



“Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentilicias”.

Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810

Víctor Enrique Quinteros¹

Resumen

El presente trabajo aborda el estudio de las características de las cofradías religiosas que congregaron en su seno a los negros, naturales y mestizos de la ciudad de Salta en el período comprendido entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. Nuestra finalidad es aproximarnos a las manifestaciones religiosas de estos agentes sociales, sus preferencias devocionales, sus formas de integración asociativa y a las relaciones que desde allí forjaron con la elite y con las autoridades civiles y eclesiásticas locales.

Palabras clave: cofradías; religiosidad; relaciones interétnicas; negros, naturales y mestizos; integración comunitaria.

“Profaning the sacred holidays with rites and gentilician ceremonies”.

Confraternities, power and religiosities. Salta, 1750-1810

Abstract

This work studies the characteristics of religious confraternities that congregated black people, natives and mestizos of the city of Salta, in the period between the second half of the 18th century and the beginning of the 19th. We analyze this, in order to approach religious manifestations of these social agents, their devotional preferences and their forms of associative integration. Also we focus on the relations between those social agents and the elite, the local civil and ecclesiastical authorities.

Key words: confraternities; religious; interethnic relationships; blacks, indigenous and mestizos; community integration

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Salta. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. Argentina. Correo electrónico: enriquequinteros84@gmail.com



Fecha de recepción de originales: 21/08/2017.

Fecha de aceptación para publicación: 13/12/2017.

“Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentílicas”. Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810

Introducción

Las cofradías y hermandades religiosas coloniales pueden definirse básicamente como asociaciones que congregaron en su seno a una feligresía dispuesta a rendir culto a una determinada advocación, ejercitarse en los principios evangélicos y obtener los necesarios auxilios materiales y espirituales para afrontar los más cotidianos reveses mundanos y la trascendental empresa de salvación de sus almas en el más allá. Promovidas por las autoridades eclesiásticas y civiles, devinieron en uno de los principales instrumentos de control y evangelización empleados por aquellos que emprendieron la conquista y colonización de los habitantes de las nuevas posesiones ultramarinas españolas. Tal funcionalidad respecto de los intereses de los grupos dominantes explica, en parte, la temprana proliferación de dichas cofradías en suelo americano y su pervivencia por más de tres siglos de dominio colonial. No obstante, aun cuando formalmente respondieran a estos principios de gobierno, tales corporaciones fueron, en ocasiones, apropiadas y/o reconfiguradas estratégicamente por aquellos grupos sociales y étnicos rezagados y marginados que, por medio de ellas, defendieron sus intereses materiales y espirituales, y resguardaron parte de su quebrantada herencia cultural.²

En nuestro caso, una de las principales dificultades para aproximarnos a las prácticas asociativas de tales agentes sociales radica en la poca disponibilidad de fuentes documentales. Del conjunto de doce hermandades que hemos logrado contabilizar en la ciudad de Salta para el transcurso del período colonial, solo se conserva en la actualidad el libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento. De las restantes, únicamente contamos con escasas referencias, contenidas principalmente en los informes elaborados por los obispos y sus delegados en ocasión de sus visitas pastorales, en los registros de operaciones crediticias y cartas de deudos, y en las solicitudes varias de diversas autoridades cofraderiles presentadas ante los representantes de los poderes civiles y eclesiásticos locales.

2 Sobre este tema véase Celestino y Meyers (1981); Cirio (2002); Zanolli y Alonso (2004); Zanolli (2008); Rosal (2007, 2008); Valenzuela Márquez (2010); Caretta y Zacca (2011); Ferreira Esparza (2011); Cordero Fernández (2016).

Si bien algunas de las cuestiones planteadas en el presente trabajo han sido recientemente abordadas para el espacio salteño (Cruz, 2013), nos proponemos analizarlas con mayor profundidad, para avanzar sobre algunas de las consideraciones ya esbozadas a fin de remarcar el papel desempeñado por las cofradías religiosas en tanto espacios institucionales de integración social y comunitaria, y aproximarnos a las prácticas devocionales, a las disputas de poder y a las estrategias de adaptación y negociación que, por medio de ellas, desplegaron los negros, naturales y mestizos residentes en la ciudad de Salta en el período comprendido entre mediados del siglo XVIII y principios del XIX.

Salta, religiosidad y transformaciones finiseculares

Diversos son los factores que hicieron de la ciudad de Salta un escenario considerablemente complejo en las postrimerías del período colonial. Para aquel entonces se había constituido ya en un enclave mercantil privilegiado en el espacio surandino, dado que articulaba el circuito comercial de las mercancías que desde Buenos Aires, Córdoba y Tucumán se remitían al Alto Perú (Mata, 1998). Atraídos por su prosperidad económica, estrechamente vinculada a la reactivación de la producción minera potosina, arribó a la ciudad un nutrido contingente de comerciantes foráneos, que se dedicaban al rubro mular y al de los efectos de Castilla (Marchionni, 2000); y de funcionarios reales encargados de efectivizar las nuevas políticas administrativas borbónicas, una vez que dicha ciudad se convirtió, en el año de 1784, en la capital de la Gobernación Intendencia de Salta del Tucumán (Aramendi, 2008). Ambos grupos rápidamente lograron concentrar en sus manos los más importantes resortes del poder local, lo que propició la reconfiguración de la composición de la tradicional elite propietaria de tierras (Marchionni, 2000).

El aumento demográfico verificado se sostuvo también, durante el período, por el crecido número de negros esclavos, afrodescendientes libres y migrantes indígenas que, de forma conjunta, representaron el 55,2% de la población urbana de acuerdo con el censo de 1776 (cuadro 1).

Cuadro 1: Población urbana de Salta (1776)

Población	Número	Porcentaje
Blancos	1929	44,8%
Esclavos	1109	25,7%
Mulatos y zambos	962	22,4%
Indios	305	7,1%

Fuente: Censo de 1776 (Larrouy, 1923, p. 380).

