

12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio a septiembre de 2021

GT65: Muerte, imagen y ritual

La religión como espacio de posibilidad para la expresión de lo subalterno: las poblaciones negras en la España de la Edad Moderna

Andrea Rueda Herrera, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. arueher@upo.es

Resumen

La religión puede conceptualizarse como un complejo sistema ideológico y estructural que vertebra una organización social, política y económica, a la que le confiere un sentido simbólico. De esta manera, la religión tiene el poder de crear significados a través de los que controlar a los grupos sociales y concederles un lugar en su estructura.

Pero la religión también son las personas que la crean, reproducen, cuestionan y complejizan. A través de estos significados y estructuras de integración impuestas, las poblaciones sobrantes o subalternas pueden encontrar vías de acceso a lo hegemónico en un sentido político, pero también una alternativa espiritual a sus identidades negadas.

Este estudio situado sobre la posibilidad de agencia de las poblaciones negras esclavizadas en la España peninsular de la Edad Moderna sitúa la religión católica como eje en torno al que oscila una sistemática opresión y marginación en contraposición con una vía que ofrece un espacio de respuesta, resistencia y creación de alternativas espirituales y de existencia a las poblaciones subalternas de la unidad de observación dada.

De este modo, estas poblaciones negras y afrodescendientes en España encontrarían en la religión católica un lugar político y simbólico a través del cual poder desarrollar su propia espiritualidad, más o menos aculturada; generar o

reforzar tanto los vínculos interpersonales como una identidad racial colectiva; abrir la posibilidad de mejorar sus condiciones materiales o tener acceso a determinadas instancias de poder que predicen la universalidad del cristianismo. El estudio antropológico de las diferentes fuentes que evidencian la presencia y participación de las poblaciones negras y afrodescendientes en determinados ritos y performances, como las procesiones de cofradías o las fiestas religiosas populares, sirve como base para el análisis de las capacidades de respuesta de las minorías para ejercer su espiritualidad negada más allá de las imposiciones hegemónicas.

Palabras Clave: *Afrodiáspora; catolicismo; España; espiritualidad.*

Entre los siglos XV y XVIII se introdujeron en España cientos de miles de personas negroafricanas para trabajar como esclavas. Hay quien habla de más de 700 000 (Stella, 2000; 2005). Utilizo el modo verbal pasivo porque se entiende que la gran mayoría no lo haría por su propio pie. Muchas de ellas tuvieron descendencia, algunas consiguieron la carta de libertad y otras murieron sin conocerla de nuevo. Muchas se adaptaron y mezclaron más, mientras que otras se negaron a olvidar quiénes eran. Ninguna volvió a África. Todas llevaron África consigo.

A mediados del siglo XV llegaron las primeras naves lusas a las costas de África Occidental y, durante toda la Edad Moderna, la Península Ibérica se convierte en el umbral entre Europa y África. Lo que empieza con un próspero comercio de intercambio de recursos que escaseaban en la Corona acaba convirtiéndose en un modelo basado en la trata de personas cuyas consecuencias todavía se extienden hasta la actualidad. La gran mayoría de africanos esclavizados acabaron sus días en las colonias ibéricas de América, pero muchos se quedaron en la Península para satisfacer su demanda. Además de Portugal, Andalucía contaba con varios puertos de entrada de población esclavizada, como Sevilla o Cádiz, por lo que la tenencia de esclavos en el Sur fue bastante frecuente. Tanto es así, que en el siglo XVI la mayoría de clases sociales podían permitirse disponer de esta mano de obra (Izquierdo, 2004, p. 90), desde esparteros, zapateros y artesanos hasta aristócratas. En los siglos XVI y XVII, la sociedad europea seguía el esquema de sociedad jerárquica y tradicional (Floristán, 2002, págs. 269 y 523). Sin embargo, la clásica división de esta por estamentos no es más que una forma de clasificación en función

de la riqueza y los privilegios que ostenta cada grupo social. En el estamento no privilegiado, el conocido como “pueblo llano”, existía una gran diversidad social y cultural que puede desgranarse mucho más en función de las categorías escogidas: situación laboral, grado de alfabetización, lugar de residencia, grupo étnico... La forma de aproximación a esta sociedad, reduciendo a menudo estas variables a su convergencia en la categoría “pueblo llano”, es probablemente una de las razones por las que exista una tendencia hacia su homogeneización, de modo que se olvidan las diferencias internas con frecuencia y, por tanto, se invisibiliza a los grupos específicos que la forman.

