglesias de los pueblos, las cuales solían realizar procesiones en diversas ocasiones, como en la fiesta del Santo Patrón, en la semana santa y en *Corpus*.

La justificación para emitir tales medidas fueron los “desórdenes”, “abusos”, “indecencia” y “algazara” que originaban estas solemnidades. Según las autoridades, los problemas centrales de las procesiones organizadas por los pueblos de indios zacatecanos eran la embriaguez y la convivencia estrecha entre hombres y mujeres que propiciaba encuentros sexuales. Estos comportamientos los facilitaban sobre todo dos factores: la distancia de los pueblos al centro de la ciudad, lo que implicaba que los penitentes recorrieran un trayecto relativamente largo, y que las procesiones se realizaban por la noche. En este caso, la distancia y la oscuridad dificultaban la vigilancia y daban pie a conductas y acciones consideradas impropias e indeseables. El cuadro se agravaba dada la “religión poco arraigada” de los participantes en estos cortejos. La situación en Zacatecas fue descrita en los siguientes términos:

Por lo que respecta a esta capital debo informar a V. S. que son muchos los desórdenes que he advertido en las procesiones que en Semana Santa salen de los cuatro pueblos, que llaman de indios, y son propiamente de gente de castas, situados en los arrabales de esta ciudad, sin que la vigilancia de los jueces sea capaz de estorbarlos. Pues comienzan dichas procesiones después de entrada la

⁴⁵AHAM, fondo *Catedral, Expediente sobre procesiones*, “Representación del Ilmo. Sr. Obispo de Puebla sobre excesos que se cometen en el tránsito de las imágenes de los pueblos de indios a las cabeceras por su concurrencia a las procesiones, 1796”, Zacatecas, 30/01/1798. Estas normas deben ser interpretadas dentro del conjunto de medidas que buscaron controlar las fiestas de los pueblos de indios en varios aspectos, por ejemplo a través de la limitación de gastos. Tanck de Estrada, 1999, pp. 287 y ss.

noche, y no se acaban hasta las diez o las once horas de ella, sucediendo que algunas de las imágenes de que se componen tienen sus ermitas o capillas a bastante distancia de la capital, y a esas horas las llevan por cerros y quebradas lóbregas y solitarias, siendo fácil inferir las inconsecuencias que de ello se seguirán entre gentes de diverso sexo, y entre quienes está la religión poco arraigada; de suerte que se puede asegurar que semejantes funciones abrigadas a la sombra de una piedad cristiana, destruyen mucho más que edifican, y sería utilísimo prohibirles de noche con todo rigor como se ejecuta en España [...]; siendo como son innumerables los excesos de incontinencia y embriaguez que se experimentan en uno y otro caso, en que hombres y mujeres andan de tropel casi toda la noche fuera de sus casas, convirtiendo en sacrílegos bacanales las fiestas más sagradas de nuestra católica religión.⁴⁶

Este caso subraya dos aspectos que remiten a la caracterización de Zacatecas como ciudad minera y de frontera: la ineficiencia de la vigilancia institucional y la abundancia de comportamientos que se desviaban del orden moral y religioso. Tal esencia está sintetizada en las palabras de Solange Alberro: “sin cohesión, débilmente controlada, compuesta de individuos animados por móviles estrictamente personales, quienes adoptan comportamientos desviantes que abarcan desde las faltas simples hasta el rechazo y la burla en cuanto se refiere a las normas morales y religiosas”.⁴⁷ Una vez más queda patente cómo durante las fiestas el carácter de sociedades mineras y de frontera se potenciaba.

Tal panorama sugiere el intento de limitar y controlar las expresiones y actividades religiosas realizadas por los habitantes de los pueblos de indios zacatecanos. En tales pueblos no vivían solamente indios, sino también castas e incluso españoles. Como se vio en el capítulo 3, tales pueblos abrigan a la población más pobre de la ciudad. Así, este cuadro apunta hacia la condenación de las prácticas religiosas de los sectores populares por parte de las élites. También sugiere que tales prácticas se originaban sobre todo en los pueblos de indios, es decir, indica una relación entre formas de religiosidad y espacio. Así, la división territorial de la ciudad entre centro y pueblo tomaba carácter peculiar, según el cual los pueblos eran el lugar por excelencia de residencia y de actuación de infractores de la ley, criminosos, y de gente cuya religiosidad era condenable.

Dos fiestas de la cofradía Santa Veracruz aclaran esta problemática. Esta asociación estaba ubicada en la capilla del mismo nombre en el pueblo de Tlacuitapan y congregaba a los naturales de dicho pueblo. En la

⁴⁶AHAM, fondo *Catedral, Expediente sobre procesiones*, “Representación del Ilmo. Sr. Obispo de Puebla sobre excesos que se cometen en el tránsito de las imágenes de los pueblos de indios a las cabeceras por su concurrencia a las procesiones, 1796”, núm. 279.

⁴⁷Alberro, 1988, p. 408.

noche del jueves santo la hermandad organizaba una procesión que salía del templo de San Francisco, se dirigía a su iglesia sede en el pueblo de Tlacuitapan, y luego regresaba a San Francisco. Después, en el día de la pascua florida, los cofrades de la Santa Veracruz salían en procesión desde la iglesia del convento de San Francisco hasta el templo parroquial.⁴⁸ Así, miembros de esta hermandad iban desde su pueblo de indios hasta el centro urbano de la ciudad, en donde recorrían algunas calles para cubrir la distancia entre dos edificios religiosos ubicados allá. De esta forma, estos cortejos transitaban entre el centro urbano de Zacatecas y el pueblo de indios de Tlacuitapan, y de cierta manera dibujaban un área consagrada a la celebración que era continua entre el centro y el pueblo.

Las rutas procesionales de las festividades de la Santa Veracruz acompañaban el flujo urbano zacatecano de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las fronteras entre el centro y los pueblos fueron gradualmente borradas por un proceso que unió tales espacios, como se vio en el capítulo 3. Sin embargo, las medidas que buscaban limitar y vigilar los actos públicos de las cofradías ubicadas en los pueblos de indios indican que tal proceso estuvo acompañado por otro que subrayaba la falta de identificación entre los pueblos y el centro urbano, y deslegitimaba las expresiones religiosas de los primeros. A la vez que se borraban las fronteras espaciales se edificaban divisiones que constituían universos sociales separados en términos de la vida festiva, religiosa y devocional, y que también remitían a diferenciaciones de orden económico.

Este proceso de división era alimentado por los mismos habitantes de los pueblos por medio de las fiestas de sus cofradías, que ratificaban su autonomía y autosuficiencia y su contraposición con el centro urbano. Era indicativo de tal situación que las asociaciones de laicos de los diversos pueblos de indios zacatecanos eventualmente se aliaran para promover determinadas festividades. La hermandad de San José, que funcionaba en la capilla del pueblo de mismo nombre, en febrero “recibía a los santos de los otros pueblos”, es decir, promovía una solemnidad que involucraba la participación de las cofradías de los demás pueblos de indios zacatecanos.⁴⁹ Esta solemnidad originaba rutas procesionales que unían a San José con Tlacuitapan, El Niño y Chepinque, y que congregaban a los naturales de estos cuatro pueblos en torno de actividades que excluían a las asociaciones de laicos ubicadas en los templos del centro urbano, a la vez

⁴⁸*Actas de fundación*, 1592 y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 1, *Constituciones*.

⁴⁹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San José*, subserie *Libros y actas*, c. 141, lib. o carp. 4/10, febrero de 1750.

que generaban universos social y religioso que abrigaban a la totalidad de los pueblos de indios zacatecanos.

Así, las festividades de las cofradías ubicadas en los pueblos de indios encauzaban la acción de los sectores populares hacia la consolidación y al fortalecimiento de sus propias instituciones corporativas. Por medio de ellas, se concretaba su inserción y aparición en la sociedad. Esta situación, con la peculiaridad de la traza urbana de Zacatecas, su carácter de ciudad minera y de frontera, y la misma posición de las autoridades civiles y eclesiásticas que consideraban las cofradías de los pueblos de indios como fuentes de desórdenes, se combinaban para caracterizar la complejidad respecto a cómo estas asociaciones redefinían algunos de los patrones perpetuados por las jerarquías sociales e inauguraban formas alternativas de convivencia.

* * *

Los casos revisados en este capítulo mostraron cómo en torno de las celebraciones de las asociaciones de laicos se ponían en marcha diversos mecanismos que daban pie al refuerzo de los lazos entre los cofrades. La dinámica festiva también propiciaba que los miembros de las hermandades entraran en contacto con el restante de la población de la ciudad, en la medida en que ellos interactuaban con los espectadores que se distribuían por las calles para observar y eventualmente acompañar los cortejos procesionales. Esta situación sugirió que la audiencia funcionaba como un contrapunto para que los cofrades fortalecieran sus lazos corporativos y los asumieran y enunciaran en el espacio público.

El análisis de los calendarios litúrgicos, de la asistencia y de la audiencia a las solemnidades puso en evidencia que estos eventos tenían un carácter continuista y repetitivo, a la vez que estaban abiertos a modificaciones e improvisaciones. Las festividades promovidas por las cofradías se realizaban año tras año según un modelo básico en relación con los motivos que eran celebrados, las actividades que se llevaban a cabo en cada ocasión, las exigencias en cuanto a la presencia en los eventos y los trayectos de las procesiones. Estas continuidades daban pie a cierta predeterminación, la cual condicionaba las expectativas de los cofrades en la medida en que ellos se programaban considerando el ritmo cíclico de los calendarios litúrgicos de las cofradías. Como esta programación dependía de las decisiones tomadas en el interior de las hermandades, la naturaleza constante y recurrente de las celebraciones reforzaba el sentimiento de pertenencia al grupo y de compromiso con su reproducción.

También es importante considerar las transformaciones que sufrían las solemnidades: eventualmente cambiaban las fechas, el número de fiestas realizadas, los eventos que constituían cada una de ellas, la cantidad de espectadores y quienes integraban la audiencia. Estas variaciones eran resultado de la participación activa de los cofrades en el funcionamiento de sus asociaciones. Los cofrades ejercían cierto grado de autonomía administrativa, lo que implicaba responsabilidad hacia la hermandad, o aun hacia la totalidad de sus miembros. De esta forma, las alteraciones en las festividades subrayaban la importancia del cumplimiento de las obligaciones individuales para el funcionamiento de las asociaciones de laicos y consolidaban compromisos corporativos.

Aunque el proceso de organización y realización de las celebraciones operaba de modo similar en todas las asociaciones de laicos zacatecanas y ouropretanas, el estudio de casos particulares mostró que se conformaban diferencias en virtud de la dinámica específica de cada hermandad, por ejemplo en función de cómo manejaban su jerarquía interna, o del papel que les tocaba a las mujeres o a las etnias dentro de cada una. Estas diferencias revelaban la heterogeneidad de comportamientos de ciertos subgrupos de cofrades hacia las festividades. Sin embargo, esta multiplicidad no rompía la cohesión de las hermandades.

El examen de algunos casos particulares también destacó cómo las solemnidades remitían a la interacción entre las asociaciones de laicos y las autoridades civiles y eclesiásticas. En especial los actos públicos de las hermandades de negros en Ouro Preto y de las cofradías de los pueblos de indios en Zacatecas cuestionaban las jerarquías construidas en el mundo del trabajo o aquellas divulgadas por las instituciones gubernamentales, y las enriquecían con nuevos elementos. Este aspecto fue especialmente evidente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la administración ilustrada buscó controlar las celebraciones llevadas a cabo en el espacio público según una lógica que deslegitimaba las expresiones y prácticas religiosas de los sectores populares.

Tal cuadro sugiere que las festividades de algunas de las asociaciones de laicos deben interpretarse dentro del marco de la religiosidad popular. Ésta implicaba un proceso de reelaboración de valores, símbolos y rituales de la Iglesia católica institucional a partir de dos caminos. Inicialmente se presentaba como una tensión entre la desviación y el sometimiento a las normas establecidas oficialmente. Luego, también reflejaba las diferentes maneras de vivir y los usos diferenciados que los sectores populares hacían de las prácticas religiosas.

Ahora bien, el análisis de las celebraciones puso en evidencia que, en el contexto particular de las dos ciudades mineras y de frontera considera-

das en este estudio, eran las cofradías las que articulaban las prácticas religiosas de los sectores populares urbanos con la dimensión institucional, y así correspondían al lugar por excelencia de constitución y desarrollo de prácticas y creencias asociadas con la religiosidad popular. Además, estas asociaciones representaban un espacio de negociación en donde, dentro del marco institucional, los sectores populares buscaban y obtenían los medios para expresarse, elegir, actuar, competir y luchar en las sociedades zacatecana y ouropretana.

ANEXO: CUADROS-CELEBRACIONES DE LAS COFRADÍAS

A continuación se presentan dos cuadros referentes al conjunto de celebraciones que solían patrocinar las organizaciones de laicos en las ciudades de Ouro Preto y Zacatecas. Esta información sintetiza los datos empíricos que sirvieron como base para la reflexión de este capítulo. Los cuadros están organizados en cinco columnas. La primera tiene el nombre de cada cofradía. La segunda refiere a la fiesta dedicada al santo patrón, es decir, a la fiesta titular. La tercera aborda las actividades realizadas durante la cuaresma y la semana santa. La cuarta señala celebraciones realizadas de manera rutinaria por cada cofradía que no están incluidas en los casos de las dos columnas anteriores. Finalmente, la última columna está reservada a solemnidades eventuales y observaciones de orden general, como por ejemplo, detalles de ciertas ceremonias.

Conviene subrayar que la información presentada en estos dos cuadros no es homogénea para todas las cofradías ni tampoco para sus celebraciones. No se puede decir que todas las festividades que tenían lugar estén registradas en ellas ni tampoco lo está la totalidad de las organizaciones de laicos que funcionaban en las dos ciudades consideradas.⁵⁰ Estas variaciones corresponden a la disponibilidad y variabilidad de la documentación consultada. Es decir, la reconstrucción que se hace aquí de las fiestas organizadas por las cofradías es parcial porque en ella se han empleado expedientes emitidos con diversos fines que corresponden a fechas distintas y que se encuentran dispersos en varios archivos.

⁵⁰Compárese con los cuadros presentados en los capítulos 3 y 4.