La presencia de estos nuevos actores sociales repercutió en la fisonomía y extensión de la ciudad. La elite, compuesta por antiguos propietarios descendientes de los primeros pobladores y por los advenedizos comerciantes ya mencionados, se concentró alrededor de la plaza principal y en sus calles adyacentes, y habitaba grandes casas de dos plantas que incluían numerosas habitaciones, patios y huertas, en las que convivía con un cuantioso personal de servicio, esclavos, indios, criados y huérfanos encargados de las labores domésticas (Caretta y Marchionni, 1996, p. 120). Más allá del centro, de los tagaretes que definían los bordes del primigenio espacio urbano, surgieron nuevos barrios poblados por artesanos y gente de color, algunos de ellos muy populosos, como el de La Viña, ubicado al sur de la ciudad, donde predominaban los solares, modestas construcciones edilicias y tiendas comerciales que funcionaban como pulperías (Caretta, Marchionni, 1996, p. 125).

En el marco de esta comunidad urbana caracterizada por tal diversidad étnica y por el franco crecimiento de sus componentes, las cofradías —y el culto religioso que estas fomentaron— constituyeron uno de los principales instrumentos de cohesión social. Doce fueron las hermandades que, durante el transcurso del período colonial, congregaron a la feligresía de la ciudad, distribuidas entre la Iglesia Matriz y los conventos de la Compañía de Jesús, San Francisco y Nuestra Señora de la Merced. Entre ellas, gozaban de una leve preeminencia aquellas consagradas a diversas advocaciones marianas. Es notoria, al igual que en otras ciudades de la región, la ausencia de las cofradías de carácter gremial (Martínez de Sánchez, 2006, p. 73; Cruz, 2013, p. 450).

Cada uno de los grupos sociales y étnicos se adscribió preferentemente en algunas de estas asociaciones; mientras los negros, naturales y mestizos lo hicieron en torno a la de San Benito, San Baltasar, Nuestra Señora de la Candelaria y Nuestra Señora de la Merced; los blancos españoles se nuclearon alrededor de la de Benditas Ánimas, San Pedro, Jesús de Nazareno y Santísimo Sacramento. A pesar de tales preferencias, no fue extraño que los miembros de la elite estuvieran presentes en la mayoría de los cuadros directivos cofradieros, y que los negros, naturales y mestizos compartieran también con ellos, en calidad de hermanos, algunos espacios. Sin embargo, tales distancias no fueron infranqueables, pues a pesar de las notorias preferencias mencionadas, no fue extraño que los miembros de la elite estuvieran presentes en la mayoría de los cuadros directivos cofradieros, y que las castas compartieran también con ellos, en calidad de hermanos, algunos espacios.

El informe elaborado por el obispo Ángel Mariano Moscoso en 1791, luego de su visita pastoral a la Iglesia Matriz, nos permite aproximarnos a las características particulares de algunas de estas corporaciones, como así

también a la concreta situación que atravesaban por aquel entonces.³ En líneas generales, se trató de asociaciones que mantuvieron una estrecha dependencia con las autoridades eclesiásticas locales, particularmente con los curas rectores de la ciudad. Así, de las seis cofradías registradas en dicho templo, tres eran dirigidas por estos religiosos, encargados del manejo de sus recursos y de la solemnidad del culto. En aquella ocasión, el obispo ordenaba además la remoción de José Antonio Cruz y Pedro Estrada, mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de españoles, por la manifiesta ineficiencia de ambos en el ejercicio del cargo, disponiendo en su lugar el nombramiento del clérigo José Alonso Zabala al cual le concedía plenos poderes de mando en la consideración de que administrándola por sí mismo y sin la dependencia de las juntas se ejecutarían mejor sus funciones. El informe también daba cuenta de la modesta condición económica de estas hermandades pues el total de los recursos pecuniarios consignados ascendía tan solo a la suma de \$3738. Incluso la del Santísimo Sacramento, una de las más prósperas de entre ellas, no poseía propiedades inmuebles y apenas disponía de un excedente de \$1000, situación sin parangón con las grandes fortunas de algunas cofradías mexicanas finiseculares (Luque Alcaide, 1996) y que incluso contrastaba, sin ir más lejos, con la disposición de bienes y capitales de algunas hermandades porteñas (Fogelman, 2000). En lo que respecta específicamente al funcionamiento de estas asociaciones, el obispo señalaba varias irregularidades, entre ellas; la falta de inventarios de sus recursos, el descuido de los registros de cargo y data, las dificultades en la conformación de juntas de cofrades y el escaso control sobre los capitales concedidos a crédito. Ante tal panorama, el prelado encomendaba a sus mayordomos una mayor disciplina y los sujetaba, de forma estricta, a la dependencia de las autoridades eclesiásticas. Por último, cabe destacar el precario estado de algunas de estas asociaciones finiseculares. Según el informe de Moscoso, las cofradías del Santísimo Sacramento, Benditas Ánimas y Nuestra Señora del Carmen eran las que gozaban de mayor vitalidad, condición que difería con respecto a la de Jesús de Nazareno, Nuestra Señora del Rosario y, particularmente, con la de San Pedro, que desde algunos años atrás se encontraba en franca decadencia.

Estas últimas observaciones realizadas por el obispo y sus recurrentes señalamientos acerca de las dificultades en la conformación de las juntas de los hermanos sobre las que recaía la responsabilidad de velar, junto con las autoridades eclesiásticas, por el buen gobierno y dirección de sus respectivas corporaciones, nos remiten a la particular coyuntura que atravesaba por aquel

3 Visita a los libros de cofradía de la ciudad de Salta realizada por Ángel Mariano Moscoso, Obispo de Córdoba del Tucumán. 1791. Carpeta Visitas Pastorales, Archivo Arzobispal de Salta (AAS), Salta.

