

La participación de las mayoralas y mayordomos en el inicio y continuidad de la cofradía de San Antón (1601-1671)¹

María Fátima Dávila Córdova²

Resumen

Nuestro trabajo de investigación se orienta en delimitar los años de origen y fin de la cofradía de San Antón y a partir de ello establecer el periodo de duración de esta, la presencia y función de las mayoralas y mayordomos, así como indicar los motivos que provocaron la desaparición de la cofradía, en comparación con otras cofradías de similar procedencia, pero que tuvieron mayor continuidad en el tiempo. Asimismo, asumimos que se trató de una cofradía de morenos y mulatos porque es así como se especifica en los documentos que hemos consultado y transcrito, ya que con esos términos se describen las mayoralas y los mayordomos, además de ser así como los reconocía la población. Utilizando el término de morenos con la intención de diferenciarse de la población negra esclava.

Palabras claves: Cofradía, mayoralas, mayordomos, morenos, mulatos.

¹ El presente estudio forma parte de la tesis: Dávila Córdova, M. (2018). Las cofradías de negros en la ciudad de Lima en el siglo XVII, [Tesis de Maestría]. Sevilla: Departamento de Historia de América, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla. Además, fue presentado en el IX Seminario Internacional en el marco del Bicentenario. República, Racismo y Pandemia, 200 años de resistencia afrodescendiente. Asimismo, en el XXXI Coloquio de estudiantes de Historia PUCP.

² Maestro en Estudios Americanos en la especialidad de Historia de América, Universidad de Sevilla. Sevilla, España. Correo electrónico: mafadaco14@gmail.com
Recibido: 30/03/2022. Aprobado: 30/06/2022. En línea: 22/08/2022.
Citar como: Dávila Córdova, M. F. (2022). La participación de las mayoralas y mayordomos en el inicio y continuidad de la cofradía de San Antón (1601-1671). *Revista del Archivo General de la Nación*, 37: 61-81. doi: <https://doi.org/10.37840/ragn.v37i1.137>

The participation of the mayoralas and mayordomos in the beginning and continuity of the Brotherhood of San Antón (1601-1671)

Abstract

Our research work is oriented to delimit the years of origin and end of the confraternity of San Antón and to establish its period of duration, the presence and function of the *mayoralas* and *mayordomos*, as well as to indicate the reasons that caused the disappearance of the confraternity, in comparison with other confraternity of similar origin, but that had greater continuity over time. Likewise, we assume that it was a confraternity of *morenos* and *mulatos* because that is how it is specified in the documents consulted and transcribed, since those terms were used to describe the *mayoralas* and the *mayordomos*, as well as being how they were recognized by the population. The term “morenos” was used with the intention of differentiating them from the black slave population.

Keywords: Confraternity, *mayoralas*, *mayordomos*, *morenos*, *mulatos*.

Introducción

En el presente trabajo nos vamos a centrar en una de las cofradías fundadas e integradas por aquellos cuyo origen étnico fue producto del mestizaje biológico entre los españoles y los pobladores negros, siendo una cofradía que perteneció a la parroquia de San Marcelo. Los inicios de este templo se remontan a 1551, año en que la Orden de San Agustín llegó a la ciudad de Lima y en 1585 es elevada a la categoría de parroquia por el arzobispo Toribio de Mogrovejo, quedando desligada de la orden agustina³. Desde los orígenes de su fundación, esta parroquia estuvo ubicada en las afueras de la ciudad, zona que hoy en día corresponde al Centro Histórico de Lima.

Cabe precisar que, para establecer el periodo de estudio de la cofradía de San Antón⁴ o San Antón Abad sobre la cual vamos a orientarnos, ha sido necesario recurrir a los documentos ubicados en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL)⁵ y a través de la primera información que nos brinda su catálogo virtual, hemos podido establecer la fecha de origen de la cofradía, de tal forma que el primer documento presenta como fecha inicial los años 1601 y 1602, mientras que los dos últimos documentos conciernen al año 1671.

³ Parroquia San Marcelo: *Historia de la parroquia*. <http://parroquiasanmarcelo.org/parroquiasanmarcelo/index.php/nosotros>

⁴ Después de haber consultado el libro de la Biblioteca de Catalunya (1760) sobre la vida de San Antonio Abad, consideramos necesario resaltar una anécdota respecto a su nombre, ocurrida a dicho santo al encontrarse en oriente y antes de dirigirse a las regiones de occidente, especialmente al reino o principado de Cataluña. Los religiosos que lo seguían y consideraban su maestro le dijeron que en esas tierras lo llamarían Antonino, ya que en arábigo era ese el diminutivo, respondiendo el santo que quería llamarse Antón, porque era más diminutivo y muy propio de un niño.

⁵ En adelante (AAL).

En ese sentido, resulta de nuestra prioridad precisar el año de origen de la cofradía de San Antón y a partir de ello conocer su dinámica interna, la presencia y función de las mayoralas y mayordomos, así como plantear los motivos que pudieron provocar su desaparición. Asumimos que se trató de una cofradía de morenos⁶ y mulatos⁷ porque es así como está redactado en los documentos que hemos transcrito, debido a que con esos términos se denominan las mismas mayoralas y mayordomos e igualmente los reconocían.

De los casos que hemos consultado y transcrito, resulta significativo realizar una descripción de la cofradía de San Antón, usándola como ejemplo de una de las tantas cofradías de la población negra durante el periodo colonial. Asimismo, rescatamos su importancia como asociación religiosa, lo que nos origina una serie de interrogantes: ¿cuáles fueron los motivos que ocasionaron la desaparición de la cofradía?, ¿cuál fue el papel que cumplieron las mujeres integrantes de la cofradía de San Antón como fundadoras y mayoralas?, y ¿cómo se desarrollaron y relacionaron las mayoralas con los mayordomos y otros actores en el desempeño de sus funciones?

En esa línea, nuestra propuesta de investigación está delimitada en tres momentos. Iniciaremos abordando los casos que conciernen a las mayoralas y su participación como tales en la cofradía, lo que nos ofrece algunos datos respecto a la identidad de estas mujeres morenas y mulatas, así como las funciones que ejercieron en la asociación religiosa. Luego revisaremos aquellos argumentos que utilizaron tanto las mayoralas como los mayordomos para acusarse unos a otros del incumplimiento de sus funciones o de un comportamiento entendido como inmoral, originando algunas confrontaciones y distanciamientos, aunque a la par se crearon vínculos filiales, como lo ha señalado Yobani Gonzales (2020). Estos vínculos para nosotros se reflejaron entre aquellas mayoralas y mayordomos que se amparaban entre ellos, al reconocerse como fundadores y personas moralmente aptas para asumir o continuar en el cargo. Finalmente nos enfocaremos en los casos donde existió algún acercamiento con otros personajes que, si bien no fueron parte de la cofradía, contribuyeron con su trabajo como curas y artesanos, al ser solicitados por las mayoralas y mayordomos para cumplir y concretar las actividades correspondientes al culto y cuidado de la imagen del santo.

No obstante, respecto a la imagen del santo y al nombre de la cofradía, es preciso indicar lo que nos dice el libro de la Biblioteca de Catalunya (1760), que «Fue San Antonio natural de la provincia de Egipto, llamada en lengua arábica, Layde, de una ciudad llamada Laytun», además que nació cerca de los años 235 d. C. y vivió hasta los 105 años (pp. 2-3). Otro dato importante es que «En occidente, durante el siglo XI, la devoción a San Antonio y su repercusión en el arte y en la cultura popular toman impulso con ocasión del traslado de las reliquias del santo [...]» (Brugada, 2005: 6).

