

DE HERMANDADES Y PROCESIONES. LA COFRADÍA DE ESCLAVOS Y LIBERTOS NEGROS DE SANT JAUME DE BARCELONA Y LA ASIMILACIÓN DE LA NEGRITUD EN LA EUROPA PREMODERNA (SIGLOS XV-XVI)

IVÁN ARMENTEROS MARTÍNEZ ¹
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Resumen: A partir del análisis de las ordenanzas fundacionales de la hermandad de negros de *Sant Jaume* de Barcelona, este trabajo pretende, en primer lugar, dar a conocer la temprana fundación de esta cofradía ibérica para, después, contextualizar la génesis y el desarrollo de la asociación con las de otras hermandades negras surgidas en las penínsulas ibérica e itálica como consecuencia de la primera trata atlántica. Por último, trata de mostrar cómo la sociedad cristiana propició mediante la cofradía y los rituales públicos, especialmente las procesiones cívicas y religiosas, la asimilación de las comunidades africanas en los esquemas y jerarquías sociales del Occidente cristiano durante los últimos años de la Edad Media y las primeras décadas de la Era Moderna.

Palabras-clave: Esclavitud, hermandades negras, Barcelona, Mediterráneo occidental, siglos XV-XVI.

Abstract: Through the analysis of Saint James' black brotherhood of Barcelona, this paper attempts to explain the early foundation of this Iberian confraternity in order to then situate the genesis and the development of the association within the context of other black brotherhoods that arose in the Iberian and Italic peninsulas as a result of the first Atlantic Trade. Finally, it will show how the Christian society facilitated through the confraternity and the public rituals, especially the civic and religious processions, the assimilation of the African communities into the social schemes and hierarchies of West Christianity during the last years of the Middle Ages and the first decades of the Modern Era.

Keywords: Slavery, black brotherhoods, Barcelona, Western Mediterranean, 15th-16th centuries.

El 20 de marzo de 1455, Andreu Català, lugarteniente de la tesorería real de la Corona de Aragón, recibía 55 sueldos barceloneses de manos de un anónimo grupo de libertos negros. Se pagaban los costes de la redacción y aprobación de unas ordenanzas otorgadas por el infante Juan, heredero al trono y lugarteniente en Cataluña del rey Alfonso V, su hermano, a “todos los libertos negros cristianos, o a la mayor parte de ellos, residentes en la presente ciudad de Barcelona”². Se creaba oficialmente una nueva cofradía, con sede en la iglesia parroquial de *Sant Jaume* de Barcelona³, que, a partir de entonces, reuniría a todos los negros de la ciudad, libres y esclavos, bajo la advocación a Santiago⁴. Las ordenanzas recién aprobadas, el testimonio más antiguo

que se conserva sobre asociaciones de este tipo, formalizaban el nacimiento de la segunda cofradía de negros de la que se tiene constancia en todo el Occidente cristiano.

No deja de sorprender que en un lugar tan alejado del comercio atlántico que, por aquel entonces, comenzaba a articularse y en fecha aparentemente tan temprana, naciera una asociación que parece haber sido casi una originalidad de la América colonial de no ser por el conocido precedente de la Sevilla premoderna, acertadamente indicado por Fernando Ortiz (Ortiz, 1992:4-6), y de las posteriores fundaciones de Valencia (Gual, 1952; Blumenthal, 2005) y Lisboa (Lahon, 2000; Vincent, 2000).

Sin embargo, no debe extrañar que fuese en Barcelona y, poco después, en Valencia⁵, donde surgieron las primeras hermandades de esclavos y libertos negros auspiciadas directamente por la monarquía y no por iniciativas filantrópicas individuales, como fue el caso del nacimiento de la proto-hermandad de negros de Sevilla bajo el amparo del arzobispo Gonzalo de Mena⁶ (Moreno, 2005:171 y ss.). Y no debe extrañar, precisamente, porque a lo largo de la baja Edad Media estos dos importantes puertos de los territorios ibéricos de la Corona de Aragón acumularon una sólida experiencia en el comercio de esclavos y percibieron, del mismo modo que lo harían las principales ciudades marítimas lusas y castellanas, el impacto de la primera trata atlántica iniciada en 1441.

Tratar de explicar la continuidad de la esclavitud desde los antecedentes clásicos hasta el comercio atlántico de época moderna es algo que escapa enteramente al objetivo propuesto para este trabajo. No obstante, de hacerlo, podría ser cuidadosamente contextualizada la irrupción del esclavo negro en la Europa occidental y su implantación en la América colonial, lo cual ayudaría a comprender el nacimiento de las hermandades de esclavos y libertos negros. Para el caso de la cofradía de *Sant Jaume*, igualmente útil sería examinar la participación de Barcelona en el comercio internacional de esclavos atendiendo a las distintas fases de expansión y contracción que experimentó (Armenteros, en prensa -a-), pero también reparar en el nacimiento del asociacionismo cristiano para encajar el fenómeno de las hermandades de negros en uno de los múltiples contextos -habitualmente ignorado- que le corresponde, el de las cofradías y hermandades de oficio y de devoción surgidas a partir del siglo XI (*Cofradías*, 1993).

En las siguientes páginas, no obstante, se abordará, en primer lugar, el análisis de las ordenanzas fundacionales de la cofradía de *Sant Jaume* de Barcelona para, después, contextualizar la génesis y el desarrollo de esta asociación con las de otras cofradías y

hermandades de negros surgidas en las penínsulas ibérica e itálica como consecuencia de la primera trata atlántica. Finalmente, se mostrará cómo la proliferación de esclavos negros y su integración en el movimiento asociativo cristiano propiciaron la participación de los primeros en los rituales y ceremoniales públicos de la Europa occidental, en general, y de Barcelona, en particular, durante los últimos años medievales y las primeras décadas de la Era Moderna.

El tratamiento historiográfico de la hermandad de negros de *Sant Jaume*

La existencia de la cofradía de esclavos y libertos negros de *Sant Jaume* ha sido poco menos que ajena a la historiografía moderna hasta el punto de no ser necesarias más de unas pocas líneas para resumir el tratamiento que ha recibido.

Pese a que fue en 1851 cuando se dio a conocer su existencia con la publicación de las ordenanzas fundacionales (Bofarull, 1851:463-471), no sería hasta la aparición, un siglo más tarde, del primer volumen de la obra que Verlinden dedicó al estudio de la esclavitud en la Europa medieval que se describieron algunas de las disposiciones recogidas en el texto normativo (Verlinden, 1955:529-530).

Tres décadas más tarde, el africanista José Luis Cortés se hacía eco de la antigüedad de la cofradía (Cortés, 1986:175), mientras que Fabiana Plazolles, más recientemente, se interesaba, también brevemente, por la función social de la hermandad y por las aparentes contradicciones que encierra el preámbulo de las ordenanzas (Plazolles, 2000:640-641; 2000b:40-41).

Finalmente, Antoni Albacete ha dedicado un artículo a la comparación de los textos normativos de las cofradías de negros de Barcelona y Valencia (Albacete, 2009:en prensa), a lo que habría que sumar la comunicación que yo mismo presenté en el *XII Encuentro-Debate* organizado por el departamento de Historia de América de la Universidad de Barcelona, cuyo texto ha servido como punto de partida para la redacción de este trabajo (Armenteros, 2010).

Como puede apreciarse, más allá de la temprana -y revisable- transcripción del texto normativo y de su comparación formal con el de otras fundaciones coetáneas, las distintas aproximaciones a la hermandad de negros han sido superficiales, siempre construidas a partir del documento fundacional y de algunos testamentos de cofrades de los pocos que se han conservado⁷, evidenciando, al fin y al cabo, la necesidad de

emprender el análisis de la escasa documentación que presumiblemente produjo y que se ha podido conservar.

Las ordenanzas fundacionales

Como ya se ha comentado, el 20 de marzo de 1455, un desconocido grupo de libertos negros entregaba al lugarteniente de la tesorería real 55 modestos sueldos barceloneses a cambio de la aprobación de las ordenanzas de la cofradía de *Sant Jaume*⁸.