entonces este tipo de experiencia asociativa religiosa. Es probable que tales factores, además de otros que a continuación explicitaremos, hayan constituido indicios de algunas transformaciones estructurales; así, el deterioro de buena parte de las cofradías con asiento en la Iglesia Matriz y la extinción, en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria –que funcionaba en el convento de San Francisco–, podrían revelar un declive general de estas asociaciones. Aún más, durante el período en cuestión, los miembros de la elite no promovieron la fundación de nuevas hermandades en torno a las diversas advocaciones cuyos cultos adquirieron cierta trascendencia local (Chaile, 2004). Los exitosos comerciantes que se avecindaron en la ciudad tampoco lo hicieron; por el contrario, se integraron en las corporaciones ya existentes y se hermanaron espiritualmente, entre otros, con los tradicionales grupos de poder (Quinteros, 2014). La cuota de distinción asociativa para la nueva elite finisecular la constituyó su inserción en las Terceras Órdenes religiosas, principalmente la seráfica, que tras la expulsión de los jesuitas y el dismantelamiento de sus instituciones, comenzó a adquirir mayor protagonismo en el espacio local (Mata, 2000, p. 209). La dificultad en la conformación de las juntas de gobierno cofraderiles –responsabilidad que los notables habían asumido de forma consuetudinaria– puede concebirse también como la expresión de la disminución de su compromiso para con tales asociaciones y/o como la disminución del atractivo de sus cargos en tanto instancias de representación y legitimación de su poder. A pesar de ello, no obstante, todavía a finales del siglo XVIII, las mayordomías de las cofradías se repartían entre dichos agentes (principalmente los mencionados comerciantes advenedizos) y las autoridades eclesiásticas de la ciudad (Quinteros, 2014).

Fueron los miembros de los sectores subalternos, los negros libres y esclavos, los naturales y demás castas los que, durante el período, encabezaron las tratativas tendientes a dar vida a nuevas cofradías y hermandades religiosas. Algunos de ellos recién llegados, instalados en los barrios marginales de un espacio urbano en expansión, imposibilitados de acceder a los oficios de gobierno de las principales instituciones de poder y sujetos a la servidumbre y a la esclavitud, se valieron de dichas asociaciones para expresar su religiosidad, con lo que estas se convirtieron en instancias de promoción social y resguardo material y extraterrenal, en el que también se negociaba, con las autoridades locales la legitimidad de sus prácticas y preferencias devocionales.

Cuadro 2: Cofradías urbanas. Salta, mediados del siglo XVIII y principios del XIX

Cofradías	Lugar de asiento	Composición
Nuestra Sra. del Carmen	Iglesia Matriz	-
Nuestra Sra. del Rosario de españoles	Iglesia Matriz	Españoles
Nuestra Señora del Rosario de negros y naturales	Iglesia Matriz	Negros y naturales
Benditas Ánimas	Iglesia Matriz	Españoles, mestizos e indios
San Pedro	Iglesia Matriz	Españoles
Jesús de Nazareno	Iglesia Matriz	Españoles
Santísimo Sacramento	Iglesia Matriz	Españoles, negros, mestizos e indios
San Antonio de Padua	Iglesia del Convento San Francisco	Españoles
San Benito de Palermo	Convento San Francisco	Negros libres
Nuestra Sra. de la Candelaria	Convento San Francisco	Naturales
Nuestra Sra. de los Remedios	Convento de la Merced	Pardos libres
Nuestra Sra. de la Merced	Convento de la Merced	Mestizos
San Baltasar	Convento de la Compañía de Jesús	Negros esclavos

Fuente: Elaboración propia a partir de información extraída de la Carpeta Asociaciones de Archivo Arzobispal de Salta y del Fondo de Protocolos Notariales del Complejo de Archivo y Biblioteca Históricas de Salta.

Cofradías étnicas. Control y procesos de apropiación

Durante el transcurso del período colonial, las cofradías de naturales, negros y mestizos fueron, para las autoridades eclesiásticas y civiles, instituciones ambivalentes; pues si por una parte constituyeron uno de los principales dispositivos de evangelización, por otra, devinieron también en estructuras asociativas proclives a una apropiación poco ortodoxa mediante las cuales dichos grupos marginados podían reconfigurar las legítimas prácticas religiosas, las que mixturaban con sus costumbres precolombinas (Caretta y Zacca, 2011; Ferreira Esparza, 2011) y afrodescendientes (Cirio, 2002). Por ello, las políticas de gobierno oscilaron entre la promoción y proscripción de las cofradías, poniendo especial énfasis en el control y regulación de las existentes. Ya en 1683, el obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Nicolás de Ulloa, prohibía “semejantes concursos de gente, por la experiencia que se tiene de los insultos

y pecados que se originan, haciendo los desempeños de sus oficios que se reducen a comer y beber, bailar y cantar”. Una década más tarde, Bartolomé Dávalos, vicario capitular, refrendaba tales disposiciones y condenaba dichos excesos y las embriagueces públicas que les seguían “profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentílicas” (Toscano, 1907, p. 151). Ordenaba, además, a los curas de las ciudades y de partidos de doctrinas no conceder:

“a españoles, indios, negros y mulatos o mestizos, ni a cualquier persona, mayordomías, penderos, alférez, rey o reina, capitanes y otros títulos en cofradías que no estén aprobadas por el ordinario so pena de excomunión mayor... con privación de sus oficios y beneficios, pena tiempo de cuatro meses...y a las demás personas que fueren en contravención de nuestro auto, siendo español solo la pena de excomunión mayor y de 50 pesos aplicados a nuestra distribución, y siendo negro, mulato o indio de 50 azotes” (Toscano, 1907, p. 153).

