

PERFORMANCES RITUALES AFROCATÓLICAS. HERMANDADES Y NACIONES AFRICANAS EN BUENOS AIRES A FINALES DEL SIGLO XVIII

Lea Geler*

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Resumen: En este artículo se propone realizar un acercamiento a las *performances* rituales afrocatólicas en la Ciudad de Buenos Aires de finales del siglo XVIII. Recurriendo a multiplicidad de fuentes locales se reconstruye una situación general y ponerla en diálogo con el resto de las Indias, con el objetivo de mostrar similitudes y algunas diferencias con lo que sucedía en el sur de Brasil. El artículo avanza asimismo en el estudio de las naciones africanas, proponiendo que una de sus características más importantes era la elusividad. Esta permitía conservar espacios de negritud donde las *performances* afrocatólicas eran protagonistas.

Palabras clave: *performances* afrocatólicas, diáspora africana, naciones africanas, cofradías, Buenos Aires, siglo XVIII.

Cómo citar este artículo: Geler, Lea. «*Performances* rituales afrocatólicas. Hermandades y naciones africanas en Buenos Aires a finales del siglo XVIII». *Boletín Americanista*, LXXIII.1/86, 2023, págs. 151-175, DOI: <https://doi.org/10.1344/BA2022.86.1029>.

1. Introducción¹

En las últimas décadas del siglo XVIII, el Puerto de Trinidad y Santa María de los Buenos Aires se encontraba en pleno crecimiento poblacional y económico. En 1776, la Corona española había designado esta pequeña ciudad como capital del Virreinato del Río de la Plata, una nueva demarcación político-administrativa fundada en el contexto de las reformas borbónicas.² En la base de ese desarrollo se encontraba, como en el resto de América, el trabajo forzado de la población indígena y de los cautivos africanos introducidos de manera ininterrumpi-

* leageler2@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6619-0001>

1. Agradezco a Paulina Alberto, María Elena Barral, María de Lourdes Ghidoli, Eva Lamborghini, Florencia Guzmán y los evaluadores anónimos de la revista sus valiosos comentarios sobre este texto, realizado con el apoyo de los proyectos PICT 2019-04174, PUE 22920170100057CO y FC22-003.

2. Barral, 2013.

da, en esta época mayormente desde África Central.³ Entre 1777 a 1812, según las estimaciones realizadas por Alex Borucki, el promedio anual de esclavizados ingresados en el área del Río de la Plata fue más que el doble que en el periodo de 1777 a 1812.⁴ Muchas de estas personas seguían sus viajes hacia el interior del territorio o se quedaban en la Banda Oriental del Río de la Plata, pero un gran porcentaje permanecía en Buenos Aires. Nombrados como «africanos», «negros», «mulatos», «pardos» o «zambos», tanto ellos como sus descendientes (a quienes designo aquí como «afrodescendientes») podían tener estatus jurídicos de «esclavos» o de «libres», y ser oriundos de África, criollos (nacidos en el territorio español en América) o «portugueses», es decir, nacidos en Brasil. Justamente fue del sur de Brasil, en general, y Río de Janeiro, en particular, de donde, según Borucki, provenían la mayor parte de las personas esclavizadas llegadas al Río de la Plata en este periodo.⁵

En el marco de la sociedad hispano-colonial que imponía sus valores y prácticas, y en unas condiciones de desarraigo y explotación casi inimaginables, los esclavizados africanos y afrodescendientes lograron rehacer sus vidas y forjar lazos sociales y tradiciones propias de enorme impacto. Entre estas últimas se encuentran las *performances* rituales afrocatólicas, que incluían coronaciones de reyes, una de las ceremonias más extendidas en América. Allí se coronaban reyes de nación, es decir, reyes de alguna de las parcialidades de autorreconocimiento en que se organizaban africanos y afrodescendientes en América (congo, angola, benguela, camundá, etc.). Aunque no hay acuerdo sobre el tema, estos etnónimos pueden haber tenido relación con pueblos de origen, puertos de embarque, cercanía idiomática y/o preferencias personales. Las naciones africanas, junto con las cofradías o hermandades católicas, constituyeron dos de las más importantes formas organizacionales de africanos y afrodescendientes en América, pero todavía se sabe poco de ellas en relación con el siglo XVIII en Buenos Aires. Lo mismo sucede con las *performances* rituales afrocatólicas, pero se puede asumir que, en cuanto performativas, permitían crear comunidad, reconocerse y honrar a los antepasados, aprender y transmitir conocimientos, imaginar el futuro y modificar el presente, lo que las hacía fundamentales.⁶

Si bien numerosos investigadores han hecho menciones a las coronaciones, y los legajos de la época tardocolonial que retomaré en los próximos párrafos han sido trabajados y citados en repetidas ocasiones,⁷ aquí propongo poner esas huellas en diálogo, no solo entre sí sino también con el contexto afrodiaspórico más amplio, especialmente con el sur de Brasil. Esta opción metodológica, hasta ahora poco transitada, permite ampliar la mirada y tomar en cuenta las relaciones afrodiaspóricas que africanos y afrodescendientes lograron crear,

3. Principalmente, lo que hoy es Congo y Angola.

4. En total, 72.082 personas. Borucki, 2021: 258.

5. Al igual que el Río de la Plata, el sur de Brasil recibía esclavizados desde la zona del África Central. Borucki, 2021.

6. Taylor, 2006.

7. Por ejemplo: Andrews, 1989; Di Stefano, Zanatta, 2000; Cirio, 2002; Rosal, 2010; Borucki, 2017.

fomentar y reforzar durante todo el periodo colonial y los posteriores. El objetivo es vislumbrar dinámicas comunitarias propias de la ciudad, así como aquellas que trascendían demarcaciones y fronteras. También reencontrar, gracias a ciertos elementos críticos, las *performances* afrocatólicas en la ciudad, sus posibles cambios y continuidades, y las organizaciones que las sostenían. Seguiré los rastros de estas *performances* rituales a través de distintos lugares (Reino del Congo en África Central, el sur de Brasil y Buenos Aires) y de tres tipos distintos de conflictos que se desprenden de los expedientes. El primero, ligado a la hermandad de San Baltasar y sus enfrentamientos con el poder eclesiástico, con otras hermandades y con las naciones. El segundo, relativo al control ejercido sobre las *performances* rituales por parte de algunos oficiales del Estado. El tercero, relacionado con las posibles maneras de enmascarar los rituales en pos de su continuación, mostrando algunas de las estrategias utilizadas para lograrlo.

2. Afrocatolicismo y religiosidad colonial

Como indica María Elena Barral, las celebraciones religiosas eran centrales para la sociedad tardocolonial. Conformadas por tradiciones y reglamentaciones europeas, pero también por costumbres locales, ordenaban la vida cotidiana y permitían la exteriorización de la fe.⁸ En muchas de las fiestas y procesiones, como las de los santos patronos de las parroquias, se destacaban los «bailes, borracheras, romerías, ferias y mercados»,⁹ así como «difícilmente faltaran la música, el juego y la pirotecnia».¹⁰ Por esto, virreyes, gobernadores y regidores de los cabildos, así como obispos y párrocos, vigilaban y estructuraban densas normativas, prohibiendo bailes o juegos considerados deshonestos.¹¹ En particular, a los «negros», «mulatos», «indios y mestizos» se les prohibía realizar bailes y diversiones en lugares «fuera de la vista», bajo pena de azotes. Sin embargo, se les permitía realizar bailes públicos, con permiso previo de las autoridades.¹² Muchos de estos bailes públicos se daban en el marco de cofradías o hermandades, formaciones dependientes de la Iglesia.

Las cofradías, siempre con sede en parroquias o conventos, constituían un modo de poner en práctica la fe y de establecer lazos sociales, ganar prestigio y visibilidad.¹³ Las cofradías rendían culto a determinadas devociones, prestaban servicios litúrgicos o caritativos (iluminación del sagrario, sepultura de difuntos pobres), y daban intercesión espiritual, asistencia médica o monetaria a hermanos enfermos, entre otras formas solidarias. Cada hermandad redactaba

8. Barral, 2012.

9. *Ibidem*: 201.

10. *Ibidem*: 199.

11. *Ídem*.

12. Por ejemplo, véanse los Bandos de 1766 y 1770. Archivo General de la Nación Argentina (AGN), Sala 9 641, Libro de Bandos núm. 3, fojas 79, 102, 174.