CUADRO 1
Ouro Preto. Celebraciones de las cofradías

<i>Cofradía</i>	<i>Fiesta titular</i>	<i>Cuaresma y semana santa</i>	<i>Otras celebraciones rutinarias</i>	<i>Observaciones</i>
São Francisco de Paula (mulatos) ^j	2 de abril, con procesión	Ejercicios espirituales durante la cuaresma; Procesión de Penitencia el primer viernes de cuaresma; Procesión de Penitencia el Domingo de Pasos; exposición del Santísimo Sacramento el jueves santo	Fiesta a Nossa Senhora da Piedade, considerada la "principal Padroeira da Nossa Capela de São Francisco de Paula", el 15 de agosto	
São José dos Homens Pardos (mulatos) ^h	Fiesta para São José		Fiesta para Nossa Senhora do Parto el 2 de febrero, con exposición del Sacramento, misa cantada y sermón	
Rosário do Alto da Cruz (negros) ^h	31 de diciembre		"[...] a esta Festividade [la fiesta titular] se seguirão as festas dos mais santos, e santas anexos a mesma Capela, e Irmandade em os dias que a Mesa determinar, e achar ser mais útil"	
Rosário do Pilar (negros) ^h	"[...] em a primeira oitava da festa do Nascimento de Cristo Senhor Nosso"		Fiesta de "São Benedito na segunda oitava [da festa do nascimento de Cristo], a de Santo Antônio de Catalagerona na terceira oitava de manhã, e no mesmo dia de tarde a de Santo Elesbão e Santa Efigênia"	Entre 1808-1809 hubo un folguedo realizado a "pretos minas e angolas para o fim de se comprar um relógio para a torre"
Mercês e Perdões (crioulos) ^h	24 de septiembre	En el jueves santo: se "amaba el paso" del Senhor Bom Jesus dos Perdões en su capilla, y se procedía a la exposición del "santísimo leño"	Patrocinio de Nuestra Señora en el segundo domingo de noviembre con novena, fiesta, misa rezada, música y sermón en la tarde	En 1764 organizó una procesión que salió de la parroquia de Antônio Dias y fue hasta la iglesia de la cofradía, para colocar ahí tres imágenes nuevas: Nossa Senhora das Mercês, São Pedro Nolasco y São Raimundo Nonato
Mercês e Misericórdia (crioulos) ^h	25 de septiembre, con misa cantada, exposición del Sacramento y sermón		Santa Catarina	

<p>Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (blancos)ⁱⁱⁱ</p>	<p>8 de diciembre, con fiesta y novena</p>	<p>Recibía dinero de la orden tercera de São Francisco para llevar a cabo las ceremonias de la semana santa</p>	<p>Santa Isabel, Anjo Custodio y <i>Corpus Christi</i> Cuarenta horas</p>	<p>Todos los lunes, después de la misa se hacía una "procesión de almas" alrededor de la iglesia</p>
<p>Nossa Senhora do Pilar (blancos)ⁱⁱⁱ Santíssimo Sacramento do Pilar (blancos)^{ix} Bom Jesus dos Passos (blancos)^x</p>	<p>En el "domingo seguinte ao Corpo de Deus da Vila" En el día de la invención de la Santa Cruz (3 de mayo), con misa cantada, música y sermón</p>	<p>Pagaban un orador para hablar los miércoles de Cuaresma; en la semana santa, organizaban la procesión de los Pasos</p>	<p>En el día de todos los santos por la tarde (1/11) promovía la "procesión de los difuntos" (o "Procissão dos Ossos"), que salía de la parroquia del Pilar, iba hasta el cementerio de la iglesia de la cofradía, y luego de regreso a la iglesia parroquial</p>	<p>Todos los lunes, después de la misa se hacía una "procesión de almas" alrededor de la iglesia</p>
<p>Arcanjo São Miguel e Almas (blancos)^{xi}</p>	<p>29 de septiembre, con misa cantada, sermón y exposición del Santísimo Sacramento. El 8 de mayo -día de la aparición de São Miguel- se hacía una misa cantada seguida de responso</p>	<p>Los cofrades deberían visitar los pasos todos los viernes de la Cuaresma. En el Domingo de Ramos por la tarde hacían la Procesión del Triunfo, exclusiva para los miembros de la cofradía; el jueves santo se procedía a la exposición del Santísimo Sacramento; y el viernes santo se hacía la procesión del Entierro</p>	<p>En el día de todos los santos por la tarde (1/11) promovía la "procesión de los difuntos" (o "Procissão dos Ossos"), que salía de la parroquia del Pilar, iba hasta el cementerio de la iglesia de la cofradía, y luego de regreso a la iglesia parroquial</p>	<p>Todos los lunes, después de la misa se hacía una "procesión de almas" alrededor de la iglesia</p>
<p>Ordem Terceira do Carmo (blancos)^{xii}</p>	<p>"[...] no próprio dia", con misa solemne, sermón, exposición del Santísimo Sacramento en los días de la novena, y procesión</p>	<p>Los cofrades deberían visitar los pasos todos los viernes de la Cuaresma. En el Domingo de Ramos por la tarde hacían la Procesión del Triunfo, exclusiva para los miembros de la cofradía; el jueves santo se procedía a la exposición del Santísimo Sacramento; y el viernes santo se hacía la procesión del Entierro</p>	<p>Día de São Martinho, el 13 de noviembre, dan "oficio general"; el día del Santísimo Nombre de Jesús la cofradía "retiraba los santos"; hacía las festividades "de Cristo, de Nossa Senhora, São Pedro, São Paulo, Nosso Padre, todos os Santos"</p>	<p>Participaba en algunas de las celebraciones de sus presidias (ramas del orden tercera ubicadas en poblados cercanos)</p>
<p>Ordem Terceira de São Francisco (blancos)^{xiii}</p>		<p>Se hacía un sermón y una procesión de penitencia el Miércoles de Ceniza. Durante la Cuaresma, los cofrades se dedicaban a ejercicios espirituales todos los lunes, miércoles y viernes, y también pagaban un orador durante los cuatro viernes de Cuaresma. En el Domingo de Ramos se hacían ejercicios espirituales. Contribuía financieramente con la cofradía del Santísimo Sacramento para las celebraciones de la semana santa</p>	<p>Día de São Martinho, el 13 de noviembre, dan "oficio general"; el día del Santísimo Nombre de Jesús la cofradía "retiraba los santos"; hacía las festividades "de Cristo, de Nossa Senhora, São Pedro, São Paulo, Nosso Padre, todos os Santos"</p>	<p>Participaba en algunas de las celebraciones de sus presidias (ramas del orden tercera ubicadas en poblados cercanos)</p>

CUADRO 1 (conclusión)

¹AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Francisco de Paula*, r. 16, vol. 286, *Constituciones*, caps. 9, 10, 11, 13 y 14.

²AEP, *Casa dos Contos, Irmandade do Patriarca São José dos Homens Pardos*, r. 88, vol. 618, 1799 y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Parto*, r. 73, vol. 54, 1770.

³AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz*, r. 58, vol. 124, *Constituciones copiadas en 1785*.

⁴AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 227, vol. 3044, *Constituciones de 1733*, cap. 17 y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*, r. 82, vol. 105, *Despesa de 1808-1809*.

⁵AEAD, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e dos Perdões*, r. 49, vol. 31, *Termos de 1764*, 25/03/1814, 24/07/1817, 14/13/1819 y 17/08/1823.

⁶AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia*, r. 71, vol. 38, *Despesas de 1782-1783*; AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia*, r. 48, vol. 38, y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia*, r. 71, vol. 40.

⁷AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Miguel e Almas*, r. 001, vol. 11, *Constituciones de 1735*, caps. 12 y 40.

⁸AHU, *Conselho Ultramarino, Brasil /MG*, caixa 74, doc. 52, anterior a 19/11/1759.

⁹AEP, *Casa dos Contos, Irmandade do Santíssimo Sacramento*, r. 10, vol. 201, *Constituciones*, cap. 7 y AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 61, vol. 155, 8/3/1775 y 14/03/1758.

¹⁰AEP, *Casa dos Contos, Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos*, r. 102, vol. 396, 9/01/1746 y 14/9/1749.

¹¹AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de São Miguel e Almas*, r. 001, vol. 11, *Constituciones de 1735*, caps. 12, 22, 40, 41 y 42.

¹²AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Carmo*, r. 72, vol. 52; AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Carmo*, r. 199, vol. 2418, *Constituciones*, caps. 32-33, y AEP, *Casa dos Contos, Irmandade de Nossa Senhora do Carmo*, r. 72, vol. 52.

¹³AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 65, vol. 204, *Estatutos aprobados en 1756*, sesiones 129, 150, 218 y 270-274; AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 65, vol. 205, *Estatutos aprobados en 1761*; AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 61, vol. 155, 14/03/1758, 29/7/1764, 27/01/1765 y 8/3/1775, y AEAD, *Casa dos Contos, Ordem Terceira de São Francisco*, r. 61, vol. 154, 15/05/1766.

CUADRO 2

Zacatecas. Celebraciones de las cofradías

<i>Cofradía</i>	<i>Fiesta titular</i>	<i>Cuaresma y semana santa</i>	<i>Otras celebraciones rutinarias</i>	<i>Observaciones</i>
San José (San José) ^{xv}	En agosto, con misas, visperas y sermón	En los domingos de cuaresma había pláticas, y en semana santa se hacía un "monumento de naranjas"	En noviembre hacía aniversario de ánimas, con misa y vigilia; en <i>Corpus Christi</i> hacía una procesión con la imagen del Sr. San José	En febrero "recibía los santos de los otros pueblos"
San Diego (Chepinque) ^{xv}			Sacaba la imagen de San Diego en procesión en <i>Corpus Christi</i>	
Nuestra Señora de la Soledad (Chepinque) ^{xvi}	Abril			Novenario en octubre de 1783 (no se menciona el motivo)
Limpia Concepción (Tlacuitapan) ^{xvii}	En enero, con procesión			En 1754 hubo un novenario a Nuestra Señora pidiendo "por el bien común"
Jesús Nazareno (Tlacuitapan) ^{xviii}	En febrero, en la "dominica quinceagesima"			
Santa Veracruz (Tlacuitapan) ^{xix}	Abril	Procesión en la noche del jueves santo desde el hospital de San Francisco hasta la Veracruz y de regreso a San Francisco	Procesión desde San Francisco hasta la iglesia mayor en el día de la "pascua florida"	
Limpia Concepción y Señora Santa Ana (iglesia parroquial, españoles) ^{xx}	La Purísima Concepción (8/12) y la Señora Santa Ana (26/7). Estas fiestas comprendían misa cantada y sermón, a veces novena previa, y eran precedidas o sucedidas por una misa de aniversario de los cofrades difuntos		Fiestas al Señor San Joachin (18/8), al Señor San Joseph y al Dulcísimo nombre de Jesús	
Santo Cristo (iglesia parroquial, españoles) ^{xxi}	29 de enero, con Vigilia y misa con ministros, precedidas de misas con ministros los días 26, 27 y 28	Los martes y viernes de cuaresma se cantaba el Miserere	Participaba en la fiesta del Buen Pastor —que era promovida por la cofradía de San José, la cual estaba agregada a la del Santo Cristo— que se hacía en la iglesia parroquial para el Señor San José, mediante la dotación de alrededor de 33 niñas doncellas españolas para salir en esta celebración	

CUADRO 2 (continuación)

Cofradía	Fiesta titular	Cuaresma y semana santa	Otras celebraciones rutinarias	Observaciones
Santísimo Sacramento (iglesia parroquial, españoles) ²²²			<i>Corpus Christi</i> , con nueve vísperas con procesiones, ocho misas, dos procesiones por las calles, y discante en cada uno de los ocho días. Día de la expectación (Nuestra Señora de la O, 18/12). Fiestas en los días de Nuestra Señora de la Purificación (2/2), de la Anunciación (25/3), de la Asunción (15/8) y de la Natividad (8/9)	
San Juan de la Penitencia (iglesia parroquial, mulatos) ²²³	Fiesta a San Juan Bautista con vísperas, misa, sermón y procesión por el cementerio de la iglesia	Procesión de Disciplina el martes por la tarde, que sale de la iglesia parroquial, va al convento de Santo Domingo, hospital de San Juan de Dios, convento de San Agustín, Compañía de Jesús, convento de San Francisco, y de regreso a la parroquia	En el día de todos los santos se decía un "aniversario con vigilia con vivos y difuntos hermanos"	
Nuestra Señora de los Dolores (la Merced, españoles) ²²⁴	Enero		Fiesta de la Purificación, en febrero	
Santísimo Sacramento de los barreteros (la Merced, barreteros) ²²⁵	En el día de la Purísima Concepción con repiques y fuegos la víspera, y en el día misas y sermón, después de la misa que se celebra a Nuestra Señora de los Dolores	El jueves santo "se les ha de dar luces para que velen a Nuestro Amo"	El domingo infraoctavo de <i>Corpus</i> y el día primero de Pascua de Natividad "se les ha de dar luces para que velen a Nuestro Amo"	
San Ramón Nonato (la Merced, españoles) ²²⁶	Con misa, sermón y vísperas cantadas		"[...] los 8 días de la Octava de <i>Corpus</i> patente el Santísimo Sacramento en ellos, y el sábado infraoctavo, precediendo vísperas cantadas ha de haber misa y sermón, y por la tarde procesión [...]"	
Santa Veracruz de Santo Domingo (Santo Domingo, españoles) ²²⁷	Fiesta de la invención de la Santa Cruz (3/5) y Fiesta a San Blas (3/2)	Procesión de Penitencia y adornar el monumento el jueves santo; hacia el lavatorio de los pies a los pobres	Fiesta de San Pedro Mártir (29/4); fiesta del Triunfo de la Santa Cruz (16/7); el día de los Dolores de la Santísima Virgen. Aniversario de los ajusticiados	Asistencia a los que están en la cárcel y acompañamiento a los "ajusticiados"

San Sebastián
(Compañía de
Jesús, españo-
les)²¹⁵⁴

Procesión desde la iglesia
parroquial hasta el cole-
gio y de regreso, y al día
siguiente otra vez al co-
legio

Santo Entierro de
Cristo (San Francis-
co, españoles)²¹⁵⁵

Procesión del Santo Entierro. La función del viernes santo, con procesión a la una de la tarde con la imagen de Santa María Magdalena, después de hacer la ceremonia de descendimiento de la cruz; y la función de la Preciosísima Sangre de Cristo, que sale de San Francisco, va a la iglesia parroquial, “a la estación del Santísimo Sacramento, y de allí a San Agustín, y de allí a la Iglesia de la Veracruz”. Procesión el sábado santo por la noche, después de mañines, con las imágenes de Nuestra Señora, de la Magdalena y San Juan, desde la iglesia de San Francisco hasta la iglesia de la Veracruz, y de regreso a San Francisco

Procesión y misa en el día “del Gloriosísimo Tránsito de la Sacratísima Madre de Dios [...] y de su Gloriosísima Asunción”, en la iglesia parroquial mayor. Fiesta de Santa María Magdalena, el 22 de julio, con procesión

Tenia por agregada la congregación de los Infantes Enlutados, que organizaba “dos fiestas solemnes”: una el día de la Sangre de Cristo —con vísperas, misa cantada y sermón, exposición del Santo Sacramento y procesión— y otra por el aniversario de los cofrades difuntos —con misa cantada, ofrenda compuesta de “dos frascos de vino, ocho tortas y dos cameros”, y responso cantado. El viernes santo promovía un sermón por la tarde en la “capilla del Sr. de la Santa Veracruz a las mujeres hermanas de dicha cofradía, quienes estarán allí desde las dos y media de la tarde de dicho día, dispuestas, para después de oído el sermón, salir en la procesión acompañando a la Santísima virgen”

Nuestra Señora del Agosto
Tránsito (San Agus-
tín, españoles)²¹⁵⁶

CUADRO 2 (conclusión)

