

**PRIMERAS JORNADAS NACIONALES DE HISTORIA SOCIAL**  
**30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007**  
**La Falda – Córdoba**

**Mesa 4: Iglesia y religiosidad**

**Autor:** Rosal, Miguel Ángel

**Inserción Institucional:** CONICET-Instituto Ravnani, UBA

**Situación de revista:** Investigador

**Dirección particular:** Bartolomé Mitre 3517, p. 1, dep. “C”, (1201), Buenos Aires

miguelangelrosal@hotmail.com

**Dirección institucional:** 25 de Mayo 217, 2º piso, (1002) Buenos Aires

ravigna@mail.retina.ar

**Título:**

**“Religiosidad afroamericana. Cofradías y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX”**

**Resumen**

El presente trabajo se enmarca en una investigación comenzada hace ya bastante tiempo, en la cual tratamos de acercarnos al fenómeno de la religiosidad afroamericana y sus distintas manifestaciones. Entre éstas últimas, hemos comprobado que durante el período colonial la agrupación del segmento negro de la sociedad en cofradías religiosas alcanzó un pleno desarrollo en toda Hispanoamérica.

Las cofradías eran esencialmente asociaciones religiosas laicas cuyo objetivo primordial fue el auxilio espiritual entre sus integrantes en vistas a la salvación del alma, si bien la ayuda mutua se complementaba con la asistencia material, utilizándose también como espacios de socialización, en búsqueda de una identidad.

En este estudio analizamos diversas hermandades afros del Brasil, Panamá, Perú, Santo Domingo y México, las prácticas religiosas sincréticas de algunas de ellas y la participación de las mismas en movimientos de liberación, y las surgidas en el territorio rioplatense -en especial las de Córdoba del Tucumán y las de Buenos Aires-, durante el período colonial y principios de la época independiente.

Para el caso de Buenos Aires, un modo de acercarnos a la problemática de las cofradías porteñas ha sido por medio del análisis de sus constituciones en cuanto a la admisión de afiliados. En ese sentido, hemos observado que algunas eran más abiertas que otras, si bien existieron las que exigían a los aspirantes a ingresar una “calificada limpieza de sangre y calidad”. Otra forma de aproximarnos a la cuestión ha sido a través del análisis de los testamentos de morenos y pardos, asentados en los *Protocolos Notariales* y las *Sucesiones* del Archivo General de la Nación.

Religiosidad afroamericana. Cofradías y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX

Miguel A. ROSAL  
CONICET- Inst. Ravignani

### Introducción

La religiosidad afroamericana y sus distintas manifestaciones, entre las cuales se destaca la agrupación en cofradías religiosas -fenómeno que alcanzó pleno desarrollo en toda Iberoamérica durante el período colonial, extendiéndose durante los primeros años del lapso independiente- es abordado en el presente estudio con relación a las diversas creencias y prácticas sincréticas surgidas en el seno de las distintas comunidades de afrodescendientes.

Las cofradías eran esencialmente asociaciones religiosas laicas cuyo objetivo primordial fue el auxilio espiritual entre sus integrantes en vistas a la salvación del alma, si bien la ayuda mutua se complementaba con la asistencia material, utilizándose también como espacios de socialización, en búsqueda de una identidad.<sup>1</sup>

En cuanto a las hermandades de afroamericanos -y de indígenas-, más allá de su finalidad religiosa, eran toleradas, e incluso fomentadas, en un intento por parte del poder político y religioso de controlar a una parte de las masas dominadas que eventualmente reaccionaría ante los abusos, intento no siempre logrado pues, de hecho, no pocas rebeliones fueron encabezadas por cofradías de negros y pardos, tal como sucedió en la

---

<sup>1</sup> El tema de las cofradías lo hemos abordado en distintos artículos y ponencias, entre ellos: “Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)”, *Investigaciones y Ensayos*, n° 31, (1981), Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1984, pp. 369-382. “Manifestaciones de la religiosidad católica afroporteña (1750-1860)”, *Idea Viva*, n° 22, Buenos Aires, abril 2006, pp. 78-84. “Asociaciones afroamericanas: algunas consideraciones sobre las cofradías religiosas de morenos y pardos en Hispanoamérica (siglos XVI-XIX)”, *Tercer Congreso Internacional de Culturas Afroamericanas*, Buenos Aires, septiembre 2006. “Algunas reconsideraciones sobre las cofradías religiosas afroporteñas (siglo XVI-XIX)”, *IX Congreso de Historia de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, noviembre 2006. “Los afrodescendientes de Córdoba y Buenos Aires y su integración en cofradías religiosas, siglos XVIII-XIX”, 2007 (inédito).

ciudad de México hacia fines del siglo XVI y principios del siguiente. Volveremos sobre el tema.

### Cofradías religiosas afroamericanas

Joao José Reis, quien ha centrado parte de sus investigaciones en las hermandades afrobrasileras, señala que “la distinción étnica-nacional constituía la lógica de la estructuración social de las cofradías en el Brasil”, para agregar que los africanos pronto se adaptaron a dicha lógica, instaurando “micro-estructuras de poder”, e ideando estrategias de alianzas, reglas de sociabilidad, canales de negociación e, incluso, formas de resistencia. El estudio de estas instituciones nos permite, precisamente, “entender la dinámica de la alteridad” en el seno de la comunidad afrodescendiente del Brasil.<sup>2</sup>

El autor estudia diversas cofradías fundadas por angolanos y criollos en la región de Salvador -como por ejemplo la *Cofradía del Rosario de los Negros de la Iglesia de la Concepción de la Playa* o la *de Santo Antonio de Categeró*- e indica que permitieron, con el tiempo, el ingreso de personas de otros orígenes étnicos -incluso mulatos y blancos-, pero se reservaban para sí los cargos directivos. Algo similar ocurría en la *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Negros de las Puertas do Carmo*, fundada probablemente por negros de Angola a fines del siglo XVII, pero que un siglo después contaba entre sus miembros negros criollos y otros africanos, en especial los jejes, los cuales eran mayoría,

---

<sup>2</sup> Joao José REIS, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades no tempo de escravidão”, *Tempo*, v. 2, n° 3, Rio de Janeiro, Junho 1997, pp. 7-33. Ver también a, entre otros, Roger BASTIDE, *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969. A. J. R. RUSSELL-WOOD, “Black and Mulato Brotherhoods in Colonial Brazil: a Study in Collective Behavior”, *HAHR*, v. 54, n° 4, November 1974, pp. 567-602. Stuart B. SCHWARTZ, “Resistance and Acculturation in Eighteenth-Century Brazil: the Slaves’ View of Slavery”, *HAHR*, v. 57, n° 1, February 1977, pp. 69-81. Julio PINTO VALLEJOS, “Slave Control and Slave Resistance in Colonial Minas Gerais, 1700-1750”, *Journal of Latin American Studies*, v. 17, part 1, May 1985, pp. 1-34. Patricia A. MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society”, *The Americas*, v. XXXIX, n° 1, July 1982, pp. 39-68. Herbert S. KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Editorial, 1986. Donald RAMOS, “Community, Control, and Acculturation: A Case Study of Slavery in Eighteenth Century Brazil”, *The Americas*, v. XLII, n° 4, April 1986, pp. 419-451 Elizabeth W. KIDDY, “Ethnic and Racial Identity in the Brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830”, *The Americas*, v. 56, n° 2, October 1999, pp. 221-252; “Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosario em Minas gerais, 1889-1960”, *Tempo*, n° 12, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense (UFF), Dezembro 2001, pp. 93-112. Luiz Geraldo SILVA, “Religiao e identidade étnica: africanos, crioulos e irmandades na América portuguesa”, *Cahiers des Ameriques Latines*, n° 44, 2003, pp. 77-96.

pero por ser más antiguos los angolanos y criollos, acaparaban los puestos de privilegio; finalmente los jejes lograrán ocuparlos, pero al mismo tiempo, los excluidos serán los nagós.<sup>3</sup> Por el contrario, los benguelas, venidos del sur de Angola, en la *Cofradía del Rosario de la Calle de Joao Pereira*, se repartían con los jejes de la región de Daomé los cargos para dirigir la asociación. En ese sentido, la *Cofradía de San Benito del Convento de San Francisco* abolirá los privilegios étnicos de los miembros criollos y angolanos en el marco de una política de apertura acorde con la llegada masiva de oriundos de diversas regiones de África a lo largo de todo el siglo XVIII.<sup>4</sup>

En otros casos, etnias africanas como los citados jejes expresaban su animosidad hacia los negros criollos -tal como sucedía en la *Cofradía del Señor Buen Jesús de los Martirios*, de la villa de Cachoeira en el recóncavo bahiano- cobrándoles 15 veces más que a un africano la afiliación a sus cofradías, y aún así no estaban habilitados para ejercer cargos, con excepción de las mujeres criollas, las cuales habrían permitido aplacar las tensiones étnicas a la vez que operado como un elemento aglutinante, a lo que se sumaba el pragmatismo de los fundadores -dada la escasez de mujeres dentro de la comunidad africana- que buscaban atraerlas hacia la cofradía. En 1752, los jejes establecieron la *Cofradía del Señor Buen Jesús de las Necesidades y Redención*, en Cidade Baixa, y en Barroquinha los nagós de “nación ketu” se reunían en la *Cofradía de Nuestra Señora de la Buena Muerte*.

No obstante, había ocasiones en que los criollos discriminaban a los oriundos del continente negro, como ocurría en la *Cofradía del Señor Buen Jesús de la Cruz de los Criollos*, de la villa de San Gonzalo de los Campos. Una vez más, las mujeres, en este caso

---

<sup>3</sup> Esta cofradía, con el correr del siglo XIX, aparentemente recibió en su seno a negros africanos islamizados, como los haussás y nagós, si bien éstos preferían frecuentar la *Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad Amparo de los Desvalidos*. Sobre el tema de los negros influenciados por el Islam, ver el trabajo de Paul E. LOVEJOY, “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”, *Topoi*, nº 1, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000, pp. 11-44. Consultar a René RIBEIRO, “Relation of the Negro with Christianity in Portuguese America”, *The Americas*, v. XIV, nº 4, April 1958, pp. 458 y 468. SCHWARTZ, “Resistance and Acculturation in Eighteenth-Century Brazil...”, p. 70; MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil...”, p. 43.