13. Barral, 2012.

su propia constitución, que debía ser aprobada por el obispo, y en ocasiones por bula papal, que estipulaba su funcionamiento (misas, elecciones, etc.).¹⁴ En el caso de Buenos Aires, sus recursos provenían de las cuotas de ingreso, de las luminarias que pagaban los miembros, de donaciones y de limosnas, cuya recolección debía autorizarse previamente por las autoridades.¹⁵ Si bien existían cofradías exclusivas para blancos o españoles, algunas permitían el ingreso de otros sectores, de forma única o mezclada.¹⁶

En Buenos Aires, se conoce la existencia de cinco cofradías en las que podían participar, exclusivamente o junto con otros grupos sociales, africanos y afrodescendientes, esclavizados o libres: la Cofradía del Rosario de Menores, con sede en el convento de Santo Domingo, fundada ca. 1730; la de San Benito de Palermo, de 1769, y la de Santa Rosa Viterbo, del siglo XVIII, ambas con sede en el convento de San Francisco; la de San Baltasar, con sede en la parroquia de La Piedad (de 1771), y la de Santa María del Socorro, con sede en el convento de La Merced (fundada en 1743).¹⁷ Además de estas cinco, Rosal y Barral cuentan a la Hermandad de Ánimas, con sede en la parroquia de Monseñor, y a la cofradía de Jesús Nazareno, con sede en la iglesia de San Juan Bautista.¹⁸ Estas cofradías, denominadas «de menores» (porque requerían «tutela» constante), se regían por las mismas normativas generales que el resto y sus funciones eran las mismas.

Aunque vigiladas y reglamentadas, a través de sus cofradías los africanos y afrodescendientes lograron instalar sus propias festividades y procesiones dentro del complejo festivo-religioso hispanocolonial, que eran esperadas por toda la población de la ciudad. Un relato de estas festividades aparece en la memoria de viaje del navegante francés Louis Antoine de Bougainville, quien arribó a la ciudad en enero de 1767. Bougainville decía que en Buenos Aires:

[...] hay ceremonias sagradas para los esclavos, y los dominicos han establecido una cofradía de negros [...]. Los negros reconocen a San Benito de Palermo y a la Virgen [...] el día de su fiesta eligen dos reyes, uno representa al rey de España y otro al de Portugal, y cada rey se elige una reina. Dos bandas, armadas y bien vestidas, forman tras los reyes una procesión, la cual marcha con cruces, estandartes e instrumentos. Se canta, se danza, se hacen simulacros de combate de un partido a otro y se recitan letanías. La fiesta dura de la mañana a la noche y el espectáculo es bastante agradable.¹⁹

La descripción de Bougainville de esta procesión en honor a los reyes ibéricos con cruces, estandartes e instrumentos, además de armas para los simulacros de combate, es sumamente interesante, no solo por lo temprano del relato, sino también porque, como propongo a continuación, puede tener una

14. En el marco del regalismo borbónico del siglo XVIII, aumentó el control y la fiscalización sobre las cofradías, con lo que se les exigió la presentación de las constituciones. Barral, 2013.

15. Di Stefano, 2002: 33.

16. González, 2005; Barral, 2012.

17. González, 2005.

18. Rosal, 2009; Barral, 2012.

19. Bougainville, 1921: 45.

interpretación distinta a la que el autor originalmente le dio. Esa otra interpretación permite enlazarla con las coronaciones de reyes africanos que se sucedían en todas las tierras americanas, y a estas con el Reino del Kongo, en África Central.²⁰

El Reino del Kongo, consolidado aproximadamente en el siglo XIV, se extendió hacia el sur del río Congo en lo que se conoce como África Central. El rey del Kongo, Nzinga Mbemba, que había establecido contacto con los portugueses, se convirtió al cristianismo a finales del siglo XV, pero su reino se mantuvo como socio independiente de Portugal hasta el siglo XIX. De este modo, su conversión al cristianismo no significó una aceptación del poder europeo. Por el contrario, el cristianismo que se desarrolló en el Kongo se erigió en un medio nuevo para expresar tradiciones africanas, una extensión del poder ritual y temporal y una reinterpretación novedosa, «un cristianismo africano, tan africano como cristiano».²¹ La mayoría de los habitantes de África Central adoptaron y recrearon esta novedosa forma religiosa, sus símbolos, organizaciones y rituales.²² Uno de estos rituales, de especial importancia en los momentos de elección de un nuevo rey, era el *sangamento*, una *performance* de batalla ritual danzada acompañada por distintos instrumentos musicales y vistosas vestimentas, en las que sobresalían los plumajes, las banderas y la presencia del rey y su corte. Las descripciones de los sangamentos, que fueron cambiando con los siglos, permiten trazar genealogías en las que colaboran distintas tradiciones.²³ Que el apóstol Santiago fuera nombrado patrón del Reino del Kongo parece haber sido clave para que se incorporasen elementos de su iconografía (la cruz y la capa roja), así como de la batalla ritual ibérica de «Moros y Cristianos» con que se le honra. Esta última, justamente, comienza con un desfile de embajadas y luego se pelea con espadas de atrezo.²⁴ Por último, hay que destacar la enorme importancia que tenían los reyes según la cosmovisión del África Central. En estas tradiciones, los reyes eran líderes que mediaban entre la vida y la muerte, entre los seres animados e inanimados, plantas, animales, etc., elementos inseparables todos ellos.²⁵ Los reyes eran elegidos entre candidatos nobiliarios, lo que podía provocar serios enfrentamientos de poder, representados en la batalla del sangamento.

De manera muy temprana, se registran *performances* de batallas rituales en el continente americano, consecuencia directa de la lucha constante de africanos y afrodescendientes por preservar o crear espacios de autonomía y reconstrucción. Miguel Valerio identifica en el relato de 1539 de Bernal Díaz de Castillo (soldado de Cortés) un posible sangamento durante unos festejos realizados en

20. Nombraré Kongo para referirme al reino africano y Congo para América. Véase: Voigt, 2019: 86 (nota 3).

21. Kiddy, 2002: 157.

22. Thornton, 2002.

23. Fromont, 2014.

24. Dewulf, 2019. Sobre el sangamento, véase especialmente Fromont, 2014.

25. Kiddy, 2002: 156.

Tenochtitlán (actual Ciudad de México).²⁶ Y en Recife holandés, en 1642, un embajador del rey del Kongo recibió a los cortejos de varias naciones, que le rindieron homenaje, con danzas, juegos de espadas y luchas simuladas y «de acuerdo a las ceremonias usadas entre sus naciones, en sus conductas, cortesía y comportamiento reverencial».²⁷

Si bien el sangamento proveyó de un marco general, en las Indias se generaron creaciones afrocatólicas novedosas que retoman varios de sus elementos característicos.²⁸ Las de mayor reconocimiento y alcance territorial fueron las coronaciones de reyes, que en general se daban en el marco de las cofradías o hermandades cristianas, especialmente las cofradías del Rosario.²⁹ Como señala Marina de Mello e Souza, las descripciones de las mismas permiten suponer que se entendían de maneras distintas por «amos o negros, libres o esclavos, por quienes miraban y las describían y por quienes las llevaban adelante y las vivían».³⁰ Para unos, mostraban el triunfo del cristianismo sobre la barbarie y la coronación era una forma de homenaje al poder imperial de Portugal o de España. Para otros, significaba poner en acción su cosmovisión, honrar al rey como mediador entre mundos y conectar con los antepasados.

Con todo esto en mente, me inclino a pensar que el francés Bougainville, en cuyo relato se menciona a los dominicos (cuya iglesia era la sede de la Cofradía del Rosario de Menores) y se destacan numerosos elementos presentes en el sangamento (batallas, espadas, cruces, instrumentos musicales, etc.), confundió una supuesta coronación de reyes europeos con el ritual de coronación de reyes africanos. También es casi seguro que la celebración que presenció fuera la del Rey Mago Baltasar, cuya fiesta es en enero, momento en que el viajero llegó a la ciudad. El relato de Bougainville, de 1767, constituiría entonces la descripción más temprana de esta ceremonia afrocatólica en Buenos Aires ubicada hasta la fecha.

¿Cómo eran las *performances* afrocatólicas y las coronaciones de reyes? Al ser estas *performances* rituales poco conocidas para Buenos Aires y al ser las fuentes descubiertas hasta el momento muy escasas, propongo retomar descripciones de las coronaciones de reyes del sur de Brasil, una región que, como señalé en la introducción, sostenía una intensa vinculación con el Río de la Plata por el tráfico de personas esclavizadas procedentes de África Central. Estos relatos pueden servir para imaginar qué podía estar sucediendo en la ciudad porteña, así como para vislumbrar la fluidez de lazos comunicacionales y creativos en el contexto afrodiaspórico.