- ¹³⁹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San José*, subserie *Libros y actas*, c. 141, lib. o carp. 4/10.
- ¹⁴⁰APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Diego*, subserie *Libros y actas*, c. 149, lib. o carp. 8/10.
- ¹⁴¹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Nuestra Señora de la Soledad de Chepinque*, subserie *Libros y actas*, c. 148, lib. o carp. 4/14, 1728-1798.
- ¹⁴²APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Purísima Concepción*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 5/9, *Gastos de 1754*.
- ¹⁴³APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Jesus Nazareno*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 7/9 y APZ, área *Disciplinar*, sección *Gobierno*, serie *Administración*, subserie *Templos, capillas y vicarias*, c. 182, lib. o carp. 4/17, 1/11/1758.
- ¹⁴⁴APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 2/9, *Gastos de 1754* y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz*, subserie *Libros y actas*, c. 145, lib. o carp. 1/9, *Constituciones*.
- ¹⁴⁵APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Limpia Concepción y Santa Ana*, subserie *Libros y actas*, c. 136, lib. o carp. 4/6 y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Limpia Concepción y Santa Ana*, subserie *Libros y actas*, c. 136, lib. o carp. 3/6.
- ¹⁴⁶APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santo Cristo*, subserie *Libros y actas*, c. 135, lib. o carp. 7/15, ff. 14-17, 1804, 1791, 1788 y 1754; APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santo Cristo*, subserie *Libros y actas*, c. 135, lib. o carp. 4/15, ff. 6-7, 6/2/1768, y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santo Cristo*, subserie *Libros y actas*, c. 135, lib. o carp. 5/15, f. 6, 4/4/1805.
- ¹⁴⁷APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santísimo Sacramento*, subserie *Libros y actas*, c. 133, lib. o carp. 3/21 y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santísimo Sacramento*, subserie *Libros y actas*, c. 132, lib. o carp. 9/9, s./f., ff. 8-8v., *Reglamento copiado del libro de la cofradía que da principio en 1728, que a su vez se tomó del original de 1551*.
- ¹⁴⁸APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, ff. 82v. y ss., *Constituciones de 1635* y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Juan de la Penitencia*, subserie *Libros y actas*, c. 138, ff. 134 y ss., 1742.
- ¹⁴⁹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Señora de Dolores*, subserie *Libros y actas*, c. 150, lib. o carp. 4/8, *Gastos de 1778* y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Señora de Dolores*, subserie *Libros y actas*, c. 150, lib. o carp. 2/8, *Gastos de 1759*.
- ¹⁵⁰APZ, área *Disciplinar*, sección *Procesos*, serie *Eclesiásticos*, subserie *Cofradías*, c. 165, lib. o carp. 9/13, ff. 55-63, 1777.
- ¹⁵¹APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Ramón Nonato*, subserie *Libros y actas*, c. 151, lib. o carp. 1/11, *Constituciones*.
- ¹⁵²APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz de Santo Domingo*, subserie *Recibos*, c. 152, lib. o carp. 6/10, *Gastos de 1753* y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Santa Veracruz de Santo Domingo*, subserie *Libros y actas*, c. 152, lib. o carp. 4/10, exp. 1, *Constituciones*.
- ¹⁵³APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *San Sebastián*, subserie *Libros y actas*, c. 153, lib. o carp. 5/5, *Constituciones*.
- ¹⁵⁴APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Benditas Ánimas*, subserie *Libros y actas*, c. 143, lib. o carp. 1/8, *Gastos de 1791; Actas de fundación*, 1592, y APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Benditas Ánimas*, subserie *Libros y actas*, c. 142, lib. o carp. 9/9, 1784.
- ¹⁵⁵APZ, área *Disciplinar*, sección *Cofradías*, serie *Nuestra Señora del Tránsito*, subserie *Libros y actas*, c. 146, lib. o carp. 4/10, *Libro de cargo y data*, 1728-1814.

Capítulo 6

A MANERA DE CONCLUSIÓN

SISTEMAS DE COFRADÍAS EN ZACATECAS Y EN OURO PRETO

Aunque todas las cofradías abordadas en este estudio respondan a una estructura básica común en cuanto a su forma de organización, de funcionamiento, y a sus fines, cada una presenta particularidades significativas. Cada una tiene su propia trayectoria, que comprende su fundación y evolución, su éxito o fracaso, y eventual desaparición. Las características de la membresía de las asociaciones son diferentes, así como su jerarquía interna, las devociones que promueven y su calendario litúrgico. También varía la relación que cada cofradía desarrolla con las autoridades civiles y eclesiásticas, y con los curas y religiosos que las atienden. Esta amplia gama de elementos conforma un cuadro que cambia en el tiempo, y refleja cómo la vida de estas asociaciones está estrechamente relacionada con las características económicas, políticas, sociales, demográficas y eclesiásticas de la localidad en donde funcionan.

Sin embargo, este estudio no pretendió analizar una o varias cofradías de manera aislada. Sin ser una serie de estudios de casos, esta investigación se dedicó a reconstruir y explicar el conjunto de asociaciones de laicos que funcionaban en Zacatecas y en Ouro Preto en la segunda mitad del siglo XVIII. Para esto, algunas veces se acudió a casos particulares, pero siempre señalando su relación con las demás organizaciones de la ciudad, según la meta de entender el papel que desempeñaba determinada cofradía. Otras veces se reunieron varias asociaciones y se las estudió como un grupo con determinadas características en común, y luego se examinaron los nexos entre la totalidad de las cofradías del grupo, así como su relación con las demás organizaciones de la ciudad.

De esta forma, la idea central fue analizar la dinámica del “sistema de cofradías” de cada ciudad. Esta aproximación sistémica permitió, por un lado, entender la trayectoria de cada organización en particular, es decir, establecer por qué los cofrades participaban en una y no en otra, y averiguar las razones de la decadencia de la asociación o de su vivacidad. Por otro lado, tal enfoque dio pie a que se estableciera la interacción entre el panorama local de las cofradías y otros elementos, como el mundo del

trabajo, los cambios poblacionales y el diseño urbano. Como resultado, el examen de los “sistemas de cofradías” contribuyó a aclarar aspectos relacionados con la estratificación de las sociedades, en la medida en que puso en evidencia los factores que incidían en la diferenciación social. A continuación se presenta un balance de los resultados obtenidos, así como de las dificultades encontradas.

El funcionamiento de las asociaciones de laicos ubicadas en los pueblos de indios en Zacatecas estaba determinado por las características definitorias de los pueblos de indios en Nueva España, aunadas a los cambios en la traza de la ciudad que a finales del siglo XVIII promovieron una red continua entre el centro y los pueblos aledaños. Aunque espacialmente unidos al centro, los pueblos gozaban de cierta autonomía en cuanto a su organización político-administrativa, mecanismos de interacción social y prácticas religiosas. De ahí que respecto a las cofradías de los pueblos de indios zacatecanos se perfilaron dos tendencias: una, que ellas estaban integradas sobre todo por los habitantes del pueblo en donde funcionaban; dos, que la gente que vivía en determinado pueblo participaba en las asociaciones de las iglesias de sus respectivas localidades. Así, las cofradías de los pueblos de indios funcionaban como “hermandades de barrio”, en la medida en que congregaban a determinada comunidad de residencia. Esta problemática fue estudiada en el capítulo 2.

Para finales del siglo XVIII en los pueblos de indios zacatecanos vivían indios, castas y españoles, y en este sentido la membresía de las cofradías allá ubicadas era heterogénea. El proceso que unió el centro con los pueblos también significó que el conjunto de los habitantes de los pueblos fueran identificados como sectores populares urbanos, y sus expresiones y prácticas religiosas calificadas como inapropiadas e inconvenientes por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Esto dio lugar a que ellas ubicaran las cofradías de los pueblos y las actividades que promovían —o aun la religiosidad popular— en el ámbito de la transgresión, como destacó el capítulo 5.

Aunque en Zacatecas “cofradías de pueblos de indios” no era sinónimo de cofradías “de indios” —como pasó en otras regiones de Nueva España, sobre todo en el medio rural—, hay que reconocer que ellos constituían un porcentaje importante de los integrantes de estas asociaciones, puesto que la mayoría vivía en los pueblos. Pero esto no cambia la caracterización de estas asociaciones como cofradías de barrio más que cofradías étnicas, sobre todo porque, como ya se indicó, la composición de los pueblos era bastante heterogénea y la mayoría de sus habitantes correspondía a castas. De cualquier forma, la situación plantea algunos interrogantes, como la relación entre el sistema de cargos cívicos y religiosos, el papel de

las cajas de comunidad en el financiamiento de las celebraciones, y la competencia o la colaboración entre la república y el mayordomo. Esta investigación apenas tocó estos temas al referirse a la jerarquía interna de las asociaciones de laicos en el capítulo 5. Desde luego se trata de una problemática que requiere un examen detallado y que amerita estudios que la tomen como el objeto central del análisis.

Ahora bien, en Zacatecas funcionaba una asociación cuya membresía correspondía sobre todo a indios. Se trataba del Santísimo Sacramento de la Merced, organización de indios barreteros con sede en el templo del convento de los mercedarios. Sus integrantes eran operarios mineros, y se asume que ellos —o por lo menos su gran mayoría— vivieran en los pueblos, por lo que es probable que también participaran en la cofradía de sus propios pueblos. En este caso, funcionaba la afiliación simultánea a la cofradía asociada con la comunidad de residencia y con aquella ligada a los compañeros de trabajo o de oficio.

En Ouro Preto, a su vez, para mediados del siglo XVIII los indios ya habían sido prácticamente exterminados, o habían huido a otras regiones. Aunque seguramente unos cuantos vivieran allá, no eran representativos en términos numéricos y no se han encontrado referencias de su participación en las asociaciones de laicos. Sin embargo, mientras que en Zacatecas a fines del siglo XVIII la principal mano de obra en las minas era el trabajo libre de indios y castas, la producción aurífera en Ouro Preto se basaba en el trabajo de los esclavos africanos y sus descendientes. Por esto, el panorama de las cofradías de los pueblos de indios zacatecanos tiene que ser contrastado con las asociaciones de negros ouropretanas.

Al final del siglo XVIII, las cofradías de negros en Ouro Preto se dividían en las asociaciones que concentraban a los nacidos en África —*Nossa Senhora do Rosário do Pilar* y *Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz*— y las de los nacidos en Brasil —*Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia* y *Nossa Senhora das Mercês e Perdões*, como se estableció en el capítulo 4. En el primer grupo —es decir, en las dos hermandades dedicadas a *Nossa Senhora do Rosário*— los esclavos constituían la mayoría de los cofrades desde la fundación de estas asociaciones (en 1715 y 1717) y durante prácticamente toda la primera mitad de la centuria. La situación cambió para finales de siglo, cuando alrededor de la mitad de los integrantes de estas asociaciones eran esclavos, mientras que la otra mitad estaba conformada por libres y *forros*. En el segundo grupo de organizaciones de negros —es decir, en las dos hermandades dedicadas a *Nossa Senhora das Mercês*—, la mayoría de los integrantes eran libres y *forros* desde el momento de su fundación, en 1740 y 1743. Todas estas asociaciones de negros contaban con la participación de algunas personas blancas, no como miembros

ordinarios, sino para desempeñar funciones específicas, como tesoreros y escribanos; así, ellos no se integraban en las actividades devocionales de estas cofradías, y su desempeño era supervisado por los cofrades negros. En Ouro Preto también existían cuatro organizaciones de mulatos, la de *São José*, *São Francisco de Paula*, *Nossa Senhora da Boa Morte* y *São Gonçalo Garcia*.

La fundación y desarrollo de este conjunto de asociaciones cobra sentido cuando se las vincula con el proceso de ocupación de la región en virtud de la minería a partir de finales del siglo XVII, y con la conformación de una sociedad cuya estratificación se volvió cada vez más compleja en el transcurso del siglo XVIII. Los Rosarios fueron las primeras asociaciones de negros, creadas en el comienzo de la actividad minera. En ese entonces en tales cofradías participaban todos los esclavos que llegaban a Ouro Preto, desde África o desde otras regiones de Brasil, así como los negros libres y *forros* que allí vivían. El siglo XVIII dio lugar a una serie de cambios en la población esclava ouropretana: la disminución del número de esclavos, que a principios de siglo correspondían a la mayoría de los habitantes de la ciudad y para principios del siglo XIX conformaban la tercera parte; luego, el aumento del número de esclavos que se emancipaban; además, en el inicio del XVIII la mayoría de los esclavos eran africanos, mientras que en el comienzo de la siguiente centuria la mitad eran africanos y la otra mitad *crioulos*. Esta situación coincidió con la fundación de las dos *Mercês* a mediados del siglo XVIII, y explica su caracterización como asociaciones de negros nacidos en Brasil, y de negros libres y *forros*. Por fin, la fundación de cuatro cofradías de mulatos en la ciudad —en 1721, 1730, 1751 y 1780— sugiere no sólo un aumento cuantitativo de este sector, sino sobre todo su afirmación como un grupo con necesidades asociativas y religiosas que los separaban de los negros, y también de los blancos.

Este panorama respecto a la composición de las asociaciones de negros en Ouro Preto revela la heterogeneidad presente dentro de la población negra, concretada en la tendencia hacia la separación entre africanos y *crioulos*, y entre esclavos, *forros* y libres. Tal heterogeneidad fue reafirmada por iniciativa de las mismas cofradías, como lo ilustran las constituciones de la *Mercês e Perdões* y su confrontación con el obispo respecto a la exclusión de los originales de Etiopía de sus filas, y el pleito entre esta misma asociación y el *Rosário do Alto da Cruz* por la expulsión de dos mujeres africanas. Estos episodios fueron abordados en el capítulo 4.

De esta forma, el panorama de las hermandades de negros ouropretanas indica cuáles elementos de diferenciación social fueron adoptados por estas asociaciones, y que por lo tanto eran relevantes para este sector de la población. Destaca el entrecruce de la cuestión étnica, el estatus legal

y el lugar de nacimiento. Tal perspectiva indica algunos puntos de comparación con las cofradías de los pueblos de indios en Zacatecas. La situación de Ouro Preto sugiere la configuración de cofradías asociadas a grupos sociales definidos con base en la coyuntura de la adopción de la mano de obra esclava de la población negra. A su vez, el caso zacatecano apunta al lugar de vivienda como el determinante para la membresía de las asociaciones ubicadas en los pueblos, lo que caracterizaba estas organizaciones como “hermandades comunales”, en el sentido de que integraban “a todos los miembros de una comunidad local”, “el nivel comunal de integración persistía por encima de otros niveles de identificación”, y a través de ellas los pueblos de indios se presentaban “como una unidad hacia el exterior”.¹

El contraste entre el caso ouropretano y el zacatecano no significa que el espacio, o más bien la ubicación y distribución de las cofradías en la red urbana, no haya sido un elemento importante para definir la composición de las asociaciones de laicos en Ouro Preto. Allí existían dos parroquias que obedecían a la división territorial de la ciudad en dos mitades, y en cada una de ellas había una orden terciaria, una cofradía del Santísimo Sacramento, una cofradía del Rosario, una de la *Mercés* y dos de mulatos. Es decir, existía un grupo exacto de asociaciones que se repetía en las dos parroquias; o aun, el número total de ciertos tipos de cofradías que funcionaban en la ciudad se repartía de forma equitativa entre la parroquia de Antônio Dias y la de Nossa Senhora do Pilar. Esto introduce un elemento que vuelve aún más complejo el análisis de la afiliación de las personas en las hermandades. Para explorar esta temática con detalle habría que profundizar en la historia de la fundación y en la trayectoria de las parroquias en Ouro Preto, los antagonismos entre ellas, y su relación con el proceso de poblamiento de la ciudad y con la administración civil. Esto también sugiere que un camino para enriquecer la presente discusión sería detallar las diferencias entre la organización parroquial que funcionaba en Ouro Preto y la que funcionaba en Zacatecas, que remite al ámbito más amplio de las diferencias entre la organización parroquial en Brasil y en Nueva España.

El contraste entre las cofradías de los pueblos zacatecanos y las asociaciones de negros en Ouro Preto tiene otra implicación importante. En Zacatecas sobresalía la fuerza corporativa de los pueblos de indios como el elemento agregativo de las personas que allí vivían y como el promotor de la identificación entre la cofradía y los habitantes. En Ouro Preto, a su vez, el aspecto devocional era más fuerte, y estaba plasmado en dos

¹Esta definición de “hermandades comunales” es de Moreno Navarro, 1985, pp. 95 y ss.

advocaciones en particular, *Nossa Senhora do Rosário* y *Nossa Senhora das Mercês*. La relación entre devoción y diferenciación social fue comentada en el capítulo 2, y esta problemática sugiere una veta muy rica para futuras exploraciones.