⁶ Definición de ‘moreno, na’ según la RAE: «De *moro* y *-eno*. Adj. Dicho de un color: Oscuro que tira a negro.» Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.4 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [abril 2021].

⁷ Definición de ‘mulato, ta’: «De *mulo*, en el sentido de híbrido, aplicado primero a cualquier mestizo. Adj. Dicho de una persona: nacido de negro y blanca, o de blanco y negra.» Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.4 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [abril 2021].

Asimismo, consideramos oportuno precisar la descripción que se realiza sobre San Antonio Abad, detallando que fue «un hombre de edad y de mucha reverencia y respeto, la cara larga y de buena proporción, la barba entremezclada y algo larga, los ojos muy mesurados e inclinados a la tierra, pareciendo un hombre de gran virtud y santidad» (Biblioteca de Catalunya, 1760: 80).

En conclusión, nuestra intención es fortalecer la idea de que la participación de las mujeres morenas y mulatas en la cofradía de San Antón, al ocupar un cargo como el de mayoralas, no implicó un trato diferente al de los mayordomos, sino por el contrario asumieron las mismas funciones sin distinción de género. Buscando distinguirse de su condición de esclavos y libertos, ya que a través de los casos analizados podemos confirmar que, como señala Graubart (2012), al reconocerse y describirse como morenos, lo hicieron precisamente para diferenciarse de sus pares que no habían alcanzado la libertad y continuaban siendo esclavos. Al mismo tiempo nos permite confirmar que la intención de ciertas mayoralas y mayordomos fue diferenciar también sus acciones, acusando a otros cuando sus labores marchaban en contra de las pautas morales instituidas por la sociedad colonial.

Las mayoralas y su participación en la cofradía

Al enfocarnos en la cofradía de San Antón como una de las cofradías integrada por un grupo de hombres y mujeres cuyos miembros fueron percibidos dentro de la sociedad del siglo XVII como morenos y mulatos, pretendemos rescatar el papel que cumplieron las mujeres al ser miembros activos de esta asociación religiosa. Compartimos el argumento de Rodríguez (2020) al afirmar: «La participación femenina en las cofradías coloniales es un asunto que debería entenderse a partir de la condición socioeconómica de las mujeres [...]» (p. 119), ya que, según la propuesta de dicho autor, en la sociedad limeña del siglo XVII no todas las mujeres tuvieron la posibilidad de ejercer el cargo de mayoralas⁸ o mayordomas en una cofradía, por ejemplo, a las mujeres blancas no se les permitió ejercer aquellos cargos hasta recién el siglo XVIII en ciertos casos, como ocurrió en las cofradías de Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de Aránzazu. Debido a que, en la ciudad de Lima del siglo XVII, la condición socioeconómica de las mujeres y hombres estuvo estrechamente marcada y diferenciada por su procedencia étnica.

También sucede algo similar en San Luis Potosí de Nueva España, donde efectivamente comprobamos que la condición socioeconómica y la procedencia étnica de los pobladores determinaron su lugar y protagonismo en la sociedad, ya que las mujeres esclavas:

[...] no estaban predestinadas a casarse o servir a Dios, ni tampoco se esperaba de ellas que jugasen un papel predominante como esposas o madres para conservar el estatus, el patrimonio o la moralidad [...]. En contraposi-

⁸ Definición de ‘mayoral, la’: recaudador o administrador de diezmos, rentas, limosnas, etc.

Definición de ‘mayordomo, ma’: oficial que se nombra en las congregaciones o cofradías para que atienda a los gastos y al cuidado y gobierno de las funciones. Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [abril 2021].

ción, las esclavas requerían crearse una identidad de género al interior de la comunidad esclava como hijas, esposas, madres y hermanas, y a luchar constantemente por obtener y mantener una reputación honorable. (Villa-Flores, 2020: 251-252)

Asimismo, como manifiesta Van Deusen (2012) «[...] durante la primera mitad del siglo XVII, la capital virreinal vivió tanto un renacimiento espiritual como una ‘feminización’ de la piedad», indicando que «[...] el rico ambiente espiritual de Lima creó un medio receptivo para las mujeres de color, aunque dentro de ciertos parámetros» (p. 47-48). En ese sentido, nosotros nos enfocaremos en una cofradía limeña del siglo XVII conformada por un grupo de pobladores morenos y mulatos cuyos integrantes compartieron el mismo espacio físico religioso y desempeñaron las mismas funciones correspondientes a la asociación religiosa, sin distinción de género⁹.

Cabe precisar que la presencia de este tipo de cofradías en la sociedad limeña colonial se debió a que, «fue el modelo de cofradía étnica andaluza el que se trasplantó a la América colonial española para generar las cofradías de indios y de negros que se crearon a partir del siglo XVI» (Moreno, 1997: 41-42).

En este punto, consideramos oportuno aproximarnos a algunas definiciones de cofradías a partir de propuestas como la de Celestino y Meyers (1981), quienes consideran a la cofradía como una asociación de laicos encargada de la difusión y el mantenimiento del culto de la advocación con el consentimiento episcopal necesario y cuya filiación dentro de cada parroquia debía ser voluntaria. En ese sentido, confirmamos este argumento con el de Serrera (2015), para quien la cofradía era «[...] una institución cuya fundación respondió a fines religiosos y voluntarios» (p. 384).

Según el argumento de Tavera y Mourao (2011), se trata de *asociaciones locales* cuyo origen fue una respuesta a las necesidades concretas de sus miembros y de las autoridades. Estos autores las consideran como reflejo de la *heterogeneidad social* de los espacios donde surgen y analizan cómo las condiciones socioeconómicas de esos lugares intervinieron en su permanencia o desaparición.

No obstante, diferenciar las cofradías limeñas urbanas de las cofradías rurales es preciso, ya que, como afirmó Egoavil (1986), las primeras fortalecen las diferenciaciones de los grupos sociales, en oposición a las segundas que eran agentes de integración y adaptación social. Finalmente, como precisa Sullón (2016), «[...] la estructura y composición interna de las cofradías evidencian el carácter dinámico y la complejidad social, económica y étnica de Lima del siglo XVII» (p. 113).

A partir de las definiciones arriba expuestas creemos pertinente indicar otras definiciones pero respecto a las cofradías de la población negra esclava y libre, debido a que esta constituye nuestro sujeto de estudio.

En ese sentido, empezamos consultando a Rossi (1791) porque asumimos que, desde su apreciación personal, han surgido definiciones posteriores sobre las cofradías

⁹ Según la definición de Joan Scott: «[...] el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder» (Scott, 2008: 65).

conformadas por afrodescendientes, ya que dicho autor señala que las cofradías de los negros eran juntas de entretenimiento, que se encontraban ubicadas en diferentes calles de la ciudad, que eran unos cuartos y cada tribu poseía dos o tres, existiendo 16 de estas cofradías. Era necesario que los concurrentes de manera voluntaria paguen una contribución para comprar el espacio y construir los cuartos donde se congregaron.

Observamos que autores como Tardieu (1997) y Del Busto (2011) coincidieron en concebir a este tipo de cofradías como asociaciones, hermandades o corporaciones religiosas, que necesitaban de un espacio donde reunirse, pudiendo ser al interior de una iglesia o locales arrendados con el dinero de las limosnas. Realizando dichas reuniones religiosas con la autorización de la curia y cuyo propósito era ejercitarse en obras de piedad y servicio mutuo.

Además, como afirma Junquera (2016), para los pobladores negros las cofradías representaban un modo de promoción social, ya que al asumir un cargo determinado les permitía a estos sujetos adquirir prestigio, siendo la estima pública un factor favorable que deseaban alcanzar.