Las órdenes emitidas por Dávalos resultan interesantes por diversos motivos. En primer lugar, porque nos remiten a un conjunto de medidas de fuerza orientadas a desarraigar, de acuerdo con la precepción de las autoridades religiosas, ciertas prácticas perniciosas y profanas, cuya recurrencia en la mencionada jurisdicción eclesiástica ameritaba un severo castigo para sus infractores tras las previas amonestaciones del obispo Nicolás Ulloa. Y en segundo lugar, porque nos permite conjeturar acerca del contenido y significado de tales prácticas. En efecto, los cantos y las danzas de los negros y mulatos, como se ha señalado para otros espacios de la América española (Cirio, 2002; Masferrer León, 2011; Cordero Fernández, 2016; Méndez Gómez, 2016), podían constituir una amenaza al orden público y a la normativa eclesiástica, no solo por sus ruidos e indecencias, sino también por los valores y reminiscencias culturales que los inspiraban, vinculados posiblemente a reivindicaciones identitarias y creencias consideradas paganas, solapadas generalmente en el culto rendido a san Baltasar, a san Benito o a san Sebastián. La alusión a los oficios de “rey y reina” y la prohibición de su concesión se fundamentan, quizás, en estas mismas sospechas. Tales cargos de gobierno, propios de algunas cofradías de negros, comprendían diferencias sustanciales respecto de las tradicionales mayordomías cofraderiles de españoles, pues mientras estas últimas, en un plano simbólico, refrendaban las jerarquías sociales establecidas (Cruz, 2011), aquellos las trastocaban, lo que constituía un desafío al poder de las autoridades coloniales (Cirio, 2002).

En la ciudad de Salta, las autoridades religiosas, inspiradas por la presunción de tales peligros, reprodujeron algunos de los lineamientos políticos mencionados. Así por ejemplo, fueron los padres de la Compañía de Jesús los que promovieron, en su templo, la conformación de una cofradía de negros esclavos dedicada a san Baltasar,⁴ que funcionó hasta la expulsión de la orden, a mediados de la década de 1770. Años más tarde, ya en 1792, los miembros de la extinta hermandad, con venia y licencia de sus amos, pretendieron refundarla, en función de lo cual se dirigieron al obispo de la diócesis, Ángel Mariano Moscoso, quien rechazó la propuesta aduciendo que ya existía en la iglesia del Convento San Francisco una asociación de negros reunida en torno a san Benito, la cual era suficiente para que “los sujetos de esta clase ejerciten su devoción” (Toscano, 1907, pp. 156-157). A pesar de estas políticas de control, las cofradías y hermandades religiosas auspiciaron un nuevo espacio de agencia para tales grupos sociales y étnicos. La devoción por san Baltasar, con el que estos negros se identificaron, desafió el poder de las autoridades eclesiásticas y las obligó a negociar sus disposiciones normativas. El análisis del expediente de la fundación y formalización de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario que expondremos a continuación da cuenta de ello.

En 1808, Vicente Barela, negro libre de oficio albañil, presentaba ante el obispo de la recientemente creada diócesis de Salta una certificación de sus servicios prestados en la obra de reparación de la Iglesia Matriz, emitida por el cabildo de la ciudad, a fin de que le sirviera como una credencial de su buen comportamiento y celo cristiano, y legitimara a la vez su solicitud de creación de una hermandad consagrada a la mencionada advocación mariana:

“No con otro fin fijé mi connato en el reparo del enunciado templo sino del aumento del culto divino y de que este lugar sagrado no fuere hallado inicuaamente. Hoy que miro con gusto apta ya la tal iglesia para celebrar en ella el sacrificio incruento; me veo en la necesidad de implorar del piadoso corazón de Vuestra Ilustrísima la correspondiente licencia para fundar una cofradía de naturales y negros bajo el amparo y protección de nuestra señora del Rosario, por cuanto solo los españoles tienen en esta ciudad la gloria de haber fundado una congregación de tal advocación con la cual corre en el día un presbítero, a causa de no haber todavía convento de Santo Domingo”.⁵

4 Inventario de los bienes de la Iglesia de la Compañía de Jesús, Junta de Temporalidades. 1782. Archivos y Bibliotecas Históricas de Salta (ABHS), Salta.

5 Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los naturales y negros de esta ciudad. 1804-1809. Carpeta Asociaciones. AAS.

Esta asociación de negros y naturales funcionaba de hecho, ya desde hace algunos años, en el templo de la Matriz, por lo que la acción de Barela pudo orientarse, más que a fundarla, a conseguir las correspondientes licencias eclesiásticas de las que para aquel entonces carecía. Y aún más, desconociendo la autoridad de Antonio Jacinto Mazeyra y Boedo, capellán de la cofradía, el negro albañil le suplicaba al prelado el nombramiento de José Domingo Hoyos en dicho cargo, “por ser uno de los eclesiásticos que merece la mejor aceptación en el concepto común por su brillantes operaciones y notorio celo de la honra de Dios en su ministerio”. En atención a tal solicitud, y con el objeto de corroborar las credenciales presentadas, el obispo ordenaba al menospreciado capellán la elaboración de un informe con detalle específico de los miembros y recursos pecuniarios de la hermandad. En obediencia a tal disposición, y como un descargo ante la ofensa esgrimida por Barela, Mazeyra y Boedo señalaba:

“que desde luego será muy útil al pueblo plebeyo el que se formalice la citada cofradía pues que se interesa en cooperar a tan loable empresa el brazo poderoso y sabias disposiciones de nuestro Ilustrísimo y Dignísimo Obispo; pero que al negro pretendiente y suplicante al paso que se manifiesta lleno de fervor, si bien demasadamente tenaz y molesto, le escasea la naturaleza aquella precisa e indispensable aptitud y peso de discernimiento para fundamentar una congregación que necesita de puntual e ingravoso atractivo; solo si es bastante eficaz para recoger las limosnas de los fieles y ejercitarse dirigido de sobrestante en el oficio que a duras penas sabe de albañil...que en satisfacer los derechos a los señores curas pagar música y cantores, comprar cera y otras cosas necesarias en aquel novenario se gastaba toda la plata de limosna colectada en el discurso del año”.⁶

Hasta aquí, el expediente analizado nos permite aproximarnos a la iniciativa de un negro libre que, movido por su devoción, gestiona ante las autoridades de la diócesis las licencias necesarias para formalizar una cofradía consagrada a la advocación de Nuestra Señora del Rosario, prescindiendo de la intervención del capellán de la asociación con quien mantenía algunos conflictos, y fundamentando su empresa religiosa en los méritos que creía tener por haber contribuido “al aumento del culto divino” por haber reparado el edificio de la Iglesia Matriz de la ciudad. Se trató, por lo tanto, de un sujeto que conocía los intersticios de poder local y las posibilidades que estos podían

