

La Cofradía del Arcángel San Miguel en Puerto Rico: resistencia cultural y performances afrocatólicos, siglos XVIII-XIX

The Brotherhood of Saint Michael the Archangel in Puerto Rico: Cultural Resistance and Afro-Catholic Performances, 18th-19th Centuries

Ricardo Mariani Ríos¹ 
Proyecto Nangobá Inc



Para citaciones: Mariani Ríos, Ricardo. "La Cofradía del Arcángel San Miguel en Puerto Rico: resistencia cultural y performances afrocatólicos, siglos XVIII-XIX". *PerspectivasAfro* 4/2 (2025): 266-289. <https://doi.org/10.32997/pa-2025-5119>

Recibido: 14 de septiembre de 2024

Aprobado: 30 de noviembre de 2024

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2025. Mariani Ríos, Ricardo. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

El siguiente artículo es un intento por rastrear los orígenes que tuvo la devoción del Arcángel San Miguel en Puerto Rico por medio de las cofradías y su relación con comunidades afrodescendientes. De acuerdo con estudios afroatlánticos, desde el siglo XVII la presencia de portugueses en ambos lados del Atlántico posibilitó el intercambio de prácticas y devociones católicas que a su vez fueron reapropiadas por sujetos subalternos y racializados. La temprana presencia de cofradías afrocatólicas en Puerto Rico sugiere que, a través de festividades y performances rituales, estas organizaciones posiblemente fueron las protagonistas de que algunas devociones populares proliferaran alrededor de la isla. A partir del uso de fuentes primarias y secundarias, se plantea cómo ciertas prácticas afro-católicas y festividades negras, como en el caso de las Fiestas de San Miguel, fueron objeto de represión, primero, por parte de la Iglesia y luego por parte del Estado.

Palabras clave: Puerto Rico; cofradías negras afrocatólicas; Arcángel San Miguel; performances.

ABSTRACT

The following article attempts to trace the origins of the devotion to the Archangel Michael in Puerto Rico through confraternities and their relationship with Afro-descendant communities. According to Afro-Atlantic studies, since the seventeenth century, the presence of Portuguese on both sides of the Atlantic made possible the exchange of Catholic practices and devotions that were re-appropriated by subaltern and racialized subjects. The early presence of Afro-Catholic confraternities in Puerto Rico suggests that these organizations were possibly the protagonists of some popular devotions that proliferated around the island through festivities and ritual performances. From the use of primary and secondary sources, it is proposed how certain Afro-Catholic practices and black festivities, as in the case of the Fiestas de San Miguel, were subject to repression, first by the Church and then by the State.

Keywords: Puerto Rico; black afro-catholic brotherhoods; Saint Michael the Archangel; performances.

¹ M.A. en Antropología Social (FLACSO-AR). Director Ejecutivo en Proyecto Nangobá In. mariani.ricardo@yahoo.com

Introducción: de los documentos acusatorios y su potencial²

En su primera visita pastoral al partido de Arecibo en 1729, el Obispo Fray Sebastián Lorenzo Pizarro (Figura 1), primer prelado en llegar a la selva del Orinoco³ y el tercero en visitar este pueblo costero ubicado al norte de Puerto Rico, escribió lo siguiente:

Hemos encontrado en la Visita la Cofradia del Archangel San Miguel, que se halla instituido con título de Piedad y misericordia, para combertir en bien de las almas de los cofrades vnos bancos que son vnas juntas que hacen los morenos, en el día que es del arbitrio de su mayordomo, de hombres y mujeres, poniendo vn altar, y los que entran ban ofreciendo, y se reduce todo a saraos y bayles, de que Dios nro. Sr. y loable instituto de dha Cofradia es ofendido. Reuocamos dicha constituzion e ympedimos dhos bancos, pena de excomunion mayor latae sententiae, y permitimos que en los dias festivos y de maior concurso, pidan limosna el Mayordomo y diputados, por la pobreza de los morenos, y se aplique para gastos de la Cofradia. (Morales Muñoz 215)

Durante aquella visita, el prelado también condenaba las “juntas de hombres y mujeres” que se dieron durante la víspera del Día de Reyes en la noche “profanando el sagrado de la festividad en que se da a Dios expecial culto, con título de Aguilando [sic]” (Morales Muñoz 214-215). Estas declaraciones del Obispo Pizarro nos permiten reconstruir en gran medida uno de los aspectos más complejos sobre el estudio de las vidas afrocoloniales: sus relaciones con la Iglesia Católica. El afrocatolicismo, expresado mayormente a través de las cofradías y/o hermandades, se volvió una forma de *agencia cultural*⁴ al interior de la vida colonial. Las cartas de obispos, consideradas aquí documentos acusatorios en los cuales se condenaron prácticas y formas de llevar a cabo la liturgia católica por parte de la población afro-criolla, nos permiten hacer una revisión histórica de ciertos *performances* rituales y observar las formas de *júbilo* que practicaron las comunidades afrodescendientes por medio de las cofradías en su llegada a la isla.⁵ Parafraseando las palabras de Miguel A. Valerio, estos textos acusatorios nos demuestran que a pesar de la aceptación que pudo haber recibido la participación de afrodescendientes en cofradías, esas mismas autoridades que las aceptaron acabaron sintiéndose “amenazados por la libertad y la autonomía que manifestaban públicamente durante muchas de sus prácticas festivas” (“Black Festive Practices” 3).

²Esta sección está inspirada en el ensayo de Miguel Valerio (2023) “Black Festive Practices in the Early Modern Iberian World: Sources and Challenges”, y su reflexión sobre las contradicciones que surgen al estudiar documentos acusatorios que ponen de relieve el mundo que los afrodescendientes fomentaron durante tradiciones festivas y otras formas de “júbilo” (joy).

³Ver Murga, V., Huerga A. 89-100. El Obispo Sebastián Lorenzo Pizarro fue el primero de tres obispos pertenecientes a la orden de San Basilio Magno, una orden religiosa masculina de la Iglesia greco-católica ucraniana, de rito bizantino y de derecho pontificio que surge a partir de la unión de los monasterios basilianos ucranianos en comunión con Roma en 1631. (Orden basiliana de San Josafat - Wikipedia, la enciclopedia libre).

⁴La “agencia cultural” (*cultural agency*) son las formas colectivas en que los individuos participan de una actividad eficazmente. Es decir, la agencia cultural o colectiva sucede cuando los individuos colaboran y se comprometen en una acción social. (Ver Hewsom 13-17).

⁵Siguiendo a Valerio, quien a su vez retoma al filósofo neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677), el concepto de “júbilo” (joy) debe ser entendido como “el incremento del poder de uno para afectar y ser afectado. Es la capacidad de hacer y sentir más. Como tal, está conectada a la creatividad y la aceptación de la incertidumbre” (*Sovereign Joy* 13. Traducción nuestra).



Figura 1: Obispo Fray Sebastián Lorenzo Pizarro. José Campeche y Jordán, 1751 – 1809. c. 1773-74. Óleo sobre canvas. Catalog of American Portraits.

A partir del Concilio de Trento (1545-1563), las comunidades afrodescendientes en las Américas tomaron ventaja de los poderes que la Iglesia en Roma le otorgó al laicado. La necesidad de homogeneizar los criterios de evangelización, y de consolidar el catolicismo como religión global, definió en gran medida las formas y estilos en que habrían de implementarse las tendencias eclesiásticas en el Nuevo Mundo. Una de estas formas fue la fundación de cofradías a cuya tarea se abocaron fervientemente las órdenes religiosas (Apodaca 5). De este modo, el florecimiento de cofradías indígenas, afrodescendientes, mulatas y criollas se expandió rápidamente por todo el continente americano y hacia finales del siglo XVIII existían cientos de cofradías compuestas por estos sectores subalternos (léase no-blancos).

Las cofradías de morenos, pardos y negros (libres o esclavizados) es un fenómeno poco estudiado en Puerto Rico y existen muy pocas referencias acerca del tema. Esto sucede a pesar de que existe suficiente evidencia sobre la participación que tuvieron en la vida cotidiana puertorriqueña.⁶ Por lo tanto, haremos un

⁶Según Arturo Dávila: “El desarrollo de Cofradías y Congregaciones de morenos en Indias parece detenerse en los años centrales del siglo XVIII y las guerras de independencia producen el clima de cambios que determina su extinción en el curso del siglo XIX. En Puerto Rico -suponemos que un proceso análogo se dio en

intento de rastrear sus orígenes en la isla basándonos en la poca documentación disponible que ofrecen las visitas pastorales, crónicas, reglamentos y cédulas de gracias. Además, recurriremos a utilizar la bibliografía más reciente en torno al estudio de prácticas afro-católicas en otras partes de las Américas con el fin de rellenar aquellos huecos vacíos que la historiografía local ha dejado. Como veremos, la devoción hacia San Miguel Arcángel en Puerto Rico estuvo muy vinculada a la población afrodescendiente desde los inicios de la colonización del territorio. ¿Que eran las cofradías? ¿Cuándo surgieron las primeras cofradías afro-católicas en Puerto Rico? ¿Que son los bailes llamados *bancos*? ¿Como la figura del Arcángel San Miguel y la celebración de su día estuvieron tan presente entre la población afrodescendiente? A continuación, intentaremos responder a estas interrogantes.

Cofradías de morenos en Puerto Rico: población y servidumbre en el siglo XVIII

Al iniciarse el proceso de cristianización en las Américas a partir del siglo XVI, se trasladaron varias instituciones religiosas que ya habían dado algunos resultados en la Península Ibérica. Una de estas instituciones fueron las cofradías o hermandades, congregaciones religiosas que tenían como fin buscar la integración social de los esclavizados negros y/o libres en la vida colonial.⁷ Las mismas estaban compuestas por

un conjunto de individuos que poseen elementos en común, como oficio, origen o condición social. Las cofradías se reunían en torno al culto de un santo patrón y los cofrades organizaban actividades de culto, se encargaban de ayudar a las viudas y huérfanos de los hermanos y organizaban otras actividades de tipo social y religioso. (Laviña 177-188)

Con respecto a Puerto Rico, el antropólogo Rafael L. López Valdés afirma que existen evidencias que permiten asegurar la existencia de cofradías y hermandades desde los primeros tiempos coloniales (140-141). Estas asociaciones de fieles aprobadas por el Obispo de la diócesis, y que tenían por fin extender el culto divino y el ejercicio de la caridad, se extendieron muchísimo en las Américas desde el primer momento que se estableció allí la Iglesia (Campos Lacasa 85). No obstante, en lo referente a las cofradías de negros, morenos y/o pardos, existe una escasez de documentos que limitan nuestra investigación. A pesar de que en el ámbito antillano existieron cofradías de esta clase, en Puerto Rico resulta difícil identificarlas tempranamente, y en la actualidad quedan muy pocos remanentes que comprueben su existencia.⁸ El testimonio del Obispo Pizarro que anteriormente citamos, y que analizaremos en el presente ensayo, es una de las pocas evidencias que comprueba la participación activa que tuvieron estas cofradías en la vida religiosa de la isla.⁹

Cuba- el movimiento fundacional no se detiene. Consta que a mediados del siglo XIX solo las cofradías de San Miguel y Santa Rosa de Lima estaban constituidas en la Ciudad exclusivamente por «gente de color» pero a partir de los años 60 se crean dos nuevas integradas por morenos. Es la primera la de los Devotos morenos caleteros, instituida, al parecer, hacia 1865, con título de Hermandad, y la de San Benito de Palermo en 1883” (12).