No obstante, en otros espacios territoriales las cofradías étnicas, como por ejemplo la de los pobladores negros y mulatos de San Benito de Palermo en Veracruz, «[...] fueron comunidades cerradas cuyo principal núcleo de cohesión fue la identidad biológica y cultural del grupo» (Roselló, 2020: 354).

Por ende, después de haber comprendido la finalidad de las cofradías y a partir de los documentos consultados en el (AAL) respecto a la cofradía de morenos y mulatos de San Antón, es oportuno referir los nombres de aquellas mujeres que fueron mayoralas de esta asociación y cuya participación fue reconocida y aceptada por la autoridad religiosa, así como por los integrantes de la cofradía.

Empezamos entonces con el nombre de la morena Juana de Maridueñas, quien fue descrita por el mayordomo Agustín de los Reyes como esclava de un canónigo de Guamanga y posteriormente ella se reconoció como morena libre y mayorala, ejerciendo dicho cargo del año 1625 a 1627. Junto a ella pudimos apreciar el nombre de otra mujer, llamada Beatriz de Monson, quien se reconoció también como mayorala. Ambas dicen que se encargaron de juntar con arduo trabajo la limosna para el mantenimiento económico de la cofradía, lo que nos indica y ratifica el cumplimiento de una de las funciones ejercidas por las mayoralas y mayordomos.¹⁰ Seguimos con el nombre de otra mujer, Jacinta de Medrano quien fue descrita como morena libre y es nombrada consecutivamente en los años 1656, 1666, 1671.¹¹ En este último año se la reconoció como mayorala y priosta.¹²

La presencia de los nombres de estas tres mujeres que ejercieron el cargo de mayoralas en los distintos años que se mantuvo activa la cofradía nos manifiesta que la

¹⁰ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, ff. 4 y 18, Lima 1625-1639.

¹¹ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 8, f. 1, Lima 1656.

¹² Definición de 'prioste, ta': De *preboste*. Mayordomo de una hermandad o cofradía. Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [abril 2021].

participación de estas mujeres reconocidas y descritas como morenas fue legítima y que, además, la condición de esclavitud como en el caso de Juana de Maridueñas no fue excluyente para asumir el cargo de mayoralas.

Respecto a los esclavos domésticos, José Antonio del Busto sustenta que «eran negros o mulatos y que a partir del año 1663 a los negros se les comenzará a llamar morenos y a los mulatos, pardos» (Del Busto, 2011: 25). Sin embargo, nosotros asumimos que este cambio de designación al momento de reconocer a una esclava y esclavo doméstico como poblador negro y posteriormente como moreno no se dio en un año específico, sino por el contrario se debió al momento en que los esclavos podían alcanzar su libertad, como bien lo explica Karen Graubart, a quien citaremos más adelante.

Aunque no pretendemos dar nada por sentado y en la medida que seguimos investigando, vamos descubriendo nuevas propuestas, comprendemos que «[...] no debemos olvidar que la categorización social era un proceso en constante construcción y transformación, y no una verdad objetiva» (Luza, 2021: 316).

Por ello, consideramos pertinente detenernos para explicar lo expuesto líneas arriba, donde se describe a la mayorala Juana de Maridueñas, enfatizando que se trató de una mujer reconocida primero como esclava y luego como morena libre, lo que nos permite subrayar algunos de los medios que las esclavas y esclavos negros utilizaban para poder conseguir su libertad. Si bien en este testimonio no se detalla cómo pudo haber obtenido la libertad aquella mayorala, es sabido que algunas cofradías incluyeron, como parte de sus funciones asistenciales y de ayuda mutua, participar en la obtención de la libertad de sus cofrades como miembros integrantes de la asociación. Sin embargo, se ha comprobado que otra forma empleada por los esclavos negros para adquirir su libertad fue por medio del trabajo a jornal que ejercían con la autorización de sus amos, lo que les permitía ahorrar y, como en el caso de Juana de Maridueñas, comprar su libertad.

En ese sentido, compartimos tres datos de McKinley (2016) que se relacionan con el trabajo a jornal, con la compra de la libertad y con el prestigio que buscaban y adquirirían los pobladores negros. El primer dato se trata de la ganancia anual, que era de 200 pesos, por servicios domésticos personales que se empleaban en el siglo XVII, ya que «una jornalera esclava ganaba entre 10 y 12 pesos al mes. Las más emprendedoras podían ganar cerca de 16 pesos mensuales [...]» (p. 81). Los otros dos datos se relacionan con el prestigio que adquiriría un poblador negro que compraba la libertad de un esclavo, logrando convertirse en un miembro prominente de su comunidad étnica, haciendo las veces de benefactor.

Entendemos entonces, como indica Junquera (2016), que adquirir prestigio de alguna manera fue relevante para la población negra esclava y libre, ya que la sociedad que los dominaba no les concedió mucho. Pertener a una cofradía y ocupar determinado cargo dentro de esta significaba otra forma de conseguir prestigio, aunque se tratara de un espacio compartido con miembros de su misma procedencia étnica y nivel social.

Asimismo, otro de los detalles que caracterizaron a la población negra esclava y libre fue su intención de diferenciarse entre ellos, ya sea por su condición de esclavitud

o libertad, o por la capacidad e interés que manifestaron algunos de estos sujetos al aceptar o no los hábitos y normas de la sociedad dominante.

Entonces, resulta entendible el hecho de que una mayorala como Juana de Maridueñas haya sido nombrada primero por uno de los mayordomos como esclava y luego ella haberse descrito como morena libre, ya que esta acción podría estar relacionada al argumento de Karen Graubart, «But the association with freedom was clearly of great concern to Afro-Peruvian cofrades, and they used this language of *moreno/negro* to underscore their free condition». Lo que nos indica con esta propuesta la autora es que, al estar entrelazadas estas cofradías limeñas con la esclavitud, aquellos esclavos que pudieron lograr su libertad desarrollaron un lenguaje que se basaba en las distinciones de color impuestas por la autoridad española para diferenciarse de aquellos otros que no habían conseguido su libertad y fueron menos afortunados (Graubart, 2012: 51).

A partir de lo anterior, se confirma también, como en el caso de la mano de obra esclava en Chile, que la población negra que adquirió su libertad buscó diferenciarse, ya que en palabras de Arre (2017) «existen otras variables como morenos y pardos, que equivalían a negros y mulatos, respectivamente, pero que se relacionaban normalmente con los sujetos de casta libre [...]» (p. 44).

Con esto enfatizamos que nuestra propuesta de estudio pretende confirmar que la categoría de moreno o morena se empleaba para indicar la condición de libertad, con la intención de diferenciarse de los esclavos negros. Además, a partir de esa diferencia, podemos observar cómo se describen y reconocen estos pobladores y también cómo eran reconocidos y descritos por otros, precisamente con la intención de distinguirse.

Prosiguiendo entonces con la participación de las mujeres en la cofradía de San Antón, aparece también en los documentos el nombre de Leonor de Figueroa, quien se reconoció como mayorala y fundadora de la cofradía. En ellos expone que, al ser mayorala y fundadora, tenía a su cargo la compra y resguardo de toda la cera por tratarse de uno de los principales materiales que más se usaba en la cofradía, añadiendo que la respectiva compra se realizaba precisamente con la plata que dieron las hermanas y con otro tanto que ella puso de su casa, con la única finalidad de buscar y adquirir lo necesario para el bien de la cofradía.¹³

Observamos entonces que desde el año 1601 hasta el año 1671 ejercieron el cargo de mayoralas algunas mujeres cuya participación será relevante por varios factores, debido a que no solo identificamos a cada una con sus respectivos nombres y apellidos, sino que asumieron como actividades propias de su cargo la recolección de la limosna y también la compra y resguardo de la cera, siendo estas dos de las principales funciones ejercidas por las mayoralas. Consideramos que estas mujeres ejecutaron con mayor facilidad aquellas actividades, porque desde la perspectiva de Jesús Cosamalón y Maribel Arrelucea: «Las africanas y sus descendientes ganaron libertad personal al desplazarse por los espacios públicos [...]», ya que en su condición de mujeres esclavas o libres, debían trabajar para su sustento personal o en algunos casos para pagar también el jornal a sus amos, desempeñándose como domésticas en alguna casa, o

¹³ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, f. 44-44v, Lima 1625-1639.

como vendedoras ambulantes de alimentos en las calles, u ofertando sus mercancías en puestos fijos en las plazas (Cosamalón y Arrelucea, 2015: 40).