En este sentido, aquí nos interesa realizar una aproximación a esta diversidad tomando como variable principal la diferencia étnico-cultural, que abarca todas las variantes de población judía, morisca, gitana, negra y su mestizaje. Dentro de estas minorías marginadas, este texto se centra en el grupo social constituido por personas negras y mulatas¹ –esclavas, libertas o libres–, cuyo origen puede ser tan diverso como grupos étnicos y religiosos hay en el oeste africano. Varios investigadores sitúan la procedencia de muchos de los esclavos negros llegados a Andalucía en el territorio entonces conocido como Guinea (Izquierdo, 2004, Cortés, 1989, págs. 40-41; Pozo, s.f.), pero también de diversos lugares comprendidos entre Sierra Leona y Angola, además de las islas de Cabo Verde y Santo Tomé, lugares en los que los portugueses habían establecido factorías y puntos de intercambio comercial (Cortés, 1989; Pozo, s.f.). De esto podemos deducir fácilmente que la diversidad étnica de los esclavos africanos era enorme: desde los islamizados wolof (jelofes) y mandigas hasta los congo, manicongo, fulas, ibo, edo... La lista es infinita, y eso que se da por sentado que está incompleta (Cortés, 1989, p. 41). Además de esta diversidad de origen, hay que tener en cuenta la lógica evolución de este conjunto de población con el paso del tiempo, que se mezcló y tuvo descendencia, la cual presentaría una identidad diferente a la de sus padres. No obstante, esta integración en la sociedad de destino no tuvo que ser sencilla. Como explican Del Campo y Cáceres (2013, p. 316), la ortodoxia religiosa fue un elemento clave en la estructura social, ya que se promulgaba la “limpieza de sangre” frente a esta enorme diversidad cultural, en la que las poblaciones judías y

¹ Utilizamos el controvertido y racializado término “mulato/a” por ser una categoría de identificación social en el contexto histórico en el que se centra este texto. En la Edad Moderna, existía una diferenciación entre la población considerada “negra” y “mulata” que conviene tener en cuenta para el análisis de la estructuración social, las identidades colectivas y el estigma que pesaba sobre estas poblaciones.

musulmanas eran las más estigmatizadas e incluso perseguidas, propiamente. Esto ayuda a explicar la marginación y segregación de todas estas minorías, a las que se concedía la gracia de existir en las periferias y márgenes de lo considerado hegemónico, pero mezclarse con ellas era considerado una impureza.

De ese modo, en este texto se analiza de qué maneras se relacionaron los sectores sociales constituidos por personas negras y mulatas con la cosmovisión impuesta por la sociedad de llegada bajo el paraguas de la religión católica para conseguir cierto grado de aceptación e integración en la estructura social, gracias a la cual, como veremos, participaron de hecho de muchos de los mecanismos que estaban al servicio de la sociedad.

La religión como sistema ideológico vertebrador de la organización social, política y económica

El contexto que rodea al intercambio cultural de este estudio, la sociedad andaluza de los siglos XVI y XVII, está fuertemente influido por una superestructura ideológica con una considerable capacidad de injerencia y poder sobre el conjunto social. En la teoría del intercambio cultural basada en el materialismo histórico y propuesta por Alvar (1990, p. 24), “la superestructura ideológica es menos proclive al cambio, pues es la estrategia cultural destinada a preservar el sistema y darle coherencia”. La doctrina católica, gestionada a través de instituciones como la Iglesia y toda su jerarquía, adopta el rol de superestructura ideológica en el contexto sociocultural andaluz de la Edad Moderna, de modo que serán las poblaciones hegemónicas más alineadas ideológicamente con esta doctrina las que experimenten cambios en menor medida. Los grupos sociales que adoptan y reproducen esta ideología se convierten en parte de la mayoría hegemónica frente a aquellos que presentan características que no encajan en el modelo. Si consideramos la religión católica como elemento constitutivo de la identidad colectiva, desde la nobleza y los altos cargos públicos hasta el pequeño artesano e, incluso, el campesino asalariado, todos pueden sentirse parte de la hegemonía en tanto que el catolicismo pretende aunar a las sociedades más allá de sus diferencias de clase, género e incluso etnia². Y, a pesar de que el objetivo es conseguir una humanidad homogénea

² La universalidad de la Iglesia Católica se proclama a través de diversos mecanismos, como la afirmación de que todos somos iguales ante dios. Otro es el simbolismo en torno a las figuras de los Reyes Magos, como veremos más adelante.

ideológicamente y con unas pautas similares de comportamiento social, la vivencia de la religiosidad, la aceptación del dogma o las normas serán diferentes en función de todas las variables sociales de los distintos actores.