26. Valerio, 2019.

27. Escrito de Gaspar Barlaeus, en Kiddy, 2002:159.

28. Valerio, 2022.

29. Se sabe de su existencia tanto en Europa como en América. De acuerdo con Kiddy, 2002, las coronaciones de los diversos reyes de nación sucedidas entre los siglos XVI y XVIII en la zona de Minas Gerais fueron derivando en la creación de la figura única del rey del Congo en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del siglo XIX, y es antecedente directo de las actuales fiestas de *congados*, *maracatús* o *quilombos* (entre otros nombres) en Brasil.

30. Souza, 2015.

3. Festividades afrocatólicas brasileñas en el siglo XVIII

El folclorista brasileño Alexandre José de Melo Morais Filho, después de transcribir un pedido de permiso de 1748 de la Hermandad de San Baltasar de la capilla de Lampadosa, en Río de Janeiro, para recolectar limosna, bailar y coronar a un rey y una reina de nación Rebolo durante el Día de Reyes, explica que en esas ocasiones las bandas desfilaban con bombos, desnudos de cintura para arriba, con rostros tatuados o deformados según los estilos de sus naciones, seguidos por personas con pantalones y coronas de plumas.³¹ En la capilla se erigían los tronos y una pequeña explanada para el séquito real. En la mañana de Reyes, «los representantes de las naciones de África, esclavos de Brasil, se mostraban auténticos, cada cual con [...] su estética [...], los fetiches de su país, aguardando la ceremonia de coronación del soberano y rendir culto al Santo Rey San Baltasar».³² Solo el rey, la reina (ambos con mantos rojos y vestiduras brillantes adornadas con conchas marinas; el rey, con un cetro dorado y la reina, con una diadema) y un pequeño cortejo, que incluía a dos vasallos con capa y espada, entraban entonces a la capilla para ser entronizados por el capellán. Por la tarde, a los asistentes de la mañana ya coronados previamente se les unían otros esclavizados de las haciendas cercanas y comenzaba una nueva fiesta más concurrida y popular, en la que los tambores y marimbas anunciaban la entrada de los congos a los festejos de coronación. En el siglo XIX se seguían dando estos festejos en el marco de la parroquia.³³

Una serie de acuarelas realizadas por Carlos Julião en el último cuarto del siglo XVIII en Río de Janeiro ayudan a completar la descripción. Una de ellas se titula *Coronación de un rey en las fiestas de Reyes*, es decir, se refiere a una coronación durante los festejos de San Baltasar, y permite apreciar el atuendo del Rey y de sus pajes³⁴ (figura 1). El catálogo que acompaña las imágenes de Julião describe esta lámina como sigue:

Coronación de un Rey en las fiestas de Reyes – El Rey, vestido de negro, lleva sobrefalda roja, empuña el cetro y tiene la corona en la cabeza. Su capa roja, cubierta de estrellas, está sostenida por un niño; para protegerlo, un hombre lleva una gran sombrilla bordada. Se ven seis esclavos, con ropas coloridas y decorados con plumas, sosteniendo varios instrumentos musicales y bailando.³⁵

31. Morais Filho, 2002: 280.

32. *Ibidem*: 81.

33. *Ídem*. El relato de 1762 de Francisco Calmon de las festividades realizadas en las proximidades de Salvador de Bahía muestra, según sugiere Valerio, 2022 y propongo también aquí, la intensa circulación de tradiciones y cosmologías que cruzaban las Américas y las conectaban con África Central.

34. Carlos Julião [Carlo Giuliani] era un dibujante turinés que servía en el ejército portugués. Julião, 1960.

35. Julião, 1960.

Figura 1. Coronación de un rey en las fiestas de Reyes de Río de Janeiro (últimas décadas siglo XVIII). Acuarela de Carlos Julião.



Fuente: Julião, 1960: lámina 39.

Otras acuarelas de Julião (figuras 2, 3 y 4) permiten ver a las reinas y su cortejo:

Figuras 2, 3 y 4. Imágenes de reinas en las fiestas de Reyes de Río de Janeiro (últimas décadas siglo XVIII). Acuarelas de Carlos Julião.





Pl. XXXVII



Pl. XXXVIII

Fuente: Julião, 1960: láminas 36, 37 y 38.

En definitiva, tanto en las descripciones escritas como en las visuales destacan la vestimenta y accesorios de los reyes y de su séquito, en particular, la sombrilla, la capa roja, las faldas, las coronas, las espadas, los adornos y las plumas. Según Lisa Voigt, la presencia de plumas «es común al repertorio festivo de soberanos africanos en todo el atlántico, desde [...] Brasil hasta Nueva Orleans»,³⁶ lo que las convierte en un elemento crítico para reconocer la presen-

36. Voigt, 2019: 77.

cia de estas *performances* rituales. Asimismo, en las fuentes escritas resalta la presencia de delegaciones de las distintas naciones, cada cual con algún diferenciador en el baile/música o en la vestimenta/accesorios, que se juntaban para celebrar/coronar al rey.

La mayor parte de los elementos descritos para el sur de Brasil están presentes, de manera más fragmentaria, en diversos documentos de archivos de Buenos Aires. Su análisis permite no solo constatar similitudes entre ambos espacios, sino también plantear posibles diferencias, así como adentrarse en la dinámica afrocomunitaria del periodo tardocolonial que, a la larga, podría haber marcado caminos divergentes que signaron los siglos por venir.

4. Hermandades, naciones y tradiciones afrocatólicas en Buenos Aires

En el año 1787, se labró en la ciudad un expediente en el que se investigaban las denuncias realizadas por Manuel Farías contra Pablo Agüero, «ambos dos negros», que ofrece la oportunidad de seguir los rastros de las tradiciones afrocatólicas en Buenos Aires y de los conflictos que suscitaban.³⁷ Tanto Farías como Agüero tenían cargos de poder en relación con la población afrodescendiente en la ciudad. Manuel Farías era un «sargento mayor de las compañías de negros hombres». Por su parte, Agüero estaba «comisionado por el señor Gobernador Intendente para prender Negros y Negras fugitivos de sus amos y para tenerlos sosegados y quietos en sus diversiones y bailes».³⁸

En el expediente hay dos imputaciones relacionadas con *performances* afrocatólicas. Una era por insultos públicos, ya que Agüero había insultado a Farías al enterarse de que este lo había acusado de permitir que se efectuara «la coronación del negro Pedro Duarte en cierto Tambo». Por eso, lo había tratado de «pícaro, indigno [y] *soplón*».³⁹ Otra de las denuncias contra Agüero era por insubordinación (a Farías). Según consta, Agüero reclutaba a sus propios hombres para cumplir con su trabajo en vez de pedirselos a Farías de su tropa, como lo tenía ordenado. En su testimonio, Agüero se explica señalando que Farías le había negado sus hombres en una ocasión en que necesitaba «prender los negros [que] se estaban vistiendo de Cambundá el día de San Baltasar en la Capilla de la Piedad». No tengo certeza de cómo era la vestimenta camundá, pero al ser atuendos característicos de una nación africana en un contexto ritual, segura-

37. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3067, leg. 74, exp. 10: «Información hecha para esclarecer lo que expone Farías en su memoria contra Pablo Agüero, ambos dos Negros: hecha en Buenos Aires a 23 de enero de 1787». Existen varios trabajos que retoman este expediente en particular. Véase: Rosal, 2007.

38. Pablo Agüero, por su función y por ser propietario de bienes raíces y de esclavizados, era una persona muy visible dentro de la dinámica social de la ciudad colonial, lo que ha llevado a que existan varios estudios sobre su figura. Véanse: Rosal, 2021, 2010; Otero, 2006.

39. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3067, leg. 74, exp. 10: «Información hecha para esclarecer lo que exponer Farías en su memoria contra Pablo Agüero, ambos dos Negros: hecha en Buenos Aires a 23 de enero de 1787». Las cursivas son mías.

mente incluían algunos de los elementos críticos ya mencionados, especialmente las plumas. Comencemos por este último punto.