Es decir, que aquellas mayoralas identificadas y reconocidas como morenas, estaban autorizadas y facultadas por la sociedad y por la cofradía para recolectar limosna en la calle y con lo recolectado realizar la compra necesaria de cera y además de ello encargarse de la administración y cuidado de esta. Observamos entonces que las mujeres morenas trabajaron en similares condiciones que un hombre de su misma procedencia étnica y se les permitió disponer de la calle¹⁴ como el espacio propicio para el desarrollo de algunas de sus actividades laborales y responsabilidades religiosas.

En ese sentido, respecto a la limosna, Bazarte (2015) nos dice que «[...] fue para las cofradías la mejor de las ofrendas con que los cofrades colaboraron para el engrandecimiento del culto al santo patrón que los representaba ante la sociedad novohispana tan fuertemente segmentada y católica». Además, agregó que la limosna también se convirtió en un elemento más de cohesión al interior de la cofradía (p. 65).

Cabe señalar que, la cohesión de los miembros a través de la limosna en el caso de la cofradía de San Antón se reflejó al momento en que las hermanas de la cofradía, así como los cofrades hombres, contribuyeron con el aporte monetario respectivo, para el mantenimiento, conservación y continuidad de la asociación religiosa; resguardando el ingreso monetario, así como vigilando las acciones de los miembros como sujetos contribuidores.

Además, inherente al tema de las limosnas, como indica Luza (2021), debemos considerar la importancia de los libros de la cofradía, ya que estos no solo eran útiles para registrar los ingresos y egresos económicos de la cofradía, «sino que también sirve para el estudio de las donaciones, ya que incluyen lo que los cofrades dejaban en calidad de ‘limosna’, dinero en efectivo [...]» (p. 317). No obstante, entre otras funciones, estos libros eran utilizados como material de prueba ante alguna acusación, entre mayordomos y cofrades.

Esto se confirma con el testimonio de la mayorala Leonor de Figueroa, quien argumenta que los mayordomos morenos Agustín y Domingo Carbaro debían ser borrados y desechados de la cofradía por ser personas que no poseían las cualidades necesarias para ejercer dicho cargo, por estar la cofradía olvidada y destruida, y haberse gastado toda la plata de las limosnas y la cera en banquetes, juegos y otras mil trampas. Indican que las hermanas de la cofradía la habían dejado sola y no querían dar limosna o se irían a otras cofradías si no quitaban a aquellos dos mayordomos. Manifiesta Leonor que no sería justo hacer tal agravio al santo.¹⁵

Del caso anterior rescatamos dos aspectos. El primero sobre la actitud de las hermanas, al dirigirse a Leonor y expresar su disconformidad por el comportamiento de los mayordomos, reconociendo en ella su autoridad como fundadora y mayorala de la

¹⁴ Por ende, agregamos la afirmación de Mannarelli respecto a que «La segregación femenina en el espacio público de la ciudad tuvo su propia racionalidad de acuerdo con las distintas actividades urbanas» (1994: 87).

¹⁵ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, f. 44-44v, Lima 1625-1639.

cofradía. El segundo aspecto se orienta a la relación conflictiva entre algunos mayordomos y mayoralas de la cofradía, debido a que algunos de ellos hicieron notoria a través de las acusaciones que hemos analizado la ausencia de un comportamiento afín con el cumplimiento de sus funciones.

Cuando se trataba de acusar a alguna mayoralá o mayordomo, se unían quienes se autodefinían como fundadores de la cofradía y como mayordomos íntegros, con autoridad para cuestionar el comportamiento inmoral¹⁶ de los demás integrantes, con el propósito de asignar en el cargo de mayoralas o mayordomos a aquellos cofrades cuyo comportamiento dentro y fuera de la cofradía fuera moralmente correcto y de esa manera lograr que la cofradía se siga conservando y manteniendo en actividad.

En este sentido, con cada uno de los casos expuestos de la cofradía de San Antón y con las propuestas planteadas, se confirma que «[...] al cargo de mayordomo no puede llegar cualquiera y para ocupar estos cargos se busca a un personaje activo o que haya dado pruebas de serlo. Se mira mucho la moralidad pública por el prestigio que esta puede traer para la asociación» (Junquera, 2016: 184).

Mayoralas y mayordomos

En el presente enunciado expondremos algunos casos que nos permitirán observar la interacción existente entre las mayoralas y los mayordomos de la cofradía de San Antón; en ciertos momentos se produce una relación algo conflictiva, sobre todo cuando los mayordomos o mayoralas no ejercían las labores acordes al cargo para el cual fueron elegidos, ocasionando un conflicto no solo entre ellos sino también con los cofrades y hermanos que integraban la cofradía.

No obstante, observamos que, así como existieron relaciones conflictivas en la cofradía de San Antón, surgieron al mismo tiempo relaciones de integración entre algunas mayoralas y mayordomos, así como con los cofrades, quienes se unieron y apoyaron reconociendo su autoridad, para acusar precisamente a los mayordomos que no cumplían con sus funciones.

Siendo así, respecto a las relaciones internas que se produjeron en la cofradía de San Antón, a través del caso de la mayoralá llamada Leonor de Figueroa y su experiencia con los mayordomos morenos Agustín y Domingo Carbaro, observamos en un primer momento que, en palabras de Leonor, estos dos mayordomos además de haber llevado a la ruina a la cofradía la amenazaron porque ella no les dio las llaves de la casa donde estaba guardada la cera.

La mayoralá precisó que el sábado 16 de julio se ofreció el entierro de un hermano al que se le veló con cera y acompañó con la presencia de las hermanas de la cofradía y manifestó que aquellos mayordomos le salieron al encuentro y quitaron 24 cirios, asegurando aquellos que debían tener las llaves de la casa por ser los mayordomos. Además, añadió Leonor que ella en alguna oportunidad les había dado un platón gran-

¹⁶ «This discourse about immorality had become, by the seventeenth century, a template to place over any conflict wherein one group might oppose another, whose similarities to themselves had to be overcome» (Graubart, 2012: 58).

de de plata para que se encarguen de pedir la limosna y no se lo habían devuelto, así como tampoco los doce patacones en plata que debían. Como consecuencia de lo ocurrido, proponía que se elija a dos nuevos mayordomos llamados Juan de Castro y Pedro de Morales, a los cuales se les calificó como personas de confianza y aptas para asumir el cargo.¹⁷

Del caso anterior rescatamos la acción de Leonor de Figueroa, quien por haber sido mayorala y fundadora de la cofradía de San Antón asumió la potestad de poner en evidencia el mal proceder de los mayordomos que se encontraban ejerciendo el cargo, lo que nos permite considerar que «[...] las mujeres no tomaron la mayordomía como un cargo ornamental, sino que tuvieron actitudes serias y decidieron proteger corporativamente a la cofradía» (Rodríguez, 2020: 113).