⁶ Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los naturales y negros de esta ciudad, 1804-1809. Carpeta Asociaciones.

ofrecerle para satisfacer sus intereses. Podemos presuponer también que su acción estuvo orientada a alcanzar otros dos objetivos. Por un lado, la formalización de la hermandad implicaba insertarla en un marco de legalidad que les permitiría a sus cofrades gozar de las gracias e indulgencias que, concedidas por los sumos pontífices, resultaban indispensables para la salvación de sus almas. Por otro, en tanto gestor de dicha hermandad, podría destacarse de entre el conjunto de los hermanos devotos, y acumular credenciales, como bien sabía hacerlo, para promoverse en el seno de la asociación en calidad de su director. De hecho, como informaba Mazeyra y Boedo, era Barela –aun cuando lo hiciera deficientemente– el encargado de recolectar las limosnas de la Virgen y pagar los servicios de los religiosos, los músicos y cantores que intervenían en su novenario. A juzgar por los hechos posteriores, el negro albañil habría cumplido con su cometido. En 1826, como mayordomo de la cofradía, se dirigía al vicario capitular de la diócesis, Gabriel de Figueroa, para solicitarle autorización “para sacar al Vía Cruz el día de Ramos” y así cumplir con los preceptos evangélicos.⁷

El expediente analizado, no obstante, también nos permite entrever las instancias de negociación que entre sus miembros se fraguaron en el seno de esta asociación. En su informe, el referido capellán, al pronunciarse sobre la situación de la hermandad, sostenía:

“Que el establecimiento estado y subsistencia de dicha devoción no se ha podido reducir hasta lo presente a otro adelantamiento que al de una novena y rosario de la Virgen, que el exponente procuró con todo esfuerzo y trabajo acomodar a los misterios de la Encarnación, Natividad y Epifanía del Señor, por ayudar con el motivo de su función del ejercicio de adoración de nuestro Niño Dios, que solía hacer, a la solemnidad de que eligieron para este tiempo dicho Barela y demás hermanos congregantes, a causa de querer celebrar juntamente a San Baltasar, cuyo festivo obsequio les llamo siempre la atención”.⁸

La acomodación realizada por Mazeyra y Boedo suponía una compleja articulación; la conjunción ritual de tres festividades para su sostenimiento y fomento mutuo. Nos interesa en este caso subrayar la persistencia de la devoción a san Baltasar –un santo negro– de entre el conjunto de devotos

7 Solicitud de Vicente Barela al Señor Provisor y Vicario general. 6 de marzo de 1826. Carpeta Asociaciones. AAS.

8 Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por los naturales y negros de esta ciudad. 1804-1809. Carpeta Asociaciones.

que, representados por Barela, promovieron la formalización de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Su intención de celebrarlo se encuentra ya en los inicios de la empresa, implícita en la solicitud realizada al obispo de la diócesis, explícita para el capellán encargado de dirigirlos espiritualmente. Para este último se trató, efectivamente, de una acción de negociación para contener y dar respuesta a las preferencias devocionales de sus congregados; y probablemente también, de una operación de reapropiación para restituírle a una festividad cristiana y negra –tan sospechada de profana por la presencia de cantos, danzas, reyes y reinas– un sentido más ortodoxo e insertarla en un marco ritual centrado en el Hijo de Dios, su Encarnación, Nacimiento y Epifanía, que actuó, en este caso, como articulador de los otros dos cultos.

Para los negros y naturales que, mediante la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, continuaron celebrando al Santo con el que más se identificaron, su empresa se asemejó a un simulacro que no necesariamente invalidaba su devoción mariana pero que sí, plausiblemente, la convertía en un medio legal (en tanto asociación que ya contaba con la dirección espiritual de un capellán) para satisfacer otros intereses espirituales. Estos actores parecieron seguir la táctica tácitamente sugerida por el obispo Moscoso años atrás, en 1792, cuando les prohibía a otros como ellos refundar la cofradía dedicada a san Baltasar que funcionaba en la iglesia de la Compañía de Jesús, en función de que ya existía en la ciudad una hermandad de negros, la de san Benito, “donde los sujetos de esta clase podían ejercitar su devoción”. Podemos pensar entonces que, al desplazar el sentido de la orden del prelado, promovieron la hermandad de una advocación para consagrarse a otra, o a ambas, y así proteger a aquella que antes no había contado con el apoyo de la máxima autoridad de la diócesis.

Previsión social e instancias de integración

Amén de esta suerte de refugio cultural que contó con la complicidad del clero, las cofradías fueron, para estos grupos subalternos, un espacio de resguardo social. Así, por ejemplo, los pardos libres de la hermandad de Nuestra Señora de los Remedios, con asiento en la iglesia del Convento de la Merced, se habían propuesto, promediando la década de 1770, recoger limosnas por las calles de la ciudad a fin de costear los gastos de la sepultura de los desvalidos de su misma condición étnica que “fallecieren disminuidos de todo socorro”.⁹ Este tipo de asistencia institucional se complementaba con otros dispositivos de caridad y ayuda mutua menos formales, como las unidades domésticas de

9 Solicitud de los cofrades de la Virgen de los Remedios. 9 de febrero de 1774. Carpeta Asociaciones. AAS.

mulatos que brindaron similares servicios de entierro (Caretta y Zacca, 2007, p. 149).