El texto surgido de aquel acto administrativo arranca con un preámbulo, redactado en latín, en el que el poder real concedía a los negros libertos y esclavos en proceso de manumisión la creación de una cofradía⁹. A continuación, en la primera de las disposiciones los negros eran presentados como grandes devotos de Dios en reconocimiento de la especial gracia que les había hecho al liberarles del cautiverio, y del apóstol Santiago, “a quien siempre invocan y tienen en gran devoción”, queriendo indicar, de alguna forma, un culto anterior que justificaba la oficialización de la hermandad. Los interesados pedían crear una cofradía en la que pudieran ingresar todos los negros que quisieran, incluyendo a sus mujeres, hijos y otros familiares, sin importar la condición o el estamento al que pertenecieran, con el solo requisito de que fuesen horros o de que, en el caso de que fueran esclavos, lo hicieran con el consentimiento de sus dueños¹⁰.

Tras el texto introductorio, el documento se estructura en 17 disposiciones que regulan el funcionamiento interno de la cofradía, la ayuda asistencial y mutual, los diferentes niveles de participación en los rituales cristianos y el control social de sus miembros.

En primer lugar, se ordenan diversos aspectos como los mecanismos de la elección anual de los dos prohombres de la hermandad y de sustitución en caso de enfermedad o muerte¹¹, las cuotas de ingreso, amparo y sepultura que debían pagar los cofrades¹², así como la gestión económica, la previsión de gastos ordinarios¹³, el pago de misas para los difuntos el día de su muerte o durante el sepelio, los costes de las sepulturas de los cofrades pobres, la custodia y administración de la caja de la hermandad¹⁴ o la celebración periódica de reuniones. También se establece la obligación de socorrer en lo necesario a aquellos cofrades que cayeran en pobreza o enfermedad, como era habitual en las cofradías cristianas de la época.

Por otro lado, la asociación debía cumplir con los preceptos religiosos propios de las hermandades cristianas. Así, las ordenanzas disponen su participación en la procesión anual del Corpus Christi, una de las festividades más solemnes del calendario cristiano. Los cofrades portarían doce cirios blancos -de seis libras de peso- y otro mayor -de veinte libras- con el emblema de la cofradía que, al finalizar el desfile, serían depositados en la capilla de la parroquia de *Sant Jaume*, sirviendo para el resto de las fiestas anuales u otras celebraciones. Unos cirios que, según el mismo documento, ya acostumbraban a exhibir, queriendo indicar, nuevamente, la antigüedad de la devoción de los esclavos y libertos negros hacia Santiago.

Como era habitual en las cofradías cristianas bajomedievales, la de *Sant Jaume* tenía también como uno de sus principales objetivos organizar las ceremonias de sepultura y los oficios fúnebres de sus difuntos. Cuando se celebrase un sepelio, los cofrades que estuvieran presentes en la ciudad quedarían obligados a asistir a la ceremonia; de encontrarse ausentes, deberían ser sus mujeres quienes les sustituyeran, a no ser que se hallasen justamente impedidas. Si el fallecido era inocente, es decir, niño que no había llegado a la edad de discreción, los cofrades designados por los prohombres deberían asistir a la inhumación.

En los oficios fúnebres, los cofrades, tanto hombres como mujeres, estarían obligados a recitar treinta veces las oraciones del padrenuestro y del avemaría en honor a los fallecidos, a no ser que se opusieran, no pudieran o no supieran¹⁵. El texto parece reflejar aquí la realidad de una sociedad acostumbrada a la llegada intermitente de esclavos procedentes de sistemas culturales extraños. Así, los grados y niveles de aculturación y asimilación adquiridos por los cofrades parecen quedar reflejados en los verbos escogidos por los redactores del documento, quienes no dejan de subrayar el mecanismo de la repetición -habitual, por otro lado, en la instrucción religiosa bajomedieval- como manera de potenciar la asimilación religiosa¹⁶.

Por último, si algún cofrade enfermaba de tal gravedad que se veía necesario administrarle la eucaristía, los prohombres podrían llamar a tantos cofrades como considerasen necesario para estar presentes en el momento de la comunión, donde serían encendidos los 12 cirios de la hermandad en una suerte de escenificación del amparo de la cofradía, en tanto que comunidad de creyentes, ante la proximidad a la muerte de uno de sus miembros mediante lo que da Cruz Coelho ha denominado la ‘liturgia de la luz’¹⁷.

El último grupo de ordenanzas que introduce ciertas particularidades en la cofradía de *Sant Jaume* con respecto a las demás hermandades cristianas es el que se refiere al control de sus miembros. Cabe mencionar que la cofradía, en tanto que institución vertebradora de la sociedad del Antiguo Régimen, cumplía la función de velar por la correcta conducta y el adecuado comportamiento moral de sus integrantes. Si bien es cierto que en casi todas las hermandades se aplicaban escrupulosos filtros morales y religiosos para evitar el ingreso de personas de mala fama (Bonnassie, 1975:35; Benítez, 1999:273), en el caso de la cofradía negra de *Sant Jaume* el único requisito que se debía cumplir era el racial. Siguiendo con esta suerte de paralelismos asimétricos, mientras que en la mayoría de las cofradías se castigaba el comportamiento inmoral de sus integrantes, sobre todo el relacionado con el juego, la blasfemia, el adulterio, el concubinato, la prostitución y las reyertas (Benítez, 1999:272-273), las ordenanzas de la de *Sant Jaume* otorgaban a los prohombres de la hermandad la potestad de expulsar al cofrade conflictivo entendiéndose como tal aquel que fuese “revoltoso, bandolero e inobediente en seguir las cosas razonables de la dicha cofradía” sin mencionar, en caso alguno, conductas moralmente reprobables.

Una forma más directa de controlar la actividad de la cofradía y la de sus miembros es la ejercida por el poder real, expresada en la obligación de que en las reuniones convocadas por los prohombres de la cofradía estuvieran presentes notarios o escribanos de la corte del baile de la ciudad y tan solo fuesen tratados temas relativos a la cofradía, y no otros. Del mismo modo, el baile, o su subordinado directo, podría exigir y forzar a aquellos cofrades que se opusieran al pago de las cuotas de ingreso, amparo y sepultura a entregar las cantidades adeudadas y las multas en las que hubieran incurrido, garantizando, en cierto modo, la viabilidad económica de la institución.

Es preciso señalar que, en la mayoría de las cofradías bajomedievales, las reuniones podían celebrarse sin la vigilancia de oficiales reales siempre y cuando sus integrantes guardasen fidelidad a la Corona (Bonnassie, 1975:40; Benítez, 1999:270). No obstante, existieron algunas excepciones, como la de la cofradía de los candeleros de sebo de Barcelona, en cuya asamblea electora era necesaria la asistencia de un funcionario real (Bonnassie, 1975:40-41). En cuanto a la hermandad de *Sant Jaume*, es posible explicar la presencia de los oficiales de la bailía en todas sus reuniones a partir de un privilegio, concedido en 1395 por Juan I, con el que se otorgaba al baile real la jurisdicción sobre materia de esclavos. De hecho, en 1393 y 1410 el baile de la ciudad había visto

sancionada su competencia relativa a personas negras de ambos sexos, ya fueran esclavas, libertas o libres de nacimiento (Lalinde, 1966:146). Y, probablemente, en cumplimiento de sus atribuciones, las ordenanzas establecían, ahora, la vigilancia de las reuniones de la hermandad.

Las disposiciones del texto fundacional concluyen aquí, si bien, antes de finalizar formalmente con el escatocolo, el documento deja espacio para los preceptivos decreto y sanción con los que quedaba reafirmada la protección real a la aprobación y funcionamiento de la cofradía -imponiendo una elevada multa de 1.000 florines de oro a todo aquel oficial real que no cumpliera con la ordenanza- y establecido el carácter perpetuo e inamovible de la hermandad.

Las hermandades de negros en el movimiento asociativo cristiano tardomedieval

Emprender el análisis de una cofradía de esclavos y libertos negros surgida durante los últimos años de la Edad Media y los primeros de la Era Moderna implica tener que lidiar, tarde o temprano, con la escasez de estudios que analizan el nacimiento y desarrollo de las asociaciones cristianas durante la baja Edad Media. Cofradías, hermandades, artes, corporaciones, oficios, gremios, solidaridades vecinales o ligas estamentales¹⁸ forman parte de la amalgama terminológica del movimiento asociativo surgido en el Occidente cristiano medieval y constatan la falta de unanimidad entre los especialistas a la hora de sistematizar modalidades, formas organizativas y funcionalidades (Riera, 1993:292).