Asimismo, señalamos que los conflictos surgidos al interior de la cofradía se dieron precisamente porque la intención de algunas mayorales y mayordomos era permitir el correcto funcionamiento y continuidad de la cofradía de San Antón, sin descartar que a la par se dieron relaciones de integración, ya que «[...] como todas las cofradías religiosas, las de carácter étnico obedecieron a normas y jerarquías internas similares y siguieron un código de valores católicos e hispánicos, lo cual hizo que estas agrupaciones funcionaran como importantes vehículos de homogeneización cultural e integración [...]» (Roselló, 2020: 354).

En ese sentido, respecto a las relaciones de integración que se desarrollaron también en las cofradías, la participación de sus miembros en los funerales es un claro ejemplo, considerando lo que indicó la mayorala Leonor sobre la presencia de las hermanas en el entierro y al uso de la cera para velar al difunto, así como el aporte económico necesario para realizar dicho ritual, ya que «[...] además de la compañía a los dolientes, estas instituciones tenían una trascendencia social en los rituales funerarios como beneficio económico, debido a que su acompañamiento se efectuaba previo desembolso» (Luza, 2021: 312).

Ahora bien, al tener claro el surgimiento de relaciones de conflicto e integración entre los mayordomos y cofrades de San Antón, se entiende que estos sujetos debían declarar ante alguna autoridad competente sus argumentos de defensa o acusación, ya que al ser miembros de una cofradía tenían la facultad de presentar sus denuncias o ampararse, según sea el asunto.

Por ende, en similitud al caso de la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en la ciudad de Nueva Veracruz, como manifiesta Roselló (2000):

[...] en la sociedad corporativa novohispana del siglo XVII los individuos no contaban con ninguna personalidad jurídica ni social. Para conseguirla, era necesario ingresar y formar parte de una corporación, ya fuera ésta un gremio, una orden religiosa, una orden de caballería, una hermandad, un colegio, una cofradía. En este sentido, las cofradías de negros y mulatos se convirtieron en los órganos de expresión y organización más importantes para este sector de la sociedad novohispana. (p. 237)

¹⁷ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, f. 45, Lima 1625-1639.

A partir de lo citado, asumimos que la existencia de la cofradía de morenos y mulatos de San Antón les permitió a sus miembros organizarse en torno a la figura del santo, asumiendo cargos y funciones como mayoralas y mayordomos, así como dirigirse a las autoridades eclesiásticas y civiles, cuando era necesario, por ser miembros reconocidos de una asociación religiosa legítima.

En ese sentido, concebimos que dichos espacios socioreligiosos como las cofradías «permitieron a los negros y mulatos gestionar relaciones solidarias con base en un primer nivel de identidad étnica y social, pero también facilitaron a este sector encontrar y definir sus lugares de reunión, interacción y socialización con otros grupos en los contextos urbanos» (Ruiz, 2020: 275).

De esta afirmación se confirma que, para el caso de la cofradía limeña de San Antón, las cofradías como espacios religiosos no solo sirvieron para gestionar relaciones de solidaridad e integración, sino que al mismo tiempo se originaron otro tipo de relaciones, como los conflictos que se desarrollaron entre los miembros de la cofradía y otros personajes externos a ella, entendiendo que dichas relaciones formaron parte de la interacción y socialización de estos sujetos.

Por este motivo, en el siguiente caso nos enfocaremos en el proceder de otro mayordomo llamado Juan de Castro, quien manifestó estar notificado para dar cuenta del año 1622 en que fue elegido mayordomo de la cofradía de San Antón y al haber querido dar a conocer todo lo referente a su cargo, se percató de que a los libros de la cofradía le faltaban catorce hojas de papel, donde él precisamente había asentado todo lo recibido y gastado durante su periodo como mayordomo. Pidió y suplicó a la autoridad que se mande notificar a las personas a cuyo cargo estuvieron los libros y dieran cuenta de las hojas con descomuniones.¹⁸

Del testimonio expuesto, señalamos que el sujeto notificado para que rindiera cuenta de su función cuando fue mayordomo, en similitud a un plebeyo y esclavo litigante cuando recurrían a los tribunales eclesiásticos o seculares, tuvo conocimiento de que los libros de la cofradía podían servir como evidencia, porque supo que «[...] salían mejor parados de los tribunales cuando su caso se reforzaba con evidencia irrefutables [...] conjuntamente con testigos de posición destacada» (McKinley, 2016: 107).

Por ende, asumimos del argumento del mayordomo Juan de Castro que la petición de este sujeto al solicitar a la autoridad respectiva la prueba de los libros de la cofradía y una sanción con la excomunión para aquellas personas que habían extraviado o desaparecido las hojas de los libros de cuentas es un indudable reflejo del uso de evidencia irrefutable y del contacto directo que tuvieron estos mayordomos con la escritura.

Porque al ser cotidianas las relaciones de conflicto e integración entre los miembros de la cofradía de San Antón, es innegable también que «[...] las vinculaciones de la comunidad afrodescendiente con la escritura fueron permanentes y no desde un papel pasivo, sino usando activamente los medios escritos para cuestionar las normas que los afectaban» (Gonzales, 2020: 21).

¹⁸ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, f. 31, Lima 1625-1639.

Además, cabe precisar respecto a las sanciones en la sociedad limeña colonial que, ante las conductas ilícitas como delitos contra la fe y los delitos contra las leyes de la iglesia, se recurría al empleo de las censuras como una herramienta eclesiástica de advertencia, además de pedir la excomunión para el oponente como un arma de amenaza (McKinley, 2016).

A continuación, mostraremos un caso más relacionado con otro mayordomo, llamado Agustín de los Reyes, que en el año 1607 aparece descrito como mulato esclavo, mientras que en el intervalo de 1625 a 1639 se le denominó mulato libre. Este personaje tuvo algunas acusaciones en su contra cuando fue mayordomo y, aun así, acusó a Juana de Maridueñas por haber ejercido el cargo de mayorala durante más de ocho años, según señaló. Argumentaba que aquella mujer tuvo en su poder mucha plata y cera que le perteneció a la cofradía, y pedía que diera cuenta de todo y luego se la excluya para no ser mayorala por más tiempo y que cualquier otra que la suceda asuma el cargo, pero no por más de un año, conforme a las ordenanzas.¹⁹

Del presente ejemplo, además de incidir en las acusaciones entre mayordomos, es preciso señalar la denominación que se hace de Agustín, primero se le nombra mulato esclavo y después de unos años como mulato libre, entendiéndose que para ser miembro de la cofradía y ejercer el cargo de mayordomo o mayorala no era necesaria la condición de libertad, ya que dicho personaje fue reconocido también como uno de los fundadores de la cofradía.

Retornando con la acusación, Juana de Maridueñas manifestó que los mayordomos que levantaron cargos en su contra debían hacerlo ante el contador Diego Días de Tapia, pero presentando como prueba los libros de la cofradía, para que ella pueda dar cuenta de las limosnas que habían entrado en su poder cuando fue mayorala.

Con este caso y el caso anterior confirmamos que la mayorala tuvo conocimiento de las evidencias que podía solicitar para su defensa, como el libro de la cofradía, y de la autoridad a quien debía presentarse, ya que el libro era el instrumento donde se registraban las limosnas que los mayordomos se encargaban de recolectar y administrar durante su periodo en el cargo.

De esto enfatizamos que el uso de la escritura por parte de la población afrodescendiente —sea que la conocieran de forma directa o indirecta— fue aprovechada como una herramienta recurrente en sus actividades cotidianas, ya que con cada uno de los casos arriba expuestos «[...] se puede observar el establecimiento de diversas estrategias discursivas para conseguir sus objetivos» (Gonzales, 2020: 31).