⁷Ver Álvarez Nazario 2-6.

⁸La única práctica afro-católica que actualmente conserva los rasgos de una cofradía son las procesiones que se llevan a cabo durante las Fiestas de Santiago Apóstol en el pueblo de Loíza. Manuel Álvarez Nazario ha sugerido que “podemos comprobar modernamente que entre los negros y mulatos de Loíza Aldea quedan restos todavía de las tres hermandades o cofradías que se organizaron desde tiempos antiguos en torno a cada una de las tres imágenes de Santiago Apóstol que allí se veneran – ‘el Santiago de los hombres’, el ‘de las mujeres’, el ‘de los muchachos’-, integradas por hombres y mujeres que profesan particular devoción y preferencia por una de las tres imágenes aludidas, encargadas las tales hermandades, bajo la dirección de un ‘mantenedor’ o ‘mantenedora’, de organizar la fiesta anual del santo en sus diversos aspectos.” (Álvarez Nazario 2). Sobre la devoción a Santiago Apóstol en Loíza véase mi ensayo “Santiago de las Mujeres”, publicado en la revista digital *80 Grados* el 1 de septiembre de 2023 (Santiago de las Mujeres – 80grados+).

⁹Ángel López Cantos identifica la Cofradía de Santa Rosa como la primera cofradía fundada por hombres de color en Puerto Rico. Según este autor, “Fundada por un fraile dominico, un hermano lego, que en 1704 redactó sus estatutos. En el punto primero afirma que podrán ser hermanos todos los mulatos libres «y asimismo

Hacia fines de la primera mitad del siglo XVII, Diego de Torres Vargas, uno de los primeros historiadores de Puerto Rico, nos informa sobre la existencia de doce cofradías en la ciudad de San Juan hacia 1646. Entre ellas se hallaba la del San Miguel, lo cual confirma que ya existía una devoción hacia el arcángel.¹⁰ Pero, ¿habrá estado compuesta por morenos también? ¿tendría alguna relación con la que el Obispo Pizarro observó más adelante en su visita pastoral de 1729? ¿Existieron cofradías dedicadas a San Miguel Arcángel que no estuvieran documentadas? Podemos sospechar que sí. De acuerdo con la historiadora Sor María Cristina Campo Lacasa, en Puerto Rico, durante el siglo XVIII, el número de cofradías aumentó dado el notable incremento de la población y el auge de la economía, así como también aumentó, naturalmente, el número de iglesias. En palabras de Campo Lacasa: “Casi se puede decir que no existía una iglesia que no tuviera sus Cofradías” (85).

Años antes, durante la celebración del Sínodo de San Juan de Puerto Rico en 1645, se aprueba la “Constitución CIII” bajo el tema *Que no se hagan cofradías de nuevo sin nuestra licencia, y relájense los juramentos hechos en las constituidas* lo cual pone de manifiesto la preocupación que desde ese entonces tenía la diócesis por el aumento en el número de cofradías y la falta de “licencias” que muchas de éstas carecían para operar de acuerdo a los preceptos de la Iglesia.¹¹ En efecto, como ha advertido María Elena Barral, “muchas de estas hermandades, tanto en Hispanoamérica como en Brasil, funcionaban sin tener sus constituciones aprobadas –y en muchos casos sin contar siquiera con un esbozo de las mismas– lo que muestra el importante margen de autonomía con que funcionaban. Este tipo de situaciones eran las que se volvieron intolerables de forma creciente en el transcurso del siglo XVIII para los monarcas, sus ministros y funcionarios coloniales” (166).

En su ensayo “Lazos de solidaridad entre los fundadores de Utuado”, el historiador Fernando Picó señala que la razón para el poblamiento y la fundación del partido de Utuado fue porque sus solicitantes se hallaban “oprimidos en dicha rivera (del Arecibo) y yr [sic] en aumento nuestras familias” (2). Este nuevo partido, fundado en 1739, ha sido considerado como “primicia de la apertura y poblamiento” de las montañas de Puerto Rico (Picó 2). De acuerdo con Picó, la mayoría de los fundadores fueron criollos analfabetos. Ninguno poseía el título de “don” lo cual sugiere que son de ascendencia indígena o africana (5). Resulta llamativo que el partido de Utuado se pondrá bajo la advocación de San Miguel Arcángel lo que reafirma la posibilidad de que entre sus fundadores se hallaran miembros de la cofradía que registró el Obispo Pizarro diez años antes en su visita al pueblo de Arecibo. A pesar de que se desconoce las razones por las cuales se escogió a San Miguel como patrono y titular del pueblo, es sabido que la iglesia fue construida por una cofradía de acuerdo al decreto de erección de la parroquia en 1746 (Figura 2).¹²

los pardos y morenos esclavos, menos que éstos no han de tener oficio en la cofradía por lo que el mayordomo y solicitador ha de ser pardos libres, prefiriendo los fundadores y sus hijos a los que no lo son...” (Badillo & López Cantos 293).

¹⁰“Hay en esta Ciudad doce cofradías. En la iglesia mayor la del Santísimo Sacramento, la de las Ánimas del Purgatorio, la De Nuestra señora del Carmen, la de Nuestra Señora del Alta gracia, de Señor San Anotnio, de Señor San Pedro, del dulce nombre de Jesús y de San Miguel [...]” (Fernández Méndez 213).

¹¹La constitución señala lo siguiente: “Algunos movidos con buen celo, ordenan cofradías, las cuales han crecido y crecen en tanto número que podrían causar confusión, y hacen en ellas estatus que, por no ser bien mirados, se siguen inconvenientes de ellos; a lo cual queriendo obviar, S. S. A., estimamos y mandamos que de aquí en adelante en nuestra diócesis no se hagan ni establezcan cofradías algunas sin nuestra especial y expresa licencia, ni se hagan estatutos, ni ordenanzas, ni aquellas se guarden ni observen sin que primero sea por Nos visto, examinado y aprobado [...]” (López de Haro 124-125).

¹²El párroco de Arecibo, comisionado para inspeccionar la parroquia, se complace en ponderar la religiosidad de los nuevos pobladores, “que en tan cortos años habían erigido una iglesia capaz, la habían dotado de todo cuanto necesitaba para hacer parroquia y habían contraído la obligación de pagar anualmente razonable cógrua al sacerdote. Todo esto es más digno de alabanza, dice el Prelado, por la escasez de medios con que contaban los nuevos pobladores. Seguidamente, advierte su Señoría que la fiesta del patrono San Miguel la deberá costear el pueblo, por medio de los mayordomos que se elijan”. (*Bicentenario Utuado* 53-63).



Figura 2: “Utuado Church, Utuado, Porto Rico, 1912. Tarjeta Postal. Col; 8.9 x 14 cm. Archimages: Colección Digital Escuela de Arquitectura, accedido en el 13 de febrero de 2024; <https://archimages.uprrp.edu/items/show/741>

Con respecto al pueblo de Arecibo, sabemos que ya para 1582 existían unos diez vecinos aglomerados en la boca del caudaloso “Rio Abacoa”, como le llamaban los aborígenes de Puerto Rico. Estos habitantes eran gente muy pobre y se hallaban bajo la dirección de un teniente nombrado por el gobierno. En 1616 se funda oficialmente el partido de San Felipe del Arecibo y la jurisdicción a la que daba servicio la nueva capilla establecida allí se extendía por una inmensa extensión territorial. Según el historiador Elí D. Oquendo-Rodríguez,

esto tuvo como resultado que fuera la feligresía que vivía en las inmediaciones la que más se beneficiara espiritualmente de su erección. Posteriormente, los lugareños podrían asistir a la misa y recibir con mayor frecuencia los sacramentos, al fundarse una nueva ermita bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario. De hecho, ésta, al parecer, se convirtió, desde sus comienzos, en el lugar donde se hacían manifestaciones de la religiosidad popular, como las procesiones, pero, sobre todo, el rezo del rosario según pudo constatar en 1707 el Obispo Fray Pedro de la Concepción y Urtiaga en su visita pastoral. (23)

Cabe notar que entre los altares identificados por el obispo al interior de la Iglesia había uno dedicado a San Miguel, lo cual sugiere que la devoción hacia el Arcángel ya estuviera presente entre los lugareños y existiera una cofradía bajo su nombre.¹³

¹³En referencia al estado en que se hallaban los altares de la Iglesia de Arecibo en 1707, el Obispo Urtiaga señala que: “Por cuanto hemos hallado en esta Yglesia que los altares de el Santo Xpto, San Antonio, las Animas, y Sn Miguel, y Sn Pedro, estan tan deznudos e Yndezentes, que mas causan Yrrizion que devozion...” (Morales Muñoz, “Visita del Obispo Urtiaga” 141).

En relación a los orígenes que pudo tener en Puerto Rico la devoción hacia el “guerrero celestial”, varios autores le atribuyen un rol fundamental a las diferentes corrientes migratorias y/o a las órdenes religiosas que llegaron a partir de la colonización de la isla.¹⁴ No obstante, pensamos que pudo haber sido la presencia de portugueses los primeros en difundir entre la población afrocriolla la devoción hacia el santo. De acuerdo con Enriqueta Vila Vilar, a finales del siglo XVI muchos portugueses habían echado raíces en Puerto Rico al vincularse con familias descendientes de los conquistadores. No obstante, y a pesar de la unión de las dos coronas, se les siguió considerando extranjeros, aunque de hecho eran “auténticos puertorriqueños” (Vila Vilar 31). Debido a la falta de labradores que trabajaran la tierra, se presentó un proyecto para fomentar la inmigración portuguesa a la isla. Consecuentemente, la gran mayoría de estos portugueses terminaron asentándose en áreas del litoral como lo fue el caso de la jurisdicción Manatí-Arecibo, donde a principios del siglo XIX figura como el tercer lugar con más presencia portuguesa en la isla (ver González Vales). Asimismo, fueron también los portugueses los primeros en obtener licencias y asientos para comenzar a introducir esclavizados africanos a las Américas y el Caribe (ver Pérez García).

Como ha demostrado la historiadora e investigadora Jennifer Wolff, entre 1580 a 1630 “Puerto Rico constituyó una plaza desde donde tratantes portugueses y luso-africanos operaron múltiples circuitos, tanto trasatlánticos como circuncaribeños” (*“Enmaranhado”* 119). Además, la falta de “esclavos y gente de servicio” también hizo de las arribadas forzosas y el contrabando de esclavos un elemento constante de la trata esclavista en Puerto Rico (*“Enmaranhado”* 125). Por tales razones, los libros sacramentales de Arecibo, particularmente las actas bautismales entre 1735 a 1749, presentan en esencia una sociedad criolla. En palabras de Oquendo-Rodríguez, los “continuos testimonios en los libros sacramentales de Arecibo evidencian cuán activamente participaban los arecibeños en el comercio de esclavos” (28). La sociedad arecibeña “era una sociedad campesina y dispersa que aprovecha la mano de obra esclava para poder explotar sus posesiones agrarias. A pesar de ser una sociedad rural, ésta mantuvo con el extranjero “estrechos vínculos mercantiles, que pudieron haber sido más por el contrabando que de forma legal” (Oquendo-Rodríguez 29).