Otro punto de comparación se refiere al hecho de que las hermandades de negros en Ouro Preto no se conformaron como asociaciones exclusivas para determinadas naciones africanas, mientras que las asociaciones de los pueblos de indios en Zacatecas tampoco correspondieron a etnias indígenas en particular, como se ha visto en los capítulos 3 y 4. Aunque en el siglo XVI tlaxcaltecas, mexicas, texcocanos y tarascos se distribuían en diferentes pueblos zacatecanos, tal división nunca fue estricta. En cada uno de ellos convivían varias etnias, y no se tiene noticia de que la procedencia de alguien dictara su expulsión o su no incorporación en algún pueblo. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII las eventuales divisiones étnicas perdieron su razón de ser, en la medida en que los pueblos se componían de indios, castas y españoles. Así, aunque estas entidades estaban ligadas al poblamiento y constitución original de la ciudad en el siglo XVI, se adaptaron a las transformaciones demográficas y urbanas. Como resultado, a finales del XVIII la territorialidad del pueblo persistía como definitiva para las redes sociales de sus habitantes y para el funcionamiento de las cofradías, y remitía a la coyuntura de afirmación de los sectores populares urbanos. Esto significó que para entonces los pueblos funcionaran como barrios cuya composición era heterogénea y que tuvieran cierta autonomía en cuanto a su vida social, religiosa, y su representatividad política.

En Ouro Preto, a su vez, los esclavos negros que llegaban eran traídos directamente de diversas regiones de África y de otras partes de Brasil, lo que significaba tanto que había una multiplicidad de naciones africanas representadas dentro de este segmento de la población, como la existencia de esclavos que ya habían nacido en territorio brasileño. En cuanto a las naciones africanas, su presencia en Ouro Preto dependía de las variaciones procesadas en el tráfico intercontinental, lo que determinó la mayoría de oriundos de África occidental a principios del siglo XVIII y de los de Angola a finales del mismo siglo. Nunca se conformaron asociaciones exclusivas para determinadas naciones. Tal constatación no excluye la articulación de disputas y acuerdos entre diferentes naciones, sino que reconoce que las hermandades de negros ouropretanas se guiaron sobre todo por dos binomios correlacionados: el que contraponía africanos a *crioulos*, y el referente a esclavos y no esclavos.

La investigación recogió algunos indicios de que, para finales del siglo XVIII, diferentes naciones africanas de hecho conformaron sus propias

redes de sociabilidad, como señalaron los episodios protagonizados por la *Mercês e Perdões* y la participación en especial de minas y angolas en el *folgado* realizado por el *Rosário do Pilar*. A su vez, en el caso de Zacatecas las pistas referentes a la distinción de determinadas etnias indígenas se restringieron al siglo XVI. Por supuesto que la situación de exilio reciente de las personas de origen africano fomentó diferenciaciones de orden étnico de manera más intensa que en el caso zacatecano, en donde a finales del XVIII las identidades étnicas habían sido fuertemente transformadas y debilitadas tras tres siglos de mestizaje. Desde luego, estas cuestiones requieren un análisis minucioso que establezca su relación con las particularidades de los procesos de colonización de cada localidad. De cualquier forma, es factible afirmar que para finales del siglo XVIII, dentro de las asociaciones de laicos zacatecanas y ouropretanas las diferencias étnicas habían sido absorbidas y reinterpretadas a partir respectivamente del rol aglutinador de los pueblos de indios y de la condición de la esclavitud.

En Zacatecas y en Ouro Preto se conformaron asociaciones de laicos exclusivas para las élites locales. La membresía de estas organizaciones correspondió a grandes rasgos a ricos comerciantes, mineros y altos funcionarios. En Ouro Preto, las órdenes terceras de *São Francisco* y del Carmo son las más representativas de este tipo de organización. Aunque en Zacatecas también existían dos órdenes terceras —la de San Francisco y la de Santo Domingo— y aunque en ellas participaban sobre todo las élites, a diferencia de las de Ouro Preto, no pueden ser ubicadas en el mismo conjunto que las demás cofradías. En Ouro Preto esta identificación se legitima porque ambos tipos de asociaciones eran prácticamente idénticos en términos de su funcionamiento cotidiano. Tal circunstancia remite a la ausencia de regulares en Minas Gerais, lo que indica su pretensión de introducirse allí de forma indirecta, y a la coyuntura de definición de las élites locales, puesto que las órdenes terceras ouropretanas fueron fundadas en 1745 y 1751. Así, mientras que en Ouro Preto las órdenes terceras eran parte integrante del sistema de cofradías, en Zacatecas estaban más vinculadas con la historia regional de dominicos y franciscanos.

La caracterización de varias asociaciones zacatecanas y ouropretanas como “de élites” no significa que sus parámetros de selectividad y exclusivismo no hayan sido rebasados y desobedecidos. De hecho, aunque las órdenes terceras ouropretanas buscaran elegir a sus miembros dentro del conjunto de blancos, cristianos viejos y solventes económicamente, este presupuesto fue traspasado tanto por la tolerancia a transgresiones individuales cometidas por algunos cofrades —como el caso de Antônio Dutra casado con una mulata— como por la apertura de estas organizaciones hacia otros indicadores de estatus, como lo atestigua la participación de

artífices en sus filas. En Zacatecas, a su vez, al final del siglo XVIII algunas de las asociaciones de élites sometieron a revisión sus criterios de admisión como forma de regenerar la organización, como pasó en la San Juan Nepomuceno. En otros casos, estos criterios se mostraron ineficaces, dado que la composición real de la cofradía no correspondía estrictamente a las élites, como pasó en el Santísimo Sacramento.

Ahora bien, en Zacatecas, aparte de las asociaciones de las élites, de los pueblos de indios, la de barreteros, la de zapateros y la de clérigos, había alrededor de seis organizaciones más, las cuales se ubicaban en el grupo de “cofradías de españoles”. También en Ouro Preto, aparte de las hermandades de negros, de mulatos, y de las organizaciones de élites, existían cerca de otras seis “asociaciones de blancos”. No es posible definir la membresía de estas organizaciones con base en la solvencia económica, estatus legal, lugar de vivienda u ocupación profesional. Ellas abrigaban a los sectores intermedios de la población zacatecana y ouropretana, y también podían contar con la participación de las élites y de los sectores populares. Posiblemente algunas se componían a partir de la comunidad de residentes de los alrededores de su iglesia. Quizás otras eran bastante laxas respecto a los atributos de su membresía, y en este sentido más conformes con la fluidez de las sociedades mineras. O sea, se trataba de las asociaciones que constituían las manifestaciones más evidentes de la complejidad e imprevisibilidad de las sociedades mestizas.²

En fin, la comparación entre los sistemas de cofradías en Ouro Preto y en Zacatecas sugiere que el eje central del primero residía en la compleja combinación de algunos criterios de diferenciación social que resultaron en asociaciones que congregaban a grupos más o menos definidos de *pretos*, *crioulos*, mulatos, élites y “blancos”; luego, tal panorama se combinó con la división espacial de la ciudad en dos parroquias. Como resultado, existían dos sistemas análogos que se repetían en cada una de las parroquias ouropretanas. En Zacatecas, el sistema de cofradías se guiaba en principio por la división de la ciudad entre el centro urbano y los pueblos de indios aledaños. Para las cofradías ubicadas en los pueblos predominaba el criterio comunal, en la medida en que congregaban a cierta comunidad de residencia. Las del centro, a su vez, añadían otros elementos que se plasmaron en asociaciones de élites, de determinadas ocupaciones profesionales y de “españoles”.

Este balance de los sistemas de cofradías en Zacatecas y en Ouro Preto a finales del siglo XVIII y principios del XIX plantea un interrogante: ¿de donde vienen las diferencias entre los dos casos? La respuesta a esta

²Gruzinski, 2002, pp. 30-31.

pregunta requiere un trabajo sistemático de comparación entre una amplia gama de elementos, como los imperios coloniales portugués y español, la administración borbónica y la pombalina, la cristianización de indios en Nueva España y la de esclavos en Brasil, y la organización de la Iglesia en cada localidad. De esta forma, para explicar el porqué de las disparidades entre ambos sistemas de cofradías habría que explorar a fondo los temas comentados en el capítulo 1. Aunque esto escapa a los objetivos de la presente investigación, algunas palabras deben decirse para sugerir los pasos para determinar las raíces de los contrastes.

El sistema zacatecano de cofradías se articuló sobre todo a partir del binomio espacial centro—pueblo. En Ouro Preto, a su vez, la relación entre territorio y cofradía tenía un significado distinto. Allí, *pretos*, *crioulos*, mulatos, blancos pobres y blancos acaudalados estaban diseminados por la ciudad en lo que se refería a su lugar de habitación. Lo mismo pasaba con las hermandades en las que participaban, lo que significaba que en muchos casos las cofradías de los sectores populares estuvieran ubicadas en iglesias vecinas a las que abrigan a las asociaciones de las élites. Así, la demarcación de la red urbana en términos de áreas reservadas a las élites y a los sectores populares no era tan clara como en Zacatecas. Otras formas de diferenciación se imponían ante esta convivencia espacial más estrecha, y acababan por remitir de una manera u otra al estatus legal de las personas. Al fin y al cabo las disparidades en su conjunto estaban sintetizadas a partir de dos problemáticas: la cuestión territorial en Zacatecas y la esclavitud en Ouro Preto.

Además de abrir caminos para explicar los contrastes entre ambos sistemas de cofradías, esta constatación dio pie a que se elucubrara sobre el papel de las asociaciones de laicos en Ouro Preto y en Zacatecas en lo que se refiere a su relación con la estratificación social en el caso de sociedades corporativas basadas en la esclavitud y en jerarquías. Esto se hizo básicamente a partir del estudio de los criterios de admisión y de la composición social de las asociaciones. Aunque algunas organizaciones eran más estrictas que otras respecto a establecer y obedecer determinadas reglas para la selección de sus miembros, y no obstante que su composición no era estática, sino variable, la presente investigación señaló algunas tendencias generales. La situación de Ouro Preto reveló que la mayoría de las hermandades acababan por aludir de forma directa o indirecta a elementos que apuntaban hacia la cuestión étnica. En este caso, el empleo de mecanismos formales e informales de selectividad que remitían a lo étnico justificaba, a la vez que reelaboraba, las desigualdades resultantes de la imposición del trabajo compulsivo. El sistema zacatecano de cofradías, a su vez, ponía en evidencia la dimensión espacial. Aquí, las asociaciones de

laicos tenían cierta correspondencia entre el ámbito territorial —y en este caso también político y administrativo— y el comunitario. El hecho de que la selectividad de las organizaciones estuviera conectada con el lugar de vivienda, matizado por otros factores como la ocupación profesional, contribuía a la perpetuación del binomio centro-pueblo en la medida en que confería legitimidad a la vez que adaptaba las jerarquías establecidas por estos dos polos.

De esta manera, se concluye que la definición de la membresía de las asociaciones de laicos se daba a partir de la combinación entre ciertos principios y determinadas contingencias, y entre los recursos materiales y simbólicos de cada grupo y su propia interpretación respecto a su posición en la sociedad.³ En última instancia, las cofradías garantizaron la pertinencia y reproducción de un conjunto de valores y comportamientos compartidos, a través de la construcción de redes de alianzas y solidaridades, y también por estructurar las relaciones de poder en estas localidades. Por supuesto que no se trataba de un proceso armónico y sin confrontaciones, sino controversial y polémico, como mostraron los frecuentes debates entre el conjunto de cofrades para definir los patrones de selección y de funcionamiento de su asociación, y los embates entre las hermandades y las autoridades civiles y eclesiásticas. Como resultado, las asociaciones de laicos fueron fundamentales para articular las diferencias tanto en una realidad basada en la opresión de la esclavitud, como en Ouro Preto, como en una situación en que prevalecían las jerarquías estamentales, como en Zacatecas. Esto porque ellas por un lado establecían, imponían y difundían ciertos criterios ordenadores comunes a todas las personas, mientras que por el otro daban pie a que fueran transgredidos y reinventados.

En estas localidades las cofradías conquistaron cierto grado de flexibilidad organizacional y funcional que les confirió la capacidad tanto de uniformar modos de vivir y de pensar como de viabilizar diferencias. Su rol homogeneizador se refería al hecho de que todas respondían a la misma jurisdicción civil y eclesiástica, todas colaboraban para difundir creencias y prácticas católicas y así integraban a sus miembros en la colectividad cristiana, y todas ayudaban a moldear el comportamiento de los súbditos de las coronas española y portuguesa. En cuanto a manejar las diferencias, las asociaciones de laicos tenían la facultad de generar y consolidar grupos de convivencia y sociabilidad, lo que integraba un repertorio ecléctico de personas en las sociedades a partir del desarrollo de un sentido de pertenencia y de la constitución de lazos corporativos. Las cofradías eran el

³Se trata de las formas de interacción entre *intimate cultures*, que constituyen *the culture of social relations*, según los conceptos propuestos por Lomnitz, 1992.

termómetro, el escenario y la expresión máxima de la coexistencia entre la mezcla y la impermeabilidad, o aun del juego entre uniformidad y particularidad peculiar a las sociedades mestizas.

HACIA UN MODELO DE COFRADÍAS MINERAS

Junto al panorama de contrastes discutido en el apartado anterior, las cofradías estudiadas también presentaban muchas similitudes, que se articulaban en diferentes estratos. Tanto decían respecto a la forma de organización y funcionamiento de cualquier asociación de laicos, como de aquellas que se organizaron en el mundo colonial ibérico, o aun de las ubicadas en ciudades mineras y de frontera. Lo que interesa en este momento es reflexionar acerca del nivel correspondiente a la problemática de las cofradías erguidas en ciudades mineras y de frontera, para averiguar en qué medida estas asociaciones exhibían rasgos distintivos de las demás cofradías del universo católico iberoamericano, y en qué medida tales rasgos abrían espacio a la emergencia de las singularidades de cada una de las localidades estudiadas. En este sentido, la idea es tomar las asociaciones de laicos ouropretanas y zacatecanas como casos prototípicos de las “cofradías mineras” del universo colonial iberoamericano.

Las cofradías eran entidades que tenían la capacidad de convocar a gran parte de la población, constituían una forma de asociación común a todos los sectores sociales, y se desempeñaban como instancias que conformaban grupos de convivencia y desarrollaban redes de sociabilidad. Exportadas desde la península Ibérica hasta los territorios coloniales americanos, fueron agentes importantes en el proceso de evangelización. También se convirtieron en elementos centrales para hacer viable la organización de las sociedades mestizas, en la medida en que tenían la capacidad tanto de uniformar prácticas y creencias diversas como de dar pie a que la gente creara y fortaleciera lazos interpersonales según sus propias posibilidades y conveniencias. En Zacatecas y en Ouro Preto estas características estaban presentes, pero también adquirían nuevos matices relacionados con su situación de ciudades mineras y de frontera.