Los miembros de estas asociaciones gozaron también de una cobertura económica en caso de necesidad. Los ingresos por asiento de cofrades, las limosnas de los fieles y los legados testamentarios, una vez satisfechas las obligaciones culturales y caritativas, constituían un fondo económico destinado a la concesión de créditos. Los beneficiarios de esta provisión fueron principalmente sus directivos, quienes, como síndicos ecónomos, conocían el flujo de los recursos cofraderiles y sus excedentes. Uno de ellos fue Fernando Ninantay, indio foráneo, procedente de Cuzco, quien a principios de la década de 1740 se había desempeñado como mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de naturales, con asiento en la iglesia del convento de San Francisco de la ciudad. Como tal, había tomado en préstamo la cantidad de doscientos seis pesos de la hermandad que dirigía, para lo cual hipotecó dos chacras de su propiedad, las que, transcurrido un tiempo, debió vender por no poder satisfacer su deuda.¹⁰

Por último, cabe destacar que estas cofradías funcionaron también como instancias de integración social. Y es que además de las que formalmente aglutinaron a fieles de una misma condición étnica, como las que analizamos hasta el momento, otras se caracterizaron por tener una composición considerablemente heterogénea. Una de ellas fue la de la Esclavitud del Santísimo Sacramento. Fundada en el año 1627 en la Iglesia Matriz por las autoridades civiles y eclesiásticas del incipiente ejido urbano, se propuso desde sus inicios rendirle culto al Cuerpo de Cristo, consagrado en la Sagrada Forma, y proveerles a sus devotos las gracias e indulgencias necesarias para la salvación de sus almas. Sus estatutos la presentaban también como una asociación abierta a la que podían adscribirse españoles e indígenas con sus respectivos grupos familiares, los primeros mediante el pago de una limosna de cuatro pesos; los segundos, abonando la mitad de dicho importe.¹¹ Nada decían estas constituciones fundantes respecto de los negros y otras castas, sin embargo, hacia finales del siglo XVIII, la cofradía contendría en su seno a representantes de todos los grupos sociales y étnicos que poblaban una ciudad en crecimiento.¹²

Resulta difícil sopesar cuantitativamente el grado de integración de

10 Compra de tierras a Fernando Ninantay. 1741. Fondo Protocolos Notariales, Protocolo 97. Años 1741/1742/1743, Carpeta 7, Escribano José de Vear, fs 109/58. ABHS.

11 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Estatutos de 1774. ABHS.

12 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Registro de asiento de cofrades. 1774-1810. ABHS.

negros, naturales y mestizos en esta cofradía sacramental, pues su registro de asiento no nos brinda detalles acerca de la condición étnica de sus miembros. No obstante, el detalle de cargo y data del período comprendido entre 1774 y 1810 nos permite aproximarnos a las formas mediante las cuales dichos actores se integraron en ella y participaron de su principal festividad.

Cabe señalar que fueron los blancos españoles miembros de la elite el grupo que, mayoritariamente, conformó la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento. Entre sus filas podemos reconocer a los tradicionales poseedores del poder local y a aquellos comerciantes foráneos que se fusionaron con estos una vez avecindados en la ciudad. La participación de naturales, negros y mestizos fue minoritaria, sin embargo, su presencia –así como la de otros sectores urbanos empobrecidos– fue cada vez más notoria conforme transcurrieron las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX.¹³ Algunos de ellos fueron muy valorados en el seno de la corporación, pues como artesanos, albañiles y carpinteros podían brindar sus servicios para reparar el templo de la Matriz y los bienes cofradieros. Uno de ellos fue el indio Lanchi, quien además de ser cofrade se encargaba anualmente de la composición de la puerta de la iglesia en los días previos a la celebración del Corpus, trabajo por el cual recibía una paga. Otro, el indio Bartolo, quien se asentó como “hermano” en 1774 y pagaba un importe menor al estipulado con la condición de “componer el altar del Señor”. Los esclavos, por su parte, se registraron cuando lo hicieron sus dueños, o solos, con el permiso de estos. Tal fue el caso de “Tomas Javier, Catalina, María, Manuela, María Paula, Josepha, Joseph Teodoro, Joseph Venancio, Vicente y Simón Pedro”, esclavos del presbítero Miguel Alonso de Visuara, mayordomo de la cofradía en el primer lustro de la década de 1770, quienes ingresaron en ella para servirla, sin recibir por ello remuneración alguna.¹⁴

Incluso la asociación contó con sus propios esclavos en las postrimerías del período colonial: un negro llamado Francisco y dos mulatos, Gregoria y Bernardo. Los dos primeros brindaron sus servicios hasta 1794, cuando, siguiendo las instrucciones del obispo Moscoso, el mayordomo Apolinario Usandivaras procedió a su venta, por considerarlos innecesarios.¹⁵ Bernardo, el más

13 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Registro de asiento de cofrades. 1774-1810.

14 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Registro de asiento de cofrades. 1774-1810.

15 Visita a los libros de cofradía de la ciudad de Salta realizada por Ángel Mariano Moscoso, Obispo de Córdoba del Tucumán. 1791. Carpeta Visitas Pastorales. AAS. Venta de esclavo. 1792. Fondos de Protocolos Notariales, Carpeta 17 A, Escribano Marcelino de Silva. ABHS.

pequeño de ellos, recibió lecciones de órgano con el fin de reducir los costos de las funciones del Corpus;¹⁶ no obstante, en agosto de 1793, falleció a los 14 años de edad, y la hermandad asumió los gastos del entierro, del lienzo de la mortaja, manta y ataúd, y las tres misas que se aplicaron por el bien de su alma.¹⁷

Los negros libres también intervinieron en las actividades culturales de la asociación, no como miembros, pero sí como músicos y cantores que solemnizaron las jornadas festivas. En el mes de junio, la hermandad movilizaba todos sus recursos para festejar al Santo Sacramento de la Eucaristía; la Sagrada Forma, portada por una custodia plateada, cubierta por un palio de brocato azul con su cenefa de cartulina blanca bordada de seda y lentejuelas, salía de la Iglesia Matriz para edificación de los fieles, que llevaban en sus manos las velas encendidas y recorrían las calles de una ciudad adornada con ramos de flores y perfumada por el aroma de los inciensos. Se organizaban, además, pequeños convites de mates y chocolate para agasajar a los religiosos que oficiaban las misas de las vísperas, procesión y octava del Señor Sacramentado. En este escenario barroco que apelaba al deleite de todos los sentidos de la feligresía devota (Ramos, 2006), la música ocupaba un lugar especial, todo lo cual constituía uno de los principales gastos de la cofradía.¹⁸ Los negros Pedro, Nazario, Manuel y Pipa eran contratados de forma regular para esta ocasión, y acudían a la cita cultural con sus cajas, violines y órganos, y se encargaban también de acompañar las melodías de los instrumentos con sus cantos. Su *performance*, a diferencia de aquella que tantos resquemores despertaba y que les había valido, a otros negros, mulatos y naturales, la condena del obispo y la pena de azotes, contaba con el beneplácito de las autoridades civiles y eclesiásticas que junto con ellos acudían a reverenciar el cuerpo y sangre de Cristo.