A manera de hipótesis, si bien no podemos realizar una conexión clara entre la cofradía que registró Vargas Torres en 1646 en la ciudad de San Juan y la que se encontró el Obispo Pizarro en 1729 durante su visita al pueblo de Arecibo, podemos suponer que la veneración hacia San Miguel Arcángel pudo estar presente entre la población afrocriolla, la cual durante en ese periodo histórico iba cada vez más en aumento y su presencia en la vida colonial se hacía más evidente.¹⁵ Sumado a esto, la temprana presencia de portugueses y lusoafrianos en Arecibo, así como en San Juan, sugieren que la devoción hacia el Arcángel San Miguel, contrario a tesis anteriores, pudo haberse difundido por medio de ésta inmigración que no dudo en mezclarse con la

¹⁴Picó sugiere que la devoción a San Miguel Arcángel pudo llegar a través de los irlandeses que estuvieron presentes en la fundación de Utuado (4). Por su parte, Oquendo-Rodríguez nos recuerda que, “Entre los vecinos extranjeros de Arecibo también había algunos irlandeses. Hay evidencia que algunos naturales de ese país llegaron a Puerto Rico tan temprano como el siglo XVII. Para ellos era cómodo entrar a las posesiones españolas pues al ser practicantes de la religión católica no encontraban ningún impedimento. Tanto los irlandeses como los otros extranjeros establecidos en Arecibo se integraron plenamente a la sociedad criolla, contrayendo matrimonio, casi todos, con mujeres del patio” (23). Por otro lado, el filólogo Manuel Álvarez Nazario argumentaba que la devoción hacia San Miguel Arcángel está estrechamente ligada a la inmigración canaria a la isla durante el siglo XIX (Ver Álvarez Nazario, M. *La herencia lingüística de Canarias en Puerto Rico*). Doreen M. Colón, en cambio, ha señalado que la Orden de los Franciscanos y la Orden de las Carmelitas pudieron ejercer un papel importante en acrecentar la devoción local. No obstante, esta misma autora cree que pudo haber sido también la presencia jesuita en Puerto Rico, más que ninguna otra orden, la que llevó adelante una fuerte campaña de difusión devocional. (Ver Colón, D. M. *Los Santos de Puerto Rico*).

¹⁵De acuerdo a los diferentes datos demográficos disponibles, el historiador Ángel López Cantos ha afirmado que la inmigración africana o afrodescendiente (libre o esclava) fue la que más contribuyó al aumento de la demografía isleña durante el siglo XVIII (Ver López Cantos 22-25).

criolla.¹⁶ Las relaciones matrimoniales entre esclavos y libres, siendo estos incluso blancos, indica que “no había tanta repugnancia por el mestizaje como otras fuentes apuntan. El amancebamiento también propendía al mulataje” (Oquendo-Rodríguez 29).

Sin embargo, a pesar del florecimiento que tuvieron las cofradías de morenos, pardos, esclavizados y/o libres a lo largo el siglo XVIII, estas se vieron confrontadas con el poder eclesiástico cuando se trataba de los aspectos litúrgicos. La manera en que se llevaban a cabo fiestas, velorios, y los llamados “bailes de banco”, fueron catalogados de ofensivos y debían ser prohibidos “pena de excomunión mayor *latae sententiae*”,¹⁷ como expresó el Obispo Pizarro en 1729. Estas y otras sugerencias hechas por los obispos y otras autoridades coloniales antecedieron a lo que posteriormente vino a ser el *Código Negro Carolino* de 1789 en el Caribe hispano: una serie de reglamentos y leyes para regular el gobierno cívico, moral, económico y derechos de la población negra.¹⁸

El Código Negro Carolino y la prohibición de prácticas afrocatólicas

De acuerdo con Vicente Murga & Álvaro Huerga, el siglo XVIII es por antonomasia el siglo de las *visitas pastorales*. Las visitas que llevaron a cabo trece obispos de Puerto Rico durante aquel siglo constituyen una fuente documental para entender las peculiaridades de la diócesis puertorriqueña.¹⁹ En palabras de estos autores: “De esa penosa faena darán los obispos extenso testimonio, incluso de cosas que nada tenían que ver con su específico ministerio: se trataba de órdenes, de cómodas órdenes, y se esforzaron por cumplirlas. Las *relaciones de visita* constituyen un espejo de la diócesis” (10-11). Las diversas visitas pastorales no solo muestran los problemas que acarreaba la diócesis de Puerto Rico sino que también nos dan una idea de los sacrificios que tuvieron que realizar los obispos durante las mismas. A su vez, estas visitas nos ofrecen un panorama de las preocupaciones que tenía la Iglesia Católica ante el incumplimiento de los Sacramentos en los territorios insulares. La Iglesia, en su afán por “enmendar, corregir y castigar” los escándalos, prohíbe los bailes en bodas, bautismos, y toda aquella fiesta socioreligiosa en la cual se pueda dar un “trato” entre hombres y mujeres (Rodríguez Villanueva 5).

¹⁶Con respecto al rol de los portugueses en la diseminación del catolicismo Jerone Dewulf advierte lo siguiente: “Si bien es sabido que Portugal, en el contexto de la expansión ultramarina, contribuyó en gran medida a hacer del cristianismo una religión global, el papel crucial de las organizaciones laicas en la difusión de esa religión en Asia, África y las Américas ha recibido sorprendentemente poca atención” (Dewulf, *Afro-Atlantic Catholics* 14-15).

¹⁷*Excomunión mayor*: Can. Expresión que designa en las Iglesias orientales la excomunión prevista en el *Codex Iuris Canonici*, c. 1331, para la Iglesia de rito latino. El CCEO, c. 1334 § 1 dispone que la excomunión mayor prohíbe, además de todo lo enumerado en el c. 1431 § 1, es decir, la recepción de la eucaristía, la participación en la liturgia y el ingreso en el templo en que se esté celebrando el culto divino, recibir los demás sacramentos, administrar los sacramentos y sacramentales, desempeñar cualquier oficio, ministerio o función, y realizar actos de gobierno. En caso de que se realizasen actos de gobierno contraviniendo esta prohibición, serían nulos. *Latae sententiae*: Can. Pena en la que se incurre automáticamente por el mismo hecho de haber cometido un delito, cuando la ley o el precepto lo establecen así expresamente (CIC de 1983, c. 1314), a diferencia de la pena *ferendae sententiae* (cuya sentencia “ha de darse”), que se impone solamente como consecuencia y al final de un proceso o procedimiento penal por el juez o el ordinario, según se trate de un proceso judicial o un procedimiento administrativo. Real Academia Española: *Diccionario panhispánico del español jurídico (DPEJ)* [en línea]. Visitado el 3 de marzo de 2024, <https://dpej.rae.es/>

¹⁸En el Proemio reza: “Siendo, pues, la felicidad, utilidad y seguridad del Estado, (consideradas bajo sus principales y respectivas miras), las partes que constituyen su buen Gobierno, serán también el norte de nuestras Leyes en cuanto puedan contribuir a su importante logro. La ocupación útil y asidua de los negros libres y esclavos en el cultivo de las producciones que necesita la Metrópoli, su división oportuna en clases y razas, los ministerios y oficios a que deban aplicarse. La perfecta subordinación y respeto a los magistrados a sus señores y, generalmente, a toda persona blanca; los estímulos y premios de sus buenos servicios y conducta. Las Leyes penales aplicadas para su corrección y enmienda y los temperamentos que sean adaptables para hacer más llevadera y soportable su triste condición. Cimentando todo sobre los mejores principios de la buena educación y costumbres y sobre la perfecta instrucción de los Dogmas de la verdadera creencia, que deberán darles los Ministros de la religión a los libres y sus dueños y ecónomos a los esclavos, además de la que reciban de aquéllos.” (Lucena Salmoral 267-324).

¹⁹Según Campo Lacasa, “el Obispado de Puerto Rico fue uno de los primeros que se crearon en América. La extensión geográfica que se le asignó a esta diócesis era muy vasta, pues a la isla de Puerto Rico estaban agregadas las regiones sudamericanas de Cumaná, Nueva Barcelona, Vieja y Nueva Guayana, las misiones del alto Orinoco, las islas de Trinidad y Margarita, más una serie de islas despobladas de Barlovento” (5).

Una de las prácticas condenadas por los obispos fue la erección de altares caseros. Durante la visita del Obispo Pizarro al pueblo de Arecibo en 1729 se prohibió a los feligreses erigir altares en casas particulares. El prelado explicaba que:

El dar veneración a los Santos y a sus santas ymágenes es santo y loable, para que como grandes de la casa de Dios, sean nuestros enterzadores y abogados; en cuio obsequio hazer altares particulares en sus casas no desdice la devoción. Empero porque hemos experimentado en la Visita, que algunos imitadores de Luzifer se valen de estas demostraciones Religiosas para con libertad ofender a Dios nro, sor, haciendo con esta ocasión belas nocturnas en sus casas, con pretexto de Altar y veneración del Santo que celebran, en donde ai muchas juntas de hombres y mujeres, y resultan grandes ofensas de Dios nro. Sor. Prohivimos que ninguna persona pueda hazer en su casa Altar ni vela nocturna con ese pretexto cuya execucion sera del cargo del Cura, el que siendo notiziado ympartira el auxilio secular, ira y debaratara el Altar corrijiendo severamente a los transgresores, y que para todos efectos les damos nuestro authority, y si continuaren los excesos nos daran quenta para que proveamos de remedio. (Morales Muñoz 212-218)

Como podemos observar, el Obispo Pizarro dejó clara la posición de la Iglesia frente al uso de altares en las casas y otorga plena autorización a los curas para destruir dichos altares y corregir la conducta de quienes lo tuvieran en su casas.²⁰ A pesar de su desaprobación por la Iglesia y el clero, la construcción de altares caseros, el uso de reliquias y tallas de santos con sus nichos (Figura 3) en tanto manifestaciones de religiosidad popular, continuaron llevándose a cabo por mucho tiempo incluso hasta nuestros días (ver Quintero Rivera et al.). No obstante, la prohibición de tradiciones afro-católicas como los velorios cantados, coronaciones, batallas simuladas, bailes y músicas criollas durante fechas litúrgicas, fueron una forma de “limitar la soberanía comunal que estas prácticas festivas ponen en exhibición pública” (Valerio, “Black Festive Practices” 1549; traducción nuestra). En ambas acusaciones de 1729, el Obispo Pizarro señala un descontento por los “excesos” y las “ofensas” que cometen hombres y mujeres durante sus “juntas” y/o “belas nocturnas”.