En estas áreas la injerencia de las autoridades civil y eclesiástica era débil, la población era inestable y la cotidianeidad estaba marcada por la violencia y la impunidad. En ese contexto, las hermandades lograron imponer ciertas reglas de conducta y establecer algunas pautas que guiaban la interacción social de sus miembros. Además, estas organizaciones funcionaron como fijadoras de la población ante las migraciones continuas, en la medida en que daban cohesión y consistencia al conjunto formado por

sus integrantes, defendían sus prerrogativas, daban legitimidad religiosa a sus intereses, y potenciaban las ventajas y la solidaridad que las personas ganaban por pertenecer a un grupo. El conjunto de cofrades servía como ancla: al suministrar apoyo material, religioso, social y emocional a sus integrantes, de cierta manera los arraigaba en determinada región. Asimismo, para una población constituida por forasteros, las asociaciones de laicos actuaban como instancias capaces de homogeneizar costumbres y comportamientos traídos por africanos, indios, europeos y migrantes provenientes de diversas partes de los territorios brasileño y novohispano. Finalmente, como gran parte de las actividades promovidas por las hermandades se desarrollaba en espacios públicos, la suntuosidad que caracterizaba a las solemnidades articulaba la dimensión corporativa con el imaginario de exuberancia presente en los centros mineros. En resumen, las cofradías proveían a la vida en estas localidades de cierta estabilidad espacial e institucional, de alguna uniformidad cultural y de símbolos emblemáticos de un ideario de bonanza.

La investigación también aclaró que hay que tener cuidado al lidiar con algunas características tenidas de los centros mineros. En este sentido, no se puede establecer una relación de causa y consecuencia automática entre el auge de la producción minera y construcciones religiosas colosales, o entre los ciclos de producción y la prosperidad o decadencia de las asociaciones de laicos. Además, también hay que someter a un examen riguroso los efectos de las bonanzas y borrascas sobre los patrones de inmigración y emigración, y sobre otras características demográficas de los centros mineros, como estructura familiar, edad y equilibrio entre los sexos.

De esta forma, no se puede reducir el funcionamiento de las “cofradías mineras” a su relación inmediata con la organización de la actividad minera, ni tampoco con los ciclos de producción. La minería conforma una pauta importante para el análisis de las asociaciones de laicos en estas localidades, pero no lo explica todo. Esta investigación encontró que esta pauta tiene que ver sobre todo con la relación entre las asociaciones de laicos y los tipos de mano de obra adoptados, los cambios poblacionales y el mito del enriquecimiento. Además, otros caminos emergieron como prometedores, por ejemplo la existencia de devociones relacionadas explícitamente con el ambiente minero, sus peligros y las esperanzas que motivaba; la relación entre las tecnologías empleadas en la exploración de diferentes metales y la ocupación profesional como un criterio selectivo de las asociaciones de laicos; o incluso, cómo el apoyo corporativo ofrecido por las cofradías dialogaba con la coyuntura de incertidumbre de los centros mineros.

Al fin y al cabo, la construcción de un modelo de cofradías mineras se ubica dentro del análisis de la cultura regional de un espacio diferenciado definido a partir de la minería.⁴ Esto denota la existencia de ciertos rasgos comunes, plasmados en el papel estabilizador y homogeneizador desempeñado por las asociaciones de laicos y por las actividades que ellas promovían en estas localidades. Además, presupone diferencias advenidas de las necesidades, visiones del mundo y relaciones de poder de los grupos que interactuaban en tales regiones, lo que se puso en evidencia a partir de la relación entre la dinámica de los sistemas de cofradías y la estratificación social, y también a través del estudio de la trayectoria de cada organización en particular.

Para refinar este modelo y seguir trabajando en él hay que explorar a fondo las cuestiones abordadas en este trabajo a partir del estudio de otras localidades mineras en Brasil y en Nueva España, y también en otras partes de los imperios portugués y español. Aunque el modelo de cofradías mineras propuesto ayude a entender lo específico de la constitución y del funcionamiento de estas asociaciones, esto no significa que establezca una regla imperativa. Lo que aquí se expuso refleja hasta dónde llegó esta investigación respecto a la caracterización de las asociaciones de laicos ubicadas en áreas en donde la minería era la actividad económica predominante. Se trata de una propuesta que sirve como guía o como referencia de comparación para otros estudios.

LA COMPARACIÓN: RESULTADOS Y PERSPECTIVAS

Como se ha visto en el presente trabajo, se pueden encontrar contrastes centrales entre los sistemas de cofradías en Ouro Preto y en Zacatecas, los cuales remiten sobre todo a diferencias estructurales, desde luego que puntualizadas por matices relacionados con el contexto espacio-temporal, los ritmos dispares de constitución y de población de cada ciudad, y los respectivos dibujos de la traza urbana. De esta forma, el núcleo del método comparativo utilizado en esta tesis consistió en verificar cómo diferentes escenarios reaccionaban ante una misma pregunta: ¿cuál fue la relación entre sistemas de cofradías y diferenciación social?

Los contrastes encontrados entre Zacatecas y Ouro Preto enriquecieron el análisis de cada caso específico. Por ejemplo, los estudios sobre Minas Gerais siempre han tomado a las órdenes terceras como otras cofradías más. La comparación con Zacatecas evidenció que esto no es un

⁴Lomnitz, 1992, pp. 66-68.

rasgo universal, y así permitió vislumbrar su vinculación con la ausencia de órdenes religiosos en Minas Gerais. Además, fue la preeminencia de la territorialidad peculiar al caso zacatecano lo que sugirió investigar su relevancia para Ouro Preto. Como resultado, se encontró la existencia de sistemas de cofradías idénticos en las dos parroquias ouropretanas. Así, el examen de la relación entre espacio y cofradía en Ouro Preto se debió al análisis sobre Zacatecas. A su vez, el carácter central de la esclavitud en Ouro Preto llevó al examen de dicha problemática para Zacatecas, lo que reveló la importancia de la población de origen africano como parte de la mano de obra en las minas zacatecanas, iluminó el estudio de la hermandad San Juan de la Penitencia, y subrayó la relativa escasez de investigaciones sobre la esclavitud en México.

Ejemplos como éstos se multiplican en el transcurso del trabajo. El punto es que la comparación señaló diferencias que motivaron preguntas novedosas a las fuentes primarias y a la bibliografía secundaria, puesto que la identificación de problemáticas centrales en un caso determinado conllevó a su exploración en la otra realidad, en donde tales problemáticas se presentaban de modo tan tenue que podrían pasar inadvertidas. La comparación también obligó a poner a prueba elementos que usualmente son dados por sentado, en la medida en que hizo ver cómo distintas coyunturas engendraron soluciones diversas ante situaciones semejantes.

Además, la comparación entre Zacatecas y Ouro Preto destacó algunas semejanzas que impulsaron la proposición de un modelo de “cofradías mineras”. Es decir, la comparación llevó a una síntesis concretada en la propuesta de tal modelo, que destacó sobre todo el papel estabilizador y uniformador de estas asociaciones, así como su vinculación con el imaginario de riqueza presente en estas localidades. La existencia de un conjunto de coincidencias relevantes entre casos estructuralmente distintos estimuló que se averiguara las implicaciones de las similitudes en ambas localidades. A partir de ahí la caracterización de las cofradías mineras cobra más sentido, puesto que evita la construcción de generalizaciones superficiales o la mera comprobación de lo obvio.

El argumento central planteado en las consideraciones preliminares era doble. Por un lado, se interesaba en la relación entre el conjunto de asociaciones de laicos de Zacatecas y Ouro Preto y las peculiaridades de la estratificación social en cada localidad, lo que se alcanzó en el análisis llevado a cabo en los capítulos 3 y 4; tal tarea fue realizada a partir de un ir y venir constante entre ambos casos, proceso que fue sistematizado en el primer apartado del presente capítulo. Por otro lado, la hipótesis inicial también se proponía averiguar si las cofradías de la América Latina colonial en regiones en donde la minería era la actividad económica predomi-

nante exhibían similitudes significativas, es decir, se buscaba un eje común que fue factible encontrar, como se registró en el capítulo 2 y en el apartado anterior del presente capítulo. A su vez, el examen de las solemnidades realizado en el capítulo 5 puso a las cofradías mineras en movimiento en sus respectivos escenarios, lo que sirvió para confirmar los resultados, tendencias, semejanzas y diferencias que se habían presentado y discutido en los capítulos precedentes.

Así, en este trabajo se entiende que comparar significa identificar y analizar semejanzas y diferencias en el proceso de formular y probar hipótesis, plantear preguntas a las fuentes y mirar la producción historiográfica con ojos críticos. Se han presentado muchas dificultades en este proceso. En términos analíticos es complicado encontrar el balance entre los múltiples detalles de cada caso y la pertinencia de generalizaciones. También hay un desequilibrio entre la cantidad de fuentes primarias disponibles para cada localidad estudiada, tanto respecto a la cantidad de documentos como a sus características. Además, las problemáticas privilegiadas —y las relegadas a segundo plano— por la historiografía mexicana y brasileña son disimilares.⁵ Tener presente tales obstáculos significa reconocer los límites de los estudios comparativos para defender su relevancia en las investigaciones en el campo de la historia social de América Latina, lo que puede tanto ampliar y traer nuevos elementos a temas que son, desde hace mucho, objeto de debate, como sugerir indagaciones originales.

⁵ Estas ideas coinciden con las apreciaciones de John Elliott sobre historia comparativa. Elliott, 1999.

SIGLAS, FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

SIGLAS

APZ	Archivo Parroquial de Zacatecas, en el templo de Santo Domingo. Zacatecas.
AHEZ	Archivo Histórico del Estado de Zacatecas. Guadalupe, Zacatecas.
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México. México, D.F.
AGN	Archivo General de la Nación. México, D.F.
AGI	Archivo General de Indias.
AEP	Arquivo Eclesiástico da Paróquia do Pilar. Ouro Preto, Minas Gerais.
AEAD	Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Antônio Dias. Ouro Preto, Minas Gerais.
APM	Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte, Minas Gerais.
AEAM	Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Mariana, Minas Gerais.

MAPAS

Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas. Joaquín de Sotomayor, 1732. Reproducido en Magaña, 1998, p. 31.

Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas. Bernardo Portugal, alcalde de la Real Aduana de Zacatecas. AGN, ramo Intendencias, vol. 65, fj. 13, 1799.

Plano topográfico de la Provincia de Zacatecas, Reyno de Nueva España. Sacado y delineado de la orden de el S. D. Fran. Rendon, Intendente de Ejercito y de la misma Provincia. Por Juan Antonio de Guia, Teniente veterano de Infanteria, Justicia Mayor y Subdelegado de las Villas de Fresnillo, Xerez y Valle de Tlaltenango. Año de 1797. AGN.

“Mapa da Comarca de Vila Rica, 1778”. Rocha, 1995 [1781].

“Mapa da Capitania de Minas Gerais com a divisão de suas comarcas, 1778”. Rocha, 1995 [1781].

“Planta de Vila Rica, 1711-1736”. Massara, 1989.

“Mapa de Ouro Preto”. Adquirido en la oficina de turismo de la ciudad, 2001.

FUENTES MANUSCRITAS

Documentos del APZ, AHEZ, AHAM, AGN, AEP, AEAD, APM y AEAM.

“Expediente sobre la visita realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas a los curatos de su jurisdicción.” AGI, *Guadalajara*, 543.

FUENTES IMPRESAS

Actas de fundación

“Actas de fundación y ordenanzas de la cofradía del Santo Entierro de Cristo Nuestro Señor”, 1592, Archivo de Catedral de Zacatecas, Libro Primero de Cofradías. En *El Pregonero*, año 4, núm. 5, febrero de 1995, pp. 3-5.

AMADOR, Elías

Bosquejo Histórico de Zacatecas, Zacatecas, Tipografía de la Escuela de Artes y oficios en Guadalupe, dirigida por Félix B. Echeverría, 1892.

ANTONIL, André João

Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas, París, Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, 1968 [1711].

Áureo Trono Episcopal

Áureo Trono Episcopal, colocado nas Minas do Ouro, ou notícia breve da criação do novo Bispado Marianense, da sua felicíssima posse, e pomposa entrada do seu meritíssimo, primeiro Bispo, e da jornada, que fez do Maranhão, o Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor D. Fr. Manoel da Cruz. Com a coleção de algumas obras acadêmicas, e outras que se fizeram na dita função. Autor Anônimo. Dedicado a o Ilustríssimo Patriarca S. Bernardo, e dado à luz por Francisco Ribeiro da Silva, clérigo presbítero e cônego da nova Sé Marianense. Lisboa, na oficina de Miguel Manescal da Costa, impressor do Santo Offício. Ano 1749. Com todas as licenças necessárias. Reproducido en Ávila, 1967 [1734], vol. 2.

BENZANILLA MIER Y CAMPA, Joseph Mariano Estevan de

Muralla Zacatecana, Zacatecas, El Ilustrador Católico, 1908 [1788].

Breve notícia

Breve noticia de las fiestas en que la muy ilustre ciudad de Zacatecas explicó su agradecimiento en la confirmación del Patronato de Nuestra Señora de Guadalupe, el mes de septiembre del año de 1758. Por N.S.S.P. el Señor Benedito XIV. Y sermones

predicados en dicha función. Siendo Comisarios Diputados los Señores D. Joseph de Joaristi, Theniente de Capitan General, y D. Francisco Xavier de Aristoarena, y Lans, Theniente de Infanteria Miliciana. Por un apasionado de dicha ciudad de Zacatecas. Impresa con las licencias necesarias en México en la Imprenta de los Herederos de Doña Maria de Rivera. Año de 1759.

Constituições

Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. São Paulo, Antonio Louzada Antunes, 1853 [1723].

Documentos manuscritos

Documentos manuscritos avulsos da Capitania de Minas Gerais (1680-1832). Projeto Resgate de documentação histórica, Rio de Janeiro, SISDOC. CD-ROM 1-54, 2000.

Gacetas de México

HUMBOLDT, Alexander von

Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España, México, Porrúa, 1985 [1822].

LYON, G. G.

Journal of residence and tour in the Republic of Mexico in the year 1826. With some account of the mines of that country. Parts I and II, Londres, John Murray, 1828.

MORFI, fray Juan Agustín de

Viaje de indios y diario del Nuevo Mundo. México, México, Bibliófilos Mexicanos, 1935 [1777-1778].

MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la

Descripción Geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León, México, Pedro Robredo, 1940 [1601-1605].

Ordenações

Ordenações filipinas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985 [1603].

Ordenanza

Ordenanza de la división de la muy noble y leal ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas en cuarteles: creación de los alcaldes de ellos, y reglas de su gobierno.

Mandada formar por el Exmo. Señor Marqués de Branciforte, virrey que fue de este Reyno, y aprobada por el Exmo Señor D. Miguel Joseph de Azanza. México, año de 1801. Impresa en la Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, Calle del Espíritu Santo. Versión facsimilar publicada en el Boletín del AGN, V, 2ª serie, 1964 [1801].

Recopilación

Recopilación de leyes de los reynos de Las Indias, México, Porrúa, 1987 [1681].

RIVERA BERNÁRDEZ, José de

Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas. Su situación, que la engrandece; signos, que la senorean; planeta que la domina; vecinos, que la ilustran; minas, que la enriquecen; gastos, que la mayorizan; y lo demás memorable, con algunas noticias del Iman de los corazones, CHRISTO Señor Nuestro, en su admirable, portentosa Imagen, y algunos de sus maravillosos Prodigios. Delineola el Señor Conde de Santiago de la Laguna, Coronel de Infantería Española D. Joseph de Rivera Bernardéz: quien afectuoso la dedica y rendido la consagra al Señor Don Juan Manuel de Oliven Rebollo, Colegial que fue, del Mayor de Santa María de Todos Santos, y Oydor de la Real Audiencia de Guadalajara en la Galicia, Gobernador electo, y Capitan General de la Provincia de los Texas, sus países, y conquistas, del Consejo de S. M. Oydor de la Real Audiencia de Mexico, Auditor General de la Guerra de esta Nueva España, y Juez de hospitales, y Colegios Reales, &c. Con licencia de los superiores. Impresa en Mexico: por Joseph Bernardo del Hogal, ministro, e impresos del Real y Apostolico Tribunal de la Santa Cruzada en toda esta Nueva España, 1732.