En ese sentido, el objetivo de Juana de Maridueñas era demostrar que tuvo pleno conocimiento y seguridad de su proceder cuando fue mayorala, ya que exigió que se exponga la acusación contra ella ante la autoridad competente. Es decir, que esta mujer además de saber cuáles eran sus funciones como mayorala, sabía qué acciones tomar en su defensa y a partir de ello comprobar la verdad o falsedad de lo dicho por el delator, usando como prueba tangible el libro de cuentas de la cofradía.

¹⁹ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, f. 18, Lima 1625-1639.

Finalmente, el 21 de junio de 1627, el alguacil de la Audiencia Arzobispal, el doctor Feliciano de Vega, mandó que el mulato libre Agustín de los Reyes escriba y coloque de manifiesto ante la Audiencia Arzobispal, los diez pesos de a ocho reales y los cuatro cirios de cera, de cuatro libras cada uno, y un tamboril, que debía a la cofradía de San Antón, durante el tiempo que fue mayordomo.²⁰

De esta forma, el mandato de la Audiencia Arzobispal nos deja claro los motivos que tuvo la autoridad eclesiástica para solicitar que Agustín de los Reyes devuelva aquellos bienes materiales y monetarios que adquirió en el ejercicio de sus labores cuando fue mayordomo y, además, que dicha autoridad antepuso la solicitud de Juana a quien, por el contrario, no se le pidió que aclare nada.

Es así que compartimos el argumento de Nancy Van Deusen, quien manifiesta que «la fundación de instituciones y las prácticas institucionales eran un microcosmos de un universo más amplio, que incluía manifestaciones dispares de género, la sexualidad, la raza, las clases y la espiritualidad, dentro de ámbitos sagrados y seculares» (Van Deusen, 2007: 241). A partir de ello, consideramos que el proceder de cada una de las mayorales y los mayordomos de la cofradía de San Antón nos demuestra que las acciones ejercidas por estos pobladores morenos y mulatos estaban sustentadas en las leyes civiles y eclesiásticas de las que ellos tenían conocimiento. Acudiendo ante las autoridades respectivas con el propósito de concretar su defensa y librarse de alguna falsa acusación, dada por otro poblador de su misma condición social y procedencia étnica, aunque fuera de diferente género.

Mayorales, mayordomos y otros actores

En este último punto del trabajo nos enfocaremos en aquellos casos donde podemos observar la relación existente entre los mayordomos, las mayorales y sumado a ello la relación con otros sujetos que, si bien no fueron integrantes de la cofradía de San Antón, contribuyeron en algunas actividades de dicha cofradía, pero de forma indirecta, a través de sus labores como artesanos y como curas, por ejemplo, generando en algún momento cierta tensión entre las partes, al solicitar algún servicio laboral necesario para el cumplimiento de las actividades religiosas propias de la asociación religiosa.

Es preciso iniciar exponiendo un altercado entre la mayorala Jacinta de Medrano, morena libre, y el artesano Juan Dias de Mondoñedo, maestro platero y vecino de la ciudad de Lima, quien aseguró que la mayorala y la cofradía del glorioso San Antón le eran ambos deudores de quince pesos de a ocho reales correspondientes a la elaboración de una diadema de plata, destinada a la imagen²¹ del santo. Afirmaba el maestro

²⁰ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, f. 23, Lima 1625-1639.

²¹ Respecto a los ornamentos de la imagen de San Antón Abad para el caso de la cofradía de Lima, los documentos solo indican como objeto una diadema de plata, sin embargo y en comparación con la cofradía de San Antonio Abad del Cuzco, hemos podido rescatar gracias al inventario que se realizó en la iglesia del mismo nombre, el 15 de febrero de 1805, que: «Ytem. Se encuentra un manto de terciopelo negro con encaje de plata y ávito interior de Griseta todo enteramente inservible [...] Ytem. Falta una bandera de guion sin forro, del patron San Antonio Abad, y en el apunte de dichos aumentos no trae otra seña» (Archivo Arzobispal de Cuzco, XII, 3, 53 A.F.6, f. 1v y 4v, 1805). Asimismo, cabe precisar que la cofradía poseía chacras para sembrar maíz y trigo.

platero que Jacinta no le pagaba desde hacía más de cuatro años, a pesar de que él la había visto en las calles pidiendo limosna con la diadema en la mano, y que había recolectado mucho más de la cantidad que le debía. En ese sentido, el maestro platero pidió y suplicó que Jacinta la mayorala declare abierta y claramente, confesando o negando conforme a la ley y con pena de ella, bajo juramento y le paguen la deuda. Indicaba además el artesano que, al ser un hombre muy pobre y cargado de hijos, debía cobrar y exigir se le pague por su trabajo.²²

Ante tal acusación que se realizó contra la mayorala, en el mes de noviembre de 1656, se le pidió por orden del obispo y vicario general del Arzobispado de la ciudad de Lima, don Martín de Velasco y Molina, que Jacinta de Medrano, morena libre, declare bajo juramento ante cualquier notario del juzgado de la ciudad. Siendo así, el día cuatro de diciembre de 1656, en conformidad del auto del notario público apostólico Diego de Segura, la mayorala Jacinta de Medrano dio juramento y confesó que el costo de la diadema de plata fue de catorce pesos de a ocho reales y no de quince pesos como dijo el maestro platero, afirmando y ratificando, pero no firmando porque dijo que no sabía escribir.²³

Con este testimonio observamos algunos detalles, el primero de ellos sobre los gastos de la cofradía siendo las mayoralas y mayordomos los encargados de la compra de los ornamentos destinados a la decoración de la imagen del santo patrón. Mientras que el segundo detalle es respecto al papel que jugaron las autoridades como el obispo y el notario apostólico, a quienes recurrieron como los encargados de dar solución a los conflictos que podían surgir entre los mayordomos y otros personajes que no necesariamente pertenecían a la asociación religiosa, pero cuyos servicios fueron útiles para concretar los objetivos destinados al mantenimiento de la cofradía durante su gestión. No obstante, al no saber escribir, la mayorala tuvo la certeza que al expresar de palabra su juramento y confesión pública era válido para argumentar su defensa.

Asimismo, en otro testimonio del año 1671, también con la mayorala Jacinta de Medrano y priosta de la cofradía de San Antón Abad, manifestó que don Joseph Laureano de Mena, cura de la parroquia de San Marcelo, había pretendido impedirle la entrada a la capilla, tratándola mal de palabra públicamente, sabiendo el cura que por mandato de Su Santidad Ilustrísima, se proveyó que dejasen entrar libremente a los mayordomos, a los hermanos veinticuatro y demás personas que tenían derecho a entrar en dicha capilla. A pesar de ser notorio el beneficio, cuidado y aseo con que ella tenía la capilla y los ornamentos que se usaban para la celebración de la misa, pidió y suplicó que se le notifique al licenciado don Joseph Laureano de Mena para que deje de tratarla mal y no le impida el ingreso a la capilla. Aseguraba que fue elegida mayorala a causa de que quienes la antecedieron en el cargo fueron morenos que no cumplieron con lo estipulado en las constituciones.

Por este motivo, recurrió al arzobispo don Pedro de Villagomez, pidiendo que disponga que se realicen nuevas constituciones para el ejercicio del nuevo cargo, afirmando Jacinta que las constituciones se realizaron en presencia del obispo de Chiapa y se

²² AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 8, f. 1, Lima 1656.

