

## CIUDADANÍA DE COLOR



RORAIMA ESTABA AMAIZ

# CIUDADANÍA DE COLOR

LA LUCHA DE LA ÉLITE  
DE LOS PARDOS POR LA IGUALDAD  
EN EL CIRCUNCARIBE HISPANO  
(1790-1821)



**CSIC**  
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



**eus** EDITORIAL  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS  
EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
DIPUTACIÓN DE SEVILLA  
Madrid, 2025

Catálogo de la Editorial  
Universidad de Sevilla  
Colección Americana  
Núm.: 82



Catálogo Diputación de Sevilla  
Servicio de Archivo y Publicaciones  
Serie: Nuestra América  
Núm.: 51

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en [editorial.csic.es](http://editorial.csic.es) y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor/a o autores/as. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Cómo citar: *Ciudadanía de color. La lucha de la élite de los pardos por la igualdad en el Circuncaribe hispano (1790-1821)*. Roraima Estaba Amaiz. Madrid: CSIC-Editorial Universidad de Sevilla-Diputación de Sevilla, 2025.

Este original ha sido galardonado con el primer premio del concurso de monografías Nuestra América 2023, convocado por la Diputación de Sevilla, la Editorial Universidad de Sevilla y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- © Editorial Universidad de Sevilla, 2025  
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451  
Correo electrónico: [info-eus@us.es](mailto:info-eus@us.es) / <https://editorial.us.es>
- © Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2025  
Editorial CSIC  
Vitruvio, 8 - 28006 Madrid. España  
Correo electrónico: [editorialcsic@csic.es](mailto:editorialcsic@csic.es) / <http://editorial.csic.es> <http://libros.csic.es>
- © Diputación de Sevilla. Área de Cultura y Ciudadanía  
Servicio de Archivo y Publicaciones, 2025  
Menéndez Pelayo, 32 - 41071 Sevilla  
<http://www.dipusevilla.es/archivo>
- © Roraima Estaba Amaiz, 2025



*Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado:*  
<https://cpage.mpr.gob.es>

Motivo de cubierta: «De Español y Negra, nace [redacted] de Miguel Cabrera. Siglo XVIII. Óleo sobre tela. Colección Particular. Galería de Castas Mexicanas. Museo de Historia Mexicana.

ISBN de la Editorial Universidad de Sevilla: 978-84-472-3152-2  
ISBN del Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 978-84-00-11444-2  
ISBN del Servicio de Archivo y Publicaciones de la Diputación de Sevilla: 978-84-7798-545-7  
e-ISBN de la Editorial Universidad de Sevilla: 978-84-472-3153-9  
e-ISBN del Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 978-84-00-11445-9  
NIPO: 155-25-089-3  
e-NIPO: 155-25-090-6  
Depósito legal: M-14812-2025

Coordinación editorial: Enrique Barba (Editorial CSIC)  
Corrección: Marta López  
Maquetación: Dagaz Gráfica, S.L.U.  
Impresión y encuadernación: ??????????????????????  
Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

## ÍNDICE

|                                                                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ÍNDICE DE TABLAS .....                                                                                                                                         | 11  |
| AGRADECIMIENTOS.....                                                                                                                                           | 15  |
| SIGLAS.....                                                                                                                                                    | 17  |
| PRÓLOGO .....                                                                                                                                                  | 19  |
| INTRODUCCIÓN.....                                                                                                                                              | 23  |
| Capítulo I. LA SOCIEDAD COLONIAL DEL CIRCUNCARIBE HISPANO.<br>CONDICIONES SOCIOHISTÓRICAS DE PRODUCCIÓN DEL DIS-<br>CURSO DE LA ÉLITE PARDA.....               | 39  |
| La limpieza de sangre: fundamento religioso y jurídico de jerarquización de<br>la sociedad colonial circuncaribeña.....                                        | 39  |
| La limpieza de oficio como criterio subsidiario de la limpieza de sangre en el<br>Circuncaribe hispano colonial.....                                           | 47  |
| Honor, estructura social, mudanza y conflicto en la sociedad colonial circun-<br>caribeña.....                                                                 | 59  |
| Pardos distinguidos o élite de sangre mezclada: una clase ambigua y excep-<br>cional dentro del universo de las gentes de color .....                          | 76  |
| La élite de pardos frente al resto de gentes de color: condiciones diferentes,<br>expectativas diferentes .....                                                | 82  |
| No siempre con violencia: estrategias de la élite de sangre mezclada y las vías<br>institucionalizadas ante el conflicto sociorracial en el Circuncaribe ..... | 88  |
| Capítulo 2. ÁMBITO JUDICIAL COMO ESPACIO DE NEGOCIACIÓN<br>SOCIORRACIAL Y LUCHA LEGAL DE LA ÉLITE DE LOS PARDOS<br>CIRCUNCARIBEÑOS.....                        | 95  |
| La gracia del rey: última instancia de la justicia colonial hispana.....                                                                                       | 95  |
| El ámbito judicial. Entre la judicialización y la politización del conflicto<br>sociorracial en el Circuncaribe colonial.....                                  | 100 |