A lo largo de la Edad Moderna, la Iglesia Católica fue paulatinamente adquiriendo capacidad de influencia y gestión sobre su comunidad de fieles. Paralelamente a la expansión de las reformas protestantes y católica, surge el proceso de confesionalización (Candau, 2020, p. 69), entendido como el mecanismo encaminado al fortalecimiento y homogeneización de la doctrina (protestante o católica) mediante la “aplicación férrea de la disciplina para el control de las mentes, las voluntades y los comportamientos, en sus diferentes procesos de adoctrinamiento” (*Ibid.*, p. 69). Así pues, desde el Concilio de Trento, la Iglesia dedicó importantes esfuerzos a homogeneizar sus liturgias y prácticas ante el ambiente reformista. Para ello, procuró fortalecer su estructura interna incidiendo sobre la jerarquía, la formación homogeneizada del clero, una mayor presencia del obispado en las diócesis para “inspeccionar” la situación de sus parroquias, etc. (Floristán, 2002). En definitiva, reforzarse a sí misma para continuar ejerciendo su poder de estabilizador social. Igualmente y por motivos similares, se acentuó la evangelización y catequización de niños y jóvenes, además de una mayor dedicación al conjunto de fieles y a sus prácticas religiosas cotidianas y festivas.

Uno de los hechos más claros para hablar del papel controlador de la Iglesia son los tribunales episcopales para delitos de costumbres y la fundación de la Inquisición, instrumento de control creado en la Edad Media que seguirá funcionando durante la Edad Moderna destinado a perseguir herejías, brujería y cualquier acto impío en pos de la uniformidad y el disciplinamiento (Floristán, 2002; Candau, 2020). De este modo, la Iglesia buscaba conseguir una comunidad unificada de fieles para evitar disidencias que llevasen a otra crisis como la de la Reforma.

Con respecto a las poblaciones negroafricanas traídas a Andalucía, la Iglesia Católica justificó su trata como esclavos por cuestiones de religión. Estas poblaciones, al no haber recibido la doctrina católica, eran salvajes de costumbres impuras y religiones paganas que moralmente debían ser corregidas por la comunidad católica, por lo que la esclavización de estas personas, en virtud de su evangelización, era algo deseable para su alma (Cortés, 1989, p. 29-34). De este modo, las personas traídas desde el África negra para su esclavización eran bautizadas en masa antes de embarcar en las naves lusas o españolas, e incluso en

ocasiones volvían a bautizarse una vez en territorio ibérico, por ser aquel primer bautizo considerado, por algunos, como no válido dada la superficialidad del acto. Las clases dominantes, cuya ideología es reproducida y reforzada a través de Iglesia, utiliza la religión popular como un elemento más de dominación (Mandianes, 1989, p. 46). En este sentido, muchas comunidades negras andaluzas –esclavas o libertas– fueron encaminadas en la senda católica a través del mecanismo asimilacionista del asociacionismo en hermandades y cofradías religiosas. Muchas de estas hermandades eran raciales³, en el sentido de que solo admitían en su seno a personas negras o mulatas (también conocidas como morenas), y, a través de su constitución, sus miembros entraban a formar parte de la estructura social definida bajo los parámetros religiosos, en pos de una jerarquización de la sociedad para facilitar la comprensión de lo considerado como deseable y lo indeseable, herético o perverso.

Así a través de las llamadas hermandades de negros y/o de mulatos, la Iglesia Católica conseguía la aculturación de ese sector social bajo el manto de la integración en su estructura, permitiéndoles formar parte de las festividades y prácticas religiosas colectivas. Al mismo tiempo, al estar sus encuentros supervisados de algún modo por la jerarquía, también conseguía la Iglesia acceder a sus hábitos y actividad, de manera que le fue posible su monitorización para prohibirles ciertas prácticas que consideró poco piadosas, como bailes, música callejera o procesiones nocturnas (Moreno, 1997, p. 76-81).