El hecho de que las cofradías, incluyendo las de negros, fueran relevantes para la Iglesia Católica en las Américas, lo demuestra la importancia que tuvieron los Concilios Provinciales y Sínodos diocesanos desde sus comienzos en el siglo XVI. Según Idefonso Gutiérrez, muchos de ellos les dedican alguno de sus capítulos en los que se recalca que es al obispo a quien compete “la visita de todas cofradías y hermandades que están fundadas así en las iglesias de nuestra jurisdicción como en las de los regulares; el tomar las cuentas a sus mayordomos y oficiales y el reconocer si perseveran en su loable instituto y si guardan sus Constituciones (Gutiérrez, “Las Cofradías de negros”). Como se pudo constatar más arriba, las Constituciones Sinodales de Puerto Rico de 1645 también mostraba las mismas preocupaciones que otras Diócesis de las Américas y el Caribe y dejaba en manos de los obispos la responsabilidad de visitar las parroquias, revisar los libros de todas las cofradías y evitar que se fundaran más sin las debidas autorizaciones. Asimismo, un tema repetido en las Asambleas Sinodales es el ordenamiento y regulación de las fiestas como medio de pedir limosna y recaudar fondos para las cofradías.²¹

²⁰A pesar de que el empleo de imágenes y reliquias eran consideradas herramientas para la evangelización, durante el Concilio de Trento estas prácticas se vieron cuestionadas (Ver “The Council of Trent” 236).

²¹Durante el Sínodo de 1645 la diócesis mostraba preocupación por las “fiestas profanas”, comedias, banquetes y las corridas de toros que organizaban las cofradías con las limosnas que se recogían entre los fieles. También se prohibieron las velas en las iglesias o ermitas (Ver López de Haro 123-126).

Las *constituciones pastorales* de las Iglesias del Oriente venezolano (1604-1752), además de servir de guía y tapar ciertas lagunas que ha dejado la historiografía eclesiástica de Puerto Rico en lo que respecta al tema de las cofradías y sus prácticas religiosas, según el historiador Álvaro Huerga funcionan como un género singular de jurisprudencia y sobre todo como *espejo de la religiosidad popular* de aquellas iglesias nacientes en un mundo étnico integrado por indios, negros, mestizos mulatos y españoles (Huerga 12). Retomando la cita del Obispo Pizarro que al comienzo de este escrito citamos y relacionándolo al tema de los bailes y rituales afrocatólicos, nos llama enormemente la atención las palabras del prelado cuando dice:

[...] para combertir en bien de las almas de los cofrades unos *bancos* que son unas juntas que hacen los morenos, en el día que es del arbitrio de su mayordomo, de hombres y mujeres, poniendo vn altar, y los que entran ban ofreciendo, y se reduce todo a saraos y bayles [...]. (Morales Muñoz 215; énfasis nuestro)

El Obispo Pizarro hace referencia a un baile que 60 años después será prohibido por el Código Negro Carolino. Según el antropólogo Javier Laviña en su escrito “Prohibimos, a los negros, hacer los bailes que comúnmente llaman bancos”, el culto a los muertos en muchas de las comunidades afroamericanas proviene de la tradición bantú. En palabras de Laviña:

La concepción de la muerte responde al concepto de unidad de vida y participación, es decir, la unión entre individuos vivos y muertos que se relacionan en la realidad. Vida y Muerte son inseparables e interdependientes, ya que la vida del individuo tiene sentido en tanto que pertenece a una comunidad y participa de los elementos de lo sagrado de la misma. (181)



Figura 3: “Nicho dedicado a mis amigos muertos” por Máximo Rafael Colón. 12 x 20; Abierto 20 x 24. Madera, tela, cintas, Miguel Arcángel, barro de Oaxaca. Foto suministrada por el autor.

De acuerdo con Laviña,

la interacción entre vivos y muertos obliga a mantener determinadas actitudes con la muerte. Entre los rituales de muerte se dan los propiamente dichos del velorio y del entierro, los celebrados en el noveno día, el cabo de año, toques en honor del difunto que se celebra en el primer aniversario y el banco, que se lleva a cabo a partir del tercer año de la muerte”. (182)²²

La referencia que hace el Obispo Pizarro sobre “los bancos” que realizaban los cofrades morenos en 1729, confirma la sospecha que alude Laviña sobre la tradición afro-católica de tocar tambores y realizar rezos cantados durante los velorios antes del siglo XVIII. Cuando se publica el Código Negro Carolino en 1789 (Figura 4), este tipo de ritual quedó prohibido bajo la Ley 2 del Capítulo I “Del Gobierno Moral de los siervos”:

Prohibimos por esta razón bajo las más severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren o de sus parientes a orar y cantar en sus idiomas en loor del difunto con mezcla de sus ritos y de hacer los bailes que comúnmente llaman **Bancos**, en su memoria y honor, con demostraciones y señas (que anticipan regularmente antes que expiren) indicantes del infame principio de que provienen en muchas de sus castas, singularmente en los Minas y Carabalíes (de que hay el mayor número), es a saber el de la **Methempsicosis**,²³ aunque adulterada, o transmigración de las almas a su amada patria, que es para ellos el paraíso más delicioso.

Por lo cual se deberá formar un breve tratado moral, dirigido a desterrar en los negros sus erróneas, pero bien arraigadas, nociones e ideas, de las divinidades de su patria, según sus diferentes castas, que varían igualmente en sus ritos. (Lucena Salmoral 271)

²²Profundizando en su análisis sobre el banco, Laviña nos explica: “A partir del octavo día se realiza el novenario, donde de nuevo se reúnen los familiares y amigos y se inicia la fiesta. Se come, se bebe y se baila en memoria del fallecido. Desde este momento y hasta la celebración del banco, es decir, hacia el tercer año, el espíritu del muerto está en un estadio intermedio, en el que no es aceptado en el más allá de forma plena y es rechazado en el mundo de los vivos por los conflictos que puede producir...La necesidad de los tres rituales, de separación, entierro, y novenario, cabo de año y banco, muestran una concepción del alma entre muchos afrodescendientes con enormes similitudes a la de algunos grupos bantúes, entre cuyas creencias se encuentran que «la desmaterialización se realiza por etapas, a medida que el cadáver se descompone. Al principio de su vida nueva los espíritus de los muertos residen en el cementerio (en el bosque, a una cierta distancia de las casas de los vivos); de allí vienen durante la noche a visitar a sus familiares. [...] La separación definitiva, o paso definitivo a otro mundo, se realiza el día en que se clausura el duelo con una fiesta, casi dos años después de la muerte. El heredero suplica al difunto que no regrese a importunar a los sobrevivientes. Pero nada impedirá a los ya muertos interesarse por todo aquello que de cerca o de lejos se refiere a su familia...” (182).

²³La metempsicosis o metempsicosis es una antigua doctrina filosófica griega basada en la idea tradicional de la constitución triple del ser humano (espíritu, alma y cuerpo), que afirma el traspaso de ciertos elementos psíquicos de un cuerpo fallecido a encarnar en un feto después de la muerte. (<https://es.wikipedia.org/wiki/Metempsicosis>).

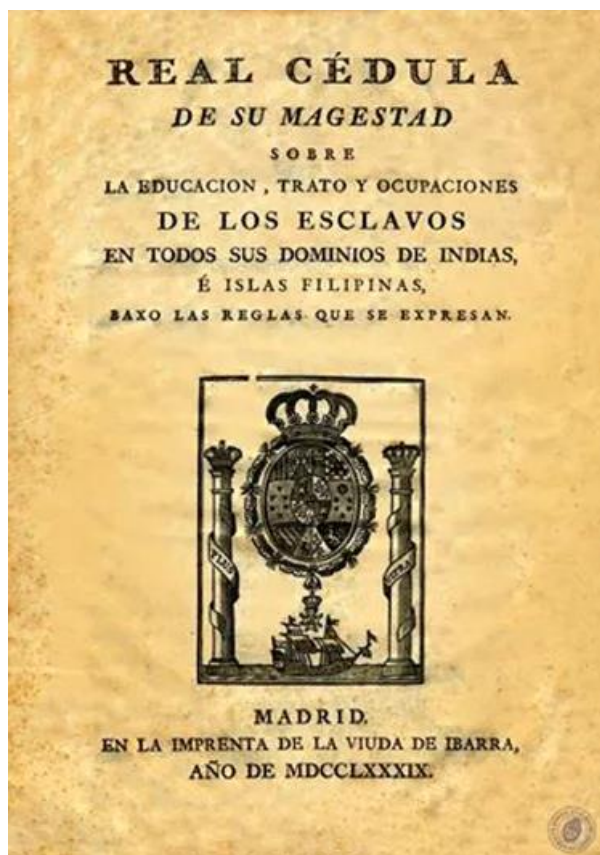


Figura 4: Real Cédula de su Majestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas, bajo las reglas que se expresan. Madrid, En la Imprenta de la Viuda de Ibarra, año de MDCCXXXIX.

Es importante destacar que el que Código Negro Carolino o Español, como también es conocido, fue una real cédula sancionada por el rey Carlos IV para regular la esclavitud en los territorios españoles del Caribe, en especial La Española. El mismo estuvo inspirado en el *Code Noir* de 1685, promulgado en aquel entonces por el monarca francés Luis XIV para reglamentar la institución de la esclavitud en las Antillas Francesas. La real cédula de 1789 contiene trece capítulos que tenían como fin legislar el gobierno moral, político y económico de los esclavizados en la Española. Sin embargo, muchos estudiosos han afirmado que este Código nunca llegó a implementarse como tal y más bien se utilizaron ciertas disposiciones de forma intermitentemente como lo fueron los *Bandos de Policía y Buen Gobierno* y/o *Reglamentos* (ver Caro Costas). No olvidemos que, a partir de 1789, se experimentó en todo el Caribe lo que Miguel ha denominado una “psicosis colonial” o “el desbalance psicológico causado por una situación colonial en donde una minoría gobierna en lo que era para muchos oficiales un territorio foráneo” (Valerio *Sovereign Joy* 81-82). Además de aumentar significativamente la población negra (libre y esclavizada), la revolución en Saint Domingue empezaba a dar señales de vida y el rumor de la *liberté noir* se esparcía entre las plantaciones azucareras del Caribe.²⁴

²⁴Según Manuel Lucena Salmoral, “El Código Negro Carolino fue solicitado por la monarquía a las autoridades dominicanas en 1783. No fue algo accidental, pues se trata en realidad del segundo código negro elaborado en las colonias españolas, cosa que comúnmente se ignora. En realidad, la Corona española venía proyectando la elaboración de tal Código desde que la parte occidental (francesa) de Santo Domingo iniciara su gran desarrollo económico, gracias al extraordinario aumento de sus esclavos, que eran sostenidos y dominados, se decía, gracias al Código Negro francés. En las colonias españolas existió siempre el temor de que si los negros crecían desmesuradamente se producirían rebeliones, lo que motivó que se atribuyeran cualidades casi milagrosas al Código que tal cosa evitaba. De aquí la conveniencia de imitarlo” (118). Sobre el impacto que tuvo la Revolución haitiana en Puerto Rico y el Caribe, ver Moscoso.