## ÍNDICE

|                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Gracias al Sacar para dispensar el color: breve historia de una gracia regia para distinguir a algunos pardos .....                                           | 109 |
| «Sin que sirva de ejemplar»: cambio social y excepcionalidad de las Gracias de dispensa del color pardo.....                                                  | 118 |
| El proceso judicial de las solicitudes o súplicas para dispensar el color pardo .....                                                                         | 124 |
| Los actores de los procesos judiciales para dispensar el color .....                                                                                          | 130 |
| <br>Capítulo 3. EL DISCURSO DE LA ÉLITE DE LOS PARDOS EN LOS EXPEDIENTES JUDICIALES .....                                                                     | 139 |
| Análisis del discurso, repertorios interpretativos y discurso de la élite de los pardos.....                                                                  | 139 |
| Sujetos discursivos: la identidad «pardo». Una construcción relacional.....                                                                                   | 143 |
| Relaciones de poder .....                                                                                                                                     | 155 |
| Objetos discursivos .....                                                                                                                                     | 158 |
| Repertorios interpretativos.....                                                                                                                              | 159 |
| Repertorio interpretativo 1: limpieza de sangre (legitimidad, ascendente blanco y proximidad genealógica, negación del origen negro) y ausencia de raza ..... | 162 |
| Legitimidad.....                                                                                                                                              | 163 |
| Ascendente blanco y proximidad genealógica a la blancura.....                                                                                                 | 165 |
| Negación del origen o ascendente negro .....                                                                                                                  | 168 |
| La voz <i>raza</i> : un silencio notorio en los expedientes judiciales .....                                                                                  | 172 |
| Repertorio interpretativo 2: ser español (origen español, buenos cristianos y fieles vasallos) .....                                                          | 182 |
| Origen español.....                                                                                                                                           | 182 |
| Buenos cristianos .....                                                                                                                                       | 184 |
| Fieles vasallos .....                                                                                                                                         | 185 |
| Repertorio interpretativo 3: cultura del honor (honor, méritos y oficios, donativos, estilo de vida «noble», distinción) .....                                | 188 |
| Honor.....                                                                                                                                                    | 188 |
| Méritos y oficios.....                                                                                                                                        | 189 |
| Donativos .....                                                                                                                                               | 191 |
| Estilo de vida «noble».....                                                                                                                                   | 192 |
| Distinción.....                                                                                                                                               | 193 |
| Repertorio interpretativo 4: igualdad civil (libre, vecino, igualdad y habilitación civil, ciudadanía y derechos).....                                        | 194 |
| La condición libre.....                                                                                                                                       | 195 |
| Vecino, natural, residente .....                                                                                                                              | 196 |

## ÍNDICE

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Igualdad y habilitación civil .....                                                                                   | 202 |
| Ciudadanía y derechos .....                                                                                           | 207 |
| Estrategias discursivas .....                                                                                         | 219 |
| Implicaciones políticas y efectos performativos del discurso de la élite parda<br>sobre la igualdad de derechos ..... | 222 |
| CONCLUSIONES.....                                                                                                     | 229 |
| APÉNDICE .....                                                                                                        | 243 |
| El corpus: relación de documentos (principales y complementarios anali-<br>zados) .....                               | 243 |
| BIBLIOGRAFÍA .....                                                                                                    | 257 |
| Fuentes primarias .....                                                                                               | 257 |
| Otras obras .....                                                                                                     | 258 |
| Fuentes secundarias.....                                                                                              | 259 |



## ÍNDICE DE TABLAS

|                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tabla 1. Sujetos discursivos mencionados en el corpus.....                                                                                       | 153 |
| Tabla 2. Objetos discursivos mencionados en el corpus (principal y complementario), según su frecuencia absoluta .....                           | 160 |
| Tabla 3. Objetos discursivos sobre clasificación social mencionados en el corpus                                                                 | 176 |
| Tabla 4. Corpus: documentos principales analizados (1790-1821).....                                                                              | 247 |
| Tabla 5. Corpus complementario: documentos complementarios analizados: representaciones corporativas de pardos circuncaribeños (1790-1821) ..... | 255 |



*A mi padre, y a Antonio, Jorge y Pedro*



## AGRADECIMIENTOS

Publicar tu primer libro es quizá la mayor y tal vez más difícil empresa de todo investigador novel. Es, sin embargo, un hito por demás relevante para quienes se inician en el mundo académico. Por esta razón quisiera dedicar unas breves y sinceras líneas a todas aquellas personas que con sus críticas constructivas, su consejo, su ánimo o sus medios contribuyeron de alguna manera a que este libro viera finalmente la luz.