ROCHA, José Joaquim da

Geografia Histórica da Capitania de Minas Gerais. Descrição geográfica, topográfica, histórica e política da capitania de Minas Gerais. Memória histórica da capitania de Minas Gerais. Estudio crítico de Maria Efigênia Lage de Resende. Transcripción y reunión de textos por Maria Efigênia Lage de Resende y Rita de Cássia Marques. Belo Horizonte, Sistema Estadual de Planejamento, Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995 [1781].

Triunfo Eucarístico

Triunfo Eucarístico, exemplar la cristandade lusitana em pública exaltação da fé na solene traslação do Diviníssimo Santíssimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosário para um novo Templo da Senhora do Pilar em Vila Rica, Corte da Capitania das Minas. Aos 24 de mayor de 1733. Dedicado à Soberana Senhora do Rosário pelos irmãos da sua irmandade, e a infância dos mesmos expostos a pública notícia.

Por Simão Ferreira Machado, natural de Lisboa, e morador nas Minas. Lisboa Occidental, na oficina da música, debaixo da proteção dos Patriarcas São Domingos e São Francisco. MDCC.XXX.IV, com todas as licenças necessárias. Reproducido en Ávila, 1967 [1734], vol. 1.

VASCONCELOS, Simão

Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil, Petrópolis, Vozes, 1977 [1662].

BIBLIOGRAFÍA

AGUIAR, Marcos Magalhães de

“Vila Rica dos Confrades. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII”, tesis de maestría, Departamento de Historia, Universidade de São Paulo, 1993.

“Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil colonial”, tesis de doctorado, Departamento de Historia, Universidade de São Paulo, 1999.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

“La integración de la población negra en la sociedad mexicana”, *Economía y Ciencias Sociales*, abril-junio, año X, núm. 2, segunda época, Universidad Central de Venezuela, 1968.

La población negra en México, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

ALBERRO, Solange

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

Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo, México, El Colegio de México, 1992.

“Barroquismo y criollismo en los recibimientos hechos a Don Diego López Pacheco Cabrera y Bobadilla, virrey de Nueva España, 1640: un estudio preliminar”, *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 8, núm. 4, otoño, 1999, pp. 443-460.

“La ciudad de México a finales del siglo XVII: un crisol de sociedad mestiza”, en Clara García y Manuel Ramos Medina (eds.), *Actas del 3er Congreso Internacional de Mediadores Culturales. Ciudades mestizas: intercambios y continuidades en la expansión occidental, siglos XVI al XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 2001.

ALDEN, Dauril

Royal Government in Colonial Brazil. With Special Reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1968.

ALMEIDA, Carla Maria

“Minas Gerais de 1750 a 1850: bases da economia e tentativa de periodização”, *LPH*, núm. 5, 1995.

ÁLVAREZ, Salvador

“Colonización agrícola y colonización minera: la región de Chihuahua durante la primera mitad del siglo XVIII”, *Relaciones*, núm.79, 1999, pp. 27-82, Zamora, El Colegio de Michoacán.

AMARO PEÑAFLORES, René

Los gremios acostumbrados. Los artesanos de Zacatecas, 1780-1870, Zacatecas, Universidad Pedagógica Nacional, 2002.

ANNINO, Antonio, Luis LEIVA y François-Xavier GUERRA (eds.)

De los imperios a las naciones: Iberoamérica, Zaragoza, IberCaja, 1994.

ÁVILA, Affonso

Resíduos Seiscentistas em Minas. Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco. Com as reproduções do Triunfo Eucarístico e do Áureo Trono Episcopal, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros, 1967.

BAKEWELL, Peter

Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700), México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

BAKHTIN, Mikhail

La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

BANDEIRA, Maria de Lourdes

Território negro em espaço branco, São Paulo, Brasiliense, CNPQ, 1988.

BARGELLINI, Clara

La arquitectura de la plata. Iglesias monumentales del centro-norte de México, 1640-1750, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Turner, 1991.

BARREIROS, Eduardo Canabrava

Episódios da Guerra dos Emboabas e sua geografia, Belo Horizonte y São Paulo, Itatiaia, Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

BARTH, Fredrik (ed.)

Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Boston, Little Brown and Company, 1969.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

Gente de Costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México, México, Siglo Veintiuno Editores, Instituto Nacional Indigenista, 1997.

BAYLE, Constantino

El culto del Santísimo en Indias, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia

Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y Clara GARCÍA AYLUARDO

Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX), México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001.

BECHTLOFF, Dagmar

Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 1996.

BERNASCONI, Robert

“Who Invented the Concept of Race?”, en Robert Bernasconi (ed.), *Race*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

BETHELL, Leslie (ed.)

The Cambridge History of Latin America, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

BLOCH, Marc

“Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, en Marc Bloch, *Mélanges Historiques*, t. I, 1963, pp. 16-40, Paris, SEVPEN.

BORREGO, Maria Aparecida de Menezes

“Códigos e práticas: o processo de constituição urbana de Vila Rica colonial (1702-1748)”, tesis de maestría, Departamento de Historia, Universidade de São Paulo, 1999.

BOSCHI, Caio César

Os Leigos e o Poder, São Paulo, Ática, 1986.

O Barroco Mineiro: artes e trabalho, São Paulo, Brasiliense, 1988.

BOTELHO, Angela Vianna y Liana Maria REIS

Dicionário Histórico. Brasil Colônia e Império, Ministério da Cultura, 2001.

BOXER, Charles

O Império Colonial Português, Lisboa, Edições 70, 1977.

BRADING, D. A.

“Mexican Silver-Mining in the Eighteenth Century: The Revival of Zacatecas”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 1, núm. 4, 1970, pp. 665-689.

“Grupos étnicos, clases y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)”, *Historia Mexicana*, xxi:3(83) (ene.-mar. 1972), pp. 460-480.

Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810), México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacan, 1749-1810, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

BRAVO UGARTE, José

Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1519-1965, México, Jus, 1965.

BROOKS, Francis J.

“Parish and Cofradía in Eighteenth Century Mexico”, tesis de doctorado, Princeton University, 1976.

BURKE, Peter

La cultura popular en la Europa Moderna, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

Caderno

Caderno de Restauração - n.1. Matriz de Antônio Dias, Belo Horizonte, IEPHA, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1982.

CALVO, Thomas

“Fuentes y tipificación de las cofradías en América Latina”, *Yaxlein*, Órgano de divulgación del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1996, vol. xiv, núms. 1 y 2.

La plebe según los virreyes de América (siglos XVI-XVIII), México, Condumex, 2003.

CAMPOS, Adalgisa Arantes

“O Triunfo Eucarístico: hierarquias e universalidades”, *Revista Barroco*, núm. 15, II Congreso do Barroco no Brasil, Ouro Preto, 25-29 de septiembre, 1990.

“Terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a San Miguel e Almas”, tesis de doctorado, Departamento de História, Universidade de São Paulo, 1994.

“As Ordens Terceiras de São Francisco nas Minas Coloniais: cultura astística e Procissão de Cinzas”, conferencia dictada en el “Encontro Nacional de Imaginária Brasileira”, Mariana, 1998.

Roteiro Sagrado. Monumentos Religiosos de Ouro Preto, Belo Horizonte, Tratos Culturais, Editora Francisco Inácio Peixoto, 2000.

“Vida cotidiana e produção artística de pintores leigos nas Minas Gerais. José Gervásio de Souza Lobo, Manoel Ribeiro Rosa e Manoel da Costa Ataíde”, en Eduardo França Paiva y Carla Maria Junho Anastasia (eds.), *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX*, São Paulo, Annablume, 2002.

CARMAGNANI, Marcello

“Demografía y sociedad: la estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720”, *Historia Mexicana*, xxi:3(83)(ene.-mar. 1972), pp. 419-459.

El regreso de los dioses, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci

Preconceito racial no Brasil-colônia: os cristãos novos, São Paulo, Brasiliense, 1983.

COMMONS, Áurea

Las intendencias de la Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

COPE, R. Douglas

The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.

COSTA, Iraci del Nero

Populações Mineiras: sobre a estrutura populacional de alguns núcleos mineiros no alvorecer do século XIX, São Paulo, IPE-USP, 1981.

CRAMAUSSEL, Chantal

“Ilegítimos y abandonados en la frontera norte: Parral y San Bartolomé en el siglo XVII”, *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 4, núm. 4, otoño, 1995, pp. 405-438.

CHALOUB, Sidney

Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

CHANCE, John K. y William B. TAYLOR

“Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología* (suplemento), boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, núm. 14, mayo-junio.

CHAVES, María Eugenia

“The Making of Race in Latin American Colonial Discourses”, artículo presentado en el XXIV Congreso Internacional de LASA, Dallas, 2003.

DAMATTA, Roberto

Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1979.

DEGLER, Carl

Neither Black nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States, Nueva York, Macmillan Publishing, 1971.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva

“Blancos pobres y libertos en la sociedad colonial de Brasil, 1675-1835”, en Alfredo Castillero Calvo (ed.), *Historia General de América Latina III-2. Consolidación del orden colonial*, París, Unesco, Trota, 2001.

ELLIOT, John

“A historia comparativa”, *Relaciones*, núm. 77, 1999, pp. 229-247, Zamora, El Colegio de Michoacán.

FALCON, Francisco José Calazans

A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada, São Paulo, Ática, 1982.

FARRISS, Nancy M.

“Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial: algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena”, *Historia Mexicana*, xxx:2 (118) (oct.-dic. 1980), pp. 153-208.

La sociedad maya bajo el dominio colonial, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

FERLINI, Vera Lucia Amaral

Terra, trabalho e poder; o mundo dos engenhos no nordeste colonial, São Paulo, Brasiliense, 1988.

FERNANDES, Neusa

A inquisição em Minas Gerais no século XVIII, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2000.

FERRERES, Juan B.

Las cofradías y congregaciones eclesiásticas según la disciplina vigente. Tratado canónico con numerosas anotaciones sobre las Terceras Órdenes Seculares, Barcelona, Gustavo Gil Editor, 1907.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida

O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII, Brasília, Edunb, José Olympio, 1993.

Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII, São Paulo, Hucitec, 1997.

FLORENTINO, Manolo

Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

FLORENTINO, Manolo y José Roberto GÓES

A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

FLORES GARCÍA, Laura Gemma

“Religiosidad y vida cotidiana en Zacatecas novohispana. Primeras hipótesis sobre la función social del culto a los santos”, en Salvador Bernabéu (ed.), *Historia, grafía e imágenes de Tierra Adentro. Nueve Ensayos sobre el norte colonial*, México, Archivo Municipal de Saltillo, doctorado en historia, Universidad Autónoma de Zacatecas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999, pp. 179-221.

FLORES OLAGUE, Jesús, Mercedes de VEGA, Sandra KUNTZ FICKER y Laura del ALIZAL

Breve historia de Zacatecas, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

FLORESCANO, Enrique

De la colonia al Imperio, México, Siglo Veintiuno Editores, 1981.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho

Homens livres na ordem escravocrata, São Paulo, Kairós, 1983.

FREDRICKSON, George M.

“Comparative History”, en Michael Kamen (ed.), *The Past before us. Contemporary Historical Writing in the United States*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1980.

FURTADO, Junia Ferreira

Homens de negócio. A interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas, São Paulo, Hucitec, 1999.

GADELHA, Regina Maria A. F.

As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas socio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

GARCÍA AYLUARDO, Clara

“Ceremonia y cofradía: la ciudad de México durante el siglo XVIII”, en Rosa Maria Meyer Cosío (ed.), *Identidades y prácticas de los grupos de poder en México, siglos XVII-XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Historia, «Científica», 1999, pp. 67-81.

GARCÍA AYLUARDO, Clara y Manuel RAMOS MEDINA (eds.)

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco

Familia y sociedad en Zacatecas. La vida de un microcosmos minero novohispano, 1750-1830, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2000.

GARNER, Richard L.

“Zacatecas, 1750-1821. The Study of a Late Colonial City”, tesis de doctorado, Michigan University Microfilms, 1970.

GEERTZ, Clifford

The Interpretation of Cultures: Selected Essays, Nueva York, Basic Books, 1973.

GERHARD, Peter

México en 1742, México, José Porrúa e hijos, 1962.

La frontera norte de la Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

GIBSON, Charles

The Aztecs Under Spanish Rule, Stanford, Stanford University Press, 1991.

GINZBURG, Carlo

El queso y los gusanos, Barcelona, Muchnik Editores, 1986.

GLASER, Daniel

“Dynamics of Ethnic Identification”, *American Sociological Review*, vol. 23, núm. 1, febrero, 1958, pp. 31-40.

GOMES, Flávio dos Santos

“Mocambos e mapas nas minas: novas fontes para a história social dos quilombos no Brasil (Minas Gerais-séc. XVIII)”, *Textos de História*, Revista de Pós-Graduação em História da UnB, vol. 2, núm. 4, 1994.

GONZALBO AIZPURU, Pilar

Familia y orden colonial, México, El Colegio de México, 1998.

“Blancos pobres y libertos. Los colores de la pobreza en el virreinato de Nueva España”, en Alfredo Castellero Calvo (ed.), *Historia General de América Latina III-2. Consolidación del orden colonial*, París, Unesco, Trotta, 2001.

GRAFF, Gary W.

“Spanish Parishes in Colonial New Granada: Their Role in Town-Building on the Spanish-American Frontier”, *The Americas*, vol. XXXIII, núm. 2, octubre, 1977.

GRAHAM, Richard

“Ciudadanía y jerarquía en el Brasil esclavista”, en Hilda Sabato (ed.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

GRUZINSKI, Serge

“Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres ‘connected histories’”, *Annales HSS*, enero-febrero, núm.1, 2001, pp. 85-117.

The mestizo mind. The intellectual dynamics of colonization and globalization, Nueva York, Londres, Routledge, 2002.

Guía del APZ

Guía del Archivo Parroquial de Zacatecas, en el templo de Santo Domingo, Zacatecas. “Relación de cofradías de la ciudad de Zacatecas”, s./f.

GUIMARÃES, Carlos Magno

Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII, São Paulo, Ícone, 1988.

“Quilombos e política (Minas Gerais—século XVIII)”, *Revista de História*, núm. 132, terceira serie, 1995, pp. 69-81, São Paulo, USP.

“Escravidão e rebeldia escrava: quilombos nas Minas Gerais do século XVIII”, en Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, pp. 324-338.

HAUSBERGER, Bernd

“Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación”, *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 23.3/4, 1997, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Vervuert Verlagsgesellschaft, pp. 263-312.

HENNESSY, Alistair

The Frontier in Latin American History, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978.

HERZOG, Tamar

Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America, New Haven, Londres, Yale University Press, 2003.

HESPANHA, António Manuel

Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII), Madrid, Taurus, 1989.

Poder e instituições no Antigo Regime, Lisboa, Edições Cosmos, 1992.

HIGGINS, Kathleen J.

"Licentious Liberty" in a Brazilian Gold-mining Region. Slavery, Gender and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais, Pennsylvania, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque (ed.)

História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial, vols. 1 y 2, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

HOORNAERT, Eduardo

História do cristianismo na América Latina e no Caribe, São Paulo, Paulus, 1994.

HOORNAERT, Eduardo, Riolando AZZI, Klaus VAN DER GRIJP y Benno BROD

História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo, Petrópolis, Vozes, 1992.