De este modo, a través de mecanismos de control directos como las persecuciones, los tribunales de inquisición o las prohibiciones y de mecanismos de control indirectos, como la asimilación cultural, la mayor presencia en las diócesis y parroquias y el fomento del asociacionismo popular, la cosmovisión de las clases dominantes se consolida como hegemónica al mismo tiempo que la superestructura ideológica refuerza su poder de soporte en torno al que se organiza la vida social y política de la población.

La religión como espacio subversivo

³ A pesar de que el concepto de raza no surge como tal hasta el siglo XIX, podemos considerar que el uso de la categoría “negro” y “mulato” en estas fechas responde a una lógica racial, en tanto que el color de piel se asimila a una procedencia remota y salvaje y crea una alteridad deshumanizada con respecto a la población no negra.

El asociacionismo en hermandades y cofradías raciales, no obstante, también tiene una lectura desde la agencia de los individuos que las componen. Es cierto que se conciben como un mecanismo de control social para la aculturación de las disidencias y su asimilación con la ideología hegemónica, pero también son espacios creados y utilizados por sus miembros para la reunión, el intercambio social y la puesta en práctica de ciertas libertades. Algunas hermandades de negros andaluzas estaban compuestas por personas esclavas y libertas, teniendo las primeras que solicitar permiso a su amo para efectuar la membresía. Este contexto probablemente propiciaba la interacción entre ambos grupos y el intercambio de ideas, sensaciones o deseos, de manera que podían compartir y conectar sus vivencias y sentires. Así, el asociacionismo religioso facilitó la creación o el desarrollo de una identidad colectiva basada en categorías raciales y de estatus social, desde la que poder reivindicar su justicia y posición en la sociedad. En el caso de la hermandad de negros de Sevilla, el antropólogo Isidoro Moreno ha documentado cómo, en muchos casos, los amos no permitían a sus esclavos formar parte de estas asociaciones, probablemente para evitar que formasen parte de estos espacios de creación de identidades y que eso pervirtiese su docilidad o conformidad como esclavo doméstico.

Lo cierto es que, a través de estas hermandades, las comunidades afroandaluzas –o, más bien, parte de ellas, ya que solo algunas personas formaban parte de las asociaciones– percibieron su condición de desigualdad con respecto a otros sectores sociales, lo que se evidencia en algunas de sus reivindicaciones. El ejemplo más paradigmático que lo ilustra es el hecho de que, después de que el arzobispado prohibiese a principios del siglo XVI que la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles –la principal hermandad de negros de Sevilla– saliese en procesión, sus miembros no cesaron en la lucha para abolir esta prohibición hasta llegar al propio papado años más tarde, quien intercedió en el conflicto ratificando las reglas de la hermandad (Moreno, 1997, p. 90), lo que les concedió toda la legitimidad ideológica para seguir funcionando como cualquier asociación católica de su categoría.

Se conoce que algunas de las prácticas religiosas colectivas que llevaron a cabo ciertas hermandades raciales, como la mencionada de Sevilla, implicaban la inclusión de música y bailes en espacios urbanos, como la plaza de la parroquia o durante las procesiones. No sabemos si las cofradías de negros introdujeron o reforzaron la participación de estos elementos expresivos, pero lo cierto es que

parece que, para estas agrupaciones, la música y la danza tenían un papel destacado en su forma de festejar la religiosidad. Para la cofradía de negros de Jaén, Ortega (1957) afirma que el ámbito musical era muy cuidado por sus miembros, para lo cual solían contratar a músicos y cantores reputados, y que además tenían por costumbre danzar ante las imágenes de santos. También podemos deducir esta inclinación por lo musical del hecho de que destinasen buena parte de sus fondos monetarios para la contratación de músicos o de la existencia de muchas agrupaciones de danzantes que representaban los conocidos como “bailes de negros” durante ciertas celebraciones públicas religiosas, como el Corpus Christi, donde la muestra de elementos exóticos formaba parte de la normalidad (Mira, 2014). Teniendo en cuenta algunas descripciones de estas danzas, para cierto público escandalosas o grotescas e identificadas como propias de estos grupos racializados, podemos considerar seriamente el hecho de que se tratase de danzas con elementos propios de las culturas de origen de las distintas poblaciones africanas que habitaban en Sevilla y sus descendientes. Por supuesto, estas danzas probablemente fueron transformadas para poder ser asumidas culturalmente por la sociedad de destino, pero permanecería al menos una esencia propia que, de alguna manera, escandalizaba a cierta parte de la población. En alusión a estos bailes, se habla de “costumbres poco civilizadas” (Moreno, 1997, p. 61) y, en alguna ocasión se intentan prohibir por ser demasiado heterodoxos y por sus excesos (*Ibid*: 55).