Por simplificar, se pueden tomar en consideración dos definiciones comúnmente aceptadas del término ‘cofradía’ que se refieren, en primer lugar, a la asociación de fieles constituida para el ejercicio de obras pías y para el culto público del propio patrón y, en segundo lugar, al nombre dado, en el Antiguo Régimen, a las asociaciones profesionales de artesanos y otros oficios bajo una advocación religiosa. Sin embargo, aquello que realmente permite hablar de cofradías es la presencia, en ambas, de la celebración del culto en honor a los titulares de la asociación, de la búsqueda de la salvación del alma mediante una serie de prácticas religiosas y del ejercicio de la caridad asistencial entre sus miembros, además de las preocupaciones de carácter profesional de las cofradías de oficio.

A pesar de la disparidad de criterios, diversos especialistas han tratado de establecer una tipología confraternal al abordar el análisis de algunas de las hermandades de

negros surgidas en la península ibérica o en la América colonial. Así, mientras que para el caso de las cofradías del Perú hispánico Olinda Celestino y Albert Meyers hablan de, al menos, siete modelos¹⁹, Isidoro Moreno, en su estudio sobre las hermandades andaluzas -en el que trata, entre otras, las cofradías de negros, mulatos y gitanos-, llega a distinguir hasta dieciséis tipos teóricos partiendo de tres criterios²⁰.

Por su parte, Didier Lahon, en su estudio sobre las cofradías de negros portuguesas, establece una única distinción entre hermandades de devoción y de oficio similar a la que hiciera Pierre Bonnassie al referirse a las cofradías profesionales y extraprofesionales de la Barcelona del siglo XV (Bonnassie, 1975:32 y ss.). Lahon enfoca su análisis en los principios aparentemente contradictorios de exclusión e integración, los dos pilares en torno a los cuales las hermandades se estructuran, justifican su creación, sus modelos de organización selectiva y su funcionamiento jerarquizado en una clase de identificación grupal basada en la oposición. La cofradía es, entonces, una asociación cerrada en cuya admisión se encuentra la afirmación de la identidad individual y social por pertenecer a un grupo que se auto-refuerza y en el que toda marca de alteridad real y/o simbólica es excluida, a la vez que mide y controla a los individuos que admite en su seno a través de lo social y de lo religioso. Siguiendo esta lógica, los africanos negros, en tanto que extranjeros llegados de lugares lejanos y con una alteridad fenotípica y cultural marcada, se reagrupan en el seno de asociaciones vertebradas en torno al concepto de *natio*²¹ (Lahon, 2000:275-278).

Para Moreno, por otro lado, la existencia de las cofradías debe explicarse en base a la importancia primordial de la religión en la sociedad del Antiguo Régimen. Así, siendo la religión el eje de legitimación del orden social, la necesidad de cristianizar -y asimilar en lo cultural- a todos los grupos sociales que constituían la colectividad era una prioridad. El culto, sobre todo el público, debía ser celebrado con el mayor esplendor posible por todos los estratos sociales como garantía de unidad en lo ideológico. Gracias a esta construcción simbólica, grupos como el de los esclavos y libertos negros podían sentirse parte integrante de la sociedad a través de la cofradía (Moreno, 1999:59-61).

Sin embargo, al traspasar el linde de la teoría y aplicar el modelo a la casuística de Barcelona, una ciudad con una larga trayectoria en el comercio de esclavos, surgen varias preguntas de difícil respuesta.

En primer lugar, ¿cómo explicar por qué no fueron fundadas, con anterioridad, cofradías para esclavos de origen magrebí, circasiano o tártaro, por ejemplo? Y, del mismo modo, ¿cómo interpretar el ingreso de esclavos, negros y blancos, en cofradías de oficio y de devoción?

Atendiendo a la segunda de las preguntas, si para el caso de las cofradías profesionales basta con relacionar la utilización de la mano de obra esclava como una fuerza productiva más (Salicrú, 2009) con el incipiente corporativismo laboral bajomedieval y con el aperturismo asociativo de determinados oficios hacia esclavos y libertos²² (Bonnassie, 1975:37-38), para el de las hermandades de devoción²³ hay que pensar en pautas que expliquen esta participación asociativa atendiendo a procesos más complejos, estrechamente vinculados con los mecanismos de la reconstrucción de la identidad individual y colectiva (Armenteros, en prensa -b-).

A caballo entre unas y otras se encuentra la cofradía de los arrieros de *Santa Eulàlia de Mèrida*. Formada por libres y libertos, la peculiaridad de la hermandad radica en ser una asociación racialmente mixta en la que convivieron individuos caucásicos libres de nacimiento y libertos de origen euroasiático y subsahariano²⁴. A pesar de su carácter profesional, la documentación parece sugerir que el elemento racial de la cofradía favoreció que le fuese otorgado un tratamiento más próximo a lo que simbolizaba la hermandad de negros de *Sant Jaume* que a lo que representaban las corporaciones de oficio, al menos en las celebraciones públicas de la ciudad.

Todo ello nos lleva a responder la primera de las preguntas anteriormente planteadas, la que inquiría sobre la exclusividad de las hermandades negras aparecidas a partir de mediados del siglo XV y sobre la inexistencia de asociaciones para otros grupos de población esclava. Las cofradías de negros, como la de Barcelona, respondían a una nueva realidad que se venía produciendo desde mediados del siglo XV. De la mano de la primera trata atlántica y de todos los cambios que estaba introduciendo sobre el modelo medieval de esclavitud, había comenzado a llegar un nuevo grupo de población con una marcada alteridad. Ante esta nueva coyuntura, se habilitaba un espacio ya existente de encuadramiento social, la cofradía, que, con un marcado carácter de exhibición pública mediante la cual todos sus componentes se autoproclamaban parte integrante de la sociedad, reproducía las estructuras sociales y daba sentido a la construcción simbólica de la *universitas*.

La proliferación de las hermandades de negros en la Europa meridional

Siguiendo esta última argumentación, puede resultar sumamente ilustrativo comparar la aparición de hermandades de negros con la expansión del nuevo modelo de esclavo importado por la primera trata atlántica en la geografía ibérica e itálica.

Como ya se ha comentado, la primera noticia de la que disponemos sobre algo parecido a una hermandad es la fundación, entre 1391 y 1401, de un hospital para desvalidos negros en Sevilla. No obstante, la relación de la fundación con la cofradía surgida a sus expensas, que adoptaría la advocación de Nuestra Señora de los Ángeles y sería -y continúa siendo- popularmente conocida como la hermandad de *Los Negritos*, es, cuando menos, problemática, al ser anterior a la llegada masiva de esclavos subsaharianos a la ciudad (Vincent, 2000:21; cf. Franco, 1978). Además, a pesar de que algunos testimonios se refieran, directa o indirectamente, a una existencia anterior, el texto normativo que la oficializó data de 1554. Fuera como fuere, es en Sevilla donde deben buscarse tanto el precedente de los cabildos afrocubanos²⁵, cuya dirección debieron tener los esclavos sevillanos llevados a Cuba en los primeros años del siglo XVI (Ortiz, 1992), como el modelo que serviría para las fundaciones posteriores de cofradías de negros en Andalucía y en la América hispana.

Tras esta, la cofradía de *Sant Jaume* de Barcelona es la segunda fundación de la que se tiene constancia. Su texto normativo, que se remonta a mediados del siglo XV, es el más antiguo que se conserva y alude a un existencia oficiosa anterior, lo que la sitúa en franca disputa con su homóloga sevillana en cuanto a antigüedad se refiere.

Tras la fundación barcelonesa de 1455, el 3 de noviembre de 1472 fueron aprobados los estatutos de la cofradía de los negros libertos de Valencia, nacida bajo la advocación de *Nostra Senyora de Gràcia* (Gual, 1952; Blumenthal, 2005) en uno de los más importantes centros de redistribución de esclavos -sobre todo subsaharianos- de la península ibérica no portuguesa (Cortés, 1964).

Poco después, en 1476, fue fundada la primera cofradía negra de Lisboa (Vincent, 2000:21), posiblemente la misma asociación que adoptaría el nombre de *Nossa Senhora do Rosário* y que serviría, tanto en Portugal como en Brasil, como modelo para posteriores fundaciones. Constituida como una cofradía racialmente mixta, en los años anteriores a 1550 aparecieron los primeros conflictos que conducirían a su división en dos hermandades, las de *Nossa Senhora do Rosário* ‘dos brancos’ y ‘dos pretos’,

situación que no se resolvió definitivamente hasta comenzado el siglo XVII, con la disolución de la hermandad negra (Lahon, 2000 y 2005:265-269).