<sup>4</sup> Otra asociación de criollos y angolanos fue la *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y San Benito de los Hombres Negros*, dentro de la Capitanía de Río de Janeiro, establecida durante la primera mitad del siglo XVII.

africanas, serían aceptadas si es que estaban casadas con un criollo, pero se las expulsaría del grupo si al enviudar contraían matrimonio con un africano, procurando de esta forma regular la demanda afectiva de las mujeres de la hermandad.

Pero también entre los propios africanos surgían problemas, como el suscitado entre los Angolas y los Mina Marri en la región de Río de Janeiro. Parte de la etnia Mina<sup>5</sup> se reunía en la *Cofradía de San Elesbao y Santa Efigenia*, que aceptaba entre sus miembros africanos oriundos de regiones que no tenían aproximaciones geográficas, culturales ni lingüísticas, como Cabo Verde, Isla de Santo Tomé o Mozambique, además de los de la “Costa da Mina”; incluso recibía a pardos y blancos, pero se resistía a admitir negros angolanos y criollos, cuestión desestimada por la autoridad eclesiástica que ordenó se eliminase del “compromisso” (reglamento de la hermandad) el capítulo sobre la discriminación étnica.

Por su parte, Luiz Geraldo Silva señala que, para el siglo XVII, las asociaciones negras de Bahía parecían alimentar ciertos exclusivismos, e indica que en el siglo XVIII, mientras que en las hermandades bahianas y cariocas había permanentes conflictos entre las distintas etnias, en las de Minas Gerais la población afro había logrado desarrollar una forma de “identidad racial” que oponía negros, en general, contra blancos, aunque sin renunciar, en especial los angoleños y los minas, a sus respectivas identidades étnicas.<sup>6</sup>

La *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario* de Vila Rica, fundada a principios del siglo XVIII, estaba conformada por blancos y negros, pero conflictos desatados hacia 1733 hicieron que los primeros abandonaran la institución y fundaran otra del mismo nombre. Sin embargo, también entre los afros había antagonismos. La *Cofradía de Nuestra Señora de la Merced* de Arraial do Tejuco -que si bien admitía entre sus filas a blancos, mulatos y

---

<sup>5</sup> Otras agrupaciones Minas fueron la *Cofradía del Glorioso Santo Antonio de Mouraria*, la *Cofradía de Nuestra Señora da Lampadosa* y la *Cofradía del Niño Jesús*, todas erigidas en la primera mitad del siglo XVIII.

<sup>6</sup> Sobre el tema, ver también el trabajo de KIDDY, “Ethnic and Racial Identity...”.

negros africanos, reservaba los puestos de privilegio para los criollos-, recibió, en 1771, a los criollos que en masa habían renunciado a la *Cofradía del Rosario de Negros*.<sup>7</sup>

De todos modos, se trataban, sin dudas, de situaciones particulares; las alianzas y conflictos respondían a condiciones locales y a la historia específica de cada comunidad. En Bahía, por ejemplo, los esclavos no podían ocupar puestos de privilegio, como sí ocurría en Minas Gerais. En cuanto a la presencia de blancos en las cofradías negras era una práctica extendida en todo Brasil, en ocasiones por razones pragmáticas, pues sabían leer y escribir, por lo que ocupaban -al menos- los puestos de tesorero y secretario,<sup>8</sup> si bien esta presencia no siempre era aceptada sin resistencia; en otras, la gestión de contralor era evidente. Sin embargo, cuando algunas de estas hermandades negras luchaban por su autonomía, el poder político -incluyendo la Corona portuguesa- en ocasiones respaldó las aspiraciones de las cofradías.

El panorama, con algunas variantes, se repetía en distintas regiones de Hispanoamérica. Carmen Mena García, en su trabajo sobre las *Cofradías de Nuestra Señora de los Ángeles* o “*de los negritos*”, de Sevilla, y la de *Santa Ana*, de Panamá,<sup>9</sup> señala que en sus orígenes fueron asociaciones exclusivamente de negros (solo los de condición libre, en el primer caso), pero con el transcurso del tiempo no pudieron resistir el embate de las diversas mixturas raciales, permitiendo el ingreso, incluso, de blancos. En otro estudio menciona la existencia de al menos seis cofradías de negros en la ciudad de Panamá: la citada *Cofradía de Santa Ana*, la de *San Sebastián*, la de *Nuestra Señora de la Concepción*, la de *Nuestra Señora*, la de *San Juan Buenaventura*, y la de *La Caridad* (sobre esta última sólo conocemos que hubo un intento de fundarla), de carácter hospitalario. De la cofradía de Santa Ana se sabe que la idea de erigirla surgió de tres familias pertenecientes a diversas etnias provenientes de Guinea Bissau. La de San Sebastián, en cambio, aglutinaba

---

<sup>7</sup> RUSSELL-WOOD, “Black and Mulato Brotherhoods...”, pp. 580-582. RAMOS, “Community, Control, and Acculturation...”, pp. 436-438. Para el caso de la Cofradía del Rosario, mientras el primero indica que los blancos renunciaron a ser miembros de la hermandad, el segundo señala que fueron expulsados.

<sup>8</sup> La *Cofradía del Rosario de los Negros de Igaracu*, en Pernambuco, establecía en su reglamento que el tesorero de la misma fuese blanco.

<sup>9</sup> Carmen MENA GARCÍA, “Las Hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles o ‘de los Negritos’ de Sevilla y de la Cofradía de Santa Ana de Panamá”, *Estrategias de poder en América Latina*, Barcelona, 2000, pp. 129-150.

en sus inicios a negros, libres y esclavos, y a zambos, que en Panamá reciben la denominación de “morenos criollos” o directamente “criollos”. Y la cofradía de negros de Nuestra Señora de la Concepción, la tercera y última sobre la cual sabemos de sus orígenes a través de sus estatutos, reunía dentro de sí a un conjunto de negros etíopes y zambos. Según la autora, las cofradías de negros mantuvieron un exclusivismo étnico hasta el siglo XVIII -cuando ingresaron otros grupos raciales, incluso blancos, en concordancia con una sociedad más mixturada y abierta- practicando “una forma de segregación que parece impropia de un grupo sometido”.<sup>10</sup>

En Lima, las diferentes etnias africanas que se reunían en las cofradías más numerosas, se agrupaban en distintos “bancos”, cada uno de ellos dirigidos por un “caporal”. Muchas de estas cofradías tenían un carácter netamente mutualista, plasmado, en especial, en los préstamos pecuniarios concedidos a sus miembros esclavizados para que pudieran obtener la libertad, tal como se expresa en las constituciones de la *Cofradía de Nuestra Señora de la Regla*, que datan de 1666, y fueron aprobadas un año más tarde.<sup>11</sup>

Los afiliados en ocasiones se reunían en lugares fuera de los establecimientos religiosos, sitios que recibían la denominación de “corrales”, y que se arrendaban con lo recaudado por las limosnas; las autoridades eclesiásticas poco podían hacer al respecto pues no se violaba ninguna ley, aunque sospecharan que se efectuaban ceremonias sincréticas

---

<sup>10</sup> MENA GARCÍA, “Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LVII, n° 1, Sevilla, enero-junio 2000, pp. 137-169. Para el caso de México, una cofradía exclusivista era la *de la Preciosísima Sangre de Cristo de Morenos y Pardos*. Juan Javier PESCADOR, “Devoción y crisis demográfica: la Cofradía de San Ignacio de Loyola, 1761-1821”, *Historia Mexicana*, 155, v. 39, n° 3, México, El Colegio de México, enero-marzo, 1990, p. 768. Entre las que admitían a toda clase de personas estaban la *de Nuestra Señora del Carmen*, en Coyoacán, y la *de Nuestra Señora de los Siete Dolores y Soledad*, en México. Asunción LAVRÍN, “La Congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730”, *Historia Mexicana*, 116, v. 29, n° 4, México, El Colegio de México, abril-junio 1980, p. 594.

<sup>11</sup> Jean-Pierre TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulatres a Lima (fin XVIe-XVIIe siècle)*, Université de Bordeaux III, 1989, pp. 10-11; ver también el capítulo sobre cofradías en su obra *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997, pp. 509-563. La *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y Redención* de Río de Janeiro, cuyos miembros eran libres y esclavos, negros y mulatos, fue fundada con el propósito específico de ayudar a aquellos hermanos en cautiverio que deseaban comprar su libertad. RUSSELL-WOOD, “Black and Mulato Brotherhoods...”, p. 595. Patricia Mulvey señala, sin embargo, que del estudio de 165 “compromissos” de hermandades afros del Brasil, solo en 11 se hacen referencias a la cuestión; de todos modos, algunas cofradías utilizaban sus fondos para ayudar a miembros indigentes, hermanos enfermos o familiares de los afiliados fallecidos. MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil...”, pp. 49-52 y 55. Ver también a RIBEIRO, “Relation of the Negro with Christianity...”, p. 471.

afrocatólicas o directamente prácticas profanas. Es decir que las cofradías se servían -según Tardieu- de “las estructuras ofrecidas por la religión católica [para] afirmarse como entidades totalmente aparte”.

Si en Sevilla los negros no permitían el ingreso de mulatos para conservar la pureza, en Lima surgieron problemas entre cofradías de ambos grupos pues los mulatos se consideraban mejores por ser más blancos. En efecto, los mayordomos de la *Cofradía de Santa Justa y Rufina*, agrupación mercedaria conformada mayoritariamente por mulatos, presentaron una queja pues no solo debían marchar en tercer lugar en las procesiones de 1585, sino que al frente iba una cofradía de negros, la *de Nuestra Señora de los Reyes*, lo cual era humillante “pues somos hijos de españoles y personas por esto más dignas que los negros.”<sup>12</sup>

El antagonismo entre negros y mulatos estaba latente, y la convivencia de los dos grupos dentro de una misma asociación pocas veces fue pacífica, como sucedió en el seno de la *Cofradía de Santa Úrsula*, erigida en el Convento de San Francisco. Pero en las agrupaciones negras, como por ejemplo en la *Cofradía de Nuestra Señora de la Antigua*, los problemas se presentaban entre los libres y los esclavos, problemas que escondían otro antagonismo, el surgido entre ladinos (o criollos) y africanos (o negros “de nación”), o más aún, el desatado entre etnias africanas diferentes afiliadas a una misma hermandad, *verbi gratia*, el conflicto suscitado en la *Cofradía -de negros- de Nuestra Señora del Rosario* (existía otra homónima conformada por mulatos) entre “les cocolis et les sapés”, cada etnia reivindicando los privilegios derivados de la antigüedad, o el que enfrentó a los primeros con los “musangas” por la misma razón, probablemente reflejo de antiguas rivalidades tribales. Incluso dentro de una misma etnia podían surgir tensiones, como las producidas en la *Cofradía de San Juan Buenaventura*, donde los negros “biohos” venidos directamente desde África se oponían a los “biohos criollos” de Panamá, acusados estos últimos por los primeros de ser “gente inquieta, de mala inclinación y malos respectos, criados en vicios y libertades”, lo que terminó con la expulsión de los panameños.