ISAMBERT, François-André

Le sens du sacré-fête et religion populaire, París, Les éditions de Minuit, 1982.

ISRAEL, J. I.

Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670, Londres, Oxford University Press, 1975.

KARASCH, Mary C.

“‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial”, en Maria Beatriz Nizza da Silva (org.), *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, pp.127-141.

A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850), São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth

“Brotherhoods of Our Lady of the Rosary of the Blacks: Community and Devotion in Minas Gerais, Brazil”, tesis de doctorado, University of New Mexico, Albuquerque, 1998.

“Ethnic and Racial Identity in the Brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830”, *The Americas*, vol. 56, núm. 2, 1999.

LANGUE, Frédérique

“Bibliografía minera colonial”, *Suplemento del Anuario de Estudios Americanos. Sección historiografía y bibliografía*, t. XLV, núm.1, 1988, pp.137-162, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo de Investigaciones Científicas.

“Trabajadores y formas de trabajo en las minas zacatecanas del siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, XL:3 (159) (ene.-mar. 1991), pp. 463-506.

Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LANGUE, Frédérique y Carmen SALAZAR-SOLER

Dictionnaire des termes miniers en usage en Amérique Espagnole (XVI–XIX siècles). Diccionario de términos mineros para la América Española (siglos XVI-XIX), París, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993.

LARA, Silvia Hunold

Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

LAVRIN, Asunción

“La Congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial 1604-1730”, *Historia Mexicana*, XXIX:4 (116) (abr.-jun. 1980), pp. 562-601.

LOCKHART, James

“Some Nahua Concepts in Postconquest Guise”, *History of European Ideas*, vol. 6, núm. 4, 1985, pp. 465-482.

Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology, Stanford, Stanford University Press, 1991.

LOMNITZ, Claudio

“Concepts for the Study of Regional Culture”, en Eric Van Young (ed.), *Mexico's Regions. Comparative History and Development*, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1992.

“Nationalism as a Practical System. Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America”, en Miguel Ángel Centeno y Fernando López-Alves (eds.), *The Other Mirror. Grand Theory through the Lens of Latin America*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2001.

LUNA, Francisco Vidal e Iraci del Nero COSTA

Minas colonial: economia e sociedade, São Paulo, Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas, Pioneira, 1982.

MACHADO, Lourival Gomes

Barroco Mineiro, São Paulo, Perspectiva, 1973.

MAGAÑA, Claudia

Panorámica de la ciudad de Zacatecas y sus barrios durante la época virreinal, México, Gobierno del estado de Zacatecas, 1998.

MARICHAL, Carlos

La bancarota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.

MARTÍNEZ, María Elena

“Space, Order and Group Identities in a Spanish Colonial Town: Puebla de los Angeles”, en Luis Roniger y Tamar Herzog (eds.), *The Collective and the Public in Latin America. Cultural Identities and Political Order*, Brighton y Portland, Sussex Academic Press, 2000.

MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, María del Pilar, Gisela von WOBESER y Juan Guillermo MUÑOZ CORREA (eds.)

Cofradías, capellanías y obras pías en América colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

MASSARA, Monica (ed.)

“Evolução urbana de Ouro Preto nas primeiras décadas do século XVIII”, *Revista do Departamento de História*, núm. 9, 1989, Departamento de História, FAFICH, UFMG.

MATTOSO, Katia M. de Queirós

Ser escravo no Brasil, São Paulo, Brasiliense, 1982.

MAXWELL, Kenneth

Conflicts and Conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

O Marquês de Pombal, Lisboa, Presença, 2001.

MAYA SOTOMAYOR, Teresa Yolanda

“Reconstruir la Iglesia. El modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804”, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México, 1997.

MAZÍN, Óscar

El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

MAZÍN, Óscar y Francisco MORALES

“La iglesia en Nueva España: los años de consolidación”, *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

MENTZ, Brígida von

Trabajo, sujeción y libertad en el centro de Nueva España, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Porrúa, 1999.

MEYERS, Albert y Diane Elizabeth HOPKINS (eds.)

Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America, Hamburg, WAYASBAH, 1988.

MONTEIRO, John

Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

MORENO, Roberto

“Régimen de trabajo en la minería del siglo XVIII”, en Elsa Cecília Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez (eds.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, Tucson, El Colegio de México, University of Arizona Press, 1979.

MORENO NAVARRO, Isidoro

Cofradías y hermandades andaluzas: estructura, simbolismo e identidad, Sevilla, Andaluzas Unidas, 1985.

La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia, Sevilla, Universidad de Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997.

MÖRNER, Magnus, Julia FAWAZ DE VIÑUELA y John D. FRENCH

“Comparative Approaches to Latin American History”, *Latin American Research Review*, vol. XVII, núm. 3, 1982, pp. 55-89.

MUCHEMBLED, Robert

Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750, Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, 1985.

MULVEY, Patricia Ann

“The Black Brotherhoods of Colonial Brazil: A history”, tesis de doctorado, City University of New York, 1976.

“Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil”, *Luso-Brazilian Review*, vol. 17, núm. 2, invierno, 1980.

“Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society”, *The Americas*, vol. XXXIX, núm. 1, julio, 1982.

NOVAIS, Fernando

Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial, 1777-1808, São Paulo, Hucitec., 1989.

O’GORMAN, Edmundo

Breve historia de las divisiones territoriales, México, Polis, 1937.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

Etnicidad y estructura social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.

PADOVAN, Regina Célia

“O Santuário do Bom Jesus de Matosinhos: a irmandade e a construção da devoção (1757-1827)”, tesis de maestría en historia, Departamento de Historia, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

PAIVA, Eduardo França

Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos, São Paulo, Annablume, 1995.

“Alforrias e discriminação social: séculos XVIII, XIX y XX”, *LPH: Revista de História*, núm. 6, X Encontro de Historia da ANPUH/MG, 1996, pp. 209-217.

Escravidão e universo cultural na colônia. Minas Gerais, 1716-1789, Belo Horizonte, UFMG, 2001.

PAIVA, Eduardo França y Carla Maria Junho ANASTASIA (eds.)

O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX, São Paulo, Annablume, 2002.

PALACIOS, Guillermo

Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en Brasil en la época de la Revolución industrial, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

PALMER, Colin A.

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

PASTOR, María Alba

Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

PEÑAFLORES, René Amaro

Los gremios acostumbrados. Los artesanos de Zacatecas, 1780-1870, México, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002.

PÉREZ ROSALES, Laura

“La otra cara de la moneda. El trabajo forzado en la minería del norte novohispano”, *Historia y Grafía*, núm.17, 2001, México, Universidad Iberoamericana, pp. 50-72.

POUTIGNAT y STREIFF-FENART

Teorias da etnicidade, São Paulo, UNESP, 1997.

QUINTÃO, Antônia Aparecida

“As irmandades de pretos e pardos em Pernambuco e no Rio de Janeiro na época de D. José I: um estudo comparativo”, en Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, pp. 163-176.

RAMOS, Donald

“A Social History of Ouro Preto: Stresses of Dynamic Urbanization in Colonial Brazil”, tesis de doctorado, The University of Florida, 1972.

“Marriage and the Family in Colonial Vila Rica”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 55, núm. 2, mayo, 1975, pp. 200-225.

“Vila Rica: Profile of a Colonial Brazilian Urban Center”, *The Americas*, vol. xxxv, núm. 4, abril, 1979.

“Community, control and acculturation: A Case Study of Slavery in Eighteenth Century Brazil”, *The Americas*, vol. XLII, núm. 4, 1986.

“A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão”, en Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, pp.142-162.

REIS, João José

“Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, *Tempo*, vol. 2, núm. 3, 1999, pp.7-34, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

REIS, João José y Eduardo SILVA

Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José y Flávio dos Santos GOMES (eds.)

Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

RICARD, Robert

The Spiritual Conquest of Mexico, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1966.

ROMÁN GUTIÉRREZ, José Francisco

Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI, Zapopan, Zacatecas, México, El Colegio de Jalisco, Universidad Autónoma de Zacatecas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

ROSELLÓ SOBERÓN, Estela

“La cofradía de San Benito Palermo y la integración de los negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII”, en María Alba Pastor y Alicia Mayer (eds.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

RUBERT, Arlindo

Historia de la Iglesia en Brasil, Madrid, Mapfre, 1992.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

RUCQUOI, Adeline

La historia medieval de la península Ibérica, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2000.

RUSSELL-WOOD, A. J. R.

Fidalgos and Philanthropists, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1968.

The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil, Nueva York, St. Martin's Press, 1982.

“Colonial Brazil: The Gold Cycle, 1690-1750”, en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America, volume II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Society and Government in Colonial Brazil, 1500-1822, Gran Bretaña, VARIORUM, 1992.

SALLES, Fritz Teixeira de

Associações Religiosas no Ciclo do Ouro, Belo Horizonte, Universidade de Minas Gerais, 1963.

SANCHIS, Pierre

Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.

SCARANO, Julia Maria Leonor

“Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino do século XVIII”, tesis de doctorado, Universidade de São Paulo, 1969.

“Black Brotherhoods: Integration or Contradiction?”, *Luso-Brazilian Review*, vol.16, núm.1, verano, 1979.

SCHWARTZ, Stuart

“Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 83, núm. 1, suplemento (febrero), 1978, pp. 43-79.

Slaves, Peasants and Rebels, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1992.

“Somebodies and Nobodies in the Body Politic: Mentalities and Social Structures in Colonial Brazil”, *Latin American Research Review*, vol. 31, núm. 1, 1996, pp. 113-134.

SEED, Patricia

“Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 62, núm. 4, 1982, pp. 569-606.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (ed.)

Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil, Lisboa y São Paulo, Verbo, 1994.

SILVA PRADA, Natalia

“Cruce de jurisdicciones: tensión política en los Cabildos y cofradías novohispanas del último cuarto del siglo XVIII”, *Fronteras*, vol. 3, núm. 3, 1998, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

SILVEIRA, Marco Antonio

O universo do indistinto: estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808), São Paulo, Hucitec, 1997.

SKIDMORE, Thomas

Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought, Nueva York, Oxford University Press, 1974.

SKOCPOL, Theda y Margaret SOMERS

“The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, núm. 2, abril, 1980, pp.174-197.

SLENES, Robert

Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil sudeste, século XIX, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho

Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e

Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII, Rio de Janeiro, Graal, 1986.

O Diabo e a Terra de Santa Cruz, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

“Coartação—problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII”, en Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, pp. 275-295.

STAVENHAGEN, Rodolfo

“La cuestión étnica: algunos problemas teórico metodológicos”, *Estudios Sociológicos*, vol. x, núm. 28, 1992, pp. 53-76.

SUBRAHMANYAM, Sanjay

“Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, vol. 31, núm. 3, número especial, *The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1500*, julio, 1997, pp. 735-762.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821, México, El Colegio de México, 1999.

TAYLOR, William B.

Ministros de lo Sagrado, México, Zamora, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Michoacán, 1999.

TERÁN FUENTES, Mariana

“El artificio de la fe. Élités y sermones en Zacatecas durante el siglo XVIII”, tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2000.

TILLY, Charles (ed.)

Citizenship, Identity and Social History, Cambridge, Cambridge University Press, International Review of Social History Supplements, 1996.

TINHORÃO, José Ramos

As festas no Brasil colonial, São Paulo, Ed. 34, 2000.

TORRE VILLAR, Ernesto de la

“La fundación de núcleos urbanos en zonas de frontera en el siglo XVIII”, *Separata VI Congreso Internacional de Historia de América*, t. III, pp. 225-241, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1982.

TORRES-LONDOÑO, Fernando

“Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia”, en Fernando Torres-Londoño (ed.), *Paróquia e comunidade no Brasil, perspectiva histórica*, São Paulo, Paulus, 1997.

A outra família. Concubinato, igreja e escândalo na colônia, São Paulo, História Social USP, Loyola, 1999.

TRINDADE, Cônego Raimundo

Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1953.

VAINFAS, Ronaldo (ed.)

Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808), Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.

VALLEJOS, Julio Pinto

“Slave Control and Slave Resistance in Colonial Minas Gerais, 1700-1750”, *Journal of Latin American Studies*, vol.17, núm.1, mayo, 1985, pp. 1-34.

VELASCO, Cuauhtémoc

“Los trabajadores mineros de Nueva España, 1750-1810”, en Enrique Florescano, I. González Sánchez y J. González Angulo, *De la colonia al imperio*, t. 1, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980.

VENÂNCIO, Renato Pinto

“Cativos do Reino: a importação de escravos de Portugal para Minas Gerais colonial”, en Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, pp. 211-220.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

WEBER, Max

Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology, Nueva York, Bedminster Press, 1968.

WOBESER, Gisela von

Vida eterna y preocupaciones terrenales: las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

“Gestión y contenido del Real Decreto de Consolidación de Vales Reales para América”, *Historia Mexicana* LI:4(204)(abr.-jun. 2002), pp. 787-827.

ZAHINO PEÑAFORT, Luisa

Iglesia y sociedad en México, 1765-1800, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

ZEMELLA, Mafalda

O abastecimento da capitania de Minas Gerais no século XVIII, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1990.

ZUÑIGA, Jean-Paul

Espagnols d'outre-mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au XVII^e siècle, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002.

MAPAS

MAPA 1

División política de Nueva España. Finales del siglo XVIII (según Brading, 1975)



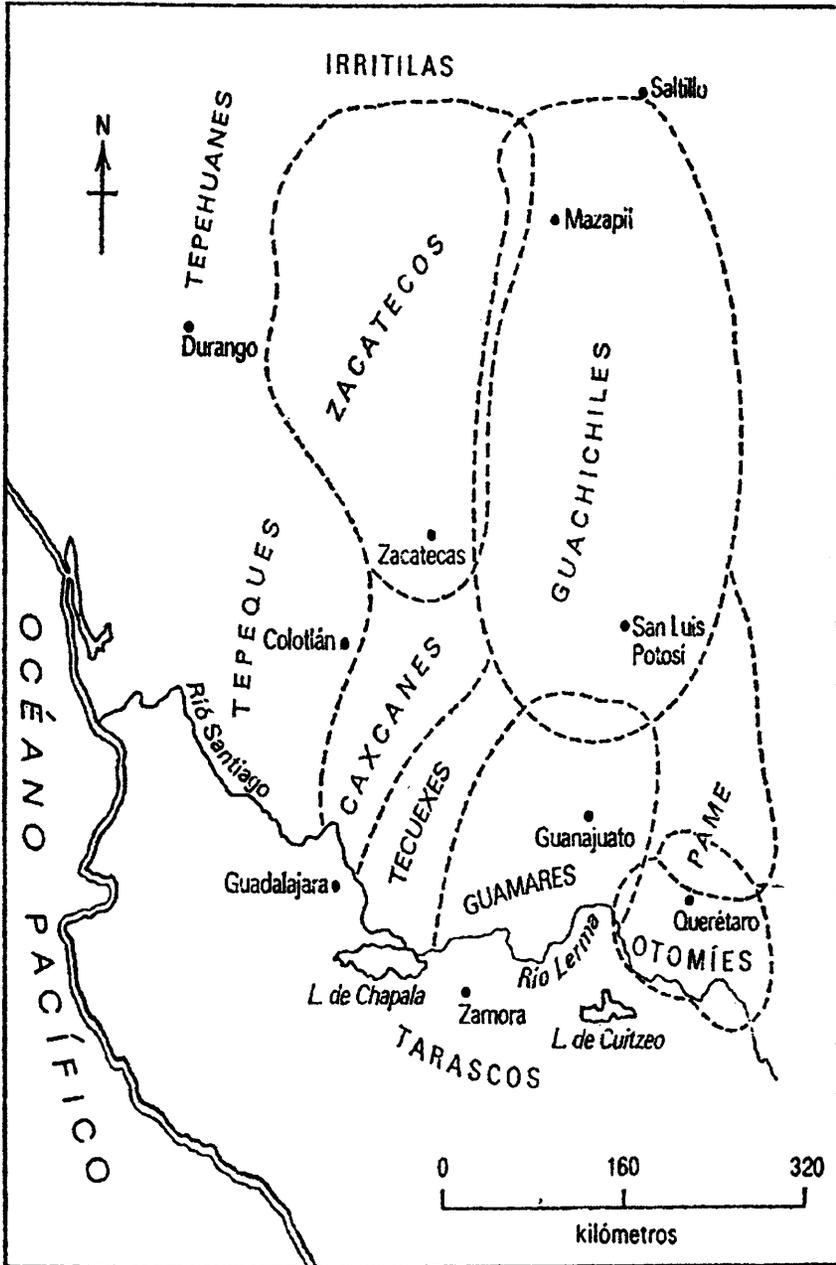
MAPA 2

Fronteras diocesanas en Nueva España (según Gerhard, 1996)