Volviendo a territorio castellano, hacia 1570 fue fundada, en Granada, la cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación y Paciencia de Cristo y, posteriormente, la de San Benito de Palermo (Martín, 2005:253), claro reflejo, esta última, de la influencia que el santo palermitano comenzaba a ejercer sobre la comunidad africana y prólogo de la adopción de su figura como patrón y protector de numerosas hermandades negras ibéricas y americanas (Morabito, 2000; Fiume, 1999; Vincent, 2002).

Precisamente en Palermo, hacia 1570, fue fundada la cofradía de *Santa Maria di Gesù dei Negri* en el mismo monasterio en el que ingresó, en 1567, Benito de Palermo. La hermandad sobrevivió, aproximadamente, hasta 1660, cuando el senado de la ciudad decidió ceder su capilla a la cofradía de los muleros, ya que los esclavos cristianos habían dejado de usar la instalación (Minnich, 2005:296).

Siguiendo en tierras de la Corona catalanoaragonesa, en 1577, Paolo Burali, obispo de Nápoles, creó una cofradía en la iglesia de *San Arcangelo de Baiono*, formada por nobles y personas honradas, para satisfacer las necesidades espirituales de los esclavos que todavía no habían sido bautizados, o que lo habían sido recientemente. Algo similar es lo que harían, a partir de 1605, las cofradías de la *Epifania del Signore*, creada por los jesuitas pero compuesta, en esta ocasión, por artesanos de cada uno de los barrios de la ciudad, y la de la *Purificazione*, también jesuítica, cuyo fin era ayudar a los esclavos bautizados -quienes, en esta ocasión, sí eran miembros de la asociación y cooperaban convirtiendo a sus correligionarios- en la comprensión plena de la doctrina cristiana y de sus sacramentos, y en la devoción a la virgen María (Minnich, 2005:287 y 297).

En Messina, hacia 1584, fue instituida una cofradía de esclavos negros en la iglesia de *San Marco*. La hermandad, que había vivido episodios conflictivos con la población autóctona²⁶, pervivió hasta el siglo siguiente cuando los frailes castellanos de la Santísima Trinidad de la Redención de los Cautivos de la iglesia de *San Filippo* les acusaron de numerosas actividades ridículas, escandalosas e inmorales, consiguiendo que las autoridades abolieran la cofradía, destruyeran su iglesia y transfirieran a una de las capillas trinitarias la imagen de su patrón (Minnich, 2005:296).

De nuevo en la península ibérica, concretamente en El Puerto de Santa María, fue fundada, en el último cuarto del siglo XVI, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y San Benito de Palermo, advocación que se repetiría, hacia 1590, en Cádiz, y,

comenzando la siguiente centuria, en Gibraltar (Morabito, 2000:242-243; Vincent, 2002:122).

Finalmente, la última de las fundaciones a las que nos referiremos en este rápido y poco exhaustivo listado es la que se llevó a cabo, a finales del siglo XVI, en la localidad valenciana de Denia bajo la advocación de *Sant Joan Baptista*. La primera noticia documental de la que se dispone procede de una visita pastoral realizada en 1600 y se sabe que, al menos hasta 1670, la hermandad contó con miembros esclavos, aunque sobrevivió, en manos blancas, hasta fines del siglo XIX (Seser, 2005).

Hermandades, negros y procesiones: la asimilación de la negritud en el Occidente cristiano a principios de la Era Moderna

Si la llegada a Europa occidental de un nuevo contingente esclavo se tradujo en la proliferación de cofradías y hermandades de negros, estas instituciones, creadas y desarrolladas en la sociedad cristiana bajomedieval, propiciaron la participación de las comunidades africanas en las celebraciones y las solemnidades organizadas por el conjunto de la sociedad. La procesión, una suerte de escenificación simbólica que daba sentido al orden social, debía dar cabida ahora a un nuevo componente que, llegado de tierras extrañas y con una alteridad manifiesta, había pasado a formar parte de la comunidad.

En Barcelona, por ejemplo, y como ya se ha comentado, entre las disposiciones fundacionales de la cofradía de *Sant Jaume* se establecía su participación en la procesión anual del Corpus Christi. Pese a que el texto normativo afirmaba que los negros cofrades ya acostumbraban a exhibir el gran cirio de la hermandad -así como sentenciaba que la profesión de fe hacia el apóstol Santiago era igualmente anterior-, no hay constancia documental de su participación en la festividad hasta 1508, año en el que fue aprobada una disposición que regulaba el orden de desfile en un intento de zanjar las disputas surgidas entre las cofradías a causa del lugar que le correspondía a cada una de ellas (Raufast, 2006:683)²⁷.

Del mismo modo, en Sevilla, en 1477, los esclavos negros fueron obligados a actuar como danzantes en la entrada real de Isabel I de Castilla (Carrasco, 2006:299 y s.a.:60-61), rol que también ocuparon en las procesiones de la fiesta del Corpus en las que, caracterizados como diablillos, representaban el desorden y el pecado que el

Sacramento venía a redimir y que dio lugar, en la segunda mitad del siglo XVI, a la creación de hasta una veintena de compañías de danza negras (Moreno, 2005:177-178).

En Valencia, la hermandad de libertos negros participaba, junto a los demás oficios y cofradías, en procesiones, fiestas y actos públicos al menos desde el desfile de octubre de 1472 que celebró la entrada del obispo de Sigüenza. Igualmente, se tiene constancia de su participación en las procesiones organizadas, en 1580, por la recuperación de la salud del rey Felipe II y, en 1586, por la entrada del mismo monarca (Gual, 1952:458-463).

En Palermo, los esclavos desfilaban en la celebración de la Ascensión de la Virgen desde 1461 (Tocco, 2010) y, en Messina, los miembros de la cofradía negra de San Marco participaban en rituales como la procesión del Corpus Christi o las Cuarenta Horas Devocionales (Minnich, 2005:296).

En Salamanca, al menos desde principios del siglo XVI, se sabe que, como acompañamiento de músicos, danzantes y otras piezas teatrales de la fiesta del Corpus, se precisaba la actuación de «tres negros e una negra que dancen e baylen» (Ladero, 2004:52). E incluso en lugares tan alejados del litoral mediterráneo como Edimburgo y Westminster se documenta, a principios del siglo XVI, la presencia de músicos negros tanto en la festividad escocesa del Martes de Carnaval como en los torneos reales londinenses (Lowe, 2005:37 y 39).

De nuevo en Barcelona, pese a que las primeras noticias sobre el uso de esclavos en las procesiones se remontan a principios del siglo XV²⁸, no es hasta mediados de esa centuria que comienza a documentarse, con mayor claridad, su intervención directa en las procesiones de la ciudad. Así, en julio de 1455, meses después de que fuesen aprobadas las ordenanzas de la cofradía de *Sant Jaume* y celebrada ya la fiesta del Corpus de aquel año²⁹, el consistorio municipal, quizás como reacción ante algún altercado que pudiera haberse originado, prohibió la participación de los esclavos como trompetas en las sucesivas procesiones del Corpus y en otros actos solemnes, excepto en los enrolamientos de barcos de guerra y de mercancías y en las celebraciones matrimoniales y las festividades patronales (Salicrú, 2009:333)³⁰.

Con más riqueza de detalles se relata la participación de los esclavos de la cofradía de los barqueros en la procesión que celebró, en enero de 1464, la entrada de Pedro de Portugal. En esa ocasión, los esclavos, con las caras pintadas “en dos partes iguales, es decir, una mejilla blanca y la otra roja, otros con una mejilla verde y la otra azul,

etcétera” (Sans, 1992:189)³¹, abrieron el desfile al ritmo de los atabales que hacían sonar para dar paso a las demás comparsas de las cofradías profesionales de la ciudad³².

Precisamente, al menos durante buena parte del siglo XVI, la compañía de atabaleros de la ciudad estuvo formada por percusionistas negros. Y así fue durante cuatro generaciones³³. La primera referencia la encontramos fechada a 25 de mayo de 1533, cuando el negro Joan Marquet, atabalero mayor, recibió del clavario de la ciudad un sueldo y cinco dineros como soldada propia y de la compañía “para sonar los atabales el dicho año en el día de convocatoria, vigilia y día del Corpus Christi”³⁴.

A partir de 1563, los escribanos del clavario hicieron constar en los albaranes tanto el pago que se hacía a los tres atabaleros como el que correspondía a los tres arrieros que conducían las mulas que cargaban los timbales de los percusionistas.