La parroquia de La Piedad, lugar en el que Agüero había hecho la captura de «negros [...] vistiendo de Cambundá», era la sede de la Cofradía de San Baltasar. Esa hermandad sostenía un intenso conflicto con el cura de la parroquia, Francisco Javier Dizido y Zamudio, que además fue muy extendido en el tiempo (consta desde 1779 hasta el siglo XIX).⁴⁰ En distintos expedientes se puede leer que los hermanos querían evitar a toda costa seguir funcionando bajo el control de este párroco, por lo que realizaban pedidos y acusaciones varias contra él, todos sistemáticamente rechazados. De la lectura de ese material también se vislumbra que una de las fuentes principales de conflicto entre el cura y los hermanos eran las celebraciones que estos realizaban. Es así que los cofrades llegan a proponer levantar su propia capilla al lado de la parroquia, para «hacer sus funciones, como se acostumbra en todas las Indias», como «desde tiempo casi inmemorial han acostumbrado, con precedente permiso de varios gobernadores».⁴¹

Como se puede apreciar de esa declaración, los cofrades estaban muy al tanto de lo que sucedía en el resto del Imperio y utilizaban esa información para dar sustento y legitimidad a sus peticiones. Ello da la pauta de la densa red de circulación de información que corría de forma conjunta con la de personas, y de los diálogos afrodiaspóricos constantes que se establecían desde Buenos Aires. Pero si bien, según lo descrito por Melo Morais Filho, en Río de Janeiro las festividades terminaban con coronaciones que eran consagradas por el capellán dentro de la iglesia, en la parroquia de La Piedad de Buenos Aires la situación era distinta. En otra nota, el cura Zamudio exponía que los hermanos hacían «desacatos públicos», ya que danzaban «en el atrio del templo [...] bailes obscenos [...] metiendo] bulla [...] con sus alaridos y tambores», razones por las que los había echado de la iglesia.⁴²

A esta acusación en particular, los hermanos respondieron extensamente. Por un lado, sobre lo «obsceno», decían que «estos bailes [...] no se pueden llamar obscenos porque *no son con mujeres* ni se hacen en ellos acciones desordenadas».⁴³ Este punto es especialmente interesante. En el relato de Bougainville de 1767 de la celebración en Buenos Aires y en las descripciones de Río de Janeiro (escritas y visuales), las mujeres tienen una presencia importante (ya como reinas, ya como séquito). Por el contrario, los hermanos de San Baltasar afirmaban que las mujeres no participaban de los encuentros, lo que aseguraba la «honestidad» de los mismos. ¿Es posible que la mala disposición de Zamudio hubiera logrado que en las procesiones de Buenos Aires no se permitiera participar, o se ocultara, a las mujeres? ¿Sería esta una situación general o

40. Justicia, AGN Sala 9 2715, leg. 17, doc. 436, 18/5/1779. Este expediente fue reseñado con bastante extensión por Andrews, 1989. Se encuentran también análisis de él en: Rosal, 2010; Di Stefano y Zanatta, 2000, Cirio, 2002, entre otros.

41. Ídem.

42. Ídem.

43. Ídem. Las cursivas son mías.

propia solo de La Piedad? Por ahora, estas preguntas deben quedar sin respuesta. Por otro lado, en relación con la autoría del festejo, los hermanos se defendían explicando que el cura:

[...] trae a consideración aquel baile (que llama obsceno) que en la mañana de la Pascua de Resurrección hicieron los hermanos menores del Santísimo Rosario después de su primera misa, *discurriendo por los conventos donde hay hermandades de menores* hasta llegar a nuestra parroquia. Allí no entraron sino que en el lado de la calle formaron su baile y por el porta-banderas se batió en el atrio en señal de alegría.⁴⁴

Es decir, la Hermandad del Rosario (con sede en Santo Domingo) había organizado una procesión que pasaba por cada una de las parroquias donde había cofradías «de menores», para finalizar en el terreno contiguo a La Piedad con un baile al son de los tambores, «una costumbre que por inmemorial no causa novedad alguna entre personas prudentes y desapasionadas».⁴⁵

Esta vívida descripción señala no solo que las tradiciones afrocatólicas existían en Buenos Aires desde tiempos «inmemoriales», sino también que africanos y afrodescendientes se reconocían mutuamente en el marco celebratorio cristiano y participaban de festividades conjuntas, en las que el baile, las banderas y los tambores eran protagonistas, como sucedía en todas las Indias y hemos visto en el relato de Melo para Río de Janeiro. Además, los festejos congregaban a distintas cofradías de africanos y afrodescendientes en un mismo punto (tal como describía Melo con la fiesta posterior a la coronación y la llegada de los congos) seguramente con vestimentas y elementos diferenciadores, tal vez algunos vestidos de Cambundá (razón por la que Agüero apresa a varios durante una festividad). No obstante, a diferencia del sur de Brasil, la insidia del cura Zamudio lograba que se rompieran posibles lazos comunitarios creados en la doble base del reconocimiento religioso y estamental-social-racial y provocaba enfrentamientos entre cofrades de distintas hermandades de «menores». Esto se entrevé en la defensa esgrimida por los hermanos de San Baltasar: «Todos somos miembros de un mismo cuerpo, todos participamos de nuestras buenas obras, porque es cuerpo místico; pero de las malas y de sus penas, ¿quién juzgó que habían de pagar unas cofradías por otras?».⁴⁶

De acuerdo con Cécile Fromont, en toda América la cristiandad constituyó un espacio para el desarrollo de la religiosidad afroatlántica y, con esta, un lugar de reconocimiento y reparación. En las iglesias, africanos y afrodescendientes se sirvieron de sus prácticas y expresiones afrocatólicas como espacios físicos y mentales de expresión cultural y autonomía, organización social y empoderamiento.⁴⁷ Esto también sucedía en Buenos Aires, pero con una excepción de fundamental importancia. En la parroquia de La Piedad, sede de la Hermandad de San Baltasar que «en todas las Indias» desde tiempos «inmemoriales» era la

44. Ídem. Las cursivas son mías.

45. Ídem.

46. Ídem.

47. Fromont, 2019: 5.

encargada de llevar adelante el ritual afrocatólico público más importante dedicado al Rey Mago Baltasar, un cura como Zamudio ponía coto a las festividades, impulsaba la ausencia de mujeres y hacía estallar lazos de solidaridad comunitaria. Sin embargo, como expondré enseguida, la lucha de la Hermandad de San Baltasar no era solo con el cura.

Otro punto de conflicto que se desprende de los expedientes relacionados con la Hermandad de San Baltasar eran las limosnas. Al igual que en Río de Janeiro, en el cotidiano colonial de Buenos Aires la recolección de limosna de las hermandades «de menores» realizada en lugares preestablecidos constituía un hecho aceptado. Pero en Buenos Aires las limosnas enfrentaban a las cofradías legalmente establecidas con el otro tipo de organización que nucleaba en la época a africanos y afrodescendientes: las naciones.

Las naciones han sido bien estudiadas para la Buenos Aires de los periodos republicano y nacional. Sin embargo, no se conoce mucho sobre su funcionamiento durante la época colonial. Según algunos académicos, las cofradías y las naciones aparecen en una continuidad temporal o incluso evolución, en la que primero habrían surgido las cofradías y luego habrían aparecido las naciones. Otros autores proponen la coexistencia, aunque señalan la dificultad para diferenciar ambas entidades.⁴⁸ Lo cierto es que, por lo menos a finales del siglo XVIII, ambas formas organizativas convivían, y no siempre pacíficamente.

A partir de la lectura de los expedientes relacionados con la Hermandad de San Baltasar y otros legajos judiciales, se pueden delinear algunas diferencias y similitudes entre hermandades y naciones en esta época. La similitud más saliente, como afirma Miguel Ángel Rosal y veremos enseguida, es que las intenciones espirituales de ambas organizaciones eran paralelas.⁴⁹ En este sentido, ambas organizaban *performances* rituales afrocatólicas, para las que debían tener permiso previo de las autoridades. La diferencia más clara, también según Rosal y que constato en este artículo, se relaciona con quién o quiénes las controlaban, si la Iglesia o el Estado. Aquí propongo además otra diferencia entre ambas en esta época en particular: la elusividad de las naciones frente a la fijez y visibilidad de las cofradías. En este sentido (en contraste con las hermandades o cofradías «oficiales», es decir, cuyas fundaciones y constituciones habían sido aprobadas por una autoridad religiosa y que poseían sede en alguna de las parroquias de la ciudad), las menciones a las naciones cambian continuamente (incluso en el mismo documento), lo que las vuelve muy difíciles de asir.

48. Por ejemplo, Ratier, 1977: 88, habla, de una evolución de una a la otra. Andrews, 1989, propone una progresión histórica, pero entendida como cambio de importancia. Goldberg, 2000, sostiene que ambas formas de organización coexistieron a finales del siglo XVIII, pero que su vínculo todavía no está bien aclarado. Barral, 2012: 189, sugiere que «los lazos confraternales podían servir como vía para convocar a las formas de congregación más clandestinas como los candombes, tambos o tambores que alimentaban identidades étnicas más circunscriptas». Lo mismo dice González Bernaldo de Quirós, 2001: 110, aunque señala la utilidad de una diferenciación analítica de los distintos tipos de agrupamiento. Oscar Chamosa, 2003, quien hizo el estudio más acabado hasta el momento sobre las naciones africanas en el siglo XIX en Buenos Aires, diferencia también las naciones de las hermandades en la época colonial.