En primer lugar, me gustaría agradecer al Premio Concurso Monografías Nuestra América, en su edición 2023, por reconocer con el primer premio a esta investigación. Agradezco muy especialmente a su jurado evaluador, a la Diputación de Sevilla, particularmente a su Servicio de Archivo y Publicaciones; al CSIC y a la Universidad de Sevilla no solo por este reconocimiento académico de mi trabajo, sino también por la publicación impresa de mi investigación.

Agradezco igualmente a mis directores de tesis, Alejandro Gómez Pernía y Marisa González de Oleaga, por su apoyo, paciencia, consejo y buen criterio durante todos los años que duró esta investigación. Ustedes han sido, sin duda, los mejores compañeros de viaje.

Mi gratitud la hago extensiva a esos académicos generosos que no olvidan que ellos también fueron alguna vez investigadores noveles y que desinteresadamente brindan la oportunidad a los recién llegados, como yo, para dar a conocer su trabajo. En mi caso, agradezco infinitamente a Consuelo Naranjo Orovio y a su grupo de investigación Estudios Comparados del Caribe y Mundo Atlántico (GECCMA) del Instituto de Historia del CSIC, quienes a lo largo de esta investigación me han dado la oportunidad de disseminar mi trabajo en varias publicaciones y someterlo a la crítica y consejo de experimentados investigadores en diferentes seminarios y congresos internacionales especializados en el área.

Me gustaría agradecer, asimismo, a la familia Álvarez Martín-Nieto y en especial a Teresa, por acogerme generosamente en su casa de Sevilla, lo

que me permitió recolectar en el Archivo General de Indias buena parte de mi corpus documental. En ese mismo sentido, agradezco igualmente a Walter Leone y Gaby Nones por ser mis manos y mis ojos, al otro lado del Atlántico, para consultar uno que otro documento de archivo que la distancia no me permitía examinar.

Finalmente, agradezco a mi familia, a mi esposo, a mi cuñada y sobre todo a mis suegros, a quienes no podré recompensar jamás toda su generosidad. A Antonio agradezco especialmente ser la roca a la que me he aferrado durante toda esta travesía que finalmente llega a buen puerto. Gracias igualmente a mi padre, mi mayor fan y principal convencido de que este proyecto merecía y merece la pena. A mis hermanos y mi madre por siempre estar allí y a mis hijos por recordarme que en la vida hay empresas más difíciles y tan gratificantes como hacer lo que a uno le gusta. A todos ustedes miles de gracias. Mi deuda y gratitud con ustedes es eterna.

## SIGLAS

|                 |                                                                               |
|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| AAC             | Archivo Arquidiocesano de Caracas, Caracas, Venezuela                         |
| AANH            | Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, Venezuela            |
| AAV             | Archivo de la Alcaldía de Valencia, Valencia, Venezuela                       |
| ABAT            | Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel, San José, Costa Rica |
| ACD             | Archivo del Congreso de los Diputados, Madrid, España                         |
| AGCA            | Archivo General de Centroamérica, Ciudad de Guatemala, Guatemala              |
| AGI             | Archivo General de Indias, Sevilla, España                                    |
| AGMM            | Archivo General Militar de Madrid, Madrid, España                             |
| AGN (Colombia)  | Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia                                |
| AGN (Venezuela) | Archivo General de la Nación, Caracas, Venezuela                              |
| ANCR            | Archivo Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica                          |
| ANH             | Academia Nacional de la Historia, Caracas, Venezuela                          |
| AHN             | Archivo Histórico Nacional, Madrid, España                                    |
| BNE             | Biblioteca Nacional de España, Madrid, España                                 |
| CD              | Biblioteca del Congreso de los Diputados, Madrid, España                      |



## PRÓLOGO

La monografía que se presenta en las siguientes líneas es una versión corregida y actualizada de mi tesis doctoral, titulada «Las puertas de la virtud: discursos y prácticas de la élite de los pardos por la igualdad de derechos en el Circuncaribe hispano (1790-1821)», defendida en mayo de 2022 en la Universidad Complutense de Madrid para optar al título de Doctora en Historia Contemporánea. Pero, antes de presentar esta fascinante historia sobre la lucha tenaz de gente común de color por la igualdad, me gustaría compartir brevemente la historia detrás de este libro de historia.

Su origen se remonta al año 2010, al otro lado del Atlántico, concretamente en la espesura de la selva húmeda del Caribe costarricense, en las provincias de Limón y Talamanca. Allí, mientras trabajaba como voluntaria de Unicef en el Programa de Educación, dirigido a los niños, niñas y adolescentes afrodescendientes e indígenas, surgió gota a gota, como quien llena un cántaro de agua, mi interés por este tema.