Gracias a estos recibos y a las descripciones de siete procesiones de Corpus celebradas durante el siglo XVI³⁵ sabemos que, en la cabecera de los desfiles, tras el dragón que lanzaba fuegos de artificio y que servía para abrir paso a la comitiva, aparecían los arrieros conduciendo las tres mulas sobre las que los atabaleros hacían sonar sus instrumentos a la vez que la compañía de trompetas de la ciudad interpretaba las melodías procesionales. Una cabecera en la que la negritud estaba claramente representada no solamente por la compañía de atabaleros, sino probablemente también, aunque solo sea una hipótesis, por los trompeteros y los arrieros³⁶.

La participación negra en las procesiones urbanas no acababa aquí. Como anteriormente se ha comentado, desde 1455, cuando menos, la hermandad de negros de *Sant Jaume* venía participando en las procesiones del Corpus y otros actos solemnes. En 1508, por ejemplo, tras el dragón, los atabaleros y los trompetas y después de que pasaran la bandera de Santa Eulalia, patrona de la ciudad, y los gonfalones de la catedral y de las parroquias, desfilaron las cofradías y oficios encabezados por las luminarias y las antorchas de los huérfanos y contrahechos y las de los negros, los estratos más bajos de la sociedad que, siguiendo un orden inverso, ocupaban las primeras posiciones (Raufast, 2006:676)³⁷.

A partir de mediados del siglo XVI, sin embargo, el orden de procesión de las cofradías varió ostensiblemente con respecto a lo que se conoce para el siglo XV, desdiciendo, en cierto modo, lo simbólico del sentido inverso del desfile, a la vez que se documenta, por vez primera, la participación de los cofrades de *Santa Eulàlia de Mèrida*. Así, en 1552, tras las antorchas de los huérfanos y contrahechos de la ciudad

desfilaron, por este orden, las luminarias de los pelaires, carpinteros y curtidores, las de los negros de *Sant Jaume* y las de los arrieros de *Santa Eulàlia* seguidas, todas ellas, por el resto de cofradías y oficios y por los entremeses que completaban la procesión³⁸.

El espacio socialmente ordenado de la negritud barcelonesa no quedó restringido a la fiesta del Corpus. Pese a que, por razones evidentes, las celebraciones de carácter regio o castrense fueron menos numerosas, durante el siglo XVI la cofradía de *Sant Jaume* participó en las entradas de Felipe II, celebrada el 6 de febrero de 1564, y de Felipe III, celebrada el 18 de mayo de 1599³⁹ (Duran y Sanabre, 1947:10 y 133), como también lo hizo la compañía de atabaleros negros en otras dos ocasiones, la que correspondió al desfile por la victoria militar de Lepanto contra los turcos, el 18 de noviembre de 1571, y la que, el 30 de diciembre de ese mismo año, celebró el nacimiento del infante Fernando, hijo de Felipe II⁴⁰.

Conclusión

La fundación, en marzo de 1455, de la cofradía de negros de *Sant Jaume* no debe ser interpretada como un episodio anecdótico de la historia tardomedieval y premoderna de Barcelona. Bien al contrario, responde a un fenómeno que trasciende las divisiones cronológicas convencionales y que adquiere una consideración cuasi universal: la historia de la esclavitud. Una historia de la que la ciudad catalana participó activamente durante más de seiscientos años y que dejó, en sus archivos, incontables testimonios.

Como se ha tratado de mostrar, el nacimiento de la hermandad de negros de *Sant Jaume* se produjo como respuesta refleja a los cambios que, propiciados por el inicio de la primera trata atlántica y por la paulatina hegemonía naval turca, se estaban produciendo en el modelo medieval de esclavitud y que irradiaban hacia todo el Mediterráneo occidental, provocando un proceso de acumulación y fusión de experiencias en un espacio ampliamente avezado en el tráfico humano, verdadero preludio de la esclavitud colonial moderna.

Junto a la llegada del nuevo contingente esclavo, las hermandades de negros comenzaron a aparecer allá donde se imponía esta nueva realidad. La sociedad, de la que los negros esclavos habían pasado a formar parte, habilitó un espacio ya existente, la cofradía, para facilitar la asimilación de los recién llegados utilizando un código por todos reconocible. Como expresión simbólica de esa nueva realidad, las comunidades africanas participaron en las procesiones organizadas por la comunidad, festejos en los

que todos los componentes de la *universitas* desfilaron amparados bajo la estructura del asociacionismo cristiano. La esclavitud y la asimilación cultural habían propiciado la participación en el desfile y la procesión, un ritual altamente simbólico que, en última instancia, legitimaba «los orígenes de la sociedad urbana, su cohesión e integración, su estratificación diferencial en distintos cuerpos y su providencial perpetuación» (Narbona, 1999:374-375) en un proceso, pausado pero inquebrantable, en el que la sociedad modelaba su propio sentimiento identitario incorporando al individuo negro como aquello que no había sido ni sería jamás.

Referencias bibliográficas

ALBACETE GASCÓN, A. 2006-2007. “Els lliberts barcelonins del segle XV a través dels seus testaments”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 27/28, pp. 141-172.

_____. 2009. “Les confraries de lliberts negres a la Corona Catalano-Aragonesa”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 30, en prensa.

ARMENTEROS MARTÍNEZ, I. En prensa -a-. “Ritmos y dinámicas de un mercado de esclavos: Barcelona, 1301-1516”. En F. GUILLÉN (ed.). *Esclavages en Méditerranée et en Europe continentale. Espaces de traite et dynamiques économiques (Moyen Âge et Temps Modernes)*, Madrid, Casa de Velázquez, en prensa.

_____. En prensa -b-. “Social and Cultural Identity of Slaves Before Manumission in Late-mediaeval Barcelona (15th and 16th Centuries)”. En D. ROGERS (ed.). *Affranchis et descendants d'affranchis dans le monde atlantique (Europe, Afrique et Amériques) du XVe au XIXe siècle*, Bordeaux.

_____. 2010. “Un precedente ibérico de las hermandades de negros: la cofradía de Sant Jaume de Barcelona (1455)”. En *Sociedades diversas, sociedades en cambio. América Latina en perspectiva histórica*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

BLUMENTHAL, D. 2005. “La Casa dels Negres: black African solidarity in late medieval Valencia”. En T.F. EARLE y K.J.P. LOWE (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 225-246.

BOFARULL, P. de. 1851. transcripción de las ordenanzas fundacionales de la cofradía de negros de Sant Jaume. En *Colección de Documentos Inéditos de la Corona de Aragón*, Barcelona, vol. VIII, pp. 463-471.

BONNASSIE, P. 1975. *La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV*, Barcelona, CSIC.

CARRASCO MANCHADO, A.I. 2006. *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid, Sílex Ediciones.

_____. s.a. “Isabel, una reina viajera. Símbolo e ideología en el control del territorio”. En VVAA. *Córdoba y la época de Isabel la Católica*, Real Academia de Córdoba, pp. 45-74.

CIRO CORILLA, M. 2002. “Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos”. En A.C. CARRILLO et al. *Etnicidad y Discriminación racial en la Historia del Perú*, Lima, Instituto Riva-Agüero.

CORTÉS ALONSO, V. 1964. *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1516)*, Valencia, Publicaciones del Archivo Municipal de Valencia.

CORTÉS LÓPEZ, J.L. 1986. *Los orígenes de la esclavitud negra en España*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.

CRUZ COELHO, M.H. 1993. “As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidaridades na vida e na morte”. En *Cofradías, gremios, solidaridades*, pp. 149-184.

DURAN I SANPERE, A. y SANABRE, J. (eds). 1930-1947. *Llibre de les Solemnitats de Barcelona*, vols. I y II, Barcelona, Institució Patxot.

FERRER I MALLOL, M.T. y MUTGÉ I VIVES, J. (eds.). 2000. *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana (Actes del Col·loqui Internacional)*, Barcelona, CSIC.

FIUME, G. 1999. *Il santo e la città. San Benedetto il Moro. Devozioni, culti, strategie di età moderna*, Venezia, Marsilio.

FRANCO SILVA, A. 1978. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

GUAL CAMARENA, M. 1952. “Una cofradía de negros libertos en el siglo XV”. *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, pp. 457-466.

LADERO QUESADA, M.A. 2004. *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Mondadori.