49. Rosal, 2010.

En las distintas fuentes de esta época se las denomina como «bailes» o «juntas» (de negros),⁵⁰ «congresos» (de negros o de bailes),⁵¹ «hermandades» o «cofradías»,⁵² «tambos» o «tangos»⁵³ y/o «naciones»,⁵⁴ nombre que utilizo aquí. Es decir, se superponen en las fuentes el tipo de organización basada en criterios étnico-raciales (naciones, hermandades) con la actividad performática ritual que organizaban (bailes, congresos, tambos o juntas) y/o con el espacio donde esta actividad se organizaba (tambo o tango).

La elusividad de las naciones queda también reflejada en la imposibilidad de ubicar con precisión dónde quedaba el hueco (espacio vacío de la ciudad) en el que se organizaba el tambo, denominado muchas veces el «hueco del tambo» o directamente el «tambo de los negros», que parece haber tenido una ubicación fija. Ni siquiera se sabe si había uno solo o eran varios. De nuevo, las fuentes son extraordinariamente vagas y difusas en este punto. No existe mapa que marque el sitio de los tambos o una descripción en ninguna fuente, resultado, según mi parecer, de una intencionalidad explícita de evitarlo, tanto por parte de las autoridades como de quienes concurrían u organizaban esas reuniones. Por ejemplo, un expediente de 1790 sobre una persecución en «el hueco que llaman el Tambo de los Negros» describe que este limitaba con un «cerco de tunas de una de las quintas que hay por aquellos parajes», ubicado a «extramuros de esta ciudad».⁵⁵

La lectura de las fuentes deja en evidencia que la mayor parte de la ciudadanía sabía perfectamente dónde se encontraba el tambo al que se referían. De hecho, el síndico del Cabildo decía en 1788 que los bailes se habían «hecho paseo, y entretenimiento»⁵⁶ para el público, al que se le pedía limosna (lo veremos a continuación). También está claro que se realizaban los domingos por la tarde y los días de fiesta. A partir de la poca información que se obtiene de las fuentes, Borucki propone que el tambo se ubicaba en «una plaza vacía en las afueras de la ciudad, al sur, cerca del río y rodeado de chacras».⁵⁷

Por mi parte, he encontrado evidencia de que el tambo (o uno de los tambos) se hallaba en el Cuartel 17 o en las calles limítrofes, entre las parroquias de Monserrat y de la Concepción (que quedaba en el Cuartel 16). En un expediente de 1789 que investiga un robo sucedido «a una cuadra del tambo», uno de los declarantes explica que durante el suceso se hallaba en «la puerta del panadero

50. Libro de Bandos, AGN Sala 9 641, núm. 3.

51. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3485.

52. Poder Notarial, AGN PN 1810, R3, fol. 216.

53. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3067, leg. 74, exp. 10: «Información hecha para esclarecer lo que exponer Farías en su memoria contra Pablo Agüero, ambos dos Negros: hecha en Buenos Aires a 23 de enero de 1787».

54. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3485.

55. Juzgado Civil, AGN Sala 9 3015, leg. 27. «Extramuros» era la expresión que indicaba una localización por fuera del fuerte.

56. «Representación del Síndico Procurador General sobre los bailes de negros a que se refiere el acuerdo antecedente». *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie 3, tomo 8, 1930. Barcelona: Ramón Sopena, págs. 627-630.

57. Borucki, 2017: 129.

Juan Ville»,⁵⁸ un nombre que resulta clave para ubicar el lugar. De acuerdo con distintos empadronamientos, Juan Ville (de la Ville o Billa), era un panadero francés que habitaba en el Cuartel 17.⁵⁹ Asimismo, unos años más tarde, y según la documentación notarial, todo el barrio de la parroquia de la Concepción pasó a conocerse como «el tango de los negros». Por ejemplo, una escritura de venta de 1816 decía que el terreno estaba «sito en el nombrado Tango de los Negros – Barrio de la Parroquia de la Concepción», y dos años más tarde se describía como «terreno situado en el Barrio de la Parroquia de la Concepción, Tango de los Negros, por cuyo nombre es conocido».⁶⁰ Nada de esto puede sorprendernos. El barrio que antaño era el de la parroquia de la Concepción hoy es parte del barrio de Monserrat, que históricamente y hasta el presente ha sido identificado como «el barrio del Tambor», y es también el lugar donde las naciones fueron asentando sus sedes a comienzos del siglo XIX.⁶¹ Pero esta nueva información acerca de la localización del tambo en el siglo XVIII permite trazar continuidades socio-espaciales muy arraigadas en el tiempo y en la memoria.

El carácter escurridizo que presentan las naciones en las fuentes, tanto en sus designaciones como en la dificultad de asentar la ubicación del tambo, seguramente era consecuencia de no estar todavía oficializadas.⁶² Si bien en las primeras décadas del siglo XIX las naciones pasaron a estar bajo control directo de la Policía, en esta época el Estado virreinal las controlaba a través de la mediación de ciertas figuras de poder africanas o afrodescendientes, como la de Pablo Agüero. Esta situación y su labilidad dan pie a pensar la posibilidad que tenían estas organizaciones de generar ciertos «espacios de negritud seguros y sagrados»,⁶³ algo similar a lo que Fromont proponía para las iglesias, resquicios de libertad o, incluso, de conseguir la libertad misma para algunos de sus miembros esclavizados.

Como ya he mencionado, la recolección y administración de las limosnas era un foco de conflicto que diferenciaba y enfrentaba a ambos tipos de organización. En el marco de la pugna Hermandad de San Baltasar versus párroco Zamudio, un escrito de 1786 de los cofrades explica que la limosna se junta «los domingos y días festivos [...] en los lugares que les permite el gobierno para sus bailes y diversión».⁶⁴ No obstante, continuaban, «en aquellas juntas que tienen otros morenos, se forma cada nación después en su lugar, y allí públicamente ponen una misa para pedir limosna para las benditas ánimas, sin más licencia que su antojo». Recuerdan, además, que «ninguno puede pedirla sin que sea

58. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3294, exp. 12.

59. Así figura en los empadronamientos de los extranjeros residentes en la ciudad de Buenos Aires levantados en 1804 y 1807. *Documentos para la historia argentina*. Tomo XII, 1919. Buenos Aires: Compañía Sudamericana, págs. 144 y 246.

60. Colección Celesia, AGN Sala 7 2429, Varios 1624-1814.

61. Goldberg, 2000.

62. Las naciones se oficializaron durante el gobierno de Rivadavia, a inicios de la década de 1820, Giménez, 2010.

63. Estos espacios permitían resistir la dominación, cultivar la memoria ancestral y desarrollar nuevos sentidos de identidad. King-Hammond, 2008: 58.

64. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3485.

destinado a alguna hermandad de ánimas». ⁶⁵ Debido a ello, los hermanos veían que se mermaba su capacidad de recolección de limosnas y pedían que no se permitieran, «pues se debe dudar la exacta distribución de ellas». ⁶⁶ Por último, agregaban:

[...] que el mayoral de [los] otros congresos de bailes es el moreno nombrado Pablo Agüero, bajo de cuyo mando están sujetas otras naciones, por obtener el dicho permiso del gobierno de esta capital para dichas diversiones, y que parece verosímil éste haya ordenado que pidan dicha limosna, que no es hermano de esta dicha cofradía ni tiene ninguna intervención en este devoto congreso de ánimas. ⁶⁷

Pablo Agüero, el «comisionado [...] para prender Negros y Negras fugitivos de sus amos y para tenerlos sosegados y quietos en sus diversiones y bailes», ⁶⁸ aparece nuevamente como acusado, descrito como el mandamás de las naciones, organizaciones no reguladas por la Iglesia y que los hermanos de San Baltasar diferenciaban específicamente de las cofradías. Agüero parecía habilitar las reuniones gracias a su puesto oficial, y era el mentor del pedido de limosnas sin permiso que realizaban esas mismas naciones a través de las misas organizadas en el marco de sus bailes y rituales afrocatólicos (la condición de católico era necesaria para que el público pudiera darles limosna).

Las cofradías utilizaban las limosnas para su propio funcionamiento, ya que esta entrada permitía solventar sepelios, pagar al cura por sus servicios, etc. Las limosnas siempre estaban bajo la supervisión del párroco, que debía aprobar los libros de cuentas. Pero ¿para qué querían las naciones las limosnas? Aquí es importante recalcar la posibilidad de que parte de ese dinero se destinara a comprar la libertad de miembros esclavizados de las naciones, lo que marcaría un diferenciador importante entre ambas entidades. La compra de la libertad fue una de las acciones que llevaron adelante las naciones en el periodo independentista y rosista. ⁶⁹ Es muy probable que este sistema organizado de ayuda comunitaria ya estuviera activo en el periodo tardocolonial y que las *performances* afrocatólicas de las naciones tuvieran, además de fines rituales, el horizonte de la búsqueda y consecución de la libertad para algunos, lo que las hacía aún más fundamentales. Así también lo advierte el síndico del Cabildo de Buenos Aires en 1788, cuando pide que se prohíban los bailes de las naciones porque en ellos se daban misas para juntar limosna que, en definitiva, se utilizaba para «proporcionar la libertad de algunos». ⁷⁰

65. Ídem.