La cuestión es que, hipotéticamente, la posibilidad de esta forma de expresión que facilitaba el catolicismo, aunque fuese para reforzar la posición de subalternidad de las comunidades negras –por ejemplo, los bailarines de las danzas de negros simbolizaban el desorden, lo diabólico– se constituye como uno de los espacios que habrían podido ser utilizados para la subversión. En este caso, la subversión se ve reflejada en el uso que las comunidades negras hacen de sus derechos como asociación religiosa, pues aprovechan su posición de subalternidad y el exotismo que representan para llevar a cabo ciertas formas expresivas y musicales que, supuestamente, formarían parte de su religiosidad de origen, la cual no estaría permitida de otro modo.

La imposición de la evangelización a las comunidades negras, independientemente del grado de sinceridad con el que se llevase a cabo, concede cierto espacio de libertad para este sector social al que, de no “dejarse evangelizar”, no tendrían

acceso. Como formar parte (aunque sea como esclavos) de los grupos domésticos, participar de las celebraciones públicas o acceder a matrimonios y, por ende, a formar su propio núcleo familiar.

Con ello, en ningún caso queremos insinuar que la evangelización fuese un mecanismo favorable para las comunidades negras, menos si era forzada y menos aún si era más bien una excusa para la tenencia de esclavos, sino que, dentro de su imposición, algunas personas negras pudieron encontrar ciertas ventajas para reconducir tal situación a su propio favor y conseguir mejoras en sus condiciones materiales de vida, a pesar de la aculturación y negación de la propia identidad.

La respuesta de la población negroafricana

A pesar de que el objetivo de la superestructura ideológica fuese conseguir una humanidad homogénea culturalmente y con unas pautas similares de comportamiento social, la vivencia de la religiosidad, la aceptación del dogma y las normas serán diferentes en función de todas las variables sociales de los distintos actores.

Para el grupo de personas extranjeras de origen negroafricano y su descendencia, el intercambio cultural fruto de la interacción con la población de destino, especialmente con los sectores hegemónicos, se inclinará hacia una pérdida mayor de sus elementos culturales de origen con respecto al grupo mayoritario dada su inferioridad numérica y de poder. Se presupone que es este conjunto de población el que tenderá a adaptarse culturalmente al grupo hegemónico, adoptar nuevos préstamos y transformar ciertas pautas culturales para conseguir una integración aculturada en la sociedad de destino, como se observa que ocurre frecuentemente con población migrada estigmatizada en otros contextos (Lacomba, 2001).

Probablemente, las estrategias de respuesta por parte de las comunidades negras –especialmente las no nacidas en territorio ibérico– ante las imposiciones ideológicas de la sociedad de destino fuesen variadas. Estas variaciones, probablemente, estuvieron influidas por las condiciones sociales de origen, como la religión o la posición social, además de las circunstancias personales. Por ejemplo, probablemente no sería igual la adaptación a la nueva realidad para una persona que había ostentado una posición social elevada y con una religión monoteísta (como el islam) que para una persona que ya estuviese sometida a la esclavitud

desde su nacimiento o niñez y cuya religión fuese politeísta, por lo que, hipotéticamente, podría estar más abierta a admitir nuevas divinidades.

Por un lado, existirían personas que decidiesen vivir al margen del nuevo panorama cultural al que se vieron obligadas a enfrentarse, ya sea como un intento de reforzar su propia identidad o por cuestiones relacionadas con incongruencias morales o ininteligibilidad. En el caso de que hubiese sectores musulmanes dentro de las comunidades negras, existe la posibilidad de que encontrasen cierto grado de afinidad en la subalternidad morisca, que, a pesar de estar perseguida, probablemente encontrase sus espacios en la clandestinidad marginal. Puede que la estrategia, en estos casos, estuviese vinculada a un recogimiento de la experiencia religiosa hacia la intimidad, o también hacia la subversión en ciertos espacios públicos no habitados por la mayoría hegemónica, en un afán de rebelarse ante la coacción ideológica, por ejemplo.