LAHON, D. 2000. “Exclusion, intégration et métissage dans les confréries noires au Portugal (XVIe-XIXe siècles)”. En B. ARES QUEIJA y A. STELLA (eds.). *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, CSIC, pp. 275-311.

_____. 2005. “Black African slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality”. En T.F. EARLE y K.J.P. LOWE (eds.). *Black Africans*, pp. 261-279.

LALINDE ABADÍA, J. 1966. *La jurisdicción real inferior en Cataluña (“corts, veguers, batlles”)*, Barcelona, Ayuntamiento de Barcelona.

LOWE, K.J.P. 2005. “The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe”. En T.F. EARLE y K.J.P. LOWE (eds.). *Black Africans*, pp. 17-47.

MARTÍN CASARES, A. 2005. “Free and freed black Africans in Granada in the time of the Spanish Renaissance”. En T.F. EARLE y K.J.P. LOWE (eds.). *Black Africans*, pp. 247-260.

MINNICH, N.H. 2005. “The Catholic Church and the pastoral care of black Africans in Renaissance Italy”. En T.F. EARLE y K.J.P. LOWE (eds.). *Black Africans*, pp. 280-300.

MORABITO, V. 2000. “San Benedetto il Moro, da Palermo, protettore degli africani di Siviglia, della penisola Iberica e d’America latina”. En B. ARES QUEIJA y A. STELLA (eds.). *Negros, mulatos, zambaigos*, pp. 223-273.

MORENO, I. 1997. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

_____. 1999. *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

_____. 2005. “Pluriethnicidad, fiestas y poder: cofradías y fiestas andaluzas de negros como modelo para la América colonial”. En G. GARRIDO ARANDA (ed.). *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 169-188.

NARBONA VIZCAÍNO, R. 1999. “Apreciaciones históricas e historiográficas del Corpus Christi de Valencia” *Revista d’història medieval*, 10, pp. 371-382.

ORTIZ, F. 1992. *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*, La Habana, Instituto Cubano del Libro [reedición conjunta de *La fiesta afrocubana del Día de Reyes* (1920) y *Los cabildos afrocubanos* (1921)].

PLAZOLLES GUILLÉN, F. 2000. “Trayectorias sociales de los libertos musulmanes y negroafricanos en la Barcelona tardomedieval”. En M.T. FERRER y J. MUTGÉ (eds.). *De l’esclavitud*, pp. 265-298.

_____. 2000b0. “Barcelona a finales de la Edad Media: ¿entre mestizaje y conservación biológica?”. En B. ARES QUEIJA y A. STELLA (eds.). *Negros, mulatos, zambaigos*, pp. 21-57.

RAUFAST, M. 2006. “E vingueren los oficis e confraries ab llurs entremeses e balls: una aproximación al estamento artesanal en la Barcelona bajomedieval, a partir del

estudio de las ceremonias de entrada real”, *Anuario de Estudios Medievales*, 36/2, pp. 651-688.

_____. 2008. “Ceremonia y conflicto: entradas reales en Barcelona en el contexto de la guerra civil catalana (1460-1473)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 38/2, pp. 1037-1085.

RIERA MELIS, A. 1993. “La aparición de las corporaciones de oficio en Cataluña (1200-1350). En *Cofradías, gremios, solidaridades*, pp. 285-318.

SANS I TRAVÉ, J.M. (ed.). 1992. *Dietari o Llibre de Jornades (1411-1484) de Jaume Safont*, Barcelona.

SALICRÚ i LLUCH, R. 2009. “Slaves in the professional and family life of craftsmen in the Late Middle Ages”. En S. CAVACIOCCHI (ed.). *The Economic Role of the Family in the European Economy from the 13th to the 18th Centuries*, Firenze, Firenze University Press, pp. 325-342.

SESER PÉREZ, R. 2005. “L’ermita de Sant Joan de Dènia i la confraria dels “negres”: una confraria d’esclaus i una tradició religiosa i festiva amb 500 anys d’història”, *Aguaites: Revista d’investigació i assaig*, 22, pp. 81-90.

TOCCO, F.P. 2010. *Gioco e fede nella Palermo quattrocentesca: i festeggiamenti dell’Assunta*. En G.T. COLESANTI (ed.), *Le usate leggiadrie. I cortei, le cerimonie, le feste e il costume nel Mediterraneo tra XV e XVI secolo*, Montella, Centro Francescano di Studi sul Mediterraneo, pp. 376-406.

VERLINDEN, Ch. 1955. *L’esclavage dans l’Europe medieval I: Péninsule Ibérique – France*, Bruges, De Tempel.

_____. 1977. *L’esclavage dans l’Europe médiévale II: Italie – Colonies italiennes du Levant – Levant latin – Empire byzantin*, Gent, Rijksuniversiteit te Gent.

VINCENT, B. 2000. “Les Confréries de noirs dans la Péninsule Ibérique”. En D. GONZÁLEZ CRUZ (ed.). *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, pp. 17-28.

_____. 2002. “Le culte des saints noirs dans le monde ibérique”. En D. GONZÁLEZ CRUZ (ed.). *Ritos y ceremonias en el mundo moderno durante la Edad Moderna*, Huelva, Universidad de Huelva, pp. 121-132.

VVAA. 1993. *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval*, Actas de las XIX Semana de Estudios Medievales de Estella, 20-24 de julio de 1992, Gobierno de Navarra.

¹ Departamento de Estudios Medievales, Institución Milá y Fontanals – Barcelona - Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Quiero agradecer la generosidad de Miquel Raufast al poner en mi conocimiento la existencia de algunos de los documentos utilizados para la elaboración de este trabajo, así como el inestimable apoyo ofrecido por los dres. José Luís Ruiz Peinado, Bartira Ferraz Barbosa y, especialmente, Roser Salicrú Lluich. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación “La Corona de Aragón en el Mediterráneo medieval: puente entre culturas, mediadora entre Cristiandad e Islam” (HUM2007-61131), dirigido por la dra. Roser Salicrú, y se ha podido realizar gracias al disfrute de una beca predoctoral concedida por la *Fundación Ramón Areces* al proyecto de investigación “La esclavitud en Barcelona a fines de la Edad Media, 1472-1516. El impacto de la primera trata atlántica en un mercado tradicional de esclavos”.

* Abreviaturas utilizadas: ACA, Archivo de la Corona de Aragón (reg., registro); AHPB, Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona; AHCB, Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona (CC, *Consell de Cent*).

Nota: el uso que se hace en este trabajo del término ‘negritud’ se refiere al conjunto de características sociales, culturales y raciales de las comunidades africanas y no se relaciona, en modo alguno, con las implicaciones políticas que el mismo término ha tenido y tiene en el África colonial y poscolonial francófona.

² El texto se conserva en ACA, Cancillería, reg. 3.298, ffº 3r-5v, aunque la numeración es errónea ya que los folios 3r-v están repetidos, debiendo ser la forma correcta 3r-6v. Las citas de este y otros documentos que aparecen en este trabajo han sido adaptadas del catalán medieval y del latín al castellano para facilitar su comprensión.

³ Hasta 1823, el templo se erigió en la plaza Sant Jaume. Tras las obras que derribaron el edificio para otorgar la actual fisionomía al espacio público, la parroquia se trasladó, en un primer momento, a la iglesia de Santa Mónica, para quedar definitivamente alojada, desde 1835, en la antigua iglesia de la Trinidad.

⁴ Símbolo de la evangelización de Hispania, de la lucha contra el Islam y del triunfo del Cristianismo en su atribución de Matamoros -condición que sería posteriormente trasladada y readaptada a la América colonial bajo la forma de Mataindios-, la advocación de la cofradía al apóstol Jaime o Santiago se debe, probablemente, al carácter cristianizador que la tradición atribuye al santo y refleja el fin teleológico de la esclavitud en la cosmovisión cristiana: la conversión de los esclavos infieles y paganos.

⁵ Aprobada en 1472 bajo la advocación de *Nostra Senyora de Gràcia* (Gual, 1952:455; Blumenthal, 2005:230-231).

⁶ Quien fundó, en la última década del siglo XIV, una casa-hospital para desvalidos negros a extramuros de la ciudad. Moreno interpreta la fundación del religioso como el precedente oficioso de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles, si bien las ordenanzas fundacionales de la hermandad datan de 1554 y las noticias documentales que apuntarían a una existencia formal anterior son escasas y poco claras (Moreno, 1997:44-48).

⁷ Documentos que ya han sido comentados (Plazolles, 2000 y 2000b; Albacete, 2009), y que no volveré a citar.