66. Ídem.

67. Ídem.

68. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3067, leg. 74, exp. 10: «Información hecha para esclarecer lo que exponer Farías en su memoria contra Pablo Agüero, ambos dos Negros: hecha en Buenos Aires a 23 de enero de 1787».

69. Chamosa, 2003.

70. «Representación...», *Acuerdos*, 1930.

La autonomía en la administración de las limosnas es también un posible diferenciador con Brasil. Elizabeth Kiddy explica que en Minas Gerais las naciones organizaban bailes con pedido de limosna, pero que lo recolectado era para las cofradías.⁷¹ No profundizaré aquí en este tema (que me encuentro desarrollando en otro lado), pero el hecho de que Agüero fuera un conocido propietario, comprador y vendedor de personas esclavizadas lo deja en una situación especialmente compleja en relación con este marco.⁷²

A pesar de sus diferencias, lo que sí queda claro es que hermandades y naciones sufrían un control muy alto. Si bien en esta época es muy difícil establecer una separación entre las esferas de poder eclesiásticas y las no eclesiásticas, las hermandades estaban bajo control directo del párroco, y las naciones, bajo control mediado del poder virreinal, a través de figuras afrodescendientes, como Manuel Farías o Pablo Agüero. Este último concentraba un enorme poder con el que perseguía, encarcelaba y vigilaba a africanos y afrodescendientes, pero con el que también amparaba e incluso promovía prácticas sagradas. Entre esas prácticas destacan la organización de bailes de las naciones y los pedidos de limosna sin licencia (que muy posiblemente se utilizaban para la compra de libertades), así como, según la acusación que le hace Manuel Farías, las coronaciones de reyes. Volvamos, entonces, al expediente que enfrentaba a Agüero con Farías para adentrarnos en estas.

5. Coronaciones y enmascaramientos

Como he señalado, en enero de 1787, Farías acusaba a Agüero de haber ordenado «la coronación del negro Pedro Duarte en cierto Tambo».⁷³ Este punto constituye una de las cuestiones que repetidamente se hicieron a los diez testigos de la causa, cuya respuesta al final no logrará esclarecerse porque las declaraciones fueron contrapuestas. Citaré algunos párrafos de estas, cuyos contenidos, aunque contradictorios, son suficientemente ilustrativos para realizar un bosquejo general de situación.

Joseph García, «negro libre» de oficio zapatero y capitán de las compañías de milicias de negros, afirma que escuchó decir a «unas negras» que el próximo día del Tránsito (se refiere a la festividad del Tránsito de María, que se celebra cada 15 de agosto) «el negro Pablo Agüero disponía el que se coronase por Rey de los Congos al negro Pedro Duarte».⁷⁴ Por su parte, Joseph González, natural de Guinea, de oficio aguatero, refiere que:

71. Kiddy, 1999: 251.

72. Rosal, 2021.

73. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3067, leg. 74, exp. 10: «Información hecha para esclarecer lo que exponer Farías en su memoria contra Pablo Agüero, ambos dos Negros: hecha en Buenos Aires a 23 de enero de 1787».

74. Ídem.

[...] en uno de los días de fiesta que se juntan a bailar los negros en el hueco destinado vio [...] que llevaban bajo de un quitasol grande a un negro nombrado Pedro Duarte y que en la cabeza llevaba puesta una especie de corona, pero que habiendo visto el mencionado Agüero aquel aparato hizo inmediatamente que se lo quitasen [...] y que todos los otros negros de la nación conga veneraban y obedecían todas las órdenes que como rey les daba el tal Pedro Duarte.⁷⁵

Ante esta declaración, don Francisco Rodríguez, quien comandaba los interrogatorios, le pregunta «si sabe o ha oído decir que se mantiene como tal rey el mencionado Duarte», a lo que responde González que «sabe que el día que se hace la función de San Baltasar en la Iglesia de la Piedad lo respetan y obedecen como a tal rey de su nación y no como a mayordomo».⁷⁶

Por su parte, el mismo Pedro Duarte, «negro libre» de nación conga y de oficio petaquero, de 50 años, explica que la enemistad entre Farías y Agüero proviene de «hace mucho años [...] de resultas de haber dado parte el mencionado Farías al Teniente de Rey y sargento mayor de que había reyes en varias naciones», y que sabe que Farías lo había denunciado porque «por hallarse el que declara [Duarte] en la capilla de la Piedad con otros negros hermanos de la cofradía de San Baltazar al tiempo de ir a enterrar un hermano difunto llegó Farías con tropa prendiendo al que declara en las inmediateciones de la capilla». Rodríguez, entonces, pregunta a Duarte «si el año pasado lo han nombrado los negros de su nación por Rey y si ha ido al Hueco del Tambo para que lo reconocieran por tal el día de Nuestra Señora del Tránsito». A esto responde Duarte que «no ha ido al hueco con insignias de rey y sólo fue con los de su nación con su capa y sombrero, de una pollera, hecho un quitasol, para que lo reconocieran como mayor pero no por rey». Le pregunta seguidamente Rodríguez «quién dispuso que lo dieran a reconocer [...] por mayor», y Duarte responde que «varios negros de su nación pero que Pablo Agüero no teniendo en esto y solo si tenerlo en que luego que vio al declarante con quitasol lo hizo quitar y que lo llevarsen a su casa, pero que el referido Agüero vio que al declarante lo dieron a reconocer los de su nación por mayor de ella».

Cuando le toca responder a Pablo Agüero, natural de Guinea, Rodríguez le formula varias preguntas en relación con las distintas denuncias, pero sorprendentemente no le pregunta por la coronación de Pedro Duarte. Esto, a mi entender, muestra que existía una relación de confianza entre Agüero y las autoridades. Y aquí agrego un dato de sumo interés: Pedro Duarte figura como padrino del bautismo de uno de los hijos de Agüero, al que llamaron Pedro, que recibió el óleo y crisma en la parroquia de la Concepción el 2 de agosto de 1783.⁷⁷ Esta estrecha relación de compadrazgo y confianza señalan el respeto y amistad que ligaban a Agüero con Duarte, y una posible razón por la que Agüero lo apuntalara como rey, tal vez en oposición a otros miembros de la nación congo y/o de la Hermandad de San Baltasar (a la que Duarte pertenecía) y, de conseguirlo, posi-

75. Ídem.

76. Ídem.

77. *FamilySearch*: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939D-RD9S-K2?cc=1974184&wc=MDBJ-5TP%3A311514201%2C311514202%2C311572701>, consultado en 20/07/2021.

blemente un modo en que Agüero sumaría poder dentro de aquella organización a la que parecía no controlar. De hecho, Agüero se enfrentó en numerosas ocasiones con la hermandad.

En síntesis, tal como le sucedió al ayudante mayor don Francisco Rodríguez, se hace imposible reconstruir los hechos a partir de estas (y las restantes) declaraciones. Sin embargo, es de suponer que los declarantes daban testimonios (falsos o ciertos) que tenían que resultar verosímiles. Por eso, creo factible reconstruir una situación hipotética general con estos datos.

El enfrentamiento entre Farías y Agüero (posiblemente una disputa de poder) tomó como excusa pública las *performances* afrocatólicas y las coronaciones de reyes de nación. En un primer episodio, Farías había denunciado a Agüero porque este permitía las coronaciones de reyes en varias naciones, por lo que Agüero acusó a Farías de «soplón»; y, en un nuevo episodio, Farías lo denunció por mandar a coronar a Duarte como rey de los congos. Parece factible, pues, que, aunque no permitiera «vestirse de camundá», y mandara que le quitaran el quitasol, Agüero avalara las coronaciones de reyes de nación. Esto también señala que, a diferencia de lo que sucedía en Brasil, en la Buenos Aires de la época de Agüero se permitían los bailes y juntas de «negros», incluso la recolección de limosnas (siempre con permiso previo y/o bajo el control de Agüero), pero no las coronaciones en sí mismas.⁷⁸

La pelea entre Agüero y Farías nos permite conocer un poco más sobre las *performances* afrocatólicas y las coronaciones de reyes, e identificar algunas de sus características. Por ejemplo, que a los reyes se los «veneraba» y «respetaba», y que «obedecían las órdenes», en concordancia con las tradiciones de reyes que provenían del África Central. El papel de mediador de estas figuras quedaba al descubierto especialmente en los festejos mortuorios, donde el rey viabilizaba el pasaje de este mundo al siguiente. Y a Duarte, que pertenecía a la Cofradía de San Baltasar de La Piedad, lo encontramos en una ceremonia fúnebre en las inmediaciones de la parroquia, tal vez oficiándola. Según se declara, le obedecían allí como a rey y no como mayordomo o hermano mayor, la figura de rango más alto en la estructura jerárquica de las cofradías. De hecho, tanto el mayordomo como el rey eran cargos que se obtenían por elección de los miembros y refuerza la idea de Rosal de que naciones y cofradías tenían estructuras internas similares. En este punto, Duarte declara que varios miembros de su nación lo habían reconocido como hermano mayor, pero no como rey. Me parece lógico suponer que la figura de mayordomo servía para «enmascarar» la del rey, por lo menos a finales del siglo XVIII en una ciudad donde, además, el síndico del Cabildo Manuel Warnes, ante quien respondía Agüero, acabaría prohibiendo por completo los bailes de nación.