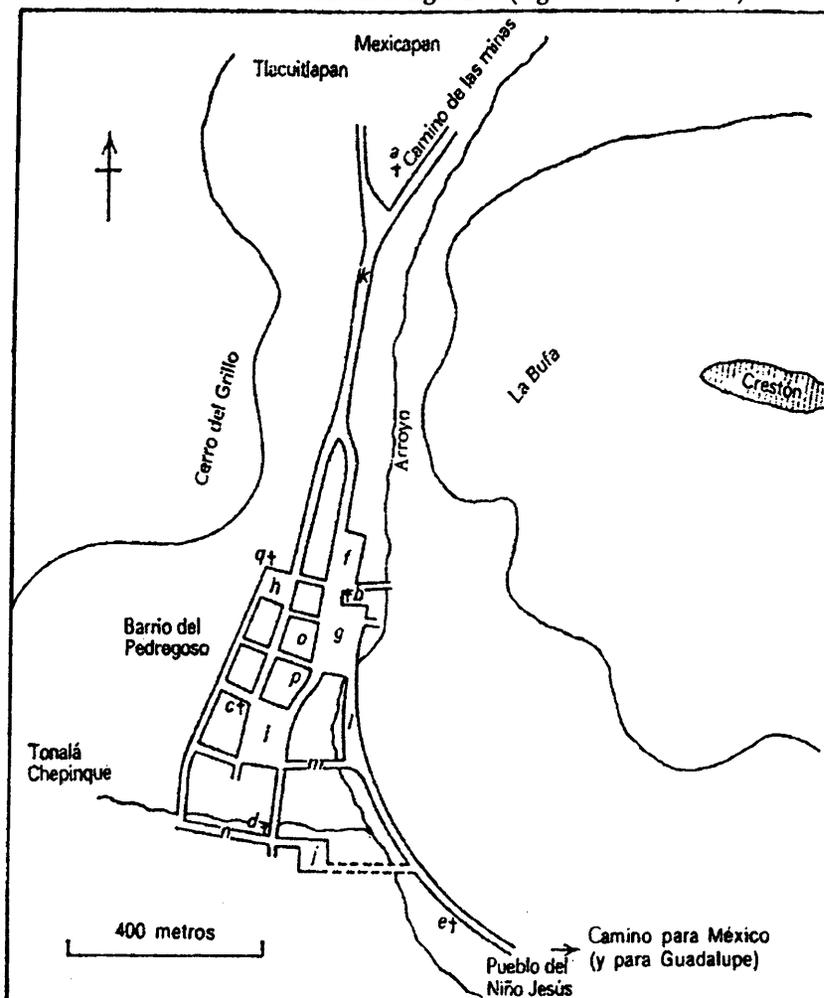
MAPA 3

Las naciones indígenas del norte de Nueva España (según Bakewell, 1997)



MAPA 4

Planta básica de Zacatecas en el siglo XVII (según Bakewell, 1997)



- | | | | |
|---|---|---|--|
| a | Convento de San Francisco | j | Plaza de Villarreal (fines del siglo XVII) |
| b | Iglesia parroquial o mayor | k | Calle de San Francisco |
| c | Convento de San Agustín | l | Calle de Tacuba |
| d | Convento y Hospital de San Juan de Dios | m | Calle de Zapateros |
| e | Convento de Santo Domingo | n | Calle de los Gorreros |
| f | Plazuela del Maestre de Campo | o | Casas reales (casa del cabildo, cárcel) |
| g | Plaza pública | p | Real Caja |
| b | (nombre moderno) Plaza de Santo Domingo | q | Colegio de la Compañía de Jesús |
| i | Plazuela de San Agustín | | |

Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas. Joaquín de Sotomayor, 1732
(reproducido en Magaña, 1998)

- M S. Juan de Dios
N Colegio de las Niñas y Plazaeta
O Sto. Domingo (de Villa R.
P Señor San Joseph
Q S. Diego
R Chepinque
S Quebradilla Mina
T Barrio nuevo
V Camino de las huertas y haciendas

Oriente

- A Pueblo de Tacuitapa
B Mexicapa
C la Veracruz
D S. Francisco
E el Patrocinio
F la Compañía
G la Parrochia
H la Merced
I la Bufa
J S. Agustín



Descripción de la Muy
Noble y muy Leal Ciudad
de Zacatecas

Poniente

Joaquín de Soto Mayor F.

MAPA 6

Descripción de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas. Bernardo Portugal, 1795
(AGN, ramo *Intendencias*, vol. 65, f. 13)



Latitud
21 Grados

Longitud
277 Grados

Norte

Sur

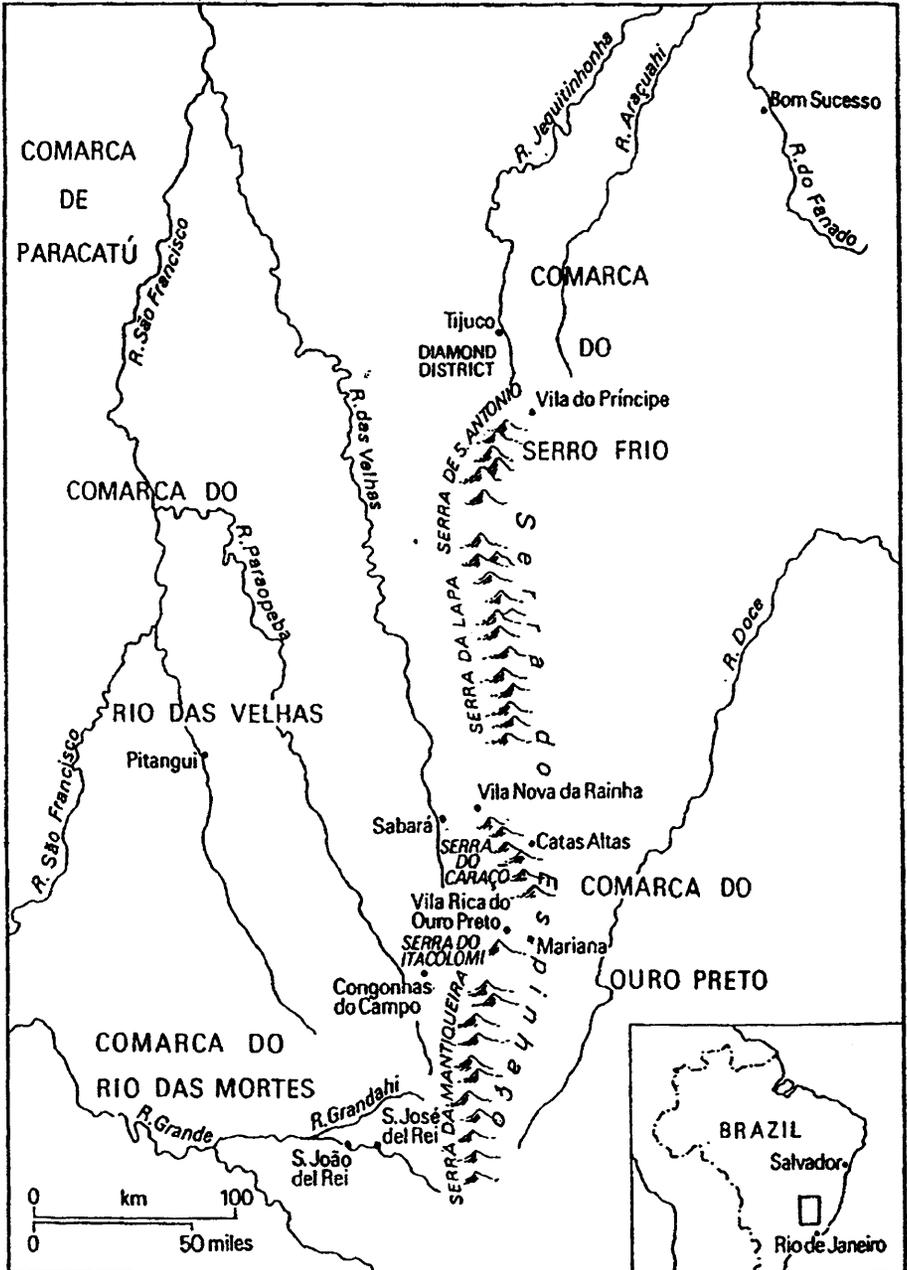
DESCRIPCION
de la muy noble y leal Ciudad de Zacatecas.
Capital de la Provincia de la Nueva Galicia.
Obispado de Guadalajara de donde dista sesenta y cinco leguas, y de Mexico
ciento, y treinta. El Sibto que la domina es Sagitario, su Planeta es Júpiter
con participacion de Saturno, y Marte, la estension es diez, y ocho, y el
numero de su Vecindario siendo á veinte, y cinco mil Personaz segun el Padron
del año de 1763.

- N. 1.
1. Mercurio.
2. Tlacuilapan.
3. Jesús.
4. San Francisco.
5. La Arneruz.
6. Garza de S.F. y cant.
para Sanco y Fresc.
7. Yel del Patrocinio.
8. Crislan de la Cruz.
9. Pozos de la Cruz.
10. Los Peñascos.
11. La Cruz del Humo.
12. Paraguaría.
13. Sr. Domingo.
14. Cruz de la Cruz.
15. Real Ermita.
16. Real Caxa.
17. La Morra.
18. R. Estanco de Tabaco.
19. Capilla de la Agracia.
20. San Josef.
21. Hospicio de S. Juan.
22. R. Colegio de S. Juan.
23. Plaza de Coahuila.
24. Capilla de la Concepcion.
25. Chapingue.
26. Mina de Quebradilla.
27. Lugar de Abasco.
28. Santa Ercuela.
29. S. Juan de los Rios.
30. Colegio de las Niñas.
31. Plaza de Villahermosa.
32. San Augustin.
33. Camino de la Buena.
34. Camino de las Cruces.
35. Cananitas.
36. Pueblo de la Cruz.
37. Camino de la Cruz.
38. Camino de la Cruz.

Puente

MAPA 7

Minas Gerais a principios del siglo XVIII (según Russell-Wood, 1984)



MAPA 8

Obispos y prelaturas de Brasil al final de la época colonial (según Rubert, 1992)

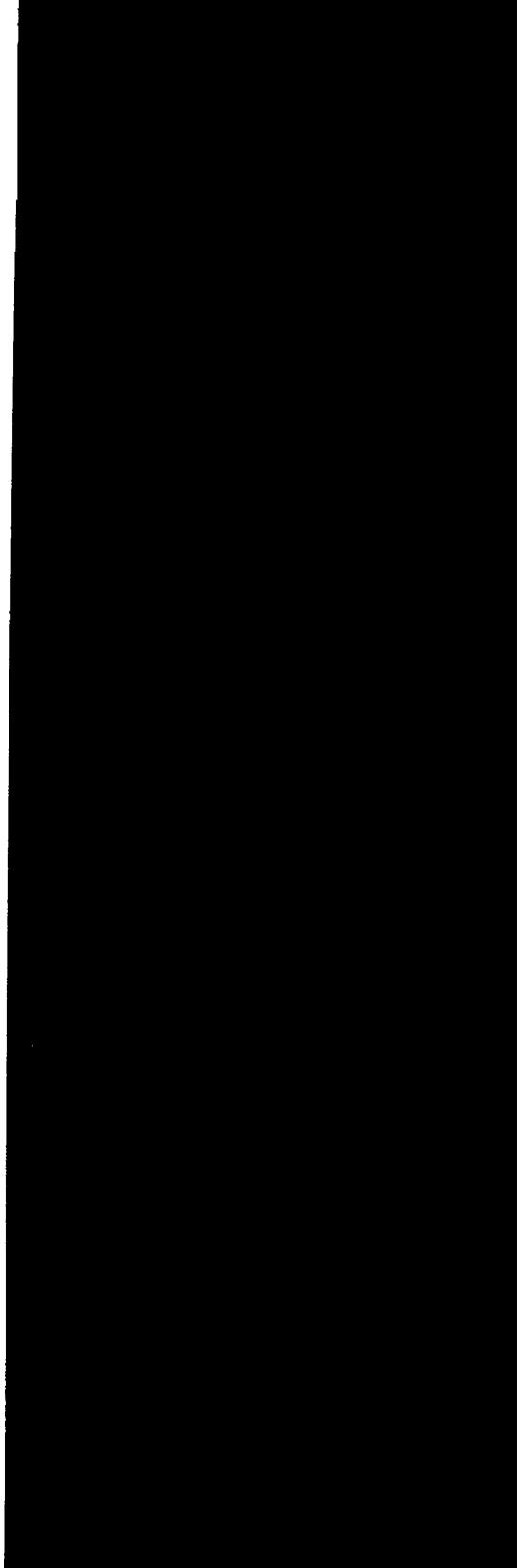


*Cofradías mineras: religiosidad popular
en México y Brasil. Siglo XVIII*

se terminó de imprimir en enero de 2007

en los talleres de Editorial del Deporte Mexicano,
S.A. de C.V., Van Dick 105, col. Santa María Nonoalco-Mixcoac
01420 México, D.F. Tipografía y formación: Impresora Eficiencia.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.

La edición estuvo al cuidado de la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

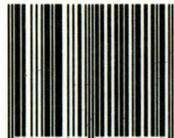


¿Cuál fue el papel de las cofradías en las sociedades mineras de América Latina colonial?

A través de una comparación entre Zacatecas, en Nueva España, y Ouro Preto, en Brasil, este libro muestra en qué medida estas asociaciones presentaban características en común, a la vez que constituían un caso singular del universo católico iberoamericano. Las idiosincrasias de las *Cofradías mineras* se hacían patentes en solemnidades y celebraciones litúrgicas, los tesoros registrados en los inventarios, la remodelación de las iglesias, los adornos de los altares y retablos, los criterios de admisión de nuevos cofrades y en la composición de la membresía.

Cierto es que la ciudad de Ouro Preto, que surgió en el siglo xviii debido al descubrimiento del oro, en mucho se diferenció de Zacatecas, en donde desde el siglo xvi destacaba la producción de plata. Abundaban diferencias respecto a los procesos de colonización, evangelización y occidentalización pretendidos por las monarquías católicas portuguesa y española. Esta obra muestra, por medio de estos contrastes, como las cofradías articulaban la estratificación social en sociedades corporativas basadas en la esclavitud y en jerarquías estamentales. La comparación entre ambas localidades permite entender lo particular de cada una, a la vez que pone en evidencia los rasgos comunes de las *Cofradías mineras*.

ISBN 968-12-1241-X



9 789681 212414