⁸ Compárese esta cifra con las documentadas en Valencia, donde, entre 1392 y 1393, las 45 cofradías que pagaron por la aprobación de sus ordenanzas entregaron entre 220 y 1.100 sueldos (Benítez, 1999: 265; Ídem, 2006:561). Por otro lado, la aprobación de las ordenanzas de la cofradía de *Nostra Senyora de Gràcia* de Valencia se realizó sin pago alguno (Gual, 1952; Albacete, 2009: en prensa).

⁹ «...instituendi seu faciendi confratriam inter vos et alios christianos ex gente vestra nigra libertate donatos, et qui in futurum ipsa libertate donabuntur, sub invocatione et in ecclesia parrochiali beati Iacobi dicte civitatis Barchinone, quo ex cultu eiusdem confratrie discatis dominum Deum et ipsum beatum Iacobum, apostolum suum...», ACA, Cancillería, reg. 3.298, fº 3r.

¹⁰ Es necesario señalar que el análisis de los primeros párrafos del documento ha originado interpretaciones divergentes. Para Fabiana Plazolles, el contenido del texto del preámbulo -que especificaba la exclusividad racial de la cofradía- y el de la primera disposición -que subrayaba la aceptación en la hermandad de personas procedentes de cualquier estamento o condición- vienen a constatar la imposición regia de la exclusividad racial de la hermandad en «flagrante contradicción con el propósito del redactor de las Ordenanzas, quien desarrolla un punto de vista universalista» (Plazolles, 2000:641 y 2000b:40), es decir, un punto de vista -el de los fundadores negros- que solicitaría la apertura racial de la cofradía rechazando tener que «relacionarse exclusivamente entre sí» (Plazolles, 2000b: 41). No obstante, desde mi punto de vista, dos argumentos obligan a revisar sus conclusiones. En primer lugar, los sustantivos ‘condición’ y ‘estamento’, ampliamente utilizados en la literatura normativa bajomedieval y moderna -también en numerosas ordenanzas confraternales (cf. Benítez, 1999:267)- y sobre los que

Plazolles sostiene su interpretación, introducen una categorización socioeconómica en la que el concepto de raza, al menos durante los siglos bajomedievales, no está presente. El uso de estos dos sustantivos debe entenderse, en el contexto que se analiza, como una precisión dentro de la generalización del color negro de la piel. De este modo, el texto indica la aceptación de cualquier persona *racionalmente negra* en el seno de la cofradía sin importar su condición o estamento -ciudadano, habitante, viudo, artesano, bracero o pobre, por ejemplo- pero no expresa contradicción entre la voluntad monárquica y la de los interesados, ni sugiere ningún tipo de tensión entre dos posibles modelos de cofradía. En segundo lugar, desde una perspectiva formal y teniendo en cuenta el proceso habitual de registro en la cancellería, la redacción del documento fue mandada por el infante Juan, lugarteniente de Alfonso V, a Pere de Sames, escribano real, y revisada, posteriormente, por Andreu Català, lugarteniente de la tesorería real, de lo que se desprende que el propósito de los redactores del texto se encontraba lejos de casar con los intereses de los cofrades, pues representaba los de la monarquía. Además, es altamente improbable que la cancellería hubiese aprobado, sin introducir modificaciones, un texto que contradijera la voluntad regia (este último argumento puede verse, también, en Albacete, 2009:en prensa, n. 38).

¹¹ Cabe mencionar que la organización administrativa de la cofradía es extremadamente simple. Compárese, por ejemplo, con las estructuras de numerosas cofradías de devoción y de oficio valencianas en las que la dirección era ocupada por el prior y, siguiendo un orden jerárquico descendente, por mayores, consejeros y andadores, además de síndicos y veedores (Benítez, 1999:268 y 286.), o con las cofradías profesionales de Barcelona en las que, entre sus cargos, convivían cónsules, prohombres, consejeros, tesoreros, oidores de cuentas, procuradores, examinadores y andadores (Bonnassie, 1975:42-43). Por su parte, la cofradía de negros libertos de Valencia disponía de cuatro mayores y un síndico (Gual, 1952).

¹² Tres sueldos, dos dineros y aportación libre, respectivamente. En caso de que algún cofrade no hiciera frente a la cuota de sepultura al ingresar en la hermandad, podrían ser retenidos dos sueldos de sus bienes una vez hubiera fallecido, si no era pobre.

¹³ Por la compra de cirios, lámparas, antorchas, paños, pendones y otros bienes diversos.

¹⁴ Responsabilidad de los prohombres que, al cabo del año, deberían entregar las llaves y las cuentas del ejercicio a sus sustitutos.

¹⁵ En tal caso, el infractor debería pagar una multa de dos dineros para sufragar una misa por el alma de los muertos o para contribuir en la limosna del bacín que se eligiera.

¹⁶ Si bien es cierto que la recitación de oraciones en los oficios fúnebres es un elemento habitual en las ordenanzas de numerosas hermandades, en el caso de Barcelona esta práctica parece querer agilizar la memorización de los dogmas de la fe cristiana, extremo que Didier Lahon también constata en las cofradías negras de Lisboa nacidas bajo la advocación del Rosario, en las que recitar sistemáticamente los quince misterios de la vida de Jesucristo y de la Virgen con los preceptivos padrenuestros, avemarías y gloriapatri equivale a «passer en revue l'ensemble des mystères de la foi chrétienne, autrement dit les dogmes de la religion» (Lahon, 2000:284). Por otro lado, el número de oraciones que debían ser recitadas tanto en el caso de las hermandades 'blancas' valencianas como en el de las portuguesas variaba de una a otra cofradía y su ejecución quedaba siempre a discreción de los cofrades, quienes podían sustituir el padrenuestro y/o el avemaría por salmos penitenciales o por el pago de una misa (Benítez, 1999:278; Cruz Coelho, 1993:173), mientras que en la cofradía de *Sant Jaume* no solo se contemplaba la oposición, sino también la imposibilidad y la falta de conocimiento.

¹⁷ Mucho más habitual, no obstante, en las ceremonias fúnebres, donde los cirios, elementos litúrgicos de gran importancia en la simbología de las hermandades, arrojaban la luz «que ilumina as almas num caminho ainda distante ou já mais próximo de Deus» (Cruz Coelho, 1993:173).

¹⁸ Son los distintos términos que pueden leerse en las actas de la *XIX Semana de Estudios Medievales de Estella (Cofradías, 1993)* claro exponente de la falta de consenso sobre el origen y primer desarrollo del asociacionismo cristiano medieval.

¹⁹ Las aristocráticas de criollos y españoles, las gremiales, las vinculadas a grupos de población ibérica, las de socorros mutuos, las culturales, las de negros y las de indios (citado en Mena, 2000:138).

²⁰ El primero de ellos, el de la *forma de pertenencia*, le permite diferenciar entre hermandades *abiertas* -en las que solo es necesaria la aceptación de la solicitud de ingreso- y *cerradas* -limitadas por determinados requisitos de admisión-. El segundo es el *tipo de integración* de los componentes, que pueden ser de una misma categoría social -lo que da pie a una hermandad *horizontal* que expresa, de manera simbólica, la segmentación social y sus tensiones y conflictos- o de varias -que origina la hermandad *vertical*, construcción de una comunidad inexistente en la realidad-. Y, finalmente, el tercer criterio es el del *nivel de identificación simbólica* que representa la hermandad para el colectivo en ella

integrado, dando lugar a hermandades *grupales* -relacionadas con un oficio, raza, clase social, sección territorial, etc.- y a *semicomunales, comunales o supracomunales* (Moreno, 1999:45-51).

²¹ El proceso de identificación de la cofradía con una raza y no con etnias o complejos culturales concretos merece una especial atención. Mediante la creación de las hermandades negras, se facilita el encuadramiento social de un grupo de individuos que, de no ser así, habría quedado al margen de la *universitas*. Sin embargo, se inicia un proceso inconsciente en el que son eliminados numerosos elementos identificadores de las diferentes culturas subsaharianas que pueden llegar a convivir bajo el amparo de la cofradía. Se crea, así, una adscripción ficticia, la *natio nigra* -recurrentemente utilizada, por otro lado, en la documentación notarial, al menos en la de la Barcelona tardomedieval-, conceptualización que facilita la asimilación. Precisamente, para el caso ibérico tan solo se tienen noticias de la existencia de una cofradía negra culturalmente homogénea nacida en Lisboa hacia 1730 y que aplegó, únicamente, a negros angola (Lahon, 2000:294). Por último, es necesario advertir el error en el que en ocasiones se incurre al calificar de *étnicas* a las hermandades de negros, imprecisión que yo mismo he cometido (*cf.*, entre otros, Ciro, 2002; Moreno, 1997-1999-2005; Plazolles, 2000-2000b; Vincent, 2000).