78. En Brasil las coronaciones también estaban prohibidas, pero las sucesivas peticiones de permiso y la aparición de nuevas prohibiciones muestran que en la práctica no dejaron de celebrarse.

Justamente, en 1790 y por un tiempo, Warnes logró que no se realizaran bailes públicos y que se respetara el bando que así lo ordenaba.⁷⁹ La consecuencia de la prohibición total fue que estos pasaron a hacerse a puertas cerradas. En uno de sus alegatos, Warnes indica que en el barrio de la Concepción había «en varias casas una porción de negros y negras encerrados y usando del tambor y bailes indecentes al son de sus instrumentos».⁸⁰ Esta declaración no solo señala que los bailes no se detenían (reflejo de su importancia ritual), sino que también apunta al origen de lo que luego serían los «sitios de nación», espacios propios de cada una de estas organizaciones en los que realizaban sus *performances* afrocatólicas a puerta cerrada. No menos importante es constatar la presencia de las mujeres en los bailes de las naciones, no permitida en las celebraciones de la cofradía de San Baltasar.

En resumen, dado que en el caso de Buenos Aires rencillas de poder de distinto tenor estaban socavando las posibilidades de expresión afrocatólica, privatizar y enmascarar las prácticas pudo haber sido una opción lógica y viable para lograr su continuación. Esta idea se refuerza si seguimos con detenimiento la actuación de Agüero al respecto.

Sabemos que Agüero había mandado quitar la sombrilla durante la coronación de Pedro Duarte, que él mismo habría impulsado, y también que había capturado a quienes iban vestidos de cambundá en la parroquia de la Piedad en una celebración anterior. A esto podemos sumar un expediente de enero 1791, fecha de festejos al Rey Baltasar, que tiene nuevamente como protagonista el enfrentamiento entre los hermanos de San Baltasar y Agüero. Allí, Agüero denuncia a los hermanos porque, dice, se preparan para salir «todos ellos con plumaje, sable de palos y tambor [...] para alborotar en esta ciudad».⁸¹

Creo que es dable suponer que para Agüero existían límites a las *performances* afrocatólicas que no se podían traspasar en pos de realizar su trabajo y conservar su puesto de poder. Esos límites parecen haber sido la vestimenta y el uso de los accesorios, que son justamente los elementos que más sobresalen en las descripciones y pinturas de las *performances* afrocatólicas en todas las Indias. Plumas, sables de madera, coronas, capas y sombrillas..., todos ellos elementos característicos de las *performances* rituales cuya presencia permite trazar un mapa afrodiaspórico de relaciones socio-rituales sumamente denso y poderoso. Tal vez esa fuera la razón por la que Agüero los vigilaba específicamente y no los permitía, por lo menos en público.

Más aún: las reacciones de figuras de enorme poder, como Warnes o el cura Zamudio, posiblemente impulsaron que africanos y afrodescendientes ocultaran o enmascararan la realización de sus rituales. Si se lee entre líneas, es posible hallar en los archivos algunos indicios del enmascaramiento de prácticas afrocatólicas. Por ejemplo, en 1786 se produce un robo seguido de una pelea

79. Libro de Bandos AGN Sala 9, núm. 5, fol. 122.

80. Sección Gobierno. Cabildo de Buenos Aires. Archivo 1774-1809, AGN Sala 9 1702.

81. Sección Gobierno, Solicitudes de Presos, P, Z, Libro III, AGN Sala 9 1022.

en las cercanías del tambo.⁸² Durante la investigación de ese suceso declaran varios testigos. La mayoría de ellos coinciden en que a «un negrito bajito viejo llamado Mathías» le habían robado un «palito» en el momento en que volvía del baile del tambo el domingo por la tarde, provocando que algunos de sus acompañantes salieran a defenderlo.⁸³ El «palito» es mencionado una y otra vez en los testimonios. Mathías era de nación benguela y «bozal». Por este motivo, no hablaba castellano y debió declarar por medio de otro hombre esclavizado, Francisco, también de nación benguela. A través de Francisco, Mathías jura ser cristiano y corrobora que usaba el «palito» como «bastón». Solo por la declaración de un testigo sabemos que el «palito» tenía «un puño ornamental».⁸⁴ Aquí, quisiera llamar la atención sobre la palabra elegida para describir el bastón de Mathías («palito», un término que resta importancia al objeto) y sobre la posibilidad de que fuera el cetro de un rey, tal vez el propio Mathías, un «viejo» «bozal» que se retiraba del baile y al que varios hombres afrodescendientes intentaron defender del robo.

En otro expediente, de enero de 1790, Félix de los Santos, miembro de la Hermandad de San Baltasar y teniente general de milicias de Pardos, pide permiso para realizar un baile en honor al rey Carlos IV. De los Santos explica que se trata de «un baile público de máscaras, titulado Estado Congo, en el cual se enlazan y entretejen diferentes figuras y movimientos que lejos de ser odiosas y contrarias a la pública honestidad, antes por el opuesto sirven para recreación del ánimo y sin que en su ejecución haya el menor desacato ni acción descompuesta».⁸⁵ La veneración al Rey Baltasar (la petición es de enero) y la coronación del rey congo quedaban aquí escondidas y protegidas bajo la figura de un «baile de máscaras» titulado «Estado Congo», que incluía una coreografía de figuras y movimientos preacordada. Es decir, Félix de los Santos estaba describiendo una *actuación* y no una *performance* ritual. No sorprende que, cuando se le concede el permiso, el Gobierno exija que los «actores» se retiren a su casa al anochecer. Valerio recalca que las máscaras aparecen como otro elemento reiterado en diversas *performances* rituales afrocatólicas en África y América. En este sentido, se podría pensar que además se estaba haciendo uso de la polisemia del «baile de máscaras» (sentido europeo / uso ritual afro) como método de ocultamiento.⁸⁶ Similarmente, ante la llegada del nuevo virrey en 1795, dos delegados de la nación conga piden permiso para realizar un baile público con la finalidad de «divertir y alegrar las gentes de este vecindario», permiso que les es concedido, si bien se les dice específicamente que «podían hacerla pero sin Rey».⁸⁷

82. Sección Gobierno, Tribunales, AGN Sala 9 3294, exp. 12. Es el mismo robo que cité anteriormente. Véase también: Pereira de Carvalho, 2013.

83. Ídem.

84. Ídem.

85. Sección Gobierno. Teatro, corridas de toros, entretenimientos, AGN Sala 9 821. Las cursivas son mías.

86. Valerio, 2022: 71.

87. Gobierno, Solicitudes Civiles, S.Z, AGN, Sala 9 1019.

6. Epílogo

Las solicitudes de permiso de los hermanos de San Baltasar de 1791 y de la nación conga de 1795, así como la descripción del bastón robado como un «palito» y la acotación de ser elegido «mayordomo» pero no «rey», apuntan a una estrategia de ocultamiento de ciertos aspectos y elementos rituales de las *performances*, en pos de su realización pública. La espectacularización y/o el ocultamiento de ciertos elementos fundamentales (plumas, cetros, sombrillas, coronas, sables de madera, etc.) y, especialmente, el posible apartamiento de las mujeres de las celebraciones confraternales, y la participación de las mujeres en el marco de las naciones, abren la puerta a imaginar las distintas formas que africanos y afrodescendientes diseñaban para continuar con sus tradiciones afrocatólicas, que los hermanaban con otros africanos y afrodescendientes del resto de las Indias, a pesar de que, aparentemente, encontraban cada vez mayor dificultad en la ciudad.