La hermandad sacramental, además, les significó a estos actores una instancia de contención espiritual. En efecto, el ingreso a ella suponía, por un lado, la posibilidad de reducir el tiempo de permanencia de sus almas en el purgatorio, pues la asociación disponía de numerosas indulgencias para quienes cumplieran con sus deberes y preceptos evangélicos;¹⁹ y por otro, el acceso a una red de solidaridad espiritual que les valía a sus miembros la gracia de intervenir, mediante rezos y oraciones, en la suerte de la vida ultramundana

16 Visita a los libros de cofradía de la ciudad de Salta realizada por Ángel Mariano Moscoso, Obispo de Córdoba del Tucumán. 1791. Carpeta Visitas Pastorales.

17 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Registro de cargo y data. 1793. ABHS.

18 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Registro de cargo y data. 1774-1810.

19 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Detalle de Gracias e Indulgencias. 1774. ABHS, Salta.

de los cofrades difuntos. Para ello, como hermanos de la cofradía, debían participar junto con los miembros de la elite, que también nutrían sus filas de las diversas actividades estipuladas constitucionalmente. Estaban entonces obligados a acudir regularmente al templo de la Iglesia Matriz para reverenciar a la Sagrada Forma; a asistir a las misas allí celebradas para ayudar a las almas sufrientes; a acompañar al cura párroco en su visita a la morada de los cofrades enfermos a fin de suministrarles el sagrado viático, e incluso, ante la muerte de algunos de ellos, estaban comprometidos a cortejar su cuerpo hasta la sepultura, mientras rezaban la tercera parte de un rosario.²⁰ Dichas instancias los aunaban como grupo y los presentaban de forma cohesionada ante la comunidad y sus referentes sagrados.

Pero la cofradía y sus fiestas no solo integraban a los moradores de la ciudad en un momento ritual; también los distinguían, con lo que se sacralizaban las distancias sociales. Los cargos de gobierno de la asociación, por ejemplo, se reservaron durante todo el período analizado a los miembros de la elite local, entre ellos, a los ya mencionados mercaderes dedicados al comercio de mulas y efectos de Castilla, provenientes de España y de diversos puntos de la América española (Quinteros, 2014). Los negros, naturales y mestizos tampoco pudieron distinguirse como “alumbrantes”, mención honorífica que recaía sobre aquellos que asumían la responsabilidad de costear el alumbrado del día del Corpus y su octavario.

Consideraciones finales

En las postrimerías del período colonial, los negros, naturales y mestizos hallaron en las cofradías y hermandades religiosas un espacio de integración comunitaria que les permitió vincularse entre sí y con los demás grupos que componían la sociedad local. Como “hermanos”, en tanto miembros de una misma corporación, junto con los blancos españoles empobrecidos, como también con aquellos que conformaron la elite, compartieron determinadas pautas de comportamiento devocional que los obligaban a frecuentarse en las misas por la almas de los cofrades vivos y difuntos, en los días previos a la festividad de su advocación para coordinar los preparativos necesarios y en la mismas procesiones que recorrían las calles de la ciudad. Incluso algunas cofradías, como la del Santísimo Sacramento, les exigían a sus miembros visitar a los hermanos enfermos que se hallaran en la antesala de su muerte para consolarlos y

20 Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, Estatutos de 1774.

acompañarlos mientras estos recibían las gracias del santo viático.

Tales corporaciones podían, también, aliviarlos material y espiritualmente. Aunque poco cuantiosos, los recursos pecuniarios cofraderiles se concedieron en forma de créditos a quienes podían garantizarlos mediante una obligación hipotecaria y el compromiso de satisfacción de un interés anual del 5%. Las gracias e indulgencias, por su parte, constituyeron un dispositivo que les permitió mitigar sus angustias ante la incertidumbre del tiempo de suplicio de sus almas en el purgatorio. Aún más, algunas cofradías, como la Nuestra Señora de los Remedios de pardos libres, se encargaban de afrontar los gastos de sepultura de sus cofrades desvalidos; y otras, como la Esclavitud del Santísimo Sacramento, además de ello, costeaban la mortaja, manto y ataúd de los esclavos de su propiedad.

Para los negros naturales y mestizos recién llegados, y para aquellos que ya habitaban la ciudad previamente a su auge económico, los servicios de estas corporaciones fueron indispensables para su resguardo social, y se complementaron con los mecanismos de ayuda mutua de naturaleza más informal que además supieron constituir durante el período. Para algunas de estas “gentes de color”, incluso, el ejercicio de sus mayordomías cofraderiles se presentó como una práctica clave para gozar de los favores materiales y espirituales mencionados, como así también una vía de promoción y reconocimiento social entre sus pares, pues el cargo los situó en el centro de la escena asociativa y de la jornada festiva, al representar a los suyos ante la ciudad y sus autoridades.

De modo diferencial, la trayectoria asociativa de la elite local contempló no solo su inserción en cofradías, sino también en las terceras órdenes de las congregaciones religiosas de los mercedarios, franciscanos y jesuitas, que se configuraron, en consecuencia, como espacios más exclusivos. Las mayordomías de algunas hermandades, no obstante, continuaron, en líneas generales, siendo prerrogativas nobiliarias, ejercidas principalmente por los prósperos comerciantes foráneos que se avocindaron en la ciudad en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, para quienes dichos cargos pudieron representar una variable de prestigio en las carreras de méritos que forjaron en el espacio local.