²² En Barcelona, por ejemplo, al menos las cofradías de los barqueros viejos (Salicrú, 2009:331-332, y AHCB, CC, IV-10, ffº 183v-184r. 1480, julio, 4), los barqueros nuevos (Salicrú, *ibidem*) y los tintoreros (Bonnassie, 1975:100 y 102; Salicrú, 2009:338) aceptaban el ingreso de esclavos y libertos que trabajasen en el oficio.

²³ Como la de *Sant Llorenç i Sant Amador dels Captius* de Barcelona, asociación de la que, en 1478, la liberta Juliana afirmaba ser cofrade (AHPB, Esteve Soley, 222/5, ffº 79v- 80r. 1478, julio, 3). La hermandad, adscrita a la iglesia de *Santa Maria de la Mercè* y posiblemente dedicada a la redención de cautivos cristianos en tierras islámicas, no contemplaba el estatus libre o liberto como requisito de ingreso. Así lo sugieren algunos documentos -como el citado anteriormente- al relacionar nombre y oficio de los próceres y administradores de la hermandad, todos ellos libres de nacimiento (también en AHPB, Galceran Balaguer, 241/32, s.f. 1492, septiembre, 24). Antoni Albacete, por otro lado, ofrece diversos ejemplos sobre la presencia de libertos en algunas cofradías de devoción de la Barcelona del siglo XV (Albacete, 2006-2007:148 y ss.).

²⁴ Lamentablemente, las noticias documentales sobre esta asociación son realmente escasas. Contrariamente a lo que ocurre con la de *Sant Jaume*, no sabemos de la supervivencia de ningún texto de carácter normativo y tan solo contamos con el testamento del liberto Antoni Quintana, que afirmaba ser cofrade de la hermandad (AHPB, Narcís Gerard Gili, 235/17, ffº 15v-16r. 1478, febrero, 17), y con cuatro anotaciones marginales en dos libros de seguros marítimos y uno de testamentos que daban fe del pago de las cuotas de entrada en la cofradía de Joan Torrent, blanco (AHPB, Narcís Gerard Gili, 235/17, s.f. 1496, agosto, 17), Joan Porter, negro (AHPB Narcís Gerard Gili, 235/15, s.f. 1504, septiembre, 4), Cristòfol Corim, negro (AHPB, Narcís Gerard Gili, 235/16, s.f. 1505, julio, 12), y de Jaume Requesens, también negro (*ídem*, 1505, diciembre, 19). Por otro lado, a esta documentación habría que añadir algunas descripciones relativas a las procesiones festivas de la ciudad en las que aparece citada la cofradía, como tendremos ocasión de comprobar.

²⁵ Cuya más antigua manifestación habría sido el privilegio otorgado a los negros sevillanos por Enrique III de Castilla (1393-1406), gracias al cual podían reunirse los domingos y los días festivos con panderos, tambores y otros instrumentos (Moreno, 1997:39-40).

²⁶ Como el que se produjo en una ceremonia de las Cuarenta Horas Devocionales cuando, al entrar en la iglesia y como respuesta a la melodía africana que interpretaba el organista de la cofradía, los esclavos comenzaron a bailar tras dejar en el suelo antorchas y cruces, causando un gran escándalo entre el público blanco (Minnich, 2005:296).

²⁷ AHCB, CC, *Deliberacions*, II-39, fº 32v., 1508, junio, 20, y AHCB, CC, *Ordinacions*, IV-12, fº 179r. 1508, junio, 20.

²⁸ Concretamente a la entrada de Martín el Joven, rey de Sicilia, en abril de 1405, cuando fueron utilizados diversos esclavos para enramar las calles por las que se celebraron los festejos (AHCB, CC, *Clavaria*, 1B XI-28/29, fº 158v, 1405, abril, 13).

²⁹ 5 de junio de 1455 (Duran y Sanabre, 1930:213-215).

³⁰ AHCB, CC, *Ordinacions*, 1B-7, fº 121r, 1455, julio, 28. Por otro lado, a partir de mayo de 1459 se permitió la reunión de trompetas, libres y libertos, bajo la protección de la cofradía de San Bernardo (Salicrú, 2009:333, y AHCB, CC, *Ordinacions*, 1B-8, ffº 93r-95v, 1459, mayo, 22).

³¹ Véase, también, en Raufast, 2008:1067.

³² Para los festejos celebrados con motivo de la entrada de Pedro de Portugal, véase Raufast, 2008:1063-1068.

³³ Las carpetas 3/2.6 y 3/3 de la caja que se conserva en la sección *Consellers* del AHCB bajo el nombre *Cerimonial* albergan 22 albaranes de pago a compañías de atabaleros africanos redactados entre 1533 y 1578, concretamente en los años 1533, 1534, 1535, 1536, 1537 -período en el que el cargo de atabalero mayor estuvo en manos del liberto negro Joan Marquet-, 1563 -atabalero mayor, Antoni Esteve, negro-, 1565, 1566, 1567, 1568, 1569, 1570, 1571 -en este último año hay tres albaranes por las procesiones del Corpus, la victoria de Lepanto contra los turcos y el nacimiento del infante Fernando, hijo de Felipe II-, 1572, 1573, 1574 -atabalero mayor, Antoni Sols, negro-, 1575, 1576, 1577 y 1578 -última referencia a un atabalero subsahariano, Pere Llop-. No hemos podido documentar otros pagos de este tipo hasta 1679, año en el que el cargo de atabalero mayor lo ostentó Josep Huguet, libre de nacimiento y blanco de color (AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/4.2).

³⁴ AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/2.6.

³⁵ Las que corresponden a los años 1508 (AHCB, CC, *Ordinacions*, IV-12, fº 179r), 1552 (AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/2.7), 1553, 1554, 1576 (AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/3), 1581 (AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/2.9) y 1588 (AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/2.11).

³⁶ Recuérdesse que, desde 1459, la cofradía de los trompeteros, reunida bajo la advocación de San Bernardo, aceptó el ingreso de libertos (véase la nota 29) del mismo modo que lo hacía la cofradía de los arrieros de *Santa Eulàlia de Mèrida* (nota 23). Además, no son escasos los testimonios documentales sobre libertos negros ocupados en el trajín con bestias de carga.

³⁷ AHCB, CC, *Ordinacions*, IV-12, fº 179r. 1508, junio, 20.

³⁸ En 1554, el orden varió, nuevamente, al ocupar los jóvenes hortelanos el espacio existente entre la cofradía de los curtidores y la hermandad de los negros, orden que se mantuvo hasta, al menos, 1588. La siguiente relación sobre una procesión de Corpus data de 1633. Para entonces, ya no aparecen mencionadas ni la cofradía de *Sant Jaume* ni la de *Santa Eulàlia* (AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/4.1.4).

³⁹ Última referencia documental que hemos hallado sobre la participación de la cofradía en una procesión pública. Tanto en esta ocasión como en la entrada de 1564, el orden fue similar al establecido en 1554 para la fiesta del Corpus, si bien en estas dos ocasiones la cofradía de *Santa Eulàlia* no desfiló. Sirva como ejemplo la descripción de la entrada de Felipe II: «E estant dit senyor en sa cadira, passaren totes les confraries de la ciutat ab lurs panons, sots l'orde següent: primerament, los parayres ab son panó y apportaven la mulassa. Fusters ab son panó. Blanquers ab son panó y uns salvatges y un leó fent entramesos. Hortolans jovens ab son panó. Confraria de Sanct Jacme ab son penó. Traginers de mar...». Por otro lado, es necesario señalar que la participación de la hermandad de negros en estas dos entradas regias parece contradecir, nuevamente, el protocolo establecido en las ceremonias de recepción durante el siglo anterior, en el que el desfile ante el monarca era «privativo del sector artesanal de la población, y en ninguna de las listas disponibles de los componentes de dichos desfiles figura ninguna representación del estamento artista ni tampoco cofradía alguna que no sea de oficio» (Raufast, 2006:673).

⁴⁰ AHCB, CC, *Cerimonial*, 1C.XXII-3/3.