---

<sup>12</sup> Documento citado por TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulâtres...*, p. 44; en la p. 8 se puede consultar los nombres de las 18 cofradías afroperuanas existentes en Lima y El Callao hacia 1619.



Resulta bastante obvio que en el seno de estos grupos debían desatarse enfrentamientos internos y antagonismos étnicos, que reflejaban “los problemas sociales inherentes a la estructura colonial [y donde] las divisiones suscitadas por el sistema de explotación se manifestaban con una exacerbación evidente”. De todos modos, se debe subrayar que estos conflictos no pueden empañar las nuevas solidaridades que se crearon en la nueva tierra, conflictos que además dimanaron más de situaciones puramente americanas que de sustratos africanos, sin perder de vista que es posible que detrás de los mismos hubiera intereses y ambiciones particulares.

Para el caso de Santo Domingo, Javier Laviña menciona que en 1612 existían cinco cofradías de morenos y pardos.<sup>13</sup> La primera que surgió fue la *Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios del Carmen y Jesús Nazareno*, más conocida como la de Jesús Nazareno, cuya imagen era sacada en procesión durante el miércoles Santo<sup>14</sup>. Una segunda asociación fue establecida a principios del siglo XVII en la catedral, la *Cofradía de San Juan Bautista*. También señala que funcionaban otras dos agrupaciones fundadas por negros de nación: la *Cofradía de la Candelaria*, que reunía a los negros de nación Biafra y Mandinga, y la *Cofradía de San Cosme y San Damián*, erigida por los negros Arará; sobre esta última expresa:

“en esta cofradía como en otras de negros de nación destaca la importancia de la simbología, se adoptan estos santos que ocultaban de hecho a las divinidades africanas, en este caso a los Ibeji dahomeyanos, que se integraron en los cultos vuduistas como los Marasa, los gemelos”.

Fuera de la capital, en la ciudad de Baní, se estableció la *Cofradía del Espíritu Santo* -que reunía en su seno a los esclavos de los ingenios cercanos y para los cuales fundó un hospital-, sospechada de prácticas religiosas poco ortodoxas; de hecho “el culto derivó muchas veces hacia el espiritismo.”

---

<sup>13</sup> Javier LAVIÑA, “Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad americana”, *Estrategias de poder en América Latina*, Barcelona, 2000, pp. 151-163.

<sup>14</sup> Esta cofradía fue disuelta hacia 1872 acusada de practicar ritos masónicos.

Una de las diferencias esenciales entre las cofradías de morenos y pardos, y las de negros de nación era que en las primeras ingresaban blancos de posición destacada en la escala social, con una evidente función de contralor. Otra era que no se permitía la afiliación de mujeres, excepto en la cofradía de San Juan Bautista, y aun en este caso, con una presencia meramente simbólica, pues no tenían derecho a voto; por el contrario, en las cofradías de negros de nación, no sólo tenían derecho a voto pasivo, sino también activo, pues podían ejercer cargos, siendo éstos en algunos casos vitalicio y hereditario, dado que pasaban de la madre a la hija mayor.

Si bien estas instituciones, como habíamos dicho, eran esencialmente asociaciones religiosas laicas, en Santo Domingo y según la opinión de Laviña -para el cual “fueron un elemento primordial en la formación de la etnicidad y desarrollaron una cultura de resistencia”-, las formas de catolicismo practicadas dentro de las mismas fueron bastante heterodoxas, al punto que habrían servido para preservar vigentes cultos afroamericanos.<sup>15</sup>

En efecto, del seno de estas agrupaciones emergieron formas de devoción popular vigentes, como la fiesta de San Juan en la ciudad de Baní, donde el santo es paseado por las casas de los afiliados y se baila y canta al ritmo de los tambores, los cuales “representan la fuerza espiritual y la voz del santo patrón”. El atabal es

“algo más que un instrumento,... el tambor es un código de lenguaje y de signos que entienden y marca la danza de los iniciados. El tambor es el sistema de comunicación entre los miembros de la cofradía que utilizan los ritmos como regla de transmisión no escrita. El tambor se convierte en una fuente de información que da claves para el estudio de la formación y desarrollo de los grupos afroamericanos”.

Jean-Pierre Tardieu, que analizó el complot de los negros y mulatos de la ciudad de México en 1612, presenta un panorama similar al ofrecido por Laviña para Santo Domingo.

---

<sup>15</sup> Un juicio similar se puede observar en KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina...*, pp. 149-150. Ver también el artículo de MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil...”, pp. 41-44, 49 y 53-54.

En principio indica que en las cofradías de negros mexicanas se hacían prácticas poco ortodoxas en cuanto al catolicismo y se elegían reyes y reinas “con una pompa que traducía no sólo un profundo anhelo de compensación, sino también una reivindicación de identidad”. Describe, a través de un manuscrito sin firma,<sup>16</sup> pero sin duda de un funcionario real, un rito funerario, en ocasión del fallecimiento de Pablo, negro angola, esclavo, mayoral de la *Cofradía de Nuestra Señora de La Merced*. En la descripción, se destacan tanto “el aseo mortuorio”, como “la escena del muerto-renaciente”:

“...para haber de enterrar el cuerpo en el monasterio de la Merced se juntaron muchos negros con ceremonias y ritos bárbaros usados en su nación de alaridos, cantos y danzas. Lavaron y regaron el cuerpo con vino y aceite, lo mismo la sepultura, metiese uno vivo en ella y habiéndole echado tierra y vino, se levantó furioso con un arma en la mano amenazando y esgrimiendo con ella, que esto hacen cuando han de emprender alguna guerra o alzamiento. Enterraron de esta manera el cuerpo públicamente y a vista de religiosos del dicho convento que, aunque les riñeron y quisieron estorbar las ceremonias de gentiles, no lo pudieron.”

En opinión de Tardieu, la descrita sería una “ceremonia de sepelio de los guerreros, cuyo fallecimiento, según las creencia africanas, no ponía término a su existencia.”<sup>17</sup>

La cuestión del ceremonial fúnebre era trascendental para las culturas africanas, practicándose a la sazón ritos sincréticos o directamente profanos que merecieron la constante reprobación -lo cual es un indicio de su falta de efectividad- de las autoridades civiles y eclesiásticas<sup>18</sup>. Ya el Código Negro Carolino de 1784, que si bien no entró en vigencia nos ilustra sobre algunos de los criterios del momento, prohibía

---

<sup>16</sup> En los documentos transcritos se ha modernizado la ortografía.

<sup>17</sup> TARDIEU, “Alzamiento de negros en México y tradiciones africanas (1612)”, *Actas del VII Taller Internacional de África en el Caribe “Ortiz-Lachatañeré”*, Santiago de Cuba, Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz”, 8-11 de abril de 2003, p. 311-331.

<sup>18</sup> Sin embargo, no pocas veces debieron tolerar ceremonias poco ortodoxas -como se ha visto para el caso de México-, en especial en el entierro de reyes negros según costumbres ancestrales. Sobre el tema, ver también

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

Por lo cual se deberá formar un breve tratado moral, dirigido a desterrar en los negros sus erróneas pero bien arraigadas nociones e ideas de las divinidades de su patria, según sus diferentes castas que varían igualmente en sus ritos.”<sup>19</sup>

Hacia fines de 1814, mediante un Bando de buen gobierno, se prohibieron en Santo Domingo, manifestaciones de devoción popular en casas particulares pues de esta manera “se profana la religión que se pretende obsequiar ocasionándose pecados escandalosos y delitos que relajan las costumbres y turban el sosiego público”, según reza su artículo 6, para rematar un poco más adelante, en el artículo 8:

“A los negros de casta se prohíbe que en los velorios no hagan llantos al son de sus atabales, ni otros instrumentos teniendo por delante el cadáver por ser esta una ceremonia propia solamente de los usos supersticiosos de su tierra.”<sup>20</sup>

Otro documento interesante proviene de Brasil, pues en este caso es un africano el que denuncia las prácticas sincréticas. En efecto, hacia 1780 Francisco Alves de Souza, de origen Mina, de la etnia Maki, en un intento de diferenciarse de los angoleños -recordemos los conflictos surgidos entre ambos grupos, en especial en la región carioca-, declara:

---

a Irma BARRIGA CALLE, “Religiosidad y muerte en Lima (1670-1700)”, *BIRA (Boletín del Instituto Riva-Agüero)*, n° 25, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. 28 y 70 (nota 8).

<sup>19</sup> Primera Parte, Capítulo Primero (“Del Gobierno Moral de los siervos”), Ley 2. Javier MALAGÓN BARCELÓ, *El Código Negro Carolino (1784)*, Santo Domingo, Taller, 1974, p. 164.

<sup>20</sup> Documento citado por LAVIÑA, “Sin sujeción a justicia...”, pp. 155-156.