La privatización de las prácticas también parecía ser una opción viable para conservar estas tradiciones. En las primeras décadas de vida independiente (que requerirá del sacrificio y la vida de muchos de los miembros de las cofradías y naciones africanas) y en el marco del aumento del control estatal sobre las naciones, estas paulatinamente pierden su inefabilidad, pasan a tener sus reglamentos y sedes oficiales, y los elementos críticos relacionados con las *performances* afrocatólicas, por lo menos hasta ahora, desaparecen de los registros. Sin embargo, su capacidad de proveer de «espacios de negritud» y de sostener lazos afrodiaspóricos permanecerá intacta.

Bibliografía

- ANDREWS, George Reid (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De la Flor.
- BARRAL, María Elena (2012). «La Iglesia y las formas de la religiosidad». En: FRADKIN, Raúl O. (dir.). *Historia de la provincia de Buenos Aires*. Vol. 2: *De la conquista a la crisis de 1820*. Buenos Aires: Edhasa, CLACSO, págs. 183-213.
- BARRAL, María Elena (2013). «La Iglesia católica en Iberoamérica: las instituciones locales en una época de cambios (siglo XVIII)». *Revista de História*, 169, págs. 145-180.
- BORUCKI, Alex (2017). *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760-1860*. Buenos Aires: Prometeo.
- BORUCKI, Alex (2021). «250 años de tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata. De la fundación de Buenos Aires a los «colonos» africanos de Montevideo, 1585-1835». *Claves. Revista de Historia*, 7 (12), págs. 255-290.
- BOUGAINVILLE, Louis Antoine de (1921). *Viaje alrededor del mundo*. Tomo I. Madrid: Calpe.
- CHAMOSA, Oscar (2003). «“To honor the ashes of their forebears”. The rise and crisis of African nations in the post-independence State of Buenos Aires, 1820-1860». *The Americas*, 59 (3), págs. 347-378.
- CIRIO, Norberto Pablo (2002). «¿Rezán o bailan? Disputas en torno a la devoción a san Baltasar por los negros en el Buenos Aires colonial». En: RONDÓN, Víctor (ed.). *IV Reu-*

- nión Científica: «Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana». Santa Cruz de la Sierra: Asociación Pro Arte y Cultura, págs. 88-100.
- SOUZA, Marina de Mello e (2015). «Kongo King Festivals in Brazil: from kings of nations to kings of Kongo». *African Studies Quarterly*, 15 (3), págs. 39-45.
- DEWULF, Jeroen (2019). «Sangamentos on Congo Square? Kongolese warriors, brotherhood kings, and Mardi Gras Indians in New Orleans». En: FROMONT, Cécile (ed.). *Afro-catholic festivals in the Americas. Performance, representations, and the making of black Atlantic tradition*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, págs. 23-41.
- DI STEFANO, Roberto (2002). «Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista». En: LUNA, Elba; CECCONI, Elida (coords.). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires: Edilab, págs. 23-97.
- DI STEFANO, Roberto, y ZANATTA, Loris (2000). *Historia de la iglesia en Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo xx*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- FROMONT, Cécile (2019). «Kongo christianity, festive performances, and the making of black Atlantic Tradition». En: FROMONT, Cécile (ed.). *Afro-catholic festivals in the Americas. performance, representations, and the making of black Atlantic tradition*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, págs. 1-19.
- FROMONT, Cécile (2014). *The art of conversion: Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- GIMÉNEZ, Gustavo Javier (2010). «Entre lo público y lo privado. La continuidad de las expresiones culturales afroporteñas (1820-1852)». *Estudios Históricos*, año II, 4 (en línea).
- GOLDBERG, Marta (2000). «Las sociedades afroargentinas de ayuda mutua en los siglos XVIII y XIX». En: BELLUCCI, Beluce (coord.). *X Congresso Internacional ALADAA. Cultura, poder e tecnologia: África e Ásia face à globalização*. Río de Janeiro: Educam, s/p.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar (2001). *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, Ricardo (2005). *Arte y cofradías. Los signos de la unión*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- JULIÃO, Carlos (1960). *Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional de Río de Janeiro.
- KARASCH, Mary C. (2002). «Central Africans in Central Brazil, 1780-1835». En: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 117-151.
- KIDDY, Elizabeth (2002). «Who is the King of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil». En: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 153-182.
- KING-HAMMOND, Leslie (2008). «Identifying spaces of blackness: The aesthetics of resistance and identity in American plantation art». En: MACK, Angela D.; HOFFIUS, Stephen G. (eds.). *Landscape of slavery: The plantation in American art*. Columbia: University of South Carolina Press, págs. 58-85.
- MORAIS FILHO, Alexandre José de Melo (2002 [1888]). *Festas e tradições populares do Brasil*. Brasília: Senado Federal.
- OTERO, Osvaldo (2006). «De esclavos a mercaderes, amos y otros. Contribución al estudio de las redes sociales de la plebe, en el Buenos Aires tardocolonial». En: ZAPICO, Hilda Raquel (coord.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación so-*

- cial en Buenos Aires (siglos XVII-XIX)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, págs. 323-367.
- PEREIRA DE CARVALHO, Fábio (2013). «“Yo soy mandinga”: construção da comunidade negra em Montserrat (Buenos Aires, 1786-1787)». En: GHIDOLI, María de Lourdes; MARTÍNEZ PERIA, Juan Francisco (eds.). *Estudios afrolatinoamericanos: nuevos enfoques multidisciplinares*. Buenos Aires: Ediciones del CCC, págs. 133-145.
- RATIER, Hugo (1977). «Candombes porteños». *Vicus Cuadernos, Arqueología, Antropología Cultural, Etnología*, 1, págs. 87-150.
- ROSAL, Miguel Ángel (2007). «Religiosidad afroamericana. Cofradías y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX». *I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007, La Falda, Córdoba* (Disponible en *Memoria Académica*) (en línea).
- ROSAL, Miguel Ángel (2009). *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Dunken.
- ROSAL, Miguel Ángel (2010). «Las asociaciones africanas porteñas y las formas de la religiosidad durante el siglo XIX». En: MALLO, Silvia; TELESKA, Ignacio (eds.). *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: SB (e-book).
- ROSAL, Miguel Ángel (2021). «Afro-porteños propietarios de esclavos a fines de la época colonial». *Estudios Históricos*, año XIII, 25 (en línea).
- TAYLOR, Diana (2006). «Performance and/as History». *TDR/The Drama Review*, 50 (1), págs., 67-86
- THORNTON, John K. (2002). «Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700». En: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 71-90.
- VALERIO, Miguel A. (2019). «A Mexican sangamento? The first Afro-Christian performance in the Americas». En: FROMONT, Cécile (ed.). *Afro-catholic festivals in the Americas. Performance, representations, and the making of black Atlantic tradition*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, págs. 59-72.
- VALERIO, Miguel A. (2022). *Sovereign joy. Afro-Mexican kings and queens, 1539-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VOIGT, Lisa (2019). «Representing an African King in Brazil». En: FROMONT, Cécile (ed.). *Afro-catholic festivals in the Americas. Performance, representations, and the making of black Atlantic tradition*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press, págs. 75-91.

Performances rituals afrocatòliques. Germandats i nacions africanes a Buenos Aires a final del segle XVIII

Resum: En aquest article es proposa una aproximació a les *performances* rituals afrocatòliques a la ciutat de Buenos Aires de final del segle XVIII. Partint d'un gran nombre de fonts locals es reconstrueix una situació general que dialoga amb la resta de les Índies, de manera que es mostren similituds i algunes diferències respecte al que succeí al sud de Brasil. Així mateix, l'article avança en l'estudi de les nacions africanes i proposa que una de les seves característiques més importants era la elusivitat. Aquesta elusivitat permetia conservar espais de negritud on les *performances* afrocatòliques eren protagonistes.

Paraules clau: performances afrocatòliques; diàspora africana; nacions africanes; cofradies; Buenos Aires; segle XVIII.

Afro-Catholic ritual performances, lay brotherhoods and African nations in late-colonial Buenos Aires

Abstract: This article focuses on Afro-Catholic ritual performances in the city of Buenos Aires at the end of the 18th century. Using a multiplicity of local sources, my goal is to reconstruct the social landscape of these practices and put them in dialogue with the rest of the Americas, highlighting similarities and some differences to processes in the south of Brazil. The article also advances the study of the African nations, proposing that one of the most important characteristics of these organizations was their elusiveness, which allowed the preservation of spaces of blackness in which the Afro-Catholic performances could take center stage.

Keywords: Afro-Catholic performances, African diaspora, African nations, lay brotherhoods, Buenos Aires, 18th century.

Fecha de recepció: 10 de noviembre de 2022

Fecha de aceptació: 4 de enero de 2023

Fecha de publicació: 14 de junio de 2023



Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.