En otros casos, algunas personas podrían haber decidido aceptar la asimilación cultural con el fin de lograr cierta aceptación social y así mejorar sus condiciones materiales de existencia. Estas circunstancias podrían estar detrás de algunas de las personas que decidieron formar parte de las hermandades de negros, en las que veían una puerta para acceder a ciertos derechos, como la reunión y la celebración en espacios públicos, el matrimonio o el acceso de su descendencia a la libertad o a una mejora de su calidad de vida. Como afirma Stella (2005, p. 12), “despreciados y apartados, los africanos forjaron una sociabilidad cotidiana entre ellos, y se auto-denominaron como “Negros”, creando sus cofradías exclusivas”. Además, como explicábamos anteriormente, más allá de la mera aceptación e integración silenciosa de las pautas culturales e ideológicas impuestas, los miembros de las hermandades de negros también pudieron hacer uso de este espacio concedido para la expresión de la subversión y, a través de una máscara católica, poder desarrollar ciertas prácticas religiosas o culturales propias, como desarrollar su expresividad a través de la danza.

En otros casos, más allá de una estrategia, la devoción católica podría llegar a ser sincera, especialmente en aquellas personas que habían sido criadas en hogares católicos o en los descendientes de personas que habían formado parte de la hermandad como estrategia social, por ejemplo. Lo cierto es que, independientemente de ello, la religiosidad desarrollada por las comunidades subalternas se caracteriza generalmente por posicionar a la Virgen como elemento

principal en la jerarquía divina (Mandianes, 1989, p. 59), y este también es el caso de las hermandades de negros y/o de mulatos. La Virgen de los Reyes –en alusión a los Reyes Magos por ser el elemento simbólico del Catolicismo que hace referencia a su universalidad y, por tanto, igualdad de sus fieles independientemente de su color o posición social– fue unas de las advocaciones más utilizadas por las hermandades de comunidades negras, al igual que la Virgen del Rosario.

En este mismo sentido, uno de los santos más queridos por estas hermandades fue San Benito de Palermo, originario del África negra y descendiente directo de esclavos. Posiblemente, la existencia de este santo responda al deseo cohesionador y evangelizador por parte de la Iglesia de integrar en su seno a toda la humanidad (Escoto, 2017), pero su popularidad y adopción como una de las figuras principales por parte de las asociaciones religiosas afroandaluzas puede estar vinculada con una voluntad de reforzar su identidad colectiva, hacia dentro de la comunidad y hacia el resto de la sociedad. Algo similar ocurre con la devoción a Santa Ifigenia, de cuya presencia en Andalucía todavía quedan algunos rastros, y a otros santos negros (Mira, 2014; Escoto, 2017).

La existencia de estos santos en la cosmovisión católica no hace más que incidir en la idea de que la población negra también puede ser cristiana, lo que, a pesar de las intenciones cohesionadoras de la Iglesia, puede haber sido utilizado como un instrumento de protesta o exaltación identitaria después de que estas hermandades experimentasen ciertas desigualdades con respecto a los cristianos viejos, como restricciones específicas a su hermandad o la propia prohibición de procesionar, como ocurrió efectivamente en Sevilla durante el arzobispado de Niño de Guevara (Moreno, 1997, p. 90). De este modo, estas hermandades estarían utilizando elementos de la religión católica contra su propia jerarquía, que los rechaza, por lo que, de nuevo, la religión se presenta como un espacio donde puede tener lugar la subversión.

Por otro lado, en una primera instancia, la lealtad de una persona esclava hacia sus propietarios podría parecer un gesto evidente de sumisión, pero en realidad puede tener diversas interpretaciones. De hecho, se ha constatado, a través de los testamentos de los propietarios y de las cartas de ahorría, que muchos de los esclavos y esclavas consiguieron su libertad gracias a haber servido bien en el núcleo doméstico del que formaban parte, a su manera. Algunos, incluso, consiguieron hasta una bonificación económica o material por ello. Esto puede ser

una señal de las buenas relaciones que pudieron llegar a tener propietarios y esclavos, que no en pocas ocasiones llegaron a ser íntimas (no sabemos en qué circunstancias). Pero, como bien explica Stella (2005, p. 11), también puede ser una señal de los esfuerzos por parte de la población esclavizada por salir de esa situación, si realizamos una lectura en clave agentiva.