La dependencia respecto de las autoridades eclesiásticas pareció una norma para el conjunto de cofradías religiosas salteñas finiseculares. Los miembros del clero se esforzaron por controlarlas prescindiendo, en algunas ocasiones, de las juntas de hermanos, y en otras, asumiendo plenamente su dirección en calidad de mayordomos. Los controles, sin embargo, no fueron tan efectivos y debieron flexibilizarse, lo que se expresó asimismo en términos de negociación para con una feligresía que defendió, de diversas maneras, a las

devociones con las que más se identificaba.

El análisis de la agencia subalterna, es decir, de su capacidad de acción y de negociación, nos permitió sopesar el protagonismo de las prácticas negras, naturales y mestizas en el seno de las corporaciones religiosas y su rol en la definición de una religiosidad legítima e ilegítima, y sus posibles articulaciones.

Referencias bibliográficas

1. Aramendi, B. (2008). Gabriel Güemes Montero: funcionario ilustrado y vecino respetable. *Andes. Antropología e Historia*, 19, 159-182. Recuperado de <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-2008-19/>
2. Caretta, G. y Marchionni, M. (1996). Estructura urbana de Salta a fines del período colonial. *Andes. Antropología e Historia*, 7, 113-135. Recuperado de <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-1995-1996-7/>
3. Caretta G. y Zacca I. (2007). Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 15, 135-156. Permalink: <http://ref.scielo.org/6b8x7p>
4. Caretta G., Zacca I. (2011). Benditos ancestros: comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII. *Boletín Americanista, Revista Científica de la Universidad de Barcelona*, LXI, 62, 51-72. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/boletinamericanista/article/viewFile/250049/334604>
5. Chaile, T. (2004). Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña. Siglo XVIII. *Andes. Antropología e Historia*, 15, 87-116. Recuperado de <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-2004-15/>
6. Celestino, O., Meyers, A. (1981). La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú Colonial: Jauja en el siglo XVII. *Revista Española de Antropología Americana*, 11, 184-206. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA8181110183A/25205>
7. Cirio, N. (2002). ¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial. NAYa. Recuperado de http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/norberto_pablo_cirio.htm
8. Cordero Fernández, M. (2016). La cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe. Querellas y defensa indígenas ante la justicia eclesíastica. Colina, Chile, siglo XVII-XVIII. Un estudio de caso. *Revista de Humanidades*, 33, 79-104. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321246548004>

9. Cruz, E. (2011). *Historia del Jujuy colonial. Gobierno y sociedad en el siglo XVIII*. Salta, Argentina: Purmamarka.
10. Cruz, E. (2013). Esclavos españoles, indios y negros: notas para el estudio de las relaciones interétnicas en las cofradías religiosas del norte del Virreinato del Río de la Plata. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belem, 8 (2), 449-458. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v8n2/14.pdf>
11. Ferreira Esparza, C. (2011). Nuestra Señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca. La doble cara de la cofradía colonial. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 6, (1), 446-474. Recuperado de <http://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/1945>
12. Fogelman, P. (2000). Una cofradía mariana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial. *Andes. Antropología e Historia*, 11, 179-207. Recuperado de <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-2000-11/>
13. Larrouy, A. (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán*, tomo II. Buenos Aires, Argentina: E. Privat.
14. Luque Alcaide, E. (1996). Recursos de la cofradía de Aranzazú de México ante la Corona (1729-1763). *Revista de Indias*, LVI (26), 205-218. Recuperado de <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/823/892>
15. Marchionni, M. (2000). Acceso y permanencia de las elites en el poder político local. El cabildo de Salta a fines del período colonial. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 13, 281-304.
16. Martínez de Sánchez, A. (2006). Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán. Córdoba, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
17. Masferrer León, C. (2011). *Por las ánimas de negros bozales*. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII). *Cuicuilco*, 51, 83-103. Permalink: <http://ref.scielo.org/4wynsm>
18. Mata, S. (1998). Población y producción a fines de la colonia. El caso de Salta en el Noroeste argentino en la segunda mitad del siglo XVIII. *Andes. Antropología e Historia*, 9, 143-169. Recuperado de <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-1998-9/>
19. Mata, S. (2000). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. Salta, Argentina: Continuos.
20. Méndez Gómez, S. (2016). “Que los morenos de San Bartolomé de Tirajana se quejan”. Religiosidad, sociabilidad y resistencias en cofradías de negros y cabildos de nación en Canarias y Cuba (1750-1850).

- XXI Coloquio de Historia Canario-Americana*. Recuperado de <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/viewFile/9511/9010>
21. Quinteros, E. (2014). *Comerciantes y mayordomías cofraderiles. Trayectorias convergentes y relaciones de poder en el ocaso del período colonial. Salta, fines del siglo XVIII y principios del XIX*. Ponencia presentada en el XVI Encuentro de Historia Regional Comparada. Siglos XVI a mediados del XIX. Córdoba, 22, 23 y 24 de mayo, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
 22. Ramos, A. (2006). *La fiesta del Corpus en la Marchena barroca. Escenografía y elementos simbólicos*. Ponencia presentada en las XII Jornadas sobre historia de Marchena. Las fiestas en la historia de Marchena. Marchena, 3 al 6 de octubre, Fundación Española de Historia Moderna.
 23. Rosal, M. (2007). *Cofradías afroamericanas. Religiosidad católica y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX*. Ponencia presentada en XI Jornadas Interschuelas/Departamentos de Historia. Tucumán, 19 al 22 de septiembre, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
 24. Rosal, M. (2008). La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX). *Hispania Sacra*, LX (122), 597-633.
 25. Toscano, J. (1907). *El primitivo Obispado del Tucumán y la iglesia de Salta*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta M. Biedma e Hijo.
 26. Valenzuela Márquez, J. (2010). Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII). *Historia*, 1 (43), 203-244. Recuperado de <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/9859/000550620.pdf?sequence=1>
 27. Zanolli C. y Alonso, C. (2004). Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 9, 79-94. Recuperado de <http://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/918/1275>
 28. Zanolli, C. (2008). Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII. *Andes. Antropología e Historia*, 19, 345-369. Recuperado de <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-2008-19/>