“Os de Angola tem por costume tomarem da tumba da Santa Casa da Misericórdia os cadáveres de seus parentes para os porem nas portas das Igrejas com cantigas gentílicas, e supersticiosas tirando esmolos dos fiéis para os enterrarem....”<sup>21</sup>

Sin embargo, también los Minas eran acusados de prácticas poco ortodoxas. En su visita de 1726 a la región diamantina, el obispo D. Frei Antonio de Guadalupe señala

“some slaves, especially from Mina, retain some remnants of their past, meeting at night to pay homage to their dead with voices and instruments in shops where they buy liquor and food and after eating they throw whatever remains on the graves.”<sup>22</sup>

También es importante analizar la participación de cofradías afros en movimientos de liberación. Ya en 1537, había habido un alzamiento de negros e indios, salvajemente reprimido y que terminó con el descuartizamiento de una veintena de los sublevados. Hacia 1572 el líder de una hermandad afromexicana había tenido una activa participación en una conspiración, y de la correspondencia oficial de la época se vislumbra el terror que esto provocaba en los españoles, por lo que la Corona, a través del Consejo de Indias se oponía al establecimiento de nuevas cofradías de negros, e incluso se pretendía suprimir las existentes.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Documento citado por SILVA, “Religiao e identidade étnica...”, p. 81.

<sup>22</sup> Documento citado por RAMOS, “Community, Control, and Acculturation...”, p. 449.

<sup>23</sup> Rafael CASTAÑEDA GARCÍA, “La blasfemia como práctica: estudio del uso entre los negros y mulatos novohispanos, siglo XVII”, (Tesis de Licenciatura en Historia), México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2004, pp. 99-100. Ver también el trabajo de Luis MARTÍNEZ FERRER, “El doctor Pedro López y la catequización de los negros de la ciudad de México. El ‘memorial suelto’ del doctor López al tercer Concilio de México (1585)”, *Mar Oceana*, n° 11-12, Madrid, 2002, pp. 209-217. Sobre el tema de las rebeliones negras durante el siglo XVI y primera mitad del siguiente ver a David M. DAVIDSON, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, *HAHR*, v, XLVI, n° 3, August 1966, pp. 235-253. También la Corona Portuguesa, parece haber tenido este tipo de problemas; existen, por ejemplo, veladas sospechas sobre la cofradía de negros de Nuestra Señora del Rosario de Vila Rica (Ouro Preto, Minas Gerais) respecto a haber participado en la preparación de la rebelión esclava de 1719. PINTO VALLEJOS, “Slave Control and Slave Resistance...”, pp. 25-26; MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil...”, p. 43.

A comienzos del siglo XVII, en 1608, se detuvo y se aplicaron castigos corporales a un grupo de negros y mulatos que se habían excedido en los festejos en ocasión de la elección de un rey y de una reina. Pero poco después, en 1611, se produjeron disturbios durante el entierro de una esclava, integrante de la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced, la cual habría muerto por malos tratos; en su funeral se juntaron unos 1500 cofrades que salieron en protesta por las calles de la ciudad con el cuerpo de la fallecida. Ante la represión, los negros buscaron la ayuda de otras cofradías, y comenzó a gestarse un complot que proyectaba llevarse a cabo en la Navidad de 1611, pero dada la presencia de cuerpos militares destinados a Filipinas, se aplazó para la Cuaresma de 1612. Con el dinero de las limosnas recogido por las cofradías se pensaba comprar armas para los complotados. Sin embargo, las autoridades se enteraron de los preparativos, y los conjurados fueron apresados y sus líderes ajusticiados -35 ahorcados, entre los cuales se encontraban 7 mujeres, sus cabezas cercenadas y clavadas en las horcas, y descuartizados sólo 6 de ellos pues se temía por la epidemia que podría causar la descomposición de los cuerpos-, sus bienes confiscados y el destierro perpetuo para los menos involucrados. La Real Audiencia, a su vez, prohibió realizar “juntas, bailes, entierros de negros con concurso de ellos” y ordenó la disolución de todas las cofradías afromexicanas. Era evidente para las autoridades, civiles y eclesiásticas, que estas instituciones, en palabras de Tardieu, “fomentaban el mantenimiento de usos y costumbres africanos y el surgimiento de una toma de conciencia profundamente peligrosa para la paz colonial.”

También en Perú se temía por estas cuestiones. En una Memoria dirigida en 1623 al juez de las cofradías de Lima y refiriéndose a la *de Nuestra Señora de los Reyes*, de la orden franciscana, se acusó a sus afiliados de practicar durante los sepelios de los cofrades “ritos de su gentilidad” y libaciones fúnebres, y de efectuar amancebamientos y hechicerías. En efecto, el documento es muy ilustrativo:

“Siempre que muere algún negro lo andan a buscar estos mayorales y los mayordomos y lo llevan al corral de su casta y allí lo lloran, amortajan y hacen los ritos de su gentilidad, echándose sobre los cuerpos muertos. Y luego lo están velando seis y ocho días en el dicho corral y lo que de gentilidad y de

malos ritos aquí hacen estése dicho pues son bárbaros y tienen poco de cristianos, [para agregar] quién se puede fiar que allí no se forjen mil alzamientos y traiciones, que milagrosamente vivimos cercados de tantos enemigos.»<sup>24</sup>

Carmen Mena García, en cambio, sugiere que dentro de las cofradías se habría producido una paulatina, pero eficiente tarea de sincretismo religioso, y a la postre, de desculturización casi completa. Los estudios que estamos llevando a cabo sobre el tema para la ciudad de Buenos Aires, por el momento corroborarían este último criterio, y probablemente no podría ser de otra forma, pues después de todo, los afroporteños otorgantes de testamentos -una de las principales fuentes utilizadas en nuestro análisis- que se afiliaron a alguna hermandad no lo hicieron en entidades étnicamente cerradas -cofradías de negros y/o pardos, las cuales, además, no parecen haber tenido demasiada pujanza-, sino en aquéllas que habían dado cabida a distintos grupos raciales. Volveremos sobre el tema.

#### Cofradías en el interior rioplatense

Para el caso de Córdoba -según las investigaciones realizadas por Ana María Martínez de Sánchez, quien detectó una treintena de agrupaciones de ese tipo-, entre las más interesantes (desde el punto de vista de nuestro estudio, es decir de la participación del grupo afro en las mismas), podemos mencionar las *Cofradías de Nuestra Señora de la Merced*, la *de Nuestra Señora del Rosario* y la *de Nuestra Señora del Carmen*, las cuales tenían dos ramas -de españoles y naturales, esta última incluía afrodescendientes<sup>25</sup>-, las dos integradas por personas de ambos sexos. Existía, además, una congregación “de negros”, bajo la advocación de *la Virgen de la Candelaria*, entre las fundadas por la Compañía de

<sup>24</sup> Documento citado por TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulâtres...*, pp. 51-52. En 1692, un Auto del Provisor y Vicario General del Obispado del Tucumán, Bartolomé Dávalos, expresa: “en las fiestas de cofradías de negros, indios y mulatos se baila, se cantan cantos escandalosos, con pretexto de piedad y se mezclaban hombres y mujeres, en medio de borracheras y prácticas gentilicias”. Documento citado por Enrique Normando CRUZ, “Autoridades socioreligiosas en el Antiguo Régimen. Los mayordomos de cofradías en Jujuy a fines de la colonia”, *Cuadernos del Sur – Historia*, nº 30-31, Bahía Blanca, U. N. del Sur, 2001-2002, p. 44.

<sup>25</sup> Las ramas de los “naturales” de las cofradías marianas estaban conformadas por un conglomerado de personas de diversa mixtura racial. Según la documentación de la época, poco explícita, esta denominación (o la de “pardos”) englobaba a mestizos, mulatos, zambos y chinos, incluyendo libres y esclavos.

Jesús. A éstas podemos agregar la *de San Benito de Palermo*, la *de Jesús Nazareno*, la *del Dulce Nombre de Jesús* y la *del Santísimo Sacramento*, con distintos grados de pertenencia e integración de los afrocordobeses.<sup>26</sup>

Tanto las ramas de los “naturales” de las cofradías marianas como la de San Benito, no fueron cofradías estrictamente cerradas para el grupo español de la sociedad, mezclándose así “la pertenencia natural con la voluntaria”, aunque es probable que la participación de los blancos, al menos de algunos, tuviera una función de contralor dentro del grupo; en todo caso, diversas etnias “compartieron los mismos principios devocionales aunque no sociales.”<sup>27</sup> Por el contrario, los jesuitas mantuvieron cerradas sus congregaciones para cada una de las etnias, españoles, indios y negros, si bien en esta última paulatinamente se permitió el ingreso de mulatos.

De todos modos, no obstante que el segmento blanco de la sociedad cordobesa no exigió la limpieza de sangre “de modo expreso” -como sí sucedió en Buenos Aires- para ingresar a una cofradía, “se aplicaron mecanismos de exclusión a través simplemente de los adjetivos *españoles*, *naturales*, *indios* o *negros*, lo que producía una segregación espontánea”, es decir, “había exclusiones prácticas debido a consideraciones sociales tácitas” que no necesitaban ser redactadas en las constituciones de las cofradías de elite. Aun así, Martínez de Sánchez señala que “se torna frágil hablar de cofradías de españoles, de indios y de negros, como asociaciones absolutamente cerradas ya que en sus senos y entre ellas, existieron relaciones de diferente índole, más allá de que hubiera predominancia de una u otra etnia en su constitución y en pocas total separación.”<sup>28</sup>

Al respecto, es ilustrativo el caso la *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario*, dominica, que en el momento de su fundación, a principios del siglo XVII, y hasta la mitad del siguiente, funcionó como una sola, produciéndose la división hacia 1753, pues no era conveniente que “los plebeyos bajos del pueblo se deban juntar y anden entre los nobles y

---

<sup>26</sup> Este tema ha sido tratado con mayor amplitud en “Los afrodescendientes de Córdoba y Buenos Aires...”.

<sup>27</sup> Ana María MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2006, pp. 74 y 270.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 250.



señores para administrar las temporalidades de la dicha cofradía”.<sup>29</sup> Sin embargo, “la procesión de los naturales, negros y mulatos que ha acostumbrado hacer la cofradía del Rosario de los susodichos [debía salir] por delante de la de los españoles atendiendo a la mucha devoción con que lo han acostumbrado siempre en esta ciudad”,<sup>30</sup> lo cual se reflejaba en la dedicación para atender el culto a través de la ornamentación.<sup>31</sup>

La *Cofradía de Nuestra Señora del Carmen*, erigida en el Convento de San José de Carmelitas Descalzas, estaba abierta a “todas las personas de cualquier estado y condición que sean” según las constituciones de 1728; sin embargo, la unión de las dos ramas se habría producido recién en la primera década del periodo independiente. En la de naturales, también los esclavos tuvieron acceso a los cargos de la cofradía: en 1744 fue elegido Mayordomo Mayor de la Virgen, Francisco Javier de Santa Teresa, pardo esclavo del Monasterio; un año después fue elegido Mayordomo Mayor de Ánimas. En 1778, María de

---

<sup>29</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de españoles en Córdoba del Tucumán”, *Undécimo Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2001 (separata), p. 4.