Conclusiones

Los ejemplos que hemos revisado en este texto –el asociacionismo religioso exclusivo para personas racializadas como negras o mulatas, el uso de espacios urbanos para la celebración en clave católica o la adopción de figuras cristianas negras como parte de su imaginario religioso–, son muestras de las posibles vías alternativas para la expresión de la subalternidad de las comunidades afroandaluzas que habitaron la Andalucía de la Edad Moderna.

A pesar de la capacidad de influencia y el poder otorgado a la estructura católica para imponer su ideología y conseguir un mayor control social, con mecanismos especialmente diseñados para los grupos subalternos, las propias comunidades afectadas por ese afán de control tuvieron la posibilidad de revertir el sentido de esos mecanismos dispuestos para su integración aculturada y dejar pasar ciertas actuaciones y prácticas que les beneficiarían de distinto modo. Por una parte, la existencia de hermandades exclusivas les permitiría, en un primer momento, mayor libertad para la introducción de sus propias prácticas festivas y religiosas, revestidas de catolicismo. Por otra parte, en un segundo momento y junto con la asimilación de santos y otras figuras relacionadas con la negritud, como San Benito de Palermo o la Virgen de los Reyes, a través de esas hermandades también pudieron denunciar la falta de igualdad con el resto de asociaciones religiosas de su categoría, así como una denuncia moral de la validez de su cristiandad.

No debemos olvidar que, a pesar de estos espacios subversivos, la doctrina católica probablemente consiguió en muchos aspectos su meta de despojar de su propia identidad cultural a estas poblaciones para su integración, pues la filiación religiosa, en un primer momento más pretendida, probablemente, acabaría siendo, tras varias generaciones de afroandaluces, una devoción sincera para muchas personas, probablemente aquellas que más integradas en la sociedad se sentían, en tanto que entendían la cosmovisión hegemónica como propia.

Referencias Bibliográficas

- Alvar, J. (1990). El contacto intercultural en los procesos de cambio. *Cerión*, v. 8, págs. 11-27. Universidad Complutense de Madrid.
- Candau Chacón, M. L. (2020). *La religiosidad en la Edad Moderna*. Síntesis.
- Cortés López, J. L. (1989). *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Del Campo Tejedor, A. y Cáceres, R. (2013). *Historia cultural del flamenco: El barbero y la guitarra*. Córdoba: Almuzara.
- Escoto, Julio. (2017). Santos y Cristos Negros, Espejos del Otro. [En línea]. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, v. 35, págs. 5-25. Disponible en: http://istmo.denison.edu/n35/dossier/02_escoto_julio.pdf (Acceso: 03/07/2021).
- Floristán, A. (2002). *Historia Moderna Universal* [Manual]. Barcelona: Ariel.
- Izquierdo Labrado, J. (2004). *La esclavitud en la Baja Andalucía. Huelva, Palos y Moguer. Siglos XV – XVIII*. Huelva: Diputación de Huelva.
- Lacomba Vázquez, J. (2001). *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, Subdirección General de Museos Estatales.
- Mandianes Castro, M. (1989). Caracterización de la religiosidad popular. En: Álvarez Santaló, C.; Buxó, M. J. y Rodríguez Becerra, S. (Coords.) *La religiosidad popular* (I vol.). Barcelona: Anthropos.
- Mira Caballos, E. (2014). Cofradías étnicas en la España moderna: una aproximación al estado de la cuestión. *Hispania sacra*, v. 66, págs. 57-88.
- Moreno Navarro, I. (1997). *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia* (No. 21). Universidad de Sevilla.
- Ortega y Sagrista, R. (1957). La cofradía de los negros en el Jaén del siglo XVII. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, v. 12, págs. 125–134.
- Pozo Ruiz, A. (s.f). Los esclavos en la Sevilla del siglo XVI. [Página web] En: Alma mater hispalense. Siglo XVI. Disponible en: <http://personal.us.es/alporu/histsevilla,s/p>. [Acceso: 02/07/2021].
- Stella, A. (2000). *Histoires d'esclaves dans la péninsule Ibérique*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Stella, A. (2005). Ser esclavo y negro en la Andalucía Occidental (siglos XVII y XVIII). Documentos de archivo. En: Gallego, J. A. (Dir.) *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica : ensayos y monografías. Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica. Afroamérica, la tercera raíz. Impacto en América de la expulsión de los jesuitas* [CD-Rom con 51 monografías]. Madrid: Fundación MAPFRE Tavera.