²³ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 8, f. 1-1v, Lima 1656.

remitieron al cura don Pedro Sanchez Badilla de la Santa Iglesia Metropolitana, siendo aprobadas en el mes de febrero de 1670 y quedando el libro de las constituciones en manos de los hermanos veinticuatro, los que servían como prueba tangible de su palabra.²⁴

A partir de este caso podemos señalar que «[...] dentro de las comunidades afrodescendientes sí existía nociones de lo perjudicial del sistema, de los abusos y maltratos a los que eran sometidos» (Gonzales, 2020: 28). En ese sentido, se entiende la reacción y los argumentos utilizados por la mayorala Jacinta de Medrano ante el proceder injustificado del cura de la capilla, al saber que tenía derecho a recurrir a las diversas autoridades eclesiásticas para sustentar su defensa y presentar pruebas.

Además, es preciso señalar que en la ciudad de Lima durante el periodo que estamos analizando «(...) la comunidad urbana esclavizada y liberada construyó redes de conocimientos legales compartidos: un resultado o estrategia favorable convencería a otros de recurrir a los tribunales para ventilar (y tal vez resolver) sus quejas» (McKinley, 2016: 50).

Siguiendo la línea del caso anterior, también con la mayorala Jacinta de Medrano, pero en el año 1666, indicó que había sacado ochenta pesos de cera para la cofradía, de la confitería de Bernardo, habiendo dado a cuenta cuarenta pesos y otros veinte pesos que le dio al presbítero Damián de Cuellar, capellán de la cofradía, para que entregara a dicho confitero. No obstante, al confirmar que el licenciado no lo había hecho, pidió y suplicó que se le notifique y sin dilación alguna entregue los veinte pesos y sea apremiado con todas las censuras. Ante ello, un tal Alonso de Arcos Valencia, quien habló en representación del presbítero y bachiller Damián de Cuellar, dijo que, para responder a la demanda de la mayordoma, era necesario que la parte contraria presentara un instrumento, indicando la deuda de los veinte pesos o de lo contrario no tenía obligación de responder.²⁵

De este testimonio rescatamos que Jacinta de Medrano se reconoció y describió como mayorala, mientras que Alonso de Arcos la llamó mayordoma, siendo un término omitido en los otros casos que hemos descrito y, por otro lado, observamos la acción de la mayorala, quien no tuvo ningún impedimento para demandar al presbítero y capellán de la cofradía de San Antón por una cuestión monetaria y exigir además que sea apremiado y censurado.

Recurrimos ahora a tres últimos casos, donde nuevamente percibimos la participación de la mayorala, Juana de Maridueñas, primero con el testimonio del clérigo presbítero don Luis Ortiz, quien afirmó que recibió de aquella mayorala diecisiete pesos de a ocho reales, los cuales le pagó por partes. Indica que, en el año 1626 en la mesa del día de San Antón, le dio ocho pesos y en la mesa del año 1629, le pagó cinco pesos y el día de la fiesta del Santísimo Sacramento le dio cuatro pesos. Sin embargo, el cura recordó que había prestado cuatro pesos a la cofradía cuando sirvió en el curato, en la época que fue mayordomo Juan Maldonado, firmando y quedando en su poder una carta de pago del día 9 de junio de 1629, debido a que no le habían terminado de pagar.

²⁴ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 9, ff. 1-2, Lima 1671.

²⁵ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 10, ff. 1 y 10, Lima 1666.

Mientras que en un segundo caso se detalla que la mujer Catalina de Casasola había recibido de Juana de Maridueñas, de Beatriz de Monson y de Juan Maldonado, este último, mayordomo de la cofradía de San Antón, ocho patacones que se gastaron en las chirimías y en dar de comer a los cargadores.

Cabe señalar en un tercer caso que el artesano Luis de Espindola recibió de los mayordomos de la cofradía cincuenta y cuatro pesos de a ocho reales para la elaboración del retablo del santo que se encontraba en la parroquia de San Marcelo, habiendo quedado acordado entre ambas partes que el costo sería de cuatrocientos treinta pesos de a ocho reales y no de cincuenta y cuatro pesos. Fue testigo de aquel acuerdo el cura Luis Ortiz, quien firmó la carta de pago con fecha 21 de enero de 1624.²⁶

A partir de los tres casos presentados, es preciso observar y describir algunas de las actividades que se desarrollaron en la cofradía de San Antón y percatarnos además de la participación de otros personajes que no necesariamente fueron mayordomos o cofrades. En ese sentido, podemos distinguir los montos reales que se gastaban para el mantenimiento de la cofradía, así como para el sustento del culto, para la festividad del santo patrón, asimismo para la compra de la cera y para las actividades asistenciales.

Afirmamos entonces que estos gastos resultaron en algún momento difíciles de mantener, ya que como manifiesta Graubart (2012), «*African cofradías faced special challenges in maintaining their numbers and their funding over time*», lo que significó que la inestabilidad económica y social tanto de los esclavos como de los libertos, quienes trabajaban como mano de obra doméstica o artesanal y en el sistema de jornales, hizo que sus cofradías tuvieran también una existencia transitoria (p. 49).

Por ello, manifestamos que si nos basamos en los documentos existentes de la cofradía de San Antón o San Antón Abad y asumimos que su duración fue aproximadamente de setenta años, creemos posible que los conflictos internos ocasionados principalmente por factores económicos, debido a las diversas acusaciones de una mala administración del ingreso monetario por parte de ciertos mayordomos o mayoralas, pudieron haber sido el factor de la presencia temporal de esta asociación religiosa. En comparación, por ejemplo, con la cofradía del Señor de los Milagros, cuyos miembros fueron pobladores negros y es bien sabido que su culto se inició en Lima en el año 1650 y la cofradía (ahora denominada hermandad) se mantiene activa hasta la actualidad.

Cabe precisar que «las mujeres y los hombres de las castas encontraron nuevas oportunidades para trascender las barreras raciales y de clase, y se ganaron el respeto y el honor con sus contribuciones a las manifestaciones religiosas populares» (Van Deusen, 2007: 208).

De esta cita señalamos que tanto las mayoralas como los mayordomos de la cofradía de San Antón, al contribuir económicamente con los gastos que demandaba el mantenimiento de la cofradía, así como al ejercer una correcta administración de los bienes materiales y económicos que ingresaban, exteriorizando un comportamiento moral-

²⁶ AAL, Cofradías, leg. 20, exp. 5, ff. 100, 104 y 113, Lima 1625-1639.

mente aceptado, se ganaron el reconocimiento y respeto de los cofrades, así como de las autoridades eclesiásticas y civiles.

Entonces asumimos que «[...] es importante reconocer que no podemos hablar de una comunidad afrodescendiente, existieron varias comunidades, que podían vincularse o en todo caso distanciarse según sus propios intereses» (Gonzales, 2020: 32). En el caso de la cofradía de San Antón, fue una asociación religiosa que albergó en su espacio físico sagrado a un grupo de pobladores que se reconocieron y fueron descritos como morenos y mulatos.

Es esta cofradía un claro ejemplo de vínculo y distanciamiento entre sus miembros, ya que se unieron entre aquellas mayoralas y mayordomos que consideraron haber ejercido un cargo moralmente correcto, y en cambio se distanciaron de aquellos mayordomos que, por el contrario, tuvieron alguna acusación por una mala gestión o comportamiento inmoral, que no estuvo acorde a los parámetros instituidos en la sociedad limeña del siglo XVII.

Finalmente comprendemos que, así como en la cofradía de morenos y mulatos de San Antón, en la cofradía de la Soledad del pueblo San Luis Potosí en Nueva España, como indica Ruiz (2020), se dieron también relaciones de conflicto, carente de una actitud colectiva entre negros y mulatos, ya que en este caso hasta se puede ver a negros y mulatos involucrados en asesinatos de otros negros y mulatos, o en asesinatos y pleitos con bandos formados por negros e indios.