<sup>30</sup> Gabriela Alejandra PEÑA, *La evangelización de indios, negros y gente de castas en Córdoba del Tucumán durante la dominación española (1573-1810)*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, 1997, p. 399. MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “Hermandades y cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana”, *Derecho y Administración pública en las Indias Hispánicas*, XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano, v. II, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 1038.

<sup>31</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, p. 113. Al respecto, la citada Cofradía de Nuestra Señora de los Reyes de Lima, era una agrupación que reunía “negros de diferentes castas [y que era] servida... con mucho lustre y adorno” por parte de los mismos, situación que se repetía en otras hermandades de humildes, provocando en cronistas de la época diversas expresiones de asombro y elogio por las manifestaciones de religiosidad y devoción por parte de los estamentos más bajos de la sociedad colonial, quizá la única forma de superar ciertos celos que podría causar su antiguo gentilismo. Joaquín RODRÍGUEZ MATEOS, “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LII, n° 2, Sevilla, 1995, p. 25. Sin embargo, en ocasiones, las fiestas organizadas por las cofradías, en especial cuando existía cierta rivalidad entre algunas de ellas, se caracterizaban por manifestaciones que iban más allá de lo estrictamente religioso para transformarse en prácticas profanas que se veían reflejadas en los gastos excesivos en músicos, adornos, etc.; el efecto causado, ciertamente, era inverso al buscado, pues no se deseaba que se liberaran impulsos reprimidos y/o que se olvidaran del lugar que ocupaban en la sociedad, sino que se realizara el mismo al compararlo con el calvario del Salvador, el dolor de su Madre y el martirio de los santos. TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulâtres...*, pp.13-14. Sobre la ambivalencia de las fiestas religiosas -lo sagrado y lo profano- ver también el trabajo de Maria Aparecida Junqueira da Veiga GAETA, “O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão do Corpus Christi na Capitania de Sao Paulo”, en *História*, v. 13, Sao Paulo, Univesidade Estadual Paulista, 1994, pp. 109-120. La organización de las fiestas habrían sido un campo propicio para que se desarrollara el espíritu de competencia racial blanco-negro, espíritu que también se observa en la construcción de altares y por la precedencia en las procesiones. RAMOS, “Community, Control, and Acculturation...”, pp. 434-435.

la Candelaria y Clara de Jesús, esclavas también del Monasterio, fueron elegidas como Mayordomas Mayores de la Virgen.<sup>32</sup>

En cuanto a la *Archicofradía del Cordón de Nuestro Santo Padre San Francisco, su Patrón San Benito de Palermo*, si bien se trató de una hermandad de negros, en los hechos fue una cofradía mixta, ya que había blancos que participaban en distintos eventos, al punto de que varios de sus nombres iban precedidos por el tratamiento de “Don”. No obstante, es interesante destacar que hacia principios del siglo XVIII, funcionó -dentro de la misma cofradía de San Benito- una fracción integrada por negros y pardos denominada *Cofradía del Rey de Bastos*, la cual nombraba sus propios “rey” y “reina”, tal como sucedía en otras regiones de América.<sup>33</sup> En las fiestas religiosas no faltaban las expresiones artísticas, aunque tampoco los incidentes; en 1807, por ejemplo, varios negros y pardos “de los que andaban vestidos de danzantes -con turbantes y pañuelos- permitidos en las fiestas de San Benito”, y entre los que se encontraban también esclavos del monasterio de Santa Catalina y de Caroya, protagonizaron un altercado en la pulpería del pardo Mauricio Sena.<sup>34</sup>

En la *Cofradía de Jesús Nazareno*, conformada sólo por hombres de origen hispánico, integrantes por lo general del Cabildo secular y otros vecinos destacados,<sup>35</sup> los esclavos tenían un cometido específico en la procesión del Miércoles Santo, la única actividad comunitaria de la Hermandad y la que le daba su razón de ser. El día en cuestión se llevaba a cabo una procesión de carácter penitencial, a cuyo frente iba un estandarte y tras el mismo la imagen de Jesús Nazareno, luego marchaban varios cofrades vestidos con una túnica y con la cabeza cubierta con una capucha negra, los cuales eran acompañados por esclavos, entre cuatro y seis, que portaban velas.

---

<sup>32</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *La Cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba*, Córdoba, Prosopis Editora, 2000, p. 68.

<sup>33</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, p. 104.

<sup>34</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “Cofradía de San Benito de Palermo”, *Archivum, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, t. XXIV, Buenos Aires, 2005, pp. 94 y 99.

<sup>35</sup> De todos modos, hacia mediados del siglo XVIII, luego de fallecido el Mayordomo de la cofradía, el capitán Francisco Pizarro, actuó como Mayordomo sustituto el pardo libre Joseph, también de apellido Pizarro, el cual posiblemente había estado a su servicio (el nombre del pardo aparece también como Manuel). PEÑA, “La Cofradía de Jesús Nazareno de Córdoba del Tucumán”, en *Archivum, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, t. XVIII, Buenos Aires, 1998, pp. 408, 410 y 414.

En cuanto a la *Cofradía del Dulce Nombre de Jesús*, asentada en el convento dominico, también contó entre sus filas a algunos afrodescendientes; Martínez de Sánchez cita el caso del pardo Pedro Olmedo, que impuso una capellanía a favor de la citada hermandad. Dado que la Orden estaba interesada tanto en esta devoción como en la del Rosario, aspiraba a que los devotos se afiliaran a ambas cofradías.<sup>36</sup>

Por último, la *Cofradía del Santísimo Sacramento*, una de las denominadas “sacramentales” pues su objetivo era fomentar y propagar el culto al Santísimo, estaba integrada por personas de distinta condición, es decir que se trataba de una cofradía mixta; en ella, el grupo afro se encargaba de construir los altares y el monumento para Corpus, y fue protagonista en las danzas que se llevaban a cabo ante el Santísimo.<sup>37</sup>

En la ciudad de Santa Fe de la Veracruz también se establecieron diversas cofradías, tanto en los templos conventuales como parroquiales. Según Calvo, en el convento de Santo Domingo funcionaban “dos cofradías” del Rosario: una *de españoles* y otra *de naturales...*”; sin embargo, “la pertenencia a esta cofradía no tenía, por lo menos en aquellos años [coloniales], una connotación de casta sino de particular preferencia a la imagen titular de la cofradía, posiblemente aquella Virgen del Rosario Negrita de la tradición dominicana en Santa Fe.”<sup>38</sup> De hecho, muchos de los afiliados a la de naturales - tal como sucedía en la asociación homónima de Buenos Aires- recibían tratamiento de “Don”.<sup>39</sup>

En cuanto al culto al Santísimo Sacramento, muchos vecinos se obligaban a servirlo donando sus esclavos, es decir contribuían para mantenimiento del culto. Entre los casos citados, se puede mencionar a Doña Rosa Frutos, quien hizo limosna de una mulatilla de tres a cuatro meses a la *Cofradía del Santísimo Sacramento* para que cuando tuviese “edad

<sup>36</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “La Cofradía Dominicana del Dulce Nombre de Jesús”, *IV Jornadas de Historia de Córdoba y IV Jornadas Municipales de Historia de Córdoba*, Córdoba, Junta Provincial de Historia, 2002, p. 4 (separata); MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, pp. 233 y 241.

<sup>37</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “La Cofradía del Santísimo Sacramento de Córdoba”, *Archivum, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, t. XIX, Buenos Aires, 2000, p. 515.

<sup>38</sup> Luis María CALVO, “Hermandades y cofradías”, MARTÍNEZ de SÁNCHEZ et aliter, *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1996, p. 182.

<sup>39</sup> Por ejemplo, “doña Isabel Basualdo era *hermana y cofrada* de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora de Mercedes”.

competente” le sirviese “en todas las funciones y cosas concernientes al servicio del Santísimo, como legítima y verdadera esclava suya.”<sup>40</sup> E incluso, el pardo libre José Andrés Mora, “de su libre voluntad se constituyó en esclavo del Santísimo Sacramento”, lo cual dejó asentado en una escritura: “deseando servir mejor a Dios, por la presente otorgo de mi libre y espontánea voluntad que me constituyo esclavo del Santísimo Sacramento para servirle en su Cofradía de esta Iglesia Matriz en todas las funciones de ella... siendo condición especial que no podrán venderme a otro amo ni castigarme con azotes, como se castigan los demás esclavos.” Especifica, además, que tampoco podrá repicar las campanas ni subirse a lo alto de la iglesia por estar impedido “a causa de mi debilidad natural que padezco.”<sup>41</sup>

Frente a Santa Fe, en la Bajada del Paraná, se erigió la *Hermandad de María Santísima de los Dolores y Sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio* en la Iglesia Parroquial de la villa. No queda claro a través de sus constituciones -del año 1788- si estaba abierta a las personas “de color”, aunque parece poco probable; en efecto, en ellas se establece que “será de nuestro particular cuidado el atender a que las personas de ambos sexos que se han de admitir a nuestra Hermandad sepan la doctrina cristiana, sean de buena vida y costumbres, sin nota de escandalosos.”<sup>42</sup>

Por último, pocas noticias tenemos sobre cofradías con participación del grupo afro para otras regiones del espacio. Sabemos que en San Salvador de Jujuy funcionó la de *San Juan Buenaventura de Morenos*, asentada en la Iglesia Matriz, la *Archicofradía de San Benito de Palermo*, con sede en el convento franciscano, y que la *Cofradía del Carmen* albergó a, por lo menos, 50 afrodescendientes, la mayoría de ellos mujeres esclavas.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> CALVO, “Hermandades y cofradías”, p. 183.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>42</sup> AGN, IX-31-8-4, Justicia, legajo 46, expediente 1345, f. 4v.