Por otra parte, cabe mencionar que el Capítulo 10 del Código Negro Carolino de 1789 esta dedicado a las cofradías y en la última de sus leyes hace mención de la Iglesia de San Miguel Arcángel en Santo Domingo, una de las iglesias más antiguas de América.²⁵ Vale la pena transcribir el capítulo completo por su relevancia:

CAPITULO 10

Cofradías

La piedad mal entendida, por no decir mal dirigida, de estos neófitos constituye una de sus mayores devociones y vanidad en formar cofradías por castas para celebrar en cuerpo la infinidad de festividades que, retrayéndolos de su trabajo, les hacen consumir los cortos haberes que adquieren en todo el año con el sudor de su frente, y entregándose con este motivo a la embriaguez y demás excesos, consiguientes a la libertad que les ofrecen las asambleas de ambos sexos, y las danzas que celebran por esta causa, y duran noches y días consecutivos.

Ley 1

Y no siendo nuestro ánimo cortar de raíz la práctica de unas inclinaciones que, bien dirigidas, pueden ser útiles a la causa pública y a la Religión, y a suavizar más sus rústicas y groseras costumbres, permitimos que puedan continuar las festividades y funciones eclesiásticas que celebran en sus cofradías, coartándoles solamente como materia perteneciente al culto exterior la multitud de días que emplean actualmente en ellas y deberán reducirse en adelante a uno de los días de Pascua para cada cofradía, o a otro feriado que señalaren a éste efecto, practicándose todo bajo la aprobación real y eclesiástica, a quien presentarán sus estatutos y contribuciones, en conformidad de las leyes de Castilla, título de las Ligas, Monipodios y Cofradías.

Ley 2

Prohibimos, sin embargo, que puedan mezclarse los negros de la ciudad con los del campo y haciendas en sus cofradías, pues son sus juntas y canciones sumamente perjudiciales, y podrán formarlas separadamente, los primeros en las poblaciones, y en sus capillas u oratorios los de las haciendas que los tuvieren, para que no falte este ejercicio a su piedad, y éste pábulo a sus inclinaciones, con tal que se disuelvan sus regocijos a la entrada de la noche, desde la campana de las oraciones.

Ley 3

Con este motivo prohibimos igualmente todas las demás concurrencias y bailes de negros esclavos y libres que no se hagan en las plazas, calles o lugares públicos en los días festivos y durante el día, pena de veinte y cinco azotes de látigo a cada uno en la picota, y veinte y cinco pesos mas de multa al que los consintiere en sus casas o patios.

Ley 4

Y para que las cofradías de los negros puedan ser útiles a la causa pública, haciendo que se inviertan a su beneficio parte de los caudales que se consumen actualmente en su ruina, mandamos: Que se trasladen todas a la iglesia de San Miguel en esta ciudad, situada en terreno elevado y sano, con espacioso ámbito que puede cómodamente admitir la fábrica del Hospital de sus individuos, cuya necesidad ejecuta la atención del gobierno general de la Isla, que no teniendo actualmente fondos para su dotación podrá fincarlos sobre la piedad misma de los individuos a quienes se prepara tan grande alivio. (Lucena Salmoral 284-285)

Como se puede constatar, la exposición de motivos que da inicio al capítulo condena las festividades que llevan a cabo los afrodescendientes, libres o esclavizados, y los “excesos” que derivan de estas. Esta catalogación

²⁵La primera mención de esta iglesia data de 1650. Primero fue construida enteramente de paja y en 1740 se construyó el templo con materiales sólidos por orden del Real Tesorero de la Colonia, Don Miguel de Pasamonte. En ese momento fue una de las capillas más ricas de la ciudad. (Ver *El Caribe*, “Turismo Religioso, Ocho Iglesias Que Debes Visitar En La Zona Colonial”).

de “piedad mal entendida” nos recuerda a las acusaciones que también hizo el Obispo Pizarro en 1729. En ambos documentos se condena el uso indebido que hace la cofradía de los fondos recolectados durante todo el año.²⁶ Los bailes, la música y el *júbilo* expresado en muchos de los días festivos y en las juntas que celebraban los afrodescendientes a través de las cofradías, quedaran prohibidas.

A partir de la Ley 1, hasta la Ley 4, podemos observar que el capítulo se centra en las celebraciones y festividades que realizan las cofradías. Esto demuestra que hacia 1789 la “psicosis colonial” aún se experimentaba en muchos de los territorios. La prohibición de muchas prácticas afrocatólicas, en especial aquellas organizadas por cofradías, son una clara manifestación del miedo que sentían las elites coloniales frente al ejercicio de la *soberanía negra*. Como ha sugerido Valerio para el caso de las cofradías afromexicanas en el siglo XVII, las cofradías eran el espacio más soberano fuera del cimarronaje (“Cultura afrobarroca mexicana”). Sin embargo,

estas tradiciones festivas subrayan las paradojas con las que los afrodescendientes aprendieron a vivir y cómo navegaron por ese mundo para hacer algo más que simplemente sobrevivir: formar comunidad, crear espacios para negociar su estatus social y construir movimientos trascendentes de alegría. Esta alegría estaba arraigada en las cosmologías africanas de la vida y en la *gaudium* (júbilo) cristiana que abrazaron los afrodescendientes cuando formaron las *cofradías*. (Valerio, “Black Festive Practices” 1548; traducción nuestra)

Por último, la ley 4 ordena que se trasladen todas las cofradías de negros a la Iglesia de San Miguel en Santo Domingo. Esto confirma la existencia de una temprana relación entre la figura del arcángel con la comunidad afrodescendiente en el Caribe.²⁷ Aunque no existe evidencia suficiente, algunos autores opinan que la devoción a San Miguel se inició debido a la influencia que tuvieron los primeros esclavizados traídos directamente a Santo Domingo desde África y que pasaban por la Iglesia antes de ser vendidos.²⁸

El día de San Miguel: *júbilo soberano* y conspiraciones negras en Puerto Rico

Cuando el obispo Pizarro alude a los “bancos” que realizaban los morenos en 1729, menciona que hombres y mujeres, “poniendo un altar” (asumimos que al interior de la Iglesia), entraban dando ofrendas y todo se reducía a “bayles y saraos”. El *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) define el término “sarao” de la siguiente forma: “junta de personas de estimación y gerarchía, para festejarse con instrumentos, y báiles cortesanos” (47). Siguiendo esta definición de “sarao” y tomando en cuenta el significado que tienen los “bancos” al interior de las culturas afroamericanas, podemos inferir que la persona a quien se le rendía culto póstumo al interior de la iglesia tuvo que haber sido un miembro importante de la Cofradía. Escenas como ésta fueron plasmadas por el artista francés Jean Baptist Debret (1769-1848) en su viaje alrededor de Brasil a mediados del siglo XIX (ver Figura 5).

²⁶En 1712, al finalizar su visita pastoral, el Obispo Urtiaga también condenaba esas prácticas diciendo que: “los cofrades contentaban al santo con una misa, gastándose los dineros de la hermandad en bailes, comedias, banquetes, corridas de cañas y profanidades pecaminosas (Brau 134).

²⁷En su libro *Oraciones, Conjuros y Ensalmos en la cultura popular puertorriqueña*, Teodoro Vidal afirma lo siguiente: “Como protector de las almas y de los cuerpos es objeto de una devoción antigua y arraigada en el ámbito rural borincano el Arcángel San Miguel, príncipe de la milicia angélica y vencedor del demonio...Además, en el día del juicio final, San Miguel pesa las almas de los que han fallecido, y es usual que lleve en la mano una balanza en uno de cuyos platillos coloca las obras buenas y en el otro las malas del difunto, cuya figurilla aparece a menudo representada en una de las bandejas” (133).

²⁸Ver Dongil y Sánchez, “Estudio de la figura de San Miguel Arcángel, desde la Fe y la Tradición Cristiana (previo al proceso de Sincretismo Religioso en República Dominicana y América)”.



Figura 5: Thierry Frères. Enterrement d'une femme Nègre; Convoi funèbre d'un fils de roi Nègre / J.B. Debret, delt.; lith. de Thierry Frères, srs. de Engelmann & Cie. [Entre 1834 y 1839?]. Fotografía. Recuperado de la Librería del Congreso, <www.loc.gov/item/89711170/>.

Por otro parte, nos resulta interesante la mención que hace el Obispo Pizarro de la figura del *mayordomo*. De acuerdo con Valerio, los mayordomos solían ser los “reyes coronados” y los líderes de la cofradía (*Sovereign Joy* 10). Estos estaban encargados de extender las patentes a los nuevos cofrades por el pago de membresía semanal o mensual que debían pagar todos y cada uno de los cofrades (Apodaca 8). Según Manuel Apodaca Valdez, “los mayordomos también eran tesoreros y archivistas de las cofradías, razón por la que ese cargo eran tan importante y dinámico” (8). Es por ello que después de condenar el *performance* ritual que realizaba la cofradía, y revocar su constitución con la pena de *excomunion*, el Obispo ordena que solo “en los días festivos y de maior concurso, pidan limosna el Mayordomo y diputados, por la pobreza de los morenos, y se aplique para gastos de la Cofradía” (Morales Muñoz 215).

Luego de este suceso histórico de 1729, no hemos podido localizar al momento ninguna otra documentación relacionada a la Cofradía de San Miguel en Arecibo. Sabemos si que más adelante, en 1750, durante la visita pastoral que hizo el Obispo Julián Antolino al pueblo de Arecibo, éste registró los libros parroquiales de varias cofradías, entre ellas la de San Miguel (Murga, & Huerga). Por otra parte, hacia finales del siglo XVIII el Obispo Juan B. Zengotita registro 97 cofradías alrededor de la isla y entre ellas se encontraban cuatro dedicadas a San Miguel (Ver *Resueltas de la visita del obispo, Juan Bautista Zengotita*). Desafortunadamente, solo hemos podido identificar hasta el momento aquella establecida en la ciudad de San Juan (probablemente la misma que menciona Vargas Torres en su *Descripción* de 1646) que se mantuvo activa durante gran parte del siglo XIX. Primero en 1806, cuando el Obispo Juan Alejo de Arizmendi ofrece los resultados de la enajenación de las obras pías para la reconstrucción de la Catedral y menciona que entre las cofradías se hallaba la de San Miguel,²⁹ y luego en 1858 cuando solicitaba participar junto a la Cofradía de Santa Rosa Lima en las “Conferencias de San Vicente Paúl”.³⁰ No obstante, como veremos en los próximos párrafos, la evidencia sugiere que la devoción hacia San Miguel y su fecha litúrgica no dejaron de ser celebradas por la población afrodescendiente. El *júbilo* y la *soberanía negra*, en tanto formas de *agencia cultural* al interior de las estructuras coloniales, siguieron siendo manifestadas a través del *performance* y continuaron practicándose durante todo el siglo XIX.