Si bien, para el caso limeño de la cofradía de San Antón, no hemos encontrado en los documentos consultados que hayan mencionado algún caso de asesinato como sí ocurrió en la cofradía de la Soledad, lo que sí podemos afirmar es la existencia de relaciones conflictivas como se ha expuesto en los casos analizados, surgiendo también relaciones de vínculo e integración que reforzaron la unión entre los miembros de la cofradía en beneficio de la asociación.

Conclusiones

Rescatamos de la cofradía de morenos y mulatos de San Antón la participación de las mujeres como miembros activos de la asociación religiosa en el cumplimiento de sus funciones como mayoralas, e indicamos que la denominación y reconocimiento como morenas/os se aplicó para distinguirse de aquellos que no habían podido conseguir la libertad y seguían siendo esclavos. En ese sentido, asumimos que el propósito de distinguirse se aplicó también al momento en que ciertas mayoralas y mayordomos se unieron para acusar a otros mayordomos, que no habían ejercido sus funciones y tuvieron un comportamiento que no estuvo acorde a lo establecido por la cofradía.

Las mayoralas y los mayordomos de la cofradía de San Antón desarrollaron una relación activa y por momentos conflictiva al momento de ejercer sus funciones, sobre todo cuando ciertos mayordomos que se reconocieron como fundadores, pusieron en evidencia ante las autoridades eclesiásticas y civiles el incumplimiento de las funciones de algunos mayordomos, hasta el punto de solicitar su exclusión de la cofradía o la excomunión. Asimismo, aquellos sujetos que fueron acusados contrarrestaron con

argumentos su defensa, buscando justificar las acusaciones en su contra haciendo uso de pruebas tangibles sustentadas en la escritura.

El surgimiento y continuidad de la cofradía de San Antón durante el siglo XVII nos demuestra que tuvo una existencia relativamente transitoria, en comparación a otras cofradías de similar naturaleza, ya que al estar conformada por pobladores morenos y mulatos, cuya estabilidad económica dentro de la sociedad colonial fue frágil, asumimos que esa fragilidad se reflejó también al momento de cumplir con los gastos para el mantenimiento de la cofradía, lo que ocasionó en ciertos momentos confrontaciones y distanciamientos entre mayoralas y mayordomos. No obstante, también se crearon vínculos de cohesión e integración entre algunas mayoralas y algunos mayordomos, que se unieron y reconocieron como fundadores y sujetos aptos para asumir el cargo, al atribuirse y exteriorizar un comportamiento moralmente aceptado por la sociedad limeña.

Referencias

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)
Cofradías, leg. 20, exp. 5, Lima 1625-1639.
Cofradías, leg. 20, exp. 8, Lima 1656.
Cofradías, leg. 20, exp. 10, Lima 1666.
Cofradías, leg. 20, exp. 9, Lima 1671.

Archivo Arzobispal de Cuzco (AAC)
Inventario de iglesias, XII, 3, 53 A.F.6, Cuzco 1805.

Fuentes secundarias

- Arre, M. (2017). *Mulatillos y negritos en el corregimiento de Coquimbo. Circulación y utilización de niños como servidumbre y mano de obra esclava en Chile (1690-1820)*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Bazarte Martínez, A. (2015). Las limosnas de las cofradías: su administración y destino. *Históricas Digital, serie Historia Novohispana*, (61): 65-74. Recuperado de <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cofradias/capellanias.html>
- Biblioteca de Catalunya. (1760). *Vida de San Antonio Abad*. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=psK7pAfp56wC>
- Busto, J. A. del. (2011). *Breve historia de los negros del Perú-tres ensayos peruanistas*. Lima: *El Comercio*.
- Brugada, M. (2005). *San Antonio Abad, una vida alternativa. Santos y Santas 101*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica. Recuperado de <https://books.google.com.pe/books?id=fT-yKfh4V30C>
- Celestino, O. y Meyers, A. (1981). *Las cofradías en el Perú: Región central*. Frankfurt: Iberoamericana.

- Cosamalón, J. y Arrelucea, M. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú siglos XVI-XX*. Lima: Ministerio de Cultura. Recuperado de <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La-presencia-afrodescendiente.pdf>
- Egoavil, T. (1986). *Las cofradías en Lima siglos XVII-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Graubart, K. B. (2012). 'So color de una cofradía': Catholic confraternities and the development of afroperuvian ethnicities in early colonial Perú. *Slavery & Abolition*, 33(1): 43-64. Doi: <https://doi.org/10.1080/0144039X.2011.606620>
- Gonzales, Y. (2020). La presencia de africanos y afrodescendientes en Lima colonial y su acercamiento a la escritura. *Revista Angelus Novus*, XI(16): 1-33. Recuperado en <https://www.academia.edu/80636376/>
- Junquera, C. (2016). Pervivencia de las religiones africanas en Perú. *Ibero-americanisches Archiv, Neue Folge*, 10(2): 175-188. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/43392389>
- Luza, E. (2021). Fuentes para el estudio de la cultura mortuoria en los Andes. Reflexiones en torno a la obra *Agonía, muerte y salvación en el norte*. *Allpanchis*, XLVIII(88): 311-319. doi: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v48i88.1329>
- Mannarelli, M. E. (1994). *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, s. XVII*. Lima: Flora Tristán.
- McKinley, M. (2016). *Libertades fraccionadas. Esclavitud, intimidad y movilización jurídica en la Lima colonial, 1600-1700*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Moreno, I. (1997). *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: US/Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.
- Rodríguez, L. (2020). Hermanas 24 y mayordomas: La participación femenina en las cofradías de prestigio de Lima, siglo XVIII. *Revista del Archivo General de la Nación*, 34(1): 101-124. <https://doi.org/10.37840/ragn.v34i1.84>
- Roselló, E. (2000). La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII. En M. A. Pastor y A. Mayer (Coords.): *Formaciones religiosas en la América colonial*. (pp. 229-243). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/>
- (2020). Relevancia y función de las cofradías en el fenómeno de la evangelización de los negros y los mulatos: el caso de San Benito de Palermo en el puerto de Veracruz, siglo XVII. En R. Castañeda y J. Ruiz (Eds.), *Africanos y afrodescendientes en la América Hispana Septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*. (vol. I, pp. 335-356). San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.
- Rossi, J. (1791). Conclusión del rasgo sobre las congregaciones públicas de los negros bozales. *Mercurio Peruano*, 2(49): 120-125. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mercurio-peruano--12/>
- Ruiz, J. (2020). La dominación subvertida. Una aproximación a la población africana y afrodescendiente del pueblo español de San Luis Potosí y su entorno a través de la cofradía de la Soledad de morenos y morenas, 1592-1655. En R. Castañeda y J. Ruiz (Eds.), *Africanos y afrodescendientes en la América Hispana Septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*. (vol. I, pp. 273-334). San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.

- Scott, J. (2008). *Género e Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Serrera, R. (2015). *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano (1760-1805)*. San Luis, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis.
- Sullón, G. (2016). *Extranjeros integrados. Portugueses en la Lima virreinal, 1570-1680*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tardieu, J. (1997). *Los negros y la iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*. Tomos I y II. Quito: Centro cultural Afroecuatoriano.
- Tavera, J. y Mourao, P. (2011, 1 de julio). Factores de localización de las cofradías religiosas en actividad: una investigación a orillas del Atlántico y el Pacífico. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-367.htm>
- Van Deusen, N. (2007). *Entre lo sagrado y lo profano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial PUCP, IFEA.
- (2012). *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: PUCP.
- Villa-Flores, J. (2020). El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventriloquismo y esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante el siglo XVII. En R. Castañeda y J. Ruiz (Eds.), *Africanos y afrodescendientes en la América Hispana Septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*. (vol. I, pp. 247-272). San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.