<sup>43</sup> CRUZ, “De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial”, *Anuario IEHS*, n° 12, Tandil, UNCPBA, 1997, pp. 293-305. Este mismo autor nos dice que en la cofradía de *Nuestra Señora del Carmen* de San Salvador de Jujuy, una asociación abierta y de composición heterogénea, se acostumbraba a registrar, junto al asentamiento de las mujeres españolas, al personal de servicio, incluidas negras y mulatas. CRUZ, “Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata”, *Anthropologica*, año XXIII, n° 23, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, diciembre 2005, p. 140.

### Cofradías religiosas afroporteñas

Hacia la tercera década del siglo XVII se habían erigido unas 14 instituciones de este tipo en la ciudad de Buenos Aires.<sup>44</sup>

Un modo de acercarnos a la problemática de las cofradías porteñas había sido por medio del análisis de sus constituciones en cuanto a la admisión de afiliados, y habíamos observado que algunas eran más abiertas que otras, como por ejemplo la *Cofradía de los Humildes de Santa María del Socorro*, establecida en el Convento de La Merced hacia 1743, que permitía el ingreso de “toda clase de personas así eclesiásticas, como seculares de ambos sexos, sin distinción de calidades, esto es, Españoles, Negros, Indios, Mulatos, ni otras castas”, aunque los esclavos debían tener “la licencia que tengan de sus Amos.”<sup>45</sup> La *Cofradía del Cordón de Nuestro Padre San Francisco bajo la advocación de San Benito de Palermo*, por su parte, también estipulaba condiciones semejantes.<sup>46</sup> Y algo similar establece la *Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios y Sufragio de las Benditas Ánimas del Purgatorio*.<sup>47</sup>

De todos modos, existieron las que exigían a los aspirantes a ingresar una “calificada limpieza de sangre y calidad”, entre las que se cuentan<sup>48</sup> la *Hermandad de Ánimas* que fue fundada hacia fines del siglo XVIII en la Parroquia del Socorro;<sup>49</sup> la

<sup>44</sup> Ver la petición del Procurador General Don Bernardo de León ante el Gobernador y Capitán General del Río de la Plata, Señor Don Diego de Góngora, fechada el 8 de abril de 1623. *Registro Estadístico de Buenos Aires*, 1865, t. 2, pp. 59-68. Para la misma época, en Sevilla y Lima funcionaban unas 60 asociaciones de este tipo, y en el caso limeño, 19 eran de negros y mulatos. MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, pp. 78-79 y 94.

<sup>45</sup> AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1363, ff. 5-5v.

<sup>46</sup> AGN, IX-31-7-7, Justicia, legajo 41, expediente 1201, f. 1v. También en la cofradía limeña de Nuestra Señora de la Misericordia, agregada a la de San Eloy -que agrupaba a los orfebres-, se podían inscribir esclavos. Jesús PANIAGUA, “Cofradías limeñas: San Eloy y la Misericordia (1597-1733)”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LII, nº 1, Sevilla, 1995, p. 23.

<sup>47</sup> AGN, IX-31-6-2, Justicia, legajo 29, expediente 858 y IX-36-5-3, Tribunales, legajo 80, expediente 28.

<sup>48</sup> Ana Mónica GONZÁLEZ FASANI, “El espíritu cofradiero en el Buenos Aires colonial (siglos XVII-XVIII)”, en Hilda Raquel ZAPICO, (coord.), *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (s. XVII-XIX)*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur (Ediuns), 2006, pp. 261-295; en este trabajo, la autora ha estudiado varias cofradías de élite.

<sup>49</sup> AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1355, ff. 4v.-5.

*Cofradía de la Inmaculada Concepción*, en la Iglesia del Convento de San Francisco;<sup>50</sup> la *Cofradía del Santo Cristo del Perdón y Sufragio de las Benditas Ánimas del Purgatorio*, con sede Iglesia Parroquial de San Nicolás de Bari;<sup>51</sup> y la *Cofradía del Señor San José y Sufragio de las Almas de los Difuntos del Campo Santo del Real Hospital Betlemítico*.<sup>52</sup>

Aun en una fecha tan tardía como 1857, las constituciones reformadas de la *Cofradía de Ánimas Benditas del Purgatorio*, establecida en la Parroquia del Pilar en 1774, especifican que “las personas de ambos sexos, que hayan de ser admitidas [...] sean [...] libres de toda raza.”<sup>53</sup>

Por último, una consideración sobre la *Hermandad de la Santa Caridad* –la cual tuvo diversas sedes hasta que se asentó en la capilla de San Miguel Arcángel-, que se propuso, entre otros, objetivos educativos; en efecto, fundó el Colegio de Huérfanas, el cual hacia 1762 cobijaba a 15 “niñas mulatas”, además de alumnas españolas e indias.<sup>54</sup>

Otra forma de aproximarnos al fenómeno de las cofradías religiosas afroporteñas ha sido a través del análisis de los testamentos de morenos y pardos, asentados en los *Protocolos Notariales*, para lo cual hemos revisado la serie casi íntegra de los registros de escribanos desde 1750 hasta 1860;<sup>55</sup> la información se completó con datos provenientes de, entre otros acervos, las *Sucesiones*. Tanto unos como otras se hallan depositados en el Archivo General de la Nación.

<sup>50</sup> AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1368, 15 de (probablemente -el documento está muy dañado) marzo de 1808.

<sup>51</sup> AGN, IX-31-4-3, Justicia, legajo 14, expediente 322.

<sup>52</sup> AGN, IX-31-4-4, Justicia, legajo 15, expediente 367, 1784. A mitad de camino se encuentran las constituciones de la *Hermandad del Señor San José y Santa Caridad* de Montevideo, pues si bien establecían que “cualquier persona de cualquier calidad” podía ser admitida, sólo en los “españoles... deben caer los empleos que deben dirigirla para su recto gobierno.” AGN, IX-31-5-2, Justicia, legajo 21, expediente 589, ff. 23-23v., 15 de mayo de 1775.

<sup>53</sup> Citado por María Elena BARRAL, “Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de Ánimas Benditas del Purgatorio, Pilar. 1774”, *Colección Cuadernos de Trabajo*, n° 10, Luján, Universidad Nacional, 1998, pp. 15-56.

<sup>54</sup> Jorge María RAMALLO, “La obra educativa de la Hermandad de la Caridad (1755-1822)”, *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, t. XII, Buenos Aires, 1975, pp. 189-203.

<sup>55</sup> Faltan aún revisar algunos registros entre 1852 y 1860; a los hallados, se han agregado unos pocos testamentos fechados antes y después del periodo estudiado.

Fueron 732 los documentos hallados, entre testamentos, poderes para testar, testamentos en virtud de poder, memorias testamentarias y codicilos, si bien en su gran mayoría se trata de testamentos nuncupativos. Debido a que algunos afroporteños otorgaron más de uno, y que se encontraron testamentos recíprocos (de matrimonios y de hermanos), en definitiva son 583 las personas a considerar.

Desde el punto de vista de nuestro estudio, las cofradías más interesantes son la *del Rosario* -de Menores- (con sede en la Iglesia del Convento de Santo Domingo), la *del Socorro* (Iglesia de La Merced), la *de San Benito*, la *de Santa Rosa de Viterbo*, y la *de San Francisco Solano* (todas asentadas en la Iglesia del Convento de San Francisco), la *Hermanidad de Ánimas* de la Iglesia de Montserrat, y, por último, la *de Jesús Nazareno* (Iglesia de San Juan Bautista), dado que todos los afroporteños otorgantes de testamentos afiliados a cofradías se reparten entre estas siete instituciones, a excepción de una negra, que no indica la cofradía a la cual pertenece.<sup>56</sup>

Hemos observado que del total de 583 otorgantes, 216 declaran pertenecer a alguna cofradía, y de ellos, 17 están afiliados a dos, y 2 a tres de estas agrupaciones, por lo que el resumen es el siguiente:

Negros y pardos afiliados a cofradías religiosas porteñas, siglos XVIII-XIX

Cofradía del Rosario	108
Cofradía de Santa Rosa	49
Cofradía del Socorro	33
Cofradía de San Benito	31
Cofradía de San Francisco Solano	9
Hermanidad de Ánimas de Montserrat	3
Cofradía de Jesús Nazareno	3
no se indica	1
Total	237

<sup>56</sup> Un caso especial es el del pardo Juan Antonio Navarrete, quien declara ser “esclavo del Santísimo Sacramento del Altar y de Nuestra Madre y Señora de la Merced”. Esta clase de devoción también se repite en Córdoba: en el testamento otorgado en dicha ciudad, Petrona Bracamonte, parda, pide ser enterrada en “la Iglesia de Nuestra Señora de Mercedes con entierro menor rezado y amortajada con su santo hábito que tengo en mi poder, pues soy su cofrada y esclava voluntaria de su cofradía y como tal le he hecho varias veces su fiesta”. AGN, IX-15-6-1, Juzgado de Bienes de Difuntos, t. 23, expediente 8, 8 de junio de 1792.

De todos modos, los estudios llevados a cabo hasta ahora indicarían que en Buenos Aires no existieron cofradías integradas exclusivamente por negros y/o pardos, si bien hacia 1630 el Padre Francisco Vázquez Trujillo, sacerdote jesuita, habla vagamente de los deseos de la Orden de establecer “una Congregación o Cofradía de los Negros”,<sup>57</sup> y hacia mediados de la centuria, según una carta anua del Padre Juan Pastor, “florecen las cofradías de indios y morenos.”<sup>58</sup>

Lo cierto es que, en nuestros estudios, al analizar la composición de las cofradías frecuentadas por afrodescendientes, hemos podido advertir una variada mixtura racial, situación que se daba no sólo en la Cofradía del Rosario, sino también en otras, como las de San Benito y del Socorro, e incluso en la cofradía afroporteña por excelencia, *San Baltasar*, fundada en la Iglesia de la Piedad, casi exclusiva para esclavos, pero que permitía la afiliación de indios e, incluso, de “los señores españoles.”<sup>59</sup> Cabe destacar, sin embargo, que en la misma iglesia en que funcionaba la de San Baltasar se erigió, en 1783, “*la cofradía de ánimas de la Piedad instituida por los morenos libres*”,<sup>60</sup> estableciéndose, quizás, una tácita división entre personas de condición libre y esclava.