Por ejemplo, en 1831 el médico misionero Edward Bliss de origen inglés escribió en su diario que vio en San Juan “un grupo de negros reunidos en las murallas para bailar, con los instrumentos musicales peculiares de sus naciones...En el costado vi pintada la palabra Congo; y oí que los Congos se consideran aquí los más eminentes y reclaman algunas pequeñas prerrogativas el día de San Miguel” (cit. in Rigau-Pérez 87; traducción nuestra). Más adelante, en 1840, llega a las manos del Gobernador Santiago Méndez Vigo un documento en el cual Ciriaco Sabat, “Rey de la nación conga”, solicita permiso para celebrar las Fiestas de San Miguel y Vuestra Señora del Rosario, y realizar sus bailes en la plaza pública con sus “costumbres establecidas de tiempo inmemorial...” (Morales Carrión 112).

²⁹Nos llama la atención ver que la de San Miguel es la segunda que menos dinero aportó. (Ver Mario A. Rodríguez León, *El obispo Juan Alejo de Arizmendi, ante el proceso revolucionario y el inicio de la emancipación de América Latina y el Caribe* 214).

³⁰El obispo de ese entonces, Vicente Benigno Carrión, escribió a través de una carta lo siguiente: “...Ninguna dificultad ofrece en el presente asunto la clase de esclavos; pues careciendo éstos de toda representación política o civil, jamás serán admitidos como individuos de la citada sociedad. Sólo por parte de las personas de color libres puede presentarse algún obstáculo, más este caso lo creo salvado ordenando que el Director de la Conferencia que pueda formarse de esta clase, no sea por elección de la Junta como ordena el Reglamento, y sí por nombramiento del Diocesano, cuyo nombramiento debe recaer en un eclesiástico o en otro sujeto que merezca la confianza y aprobación de ese Superior Gobierno, según arriba se ha expresado, y como se verifica hoy desde muy antiguas fechas con la Cofradía de San Miguel y Santa Rosa, establecidas en la iglesia de Santo Domingo, y compuestas de sólo personas de color”. (Rivera Rivera 112, nota 293).

En otra ocasión, esta vez un 5 de enero de 1845 (víspera de Reyes),³¹ Ignacio Carbonell, quien se hallaba también de visita en San Juan, le escribe a su hermana en una carta lo siguiente:

hemos asistido a un baile serio de negros esclavos congos; y te aseguro que en muchos de buena sociedad entre nosotros no se ve tanto lujo, y hemos advertido que observaban una etiqueta decorosa; me han dicho que las diferentes razas no se mezclan nunca en sus diversiones, ni tampoco los libres con los esclavos, ni los mulatos con los negros [...] Cada raza forma una especie de cofradía, nombran a su rey que elijen el día de la coronación, y las negras una reina, y otros oficiales de orden inferior, que gozan entre ellos de bastantes prerrogativas y ejercen cierta autoridad en sus juegos y funciones que presiden, en particular en la día de la fiesta del reinado, que termina siempre con un gran baile de mucho regocijo y sobrada desenvoltura, que es natural propensión, mayormente si son escitados (sic) del vino y de los licores. (Díaz Soler 394)

Finalmente, además de las fiestas y los bailes realizados durante el día de San Miguel, cabe destacar el papel estratégico que tuvo esta fecha dentro del marco de conspiraciones y levantamientos (anti-esclavistas y/o libertarias) registrados en Puerto Rico durante el siglo XIX. La primera de estas fechas, reseñada en el libro *Esclavos Rebeldes* del historiador Guillermo Baralt, está registrada en el año de 1822 cuando los planes de una “expedición libertaria” en las vísperas del día San Miguel (28 de septiembre) son delatados por un sujeto que fue invitado a participar de la misma.³² Tan lejos llegó la “psicosis colonial” en aquel año que varios días antes, el 21 de septiembre, luego de haberse capturado a los principales sospechosos de conspirar en un levantamiento negro en el pueblo de Guayama, y que según los documentos acusatorios también estaba vinculado a la “expedición libertaria”, Pedro Básquez le escribe una carta al Gobernador Miguel de la Torre donde describe la situación como muy peligrosa “por estar rodeado de infinitos africanos, y extranjeros, sus vidas y Libertad se encontraban en aquella hora del todo minada” (Baralt 53).

La segunda vez que se registra la fecha de San Miguel durante un levantamiento armado fue en 1868 cuando estalla el Grito de Lares, el cual inicialmente estaba fijado para el 29 septiembre pero que por motivos de denuncias tuvo que ser adelantado para el 23.³³ Ambos planes, según la historia oficial, tuvieron como estrategia utilizar esta fecha a favor de la causa libertaria y abolicionista ya que era un día feriado para los

³¹El día de los Santos Reyes (6 de enero) es una fecha litúrgica muy celebrada en países latinoamericanos y caribeños. En el caso de Puerto Rico (al igual que en Brasil y Cuba por mencionar dos ejemplos emblemáticos) se registraron bailes y fiestas que protagonizaron la población afrodescendiente durante las vísperas y en el propio día de Reyes. Por ejemplo, en el libro *Aguinaldo Puertorriqueño* (1843) los autores mencionan que a las doce del día, durante las celebraciones del Día de Reyes en Puerto Rico, “hasta las trullas de los negros con sus bombas y banderas, y ataviados con fajas de todos colores, sombreros de tres picos con plumas, y mil adornos raros con que les gusta engalanarse para pedir el Aguinaldo en un lenguaje especial” (204). Por su parte, en la relación a la fiesta de la Epifanía en el Nuevo Mundo, la historiadora del arte Carmen Fracchia ha afirmado lo siguiente: “Es bien sabido que la presencia de africanos en la Europa moderna temprana tuvo como consecuencia su presencia visual en las representaciones religiosas, de las cuales la más popular fue la *Adoración de los Reyes Magos*. La identificación de los esclavos y ex esclavos afrohispanicos con el sabio africano, conocido como Baltazar, Melchor o Gaspar en la *Adoración de los Reyes Magos*, fue promovida por la Iglesia para acelerar su inclusión espiritual. Esta fiesta fue doblemente importante para los miembros de cofradías negras en el Imperio Español por que el día de la fiesta de la Epifanía, el 6 de enero, fue también el día en que eligieron su propio rey...” (Fracchia 60; traducción nuestra).

³²En capítulo IV, titulado “Docoudray Holstein y la Noche de San Miguel”, Baralt ofrece datos interesantes sobre la participación que pudo haber tenido el esclavizado negro en movimientos libertarios. Según la documentación existente, “el Partido Revolucionario de Puerto Rico le encomendó a Docoudray Holstein, alemán alsaciano, condecorado por Simón Bolívar y luchador en las guerras de independencia de Venezuela, que organizara una expedición libertadora”. Los planes de dicha expedición fueron frustrados al ser delatados con anticipación. De acuerdo con el testimonio de Francisco Cubelo, sujeto al cual se le invitó a participar en el levantamiento, los planes de conspiración eran los siguientes: “En las vísperas de las festividades de la noche de San Miguel, el 29 de septiembre — día sagrado para los esclavos — se reunirían en la hacienda de su amo y propietario de Guayama, Juan Texidor. Allí se comenzaría la revolución de negros y se mataría a todos los blancos” (Baralt 47).

³³El Grito de Lares fue un levantamiento armado en contra la corona española que tenía como fin declarar la República de Puerto Rico y abolir la esclavitud. El 29 de septiembre los esclavizados tendrían descanso por lo cual resultaba ser estratégicamente más fácil involucrarlos en torno a la lucha libertaria “sin levantar sospechas” (Ver Moscoso 54).

esclavizados negros. Por esta misma razón, gobernadores como Miguel de la Torre y Santiago Méndez Vigo prohibieron varias celebraciones y prácticas afrocatólicas entre los esclavizados. Si bien se les permitió celebrar el día de San Miguel y el día de los Santos Reyes como de costumbre, los bailes tenían que ser realizados en las inmediaciones de las murallas y durante horarios específicos.³⁴ A través de estos “códigos normativos” se controlaba los cuerpos y se mantenía un “ordenamiento natural” basado en nociones de “raza” y “color”. Un ejemplo perfecto de lo que hoy conocemos como biopolítica.³⁵

Conclusión

Si el “júbilo” es un proceso desubjetivante (*desubjectifying process*) que rehace a las personas a través del combate con las fuerzas de sujeción,³⁶ las cofradías de morenos, pardos y negros constantemente reafirmaron su *soberanía* mediante el júbilo colectivo expresado durante fiestas litúrgicas y/o performances rituales como los *bancos*. El día de San Miguel junto a otras festividades como el Día de Reyes, en las cuales participaron activamente los afrocatólicos, fueron “espacios de correlación” como ha sugerido la historiadora del arte Cecile Fromont; es decir, espacios de “creaciones culturales como narraciones, obras de arte, o actuaciones que ofrecen un dominio aún no especificado en donde sus creadores pueden traer ideas y formas que pertenecen a reinos radicalmente diferentes, las confrontan, y eventualmente las convierten en partes interrelacionadas de un sistema nuevo de pensamiento y expresión” (15). Si bien no hemos encontrado ninguna evidencia directa que relacione la Cofradía con la celebración de su santoral, no cabe duda que la figura del Arcángel San Miguel estuvo presente en estos espacios desde muy temprano.

A pesar de que en el pasado se la ha atribuido la presencia de esta figura santoral a la temprana presencia de canarios e irlandeses en Puerto Rico, nos inclinamos a pensar que pudieron haber sido primero los portugueses en difundir entre la población criolla la veneración hacia el Arcángel San Miguel. Su temprana y amplia presencia en los comienzos de la trata-trasatlántica y la conversión independiente del Reino del Kongo a finales del siglo XV, región de la cual llegaron gran parte de los cautivos según la base de datos *Viajes Esclavistas*, sugiere una conexión con tradiciones Afro-Ibéricas.³⁷ Como ha señalado Jennifer Wolff en su aclamado libro *Isla*

³⁴El *Bando de Policía y Buen Gobierno* publicado en 1849 establece en su artículo 111 del Capítulo que “los bailes de los negros bozales solo se permitirán los días de fiesta en la inmediación de las murallas y sitios acostumbrados, desde las diez hasta las doce de la mañana, y desde las tres de la tarde hasta el toque de retreta, bajo multa de 3 pesos y se exigirá [sic] a los capataces de dichos negros”. Seguido a esto, en el art. 112, señala que: “En ningún caso saldrán los negros por las calles en cuerpo de nación, con banderas u insignias sin permiso del Gobierno, ó de la Autoridad local, pena de 10 pesos de multa. Sin embargo, les estará permitido celebrar el día de los Santos Reyes y el día de San Miguel con las diversiones acostumbradas, en la misma forma que lo han hecho hasta ahora.” (*Bando de Policía y Buen Gobierno de la Isla de Puerto Rico* 1849).

³⁵La biopolítica se define como el “conjunto de mecanismos a través de los cuales las características básicas biológicas de la especie humana se convirtieron en objeto de una estrategia política, una estrategia general del poder, o, en otras palabras, cómo a partir del siglo XVIII las sociedades occidentales modernas asumieron el hecho biológico fundamental de que los seres humanos son una especie” (Foucault 1-2; traducción nuestra).