Es interesante resaltar que ninguno de los testadores pertenece a la Cofradía de San Baltasar.<sup>61</sup> Se ha aducido que los integrantes de dicha agrupación, precisamente por su condición de esclavos no tenían bienes materiales para legar y por lo tanto no tenía sentido que testaran. Sin embargo, no sólo hemos encontrado documentación sobre esclavos

---

<sup>57</sup> FURLONG, Guillermo S. J., *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, t. 1: 1617-1841, pp. 75 y 489.

<sup>58</sup> BRUNO, Cayetano S. D. B., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, v. III, (1632-1686), Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1968, pp. 146-147.

<sup>59</sup> “No serán admitidos los señores españoles a no ser que respecto de alguno, por especial inclinación y beneficios hechos a la hermandad, si a la junta de oficiales y al padre capellán les pareciere conveniente, podrá ser admitido”. AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1365, f. 2v.

<sup>60</sup> AGN, IX-31-4-2, Justicia, legajo 13, expediente 306, fs. 3-6v.

<sup>61</sup> De la documentación consultada, sólo se hace referencia al santo en cuestión en el testamento de la negra africana Luisa Ramírez, quien señala que ha hecho encargos al albacea “respecto a los santos de mi devoción que lo son San Baltasar y el Sagrado Corazón de Jesús”. AGN, PN, r. 7, 1852, f. 214, 15 de junio de 1852. Manuel Duarte, por su parte, oriundo de África, expresa: “soy uno de los miembros principales de la Sociedad de San Baltasar que tienen sufragios de la Nación Conga”; se trata de una Asociación Africana bajo el título de “Hermandad de San Baltasar” y no de la Cofradía. AGN, PN, r. 5, 1846-1847, f. 62v., 10 de octubre de 1846; ver también AGN, X-31-11-5, Policía, Sociedades Africanas, 1845-1864, documento nº 10.



propietarios de inmuebles, sino incluso de esclavos,<sup>62</sup> además de algunos testamentos otorgados por siervos;<sup>63</sup> por último, las personas, aun “sin tener bienes materiales que adjudicar [testaban] por la sola consolidación espiritual que ese hecho producía.”<sup>64</sup>

De todos modos, aquí debemos recordar que la casi totalidad de los otorgantes eran de condición libre y gran parte de los mismos, propietarios de inmuebles y/o de esclavos, etc. -tema tratado en otros trabajos-, lo que marcaba diferencias legales y socioeconómicas lo suficientemente notorias como para que la capa superior de los afroporteños quizá buscara afiliarse a cofradías de mayor rango que las frecuentadas por esclavos.<sup>65</sup>

Como hemos visto, de 583 otorgantes de testamentos, 216, es decir un 37,05%, estaban afiliados a cofradías religiosas; sin embargo, al separar el lapso en dos periodos -el colonial y el independiente, haciendo un corte en 1810-, se pudo observar que en el primero, de 196, 145 se agrupaban en dichas instituciones, un 73,98%, mientras que en el segundo lapso, de 387 testadores, solamente 71, el 18,35%, integraba alguna de estas agrupaciones. Parecería, entonces, confirmarse la tendencia, señalada en otras investigaciones, que indicaba que durante el período post-revolucionario habría comenzado a disminuir paulatinamente la participación del grupo afro en cofradías religiosas, dentro del marco de una época proclive a la laicización, a la vez que iba aumentando su integración en las llamadas “Asociaciones Africanas”,<sup>66</sup> tema que por sí solo merecería un estudio aparte.

---

<sup>62</sup> Ver, por ejemplo, ROSAL, “Afroporteños propietarios de inmuebles y de esclavos, 1750-1830”, en *Idea Viva*, n° 18, Buenos Aires, junio de 2004, pp. 68-75. “Morenos y pardos propietarios de inmuebles y de esclavos en Buenos Aires, 1750-1830”, en BENTANCUR, Arturo A., BORUCKI, Alex y FREGA, Ana (comp.), *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente (II)*, Montevideo, Universidad de la República, 2005, pp. 28-44.

<sup>63</sup> Como por ejemplo, los de Asencia Manrique, Manuel Solveira y José Pascual Sosa. AGN, PN, r. 6, 1789, f. 194v., 4 de septiembre de 1789; r. 2, 1830, f. 150, 30 de junio de 1830; r. 3, 1814, f. 279v., 6 de diciembre de 1814, respectivamente.

<sup>64</sup> MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, p. 155.

<sup>65</sup> De cualquier manera, cabe agregar, tampoco hemos hallado afiliados a “la cofradía de ánimas de la Piedad instituida por los morenos libres”.

<sup>66</sup> Al respecto se puede consultar a ROSAL, “Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860”, en *Anuario de Estudios Americanos*, t. LI, n° 1, Sevilla, 1994, pp. 179-181. Patricia Fogelman documenta el proceso de secularización y la declinación de las cofradías a lo largo del siglo XIX. FOGELMAN, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios...”.

### Las cofradías afroporteñas y el culto a los difuntos

Sabemos que los principales ingresos de las cofradías provenían de las limosnas y luminarias que pagaban los afiliados para asegurarse los servicios funerarios y los sufragios respectivos. Mateo Navarro, negro de Mozambique, encargó a sus albaceas

“no se me haga otro funeral que el que me corresponde como hermano que soy de la Cofradía del Santísimo Rosario de Menores en la Iglesia de Santo Domingo donde tengo pagadas las anualidades respectivas para la verificación de mi entierro, aplicándose algunas misas rezadas por el bien de mi alma, según lo permitan mis cortos bienes.”<sup>67</sup>

María del Carmen Liceo, natural de África, deja como heredera en segundo lugar a la Cofradía del Rosario, a la cual pertenece, “a cuyos hermanos encargo que lleven la Imagen de Nuestra Señora del Rosario que tengo en mi casa habitación, y la coloquen al lado de Jesús Nazareno con sus dos candeleros que tiene en el altar de nuestra Hermandad”, donde se rezarán misas los “días festivos” por su alma “y demás hermanos difuntos de esta Hermandad.”<sup>68</sup> Por su parte, Jacinto González, negro, cofrade “del Rosario de los humildes” y de la cual fue Mayordomo, dona 25 pesos a la institución, y 50 pesos fuertes, además de dos arrobas de cera, al Convento de Santo Domingo.<sup>69</sup> Manuel Dolores Sarratea, negro africano “de Nación Songo”, en su testamento de 1810 declara ser cofrade del Rosario; años después, en otro que data de 1843, pide que todos los años se haga “una misa cantada con sermón y responso en el altar de menores y templo de Santo Domingo al Niño Resucitado por mi intención”, y encarga “a los mayordomos de dicha cofradía velen sobre el cumplimiento de esta mi disposición.”<sup>70</sup>

También había afiliados que fundaban capellanías laicales de misas. Ramón Bustos, pardo, cofrade de Santa Rosa, el cual poseía entre sus bienes siete esclavos, establece dos

<sup>67</sup> AGN, PN, r. 1, 1859, f. 59, 7 de febrero de 1859.

<sup>68</sup> AGN, PN, r. 5, 1838-1839, f. 129, 29 de octubre de 1838.

<sup>69</sup> AGN, PN, r. 2, 1762, f. 102v., 28 de junio de 1762.

<sup>70</sup> AGN, PN, r. 3, 1810, f. 436v., 17 de noviembre de 1810; r. 2, 1843, f. 561v., 20 de noviembre de 1843.

pías memorias, una para que se realice todos los años la fiesta de Nuestra Señora de los Dolores en la Iglesia de San Juan Bautista, y la otra “*ad perpetuan rey memorian*” a favor del Convento de San Francisco, en el altar de Santa Rosa.<sup>71</sup> La parda Petronila Ibarra, a su vez, hermana de la cofradía del Rosario, destina 6000 pesos para la fundación de una capellanía lega a perpetuidad de cuatro misas mensuales que deberán decirse en el convento de Monjas Catalinas.<sup>72</sup>

Respecto a los lugares de sepultura, cabe destacar lo sucedido a principios del siglo XIX en la Iglesia del Convento de Santo Domingo. Francisco de los Santos, negro, tesorero de la Cofradía del Rosario, presenta una queja al prior del convento, Fray Gregorio Torves, dado que, por un lado, los entierros de los cofrades no se hacen en la iglesia sino en un campo santo pegado a la misma, mientras que “los blancos” son sepultados dentro de aquélla, y por otro, la contribución de 200 pesos fuertes anuales que la cofradía debe abonar al convento se sigue aplicando; pide, por lo tanto, que se le exima a la agrupación de pagar o que sus afiliados sean sepultados en la iglesia, petición denegada por el prior pues aduce que

“habiendo llegado a hacerse intolerables los malos efectos de este abuso la indecencia del pavimento, y el fetor del aire, me vi en la dura necesidad de costear un campo santo donde enterrar el mayor numero de los que piden sepultura en nuestra Iglesia, [para agregar que] después de concluido se han enterrado en él promiscuamente negros y blancos.”<sup>73</sup>

Un conflicto similar surgió entre la Cofradía de San Baltasar y el cura de La Piedad, el Dr. Don Francisco Javier de Zamudio, y si bien también tuvo connotaciones económicas, los cofrades declaran su preferencia por ser enterrados dentro de la iglesia “pues logramos el que los hermanos vivos oren sobre las sepulturas de los muertos.”<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> AGN, PN, r. 3, 1749, f. 675v., 22 de noviembre de 1749.

<sup>72</sup> AGN, PN, r. 2, 1849, f. 413, 21 de agosto de 1849.

<sup>73</sup> AGN, IX-31-8-7, Justicia, legajo 49, expediente 1419, fs. 4v.-5, 25 de junio de 1805.

<sup>74</sup> AGN, IX-31-4-6, Justicia, legajo 17, expediente 436, 27 de noviembre de 1780.

### Manifestaciones culturales de las cofradías afroporteñas

Como hemos visto, para algunos estudiosos de la problemática afroamericana, el marco social que significaban las cofradías religiosas habría permitido la conservación de las distintas religiones africanas en el nuevo mundo, o al menos facilitó el desarrollo de un sincretismo entre la religión de los dominadores blancos y los diversos rituales trasladados desde el continente negro. Para el caso concreto de Buenos Aires, sin embargo, habíamos observado en anteriores trabajos que son escasas las fuentes<sup>75</sup> que nos puedan dar luz sobre un sincretismo religioso que, de haber existido, parece haber sido bastante tibio.