³⁶En palabras de los pensadores críticos Nick Montgomery y Carla Bergman: “Bubbling up in the cracks of Empire, joy remakes people through combat with forces of subjection. Joy is a *desubjectifying* process, an unfixing, an intensification of life itself” (Montgomery & Bergman 59-60).

³⁷La conversión independiente del Reino del Kongo al catolicismo cerca de 1500, abrió el camino para que muchas tradiciones Afro-Ibéricas, mayormente de raíz portuguesa, se difundieran en esa zona geográfica. Por ejemplo, a mediados del siglo XVII la preocupación de los kongoleños por las almas en el purgatorio se reflejó en la decisión del Rey Álvaro VI de construir una iglesia dedicada a San Miguel Arcángel, el redentor de las almas purificadas (Ver Dewulf 73). Otra evidencia que confirma las continuas relaciones que hubo entre el catolicismo y el África central, la encontramos nuevamente durante la celebración el Sínodo de Puerto Rico de 1645 cuando en la “Constitucion XXXVI” habla sobre la necesidad de bautizar a los “negros llegados de Etiopía”. Establece que los vicarios “examinen con toda diligencia a cada uno en particular si ha recibido el agua del santo bautismo en Etiopía antes de embarcar, o en el mar, o en otro cualquier lugar, y en que parte del cuerpo principal recibieron la dicha agua” (López de Haro 72). A diferencia de los *bozales* que no entendían la lengua española, ni las costumbres y policía cristiana, los esclavizados catalogados de *etíopes* habían sido bautizados y poseían cierto manejo de la lengua, costumbres y policía. Estos se encontraban mayormente ubicados en la región bantú (Congo/Angola) donde los portugueses se habían establecido desde el siglo XV. Para una mejor discusión sobre estos términos y sus significados véase Restrepo, Eduardo y también Navarrete, M. Cristina.

Atlántica, Puerto Rico, “con la fundación de Luanda y la conquista de Benguela por parte de los portugueses en 1575, muchos de los cautivos africanos que llegaron a la isla a partir de entonces provinieron de Angola. Una tendencia generalizada en el tráfico esclavista a las Indias” (144).³⁸ Incluso, en 1645 el Obispo Fray Damían López de Haro informaba que “los vecinos de esta Isla son poquísimos y de diferentes naciones...y de éstos, los que tienen alguna hacienda y trato son de la dicha nación (portugueses), y unos y otros se sirven de esclavos naturales de Angola y aquellas partes y de criollos hijos de portugueses, que por todos serán más de mil” (cit. Vila Vilar 31). Consecuentemente, en 1654, el gobernador don Diego de Aguilera y Gamboa preocupado por el vínculo que podía existir entre los portugueses y la población afrodescendiente, escribe al rey:

Los portugueses avecindados en ella con casas y familias son veinte y dos, y luego el restante de mulatos y negros que todos, hablan portugués por la gran comunicación que tienen con ellos en la parte donde nacieron; este es el estado, Señor, que tiene esta plaza y cuán arriesgada está: si éstos intentasen hacer un tumulto, unos movidos de la mala voluntad y otros alegando el hallarse libres y salir de esclavitud, la contingencia en que nos podíamos ver, pues es cierto que todos los que están derramados por la campaña de esta calidad, acudirán luego a juntarse con ellos. (*Carta al Gobernador don Diego de Aguilera y Gamboa al rey*. Tercer Capítulo.)

Esto último demuestra la temprana existencia de una “psicosis colonial” frente a la “arriesgada” presencia que representaban los portugueses y afro-criollos en la ciudad si éstos “intentasen hacer un tumulto”. La mención que hace de Aguilera y Gamboa sobre una “gran comunicación” entre portugueses, mulatos y negros por conocer el “habla portuguesa” posiblemente haga referencia a llamada *fala de negros* (habla de negros), desarrollada entre 1446 y 1580 como una forma de comunicación entre los africanos y sus descendientes en el mundo Ibérico y que incluye elementos afro-portugueses, andaluces y una variedad de africanismos (Fracchia 20).³⁹ De hecho, el padre Antonio Cuesta señala que la presencia portuguesa era tan nutrida en aquellos años que a ellos se le debió la erección de la Capilla de San Antonio en la Catedral, cuyas fiestas “eran de las más rumbosas de la ciudad” (Cuesta Mendoza 160). En efecto, no solamente los portugueses ocupaban puestos militares; también formaban parte de las principales órdenes religiosas que existían en la isla para aquellos años.⁴⁰ Debido a esto, el padre dominico Fray Mario A. Rodríguez León asegura que la Iglesia que encontró el Obispo López de Haro en aquel entonces fue una “eminentemente popular”. El pueblo no solo se nutría del catolicismo popular ibérico, también incorporaba elementos de influencias taínas y africanas. Según Fray Mario, “el catolicismo popular puertorriqueño se gestó durante todo el siglo XVI y XVII. En particular, durante la primera mitad del siglo XVII, un buen número de portugueses introdujeron también sus creencias, costumbres y tradiciones religiosas”. (Rodríguez León LII). Por tal motivo, Jeroen Dewulf concluye que “los paralelismos que observamos en América Latina y el Caribe y las frecuentes referencias al Kongo/Angola justifican una explicación

³⁸Cabe mencionar que el propio Diego Torres Vargas confirma en su *Descripción* la presencia de estos africanos proveniente de la región bantú cuando expresa que: “Pero en el temperamento y calidades se adelanta mucho a todas las Islas de barlovento, porque goza de una perpetua primavera sin que calor ni frío llegue a sentirse de manera que aflija ni descomponga la naturaleza, a cuya causa viven los naturales largos años, y los *negros de los Rios más que los de tierra de Angola*, que deben ser aquellos de más templados países, y así se adaptan mejor con éste...”. (Fernández Méndez 173; énfasis nuestro).

³⁹De acuerdo con Valerio, esta *habla de negros* también fue el lenguaje utilizado por muchos personajes, actores y intérpretes negros en actos dramáticos y festivales performáticos en ambos Imperios, el Español y Portugués (Valerio *Sovereign Joy* 153).

⁴⁰Sobre esto, el Obispo López de Haro escribía: “La segunda circunstancia que de dos Conventos ay en esta Ciudad el de San Francisco con cinco Religiosos y los quatro portugueses. Los peor es que el de Santo Domingo sobre ser muy fuerte y estar en una eminencia que señorea toda la ciudad el Prior que le gobierna [sic] es un Portugués cerrado, pretendiente de Provincial [sic] y tiene otros tres Religiosos Portugueses y el Provincial actual aunque criollo es también hijo de Portugués” (Archivo General de Indias *Santo Domingo* leg.172).

alternativa que relaciona estos desfiles de reyes, los velorios y otras prácticas religiosas con tradiciones de cofradías Afro-Ibéricas” (173; traducción nuestra).

Por otro lado, como han sugerido varios investigadores en referencia al caso de las cofradías y naciones negras en la Ciudad de Buenos Aires durante el siglo XVIII, la aparente invisibilización de la Cofradía San Miguel durante las festividades dedicadas al arcángel en la ciudad de San Juan pudo deberse a las restricciones que la Iglesia venía imponiendo a muchas de estas asociaciones.⁴¹ Por ello, algunos autores sugieren que muchas fueron evolucionando y convirtiéndose posiblemente en *naciones* con el fin de seguir llevando a cabo sus performances durante fechas litúrgicas (Ratier 88).⁴² En consonancia con la autora Lea Geler, es muy probable que las naciones fueran un “sistema organizado de ayuda comunitaria que ya estuviera activo en el periodo tardocolonial” y que las performances afrocatólicas, además de fines rituales, tuvieran como horizonte “la búsqueda y consecución de la libertad para algunos” (166). Recordemos que a pesar de existir una tradición abolicionista en la isla que luchó durante varios años en contra del régimen esclavista, Puerto Rico no abolió la esclavitud negra hasta 1873 (Ver Zambrano Pérez). Tal vez esto explique el hecho de por qué en Puerto Rico documentos como los reseñados más arriba mencionan “naciones africanas” o “cuerpos de nación” como en el caso de los *Bandos*, y no tengamos referencias directas a la Cofradía de San Miguel durante las festividades que se hacían en la ciudad de San Juan cada 29 de septiembre.

En fin, retomando las palabras de Imani Perry: “El júbilo no se encuentra en la ausencia de dolor y sufrimiento. Este existe a través de él. Los flagelos del racismo, la pobreza, la encarcelación, la discriminación médica y mucho más, le dieron forma a las vidas negras... La negritud es un desafiante e inmenso júbilo” (“Racism Is Terrible. Blackness Is Not”; traducción nuestra). A pesar de la segregación, el discriminen y el racismo que producían la esclavitud negra en Puerto Rico, los afrocatólicos se organizaron en cofradías y naciones para manifestar su júbilo y soberanía a través de performances rituales como los que observó el Obispo Pizarro en 1729 en la Iglesia de Arecibo, así como los diferentes testimonios del siglo XIX que confirman la tradición de coronar reyes y reinas durante las Fiestas de San Miguel y la celebración de la Epifanía en la ciudad de San Juan. Una muestra clara de resistencia cultural.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI). *Santo Domingo*, leg.172. Puerto Rico, 23 de noviembre de 1645.

“Carta del gobernador don Diego de Aguilera y Gamboa al rey”. AGI, *Santo Domingo*, leg. 156, r. 8, n. 131, fols. 1v-2., 16 agosto 1654.

⁴¹De acuerdo con Teresa Eleazar Serrano Espinosa, hacia finales del siglo XVIII “esta institución fue decreciendo debido a que la administración virreinal, al darse cuenta de su proliferación, decidió asignarle sus fondos y bienes a las comunidades. Esto reflejaba la hostilidad del Estado contra las cofradías, que desde el siglo XVII se habían vuelto un elemento esencial de la sociedad novohispana” (75).

⁴²Autores como Lea Geler y Miguel Ángel Rosal han afirmado que ambas organizaciones (cofradías y naciones) coexistieron y sus intenciones espirituales eran paralelas. Es decir, ambas organizaban performances rituales afrocatólicos con permiso previo de las autoridades. No obstante, la diferencia más clara según ambos autores se relacionaba con quien o con quienes las controlaban, si la Iglesia o el Estado (Ver Geler “Performances rituales afrocatólicos”; Rosal “Las asociaciones africanas porteñas y las formas de la religiosidad durante el siglo XIX”). Geler propone además que existe otra diferencia: “la elusividad de las naciones frente a la fijeza y visibilidad de las cofradías” (163). En palabras de la autora: “(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” (Geler 163).

“Resueltas de la visita del obispo, Juan Bautista Zengotita. Puerto Rico, 1796-1799”. AGI, *Santo Domingo*, 2527.

Fuentes Secundarias

Álvarez Nazario, Manuel. “Incorporación del negro en el entretejido social y cultural de Puerto Rico”. *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña* Primera Serie/ 58 (1973):1-6.

____. *La herencia lingüística de Canarias en Puerto Rico: estudio histórico-dialectal*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1972.

Apodaca Velez, Manuel. *Cofradías Afrohispánicas. Celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*. Boston: Brill, 2022.