Los documentos más ilustrativos corresponden a la Cofradía de San Baltasar. En mayo de 1786 Manuel Ledesma, negro libre, Mayordomo de la hermandad, alude a las limosnas recolectadas para “las Animas del Purgatorio” en los bailes dominicales”.<sup>76</sup> Dicha asociación, además, se benefició con un “superior decreto concediéndoles la danza honesta con música para que con ella se festejase la solemnidad del octavario de nuestro augusto Patrón”, permiso que, de todos modos, duró sólo para el domingo 16 de enero de 1791, pues al domingo siguiente, explican los morenos, el sargento de dragones Elías Bayalá y el negro Pablo Agüero “nos hicieron pedazos los instrumentos y nos quitaron la superior licencia de V.E.”.<sup>77</sup>

En realidad, los incidentes donde estaba involucrado Pablo Agüero, natural de Guinea, eran repetidos, y seguramente no podía ser de otra manera, ya que, según su propia declaración, fue “comisionado por el Señor Gobernador Intendente para prender negros y negras fugitivos de sus amos, y para tenerlos sosegados y quietos en sus diversiones y bailes”. Sabemos, por ejemplo, que en cierta oportunidad debió encargarse de “los negros que se estaban vistiendo de Cambunda el día de San Baltasar en la Capilla de la Piedad.”<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> También Mello e Souza señala “a enorme carencia de registros acerca dos modos de vida dos escravos no Brasil, especialmente a forma como exerciam sua religiosidade”. MELLO e SOUZA, Marina de, “Santo Antonio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”, *Tempo*, nº 11, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense (UFF), Julho 2001, p. 184.

<sup>76</sup> AGN, IX-42-6-3, Tribunales, legajo S-8, expediente 6, fs. 7 y siguientes.

<sup>77</sup> AGN, IX-12-9-13, Solicitudes de presos, fs. 87-87v, 23 de enero de 1791.

<sup>78</sup> AGN, IX-36-4-3, Tribunales, legajo 74, expediente 10, f. 13v., 24 de enero de 1787. Este expediente se refiere en realidad a ciertos sucesos, en uno de los cuales, supuestamente, Agüero habría intentado coronar al

El citado párroco de La Piedad, Don Francisco Javier de Zamudio, también tuvo problemas con los negros de la cofradía, a los cuales acusó de “ponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbran, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua de Resurrección”, destacando “la bulla que metían con sus alaridos y tambores”. Los morenos se defendieron alegando que no habían sido ellos sino “los hermanos menores del Santísimo Rosario” los que “en el lado de la calle formaron su baile” y sólo “el portabanderas se batió en el atrio en señal de alegría”. Agregaban que dichos bailes no podían ser tildados de obscenos pues en ellos no intervenían mujeres, y que además eran conscientes de la “presencia del Santísimo Sacramento y de la efigie de Jesucristo y su Santísima Madre.”<sup>79</sup>

Hasta aquí las fuentes, no demasiado abundantes, y de las cuales, por supuesto, se hacen distintas interpretaciones. A nuestro entender, los casos presentados son ejemplos de manifestaciones de lo que podríamos denominar afrocatolicismo, una forma de religiosidad popular, pero que quizá no alcanzaría para hablar de un sincretismo entre la religión católica y los diversos cultos provenientes de África, como “el sincretismo por correspondencia dioses-santos” señalado por Bastide para algunas regiones de América como Brasil, Cuba, Trinidad y Haití.<sup>80</sup>

### Observaciones finales

Las cofradías afrobrasileñas, según Joao José Reis, constituían “un espacio de relativa autonomía negra”, en el cual los asociados -reunidos en fiestas, asambleas, funerales y misas, además de las prácticas asistenciales- reconstruían identidades sociales que les permitirían manejarse en un medio incierto y hostil, plagado de tensiones. La cofradía “era una especie de familia ritual”, en la cual aquellos que habían sido desenraizados de sus tierras africanas “vivían y morían solidariamente”, y si bien eran

---

negro Pedro Duarte, Mayordomo de la Cofradía de San Baltasar, como “rey de los Congos”; luego de tomadas varias declaraciones, incluidas la de los involucrados, por parte del Ayudante Mayor Don Francisco Rodríguez y por orden del Señor Teniente del Rey Don Diego de Salas, el primero concluye que es “todo incierto”.

<sup>79</sup> AGN, IX-31-4-6, Justicia, legajo 17, expediente 436, fs. 10 y siguientes, 18 de mayo de 1779.

<sup>80</sup> BASTIDE, *Las Américas Negras...*, cap. 7.

“idealizadas por los blancos como un mecanismo de domesticación del espíritu africano, a través de la africanización de la religión de los señores, ellas se constituyeron en un instrumento de identidad y solidaridad colectivas”. Brindaron, en suma, un sólido testimonio de una notable resistencia cultural

Precisamente, en las fiestas se plasmaba dicha resistencia cultural; de hecho, ciertas autoridades las consideraban “una carnavalización de la religión oficial”. Los negros negociaban la libertad de asociación independiente y la libre expresión cultural<sup>81</sup>, la autonomía lúdica, la celebración de la vida, pero no se olvidaban de la celebración de la muerte, es decir, la preocupación por los ritos mortuorios, trascendente en todas las religiones africanas, el conseguir una muerte digna, por lo que protestaron cuando en 1836 se estableció en el Brasil, por cuestiones de salud pública, la prohibición de los enterramientos en las iglesias, destruyendo “nociones arraigadas de salvación y ancestralidad”<sup>82</sup>. Las cofradías parecen haber desempeñado, en fin, un rol significativo en la formación de una “conciencia negra”.

De la misma forma, las cofradías limeñas y sus *corrales*, más que reagrupamientos nostálgicos, son -en opinión de Jean Pierre Tardieu- asociaciones auténticamente negro-americanas, en la medida que ellas experimentan la impugación de la sociedad esclavista y la búsqueda de un marco propio, lugar de olvido de la servidumbre, de liberación de impulsos reprimidos, y de estructuración de una nueva personalidad<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Hacia 1818 el viajero alemán Kart von Martius presencié en Tejuco (hoy Diamantina), Minas Gerais, una ceremonia que denominó *congada*, efectuada por una cofradía de negros; la descripción que realiza -no exenta de connotaciones racistas- de los bailes al ritmo de los instrumentos de percusión, es bastante ilustrativa: “apresentando tao bizarro espetáculo, que se imaginava estar diante de un bando de macacos”. Documento citado por KIDDY, “Ethnic and Racial Identity...”, p. 250.

<sup>82</sup> REIS, “Identidade e diversidade étnicas...”, pp. 12 y 26-28. Hacia 1690 la *Cofradía del Rosario* de Rio de Janeiro gestionó ante la Corona un permiso para construir su propio cementerio, pues en la iglesia donde estaba asentada sólo había lugar para 12 sepulturas. RUSSELL-WOOD, “Black and Mulato Brotherhoods...”, p. 596.

<sup>83</sup> TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulatres...*, p. 56. De todos modos, este mismo autor expresa que “la resistencia de los negros... se manifestó de manera polimorfa e incluso contradictoria. A menudo el anhelo de libertad les llevaba a aceptar la alineación más completa [-como se pudo comprobar en la delación del complot mexicano de 1612 por parte de los propios cofrades de La Merced-] o, por lo contrario, a recurrir al suicidio”. TARDIEU, “Alzamiento de negros en México...”, pp. 311 y 318.

Es decir que, si bien para algunos estudiosos las cofradías significaron un marco apto para el desenvolvimiento de las relaciones entre las personas que las conformaban, a la vez que permitían fortalecer ciertas pautas culturales que eran comunes a sus integrantes -recalcando entonces la importancia que tuvieron en el proceso de socialización de cada grupo-, desde la esfera religiosa, no debemos perder de vista que la integración en las distintas hermandades constituía una práctica piadosa que auxiliaba al alma en vistas a un futuro tránsito por el Purgatorio.

El caso de Buenos Aires parece haber sido bastante particular. El movimiento cofradiero -tal cual expresa Ana Mónica González Fasani al estudiar las cofradías de élite- no sólo no pretende objetar, ni mucho menos trastocar el orden establecido, sino que, por el contrario, coadyuva a su fortalecimiento y aceptación<sup>84</sup>; estos mismos conceptos podrían aplicarse a las cofradías con participación del grupo afro. Si bien es lícito especular que en el seno de la comunidad afroporteña se practicaran ritos no muy ortodoxos en cuanto a la liturgia católica se refiere, la documentación hallada hasta el momento no es ni demasiado abundante, ni demasiado explícita al respecto<sup>85</sup>, permitiéndonos hablar más de un afrocatolicismo como expresión de religiosidad popular que de un sincretismo religioso, que de haber existido, no parece haber tenido la pujanza desenvuelta en otras regiones de América. Por el contrario, en una investigación aún no finalizada, hemos encontrado numerosos testamentos de pardos y morenos, algunos de estos últimos originarios de África, los cuales ilustran sobre el afán por lograr una mejor adaptación a la sociedad en la cual estaban inmersos, aunque tibiamente integrados, y una de sus primordiales manifestaciones fue la aceptación, a veces con profunda devoción, de la religión impuesta por la raza dominante, participando activamente en sus ritos y congregaciones.

---

<sup>84</sup> GONZÁLEZ FASANI, "El espíritu cofradiero...", p. 279.

<sup>85</sup> De todos modos, se debe tener en cuenta la pérdida de documentación; en efecto, Guillermo Furlong consigna una veintena de expedientes sobre las cofradías porteñas -algunas de las cuales albergaban a afrodescendientes, como las de San Benito, Rosario, Socorro, Jesús Nazareno y Montserrat, entre otras- que antaño estaban depositados en el Archivo de la Curia Metropolitana de Buenos Aires, y que fueron destruidos como consecuencia de los sucesos políticos de 1955. FURLONG, *Historia social y cultural del Río de la Plata (1536-1810). El trasplante social*, Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina, 1969, p. 534.