Badillo, Jalil S. y López Cantos, Ángel. *Puerto Rico Negro*. San Juan: Editorial Cultural, 1986.

Baralt, Guillermo A. *Esclavos Rebeldes: Conspiraciones y Sublevaciones de Esclavos En Puerto Rico (1795-1873)*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1982.

Barral, María Elena. “La Iglesia Católica en Iberoamérica: las instituciones locales en una época de cambios (Siglo XVIII)”. *Revista de História* 169 (2013): 145-180. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285029402007>.

Bicentenario Utuado. Octubre 12 de 1973-Octubre 12 de 1939. Notas y datos históricos literatura, información general sobre Utuado. Utuado, P.R.: Tipografía “Farmacia Central”, 1973.

Brau, Salvador. *Historia de Puerto Rico*. Puerto Rico: Editorial Edil, 1988.

Campo Lacasa, Cristina. *Notas Generales sobre la historia eclesiástica de Puerto Rico en el siglo XVIII*. Sevilla: Instituto de Cultura Puertorriqueña/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1963.

Caro Costas, Aida R. “La Real Cédula de 1789 y dos reglamentos antillanos sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos”. *La Torre* XXI/81-82 (1973): 103-130.

Cid Losano, Sergio. “Turismo Religioso, Ocho Iglesias Que Debes Visitar En La Zona Colonial.” *Periódico El Caribe*, 5 Marzo 2022, www.elcaribe.com.do/destacado/turismo-religioso-ocho-iglesias-que-debes-visitar-en-la-zona-colonial/.

Colón Camacho, Doreen. M. *Los Santos de Puerto Rico. Estudio de la imagerie popular*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2003.

Cuesta Mendoza, Antonio. *Historia de la Educación en el Puerto Rico colonial 1508-1821*. Vol. I. México: Imprenta Manuel León Sánchez, 1946.

Dávila, Arturo. “Los morenos de la Virgen del Carmen”, *El Nuevo Día*, 19 julio 1987, 12-15.

Dewulf, Jerone. *Afo-Atlantic Catholics. Americas first black christians*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2022.

Diccionario de Autoridades. Madrid: Real Academia Española, 1726-1739, Tomo 6.

Diccionario panhispánico del español jurídico. Madrid: Real Academia Española [en línea]. Visitado el 20 de Octubre de 2024, <https://dpej.rae.es/>

- Dongil y Sánchez, Miguel. "Estudio de la figura de San Miguel Arcángel, desde la Fe y la Tradición Cristiana (previo al proceso de Sincretismo Religioso en República Dominicana y América)". *Tiempos Historiados* 11 (2020): 67-78.
- Fernández Méndez, Eugenio. (ed.) *Crónicas de Puerto Rico. Desde la conquista hasta nuestros días. Parte I, Vol. I. (1493-1797)*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones del Gobierno, Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 1957.
- Flores Sasso, Virginia & Prieto Vicioso, Esteban. "Cofradías de esclavos negros, morenos y mulatos libres en la Catedral de Santo Domingo, Primada de América". *Anuario de Historia de la Iglesia* 30 (2021): 335-262.
- Foucault, Michael. *Security, Territory, and Population*. New York: Picador, 2009.
- Fracchia, Carmen. "Black but human". *Slavery and Visual Art in Hapsburg Spain, 140-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Fromont, Cécile. *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kindom of Kongo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.
- Geler, Lea. "Performances rituales afrocatólicas. Hermandades y naciones africanas en Buenos Aires a finales del siglo XVIII". *Boletín Americanista* LXXIII 1/86 (2023): 151-175. <https://doi.org/10.1344/BA2022.86.1029>.
- Gelpí Baíz, Elsa. *Siglo en Blanco: estudio de la economía azucarera en el Puerto Rico del siglo XVI (1540-1612)*. San Juan, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2000.
- González Vales, Luis E. "Presencia portuguesa en Puerto Rico". *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia* XVI-XVII/49-50-51-52 (1995,1996): 163-189.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. "Las cofradías de negros en la América Hispana, siglos XVI-XVIII". Accedido 19 de diciembre de 2021 <<http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf>>.
- Hewsom, Martin. "Agency". *Encyclopedia of Case Study Research*, vol. 1. Albert J. Mills, Elden Wiebe, and Gabrielle Durepos, eds. Thousand Oaks, CA: Sage, 2009: 13-17.
- Huerga, Álvaro. *Constituciones Pastorales de las Iglesias del Oriente venezolano (1604-1752)*. Ponce: Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, 1998.
- Larrazábal Blanco, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo: Librería La Trinitaria, 1998.
- Laviña, Javier Á. "Prohibimos, a los negros, hacer los bailes que comúnmente llaman bancos", *Jornadas sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual*, Madrid: MECD, 2012. 177-188.
- López de Haro, Damián. *Constituciones sinodales de Puerto Rico 1645*. Puerto Rico: Universidad Católica de Puerto Rico, 1989.
- López Valdés, Rafael. *Pardos y Morenos esclavos y libres en Cuba y sus instituciones en el Caribe Hispano*. San Juan, Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2007.
- Lucena Salmoral, Manuel. "El texto del segundo Código Negro Español, también llamado Carolino, existente en el Archivo de Indias". *Estudios de Historia Social y Económica de América* 12 (1995): 267-324.
- Mills, Alber J., et al. *Encyclopedia of Case Study Research*. SAGE Publications, 2009.

- Morales Muñoz, Generoso E. "Primera visita pastoral del obispo Pizarra al pueblo e iglesia de la ribera del Arecibo", *Boletín de Historia Puertorriqueña* 1/7 (1949): 212-217.
- ____. "Visita del Obispo Urtiaga al Partido y Pueblo de San Felipe en la Ribera del Arecibo, 1707", *Boletín de Historia Puertorriqueña* 1/5 (1949): 137-142.
- Murga, Vicente & Huerga Álvaro. *Episcopologio de Puerto Rico IV: De Pedro C de la Urtiaga Juan B. Zengotita (1706-1802)*. Ponce: Universidad Católica de Puerto Rico, 1990.
- Montgomery, Nick, and Carla Bergman. *Joyful Militancy: Building Thriving Resistance in Toxic Times*. Chico, CA: AK Press, 2007.
- Morales Carrión, Arturo. *Auge y decadencia de la trata negrera en Puerto Rico (1820-1860)*, 2da. ed. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2004.
- Moscoso, Francisco. *La Revolución Haitiana y Puerto Rico, 1789-1804*. San Juan: Ediciones Laberinto, 2023.
- Navarrete, María Cristina. "La representación jesuítica de los etíopes del Siglo XVII desde Las Cartas Annuas". *Memoria y Sociedad* 10/21 (2014): 85-106, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/8156>.
- Oquendo-Rodríguez, Elí. (2011) "Los libros Parroquiales de Arecibo: Un espejo de la sociedad colonial, 1735-1749". *Horizontes* LIV/104-105 (2011): 23-37.
- Pérez García, Rafael M. "El mercado de esclavos de Puerto Rico y los comienzos del tráfico negrero trasatlántico, 1509-1523". *Tratas atlánticas y esclavitudes en América. Siglos XVI-XIX*. Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafale M., eds, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2021. 143-183.
- Perry, I. "Racism Is Terrible. Blackness Is Not". *The Atlantic*, 15 Junio 2020.
- Picó, Fernando. "Lazos de solidaridad entre los fundadores de Utuado". *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña* 85 (1979): 2-5.
- Quintero Rivera Ángel G., ed. *Virgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan: Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, 1998.
- Ratier, Hugo. "Candombes porteños". *Vicus: Cuadernos, Arqueología, Antropología Cultural, Etnología*, 1 (1977): 87-150.
- Restrepo, Eduardo. "Historicidad de las alteridades de la 'diáspora africana': hacia una evangelización de 'casta', 'raza' y 'etnicidad' en Colombia". Ponencia presentada en San Juan, Puerto Rico durante la reunión LASA, marzo 2006.
- Rigau-Pérez, José G, (ed.) *Edward Bliss Emerson. The Caribbean journal and letters, 1831-1834*. Publicado el 17 agosto 2013. Accedido el 6 de noviembre de 2023 en Biblioteca Digital Puertorriqueña - Biblioteca Digital Puertorriqueña.
- Rivera Rivera, Antonia. *El Estado Español y la Beneficencia en el Puerto Rico del Siglo XIX*. Santo Domingo: Editorial El Cuervo Dorado, 1995.
- Rodríguez Villanueva, Carlos A. "Amor lícito e ilícito: un escape a los patrones amorosos establecidos". *Revista del Instituto de Cultura* 6/13 (2006): 3-19.

- Rosal, Miguel Ángel "Las asociaciones africanas porteñas y las formas de la religiosidad durante el siglo XIX". *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Silvia Mallo, Ignacio Telesca, eds.. Buenos Aires: SB (e-book), 2010.
- San Juan de Puerto Rico (Diócesis). Sínodo, Centro de Estudios Históricos, Damián López de Haro, y Mario A. Rodríguez León. *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*. Madrid, Salamanca: Centro de Estudios Históricos del C.S.I.C., Instituto de Historia de la Teología de la UPS, 1986.
- Serrano Espinosa, Teresa Eleazar. "Reglas, estatutos o constituciones de la cofradía novohispana". *Diario de Campo* 6 (2011): 70-76.
- Sued Badillo, Jalil. & López Cantos, Ángel. *Puerto Rico Negro*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Cultural, 1986.
- Valerio, Miguel A. "Black Festive Practices in the Early Modern Iberian World: Sources and Challenges". *Bulletin of Spanish Studies* 100/9-10 (2023): 1539-1562. <https://doi.org/10.1080/14753820.2023.2246796>.
- ____. "Cultura afrobarroca mexicana: Soberanía negra en las calles de la Ciudad de México, 1610". *Latin American Research Review* 58 (2023): 281-298. <https://doi.org/10.1017/lar.2023.13>.
- ____. *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1540*. Cambridge: Cambridge University Press. 2022.
- Vidal, Teodoro. *Oraciones, Conjuros y Ensalmos en la cultura popular puertorriqueña*. San Juan de Puerto Rico: Alba, 2010.
- Vila Vilar, Enriqueta. *Historia de Puerto Rico 1600-1650*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (CSIC), 1974.
- Waterworth, James (ed. y trad.). "The Council of Trent: The Twenty-Fifth Session". *The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*. London: Dolman, 1848. Hanover Historical Texts Project, scanned in 1995, online. <https://history.hanover.edu/texts/trent/ct25.html>.
- Wolff, Jennifer. *Isla Atlántica, Puerto Rico: circuitos antillanos de contrabando y la formación del Mundo Atlántico, 1580-1636*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 2022.
- ____. "Enmaranhado: Puerto Rico y el comercio trasatlántico de esclavos, 1580-1630". Santa Marta: Editorial Unimagdalena, 2021. 117-159.
- Zambrano Pérez, Milton. "La esclavitud en Puerto Rico: De la abolición gradual a la eliminación definitiva". *Amauta* 14/27 (2016): 31-44.