En esa época, recorrí, durante dos años, cientos de veces por carretera los casi 300 km que separan Talamanca y Limón de la capital, San José. Durante ese tiempo, en las largas jornadas de viaje atravesando el cerro Zurquí, las intrincadas selvas tropicales y también kilómetros y kilómetros de plantaciones de banana que cubren de un verde exuberante todo el trayecto hasta la costa atlántica, bajo un clima húmedo y un sol de justicia, fui descubriendo también otra mirada, otro paisaje social de América Latina. Viendo a niños indígenas BriBri y Cabécar recorrer a pie, entre una y hasta tres horas, caminos de tierra para ir a la escuela a aprender en condiciones muy precarias, me preguntaba cómo era posible que en un país, como Costa Rica, con uno de los mejores índices educativos del continente, la tasa de analfabetismo de la niñez indígena superara el 40 %. La frustración que me producía la realidad de estos niños me hizo consciente de la desigualdad que provocaban las dos velocidades con que nuestros Estados latinoamericanos

«garantizaban» la realización de los derechos, por un lado, de la población general; y, por otro, de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En este último caso a un ritmo vergonzosamente más lento. Desde entonces, durante mis largos viajes a estas comunidades de la costa atlántica, comencé a preguntarme desde cuándo y por qué esto era así.

Años más tarde, a 9000 km de allí, en la otra orilla del Atlántico, concretamente en España, durante mis estudios de postgrado sobre América Latina, estando en contacto con otros investigadores sociales y sobre todo con latinoamericanistas españoles y latinoamericanos, pude constatar la evolución de la historiografía hispanoamericanista en este tema. De esta manera, mi interés abstracto en la realización de derechos de los grupos étnicos en la región se fue decantando por la conquista histórica de los derechos civiles y políticos de los afrodescendientes en Latinoamérica y en concreto en la región de la que provengo. Así, mi investigación doctoral, que originalmente se delimitaba al estudio del caso de Venezuela, acabó teniendo un alcance geográfico más amplio, abarcando una parte importante del Caribe continental, que en mi trabajo denominé Circuncaribe hispano. Con ello me refiero al litoral continental en la cuenca del mar Caribe de influencia hispana, desde La Florida hasta Venezuela, pero que en mi estudio focalizo en los casos de algunas ciudades atlánticas de Costa Rica, Panamá, Colombia y Venezuela durante los siglos XVIII y XIX.

Dentro de esta región, he analizado no solo la Capitanía General de Venezuela, concretamente las provincias de Caracas y Cumaná —como era mi intención originalmente—, sino también las provincias de Cartagena de Indias, Panamá y Portobelo en el Virreinato de Nueva Granada y de Cartago y Matina en la Gobernación de Costa Rica, dependiente de la Capitanía General de Guatemala. En suma, una extensión geográfica más amplia de aquella a la que inicialmente había delimitado mi investigación, algo que debo indudablemente al buen criterio de Alejandro Gómez Pernía, mi director de tesis, quien me insistió muchísimo en que mantuviera siempre una mirada transnacional y comparada de mi problema de estudio.

Así se fue forjando la investigación contenida en este libro. Un trabajo que —y este personalmente no es un dato menor— ha sido escrito en el exilio, quizá por esa extraña necesidad que tiene el migrante, cuando está lejos de casa, de preguntarse —muchas veces sin llegar a responderse— ¿quién soy?, ¿de dónde vengo? Este aspecto personal reconozco que también

está presente en la historia de este libro y en la mirada desde la que he abordado esta investigación.

Una investigación que, debo admitir, exigió más tiempo y recursos de los que esperaba, debido a la necesaria consulta del Archivo General de Indias, en España, y de al menos otros cuatro archivos nacionales o locales en América Latina. Desempolvando legajos antiguos, me fui retrotrayendo en el tiempo y encontrando con documentos administrativos, judiciales y civiles sobre personas y familias anónimas de color que contaban —a veces en su propia voz, a veces a través de mediadores— sus vicisitudes cotidianas a la administración colonial. Con la lectura de sus peticiones, fui adentrándome en sus testimonios y descubriendo, poco a poco y entre líneas, sus preocupaciones sociales y políticas, algo que a mí me resultaba fascinante y que acabó por definir mi problema de estudio alrededor de la ciudadanía y la lucha por los derechos de los afrodescendientes circuncaribeños a finales del siglo XVIII y principios del XIX, es decir, hasta los albores de los procesos de emancipación. Este es un momento especialmente convulso en el que no solo tenía lugar una profunda disputa ideológica, sino que también se estaba gestando probablemente el cambio de modelo político más sustantivo que ha experimentado esta región, solo comparable con la transición a las democracias ya en el siglo XX.

Hasta la última década del siglo XX, la Historia de las Independencias hispanoamericanas estuvo centrada en la contribución de las élites a la Historia política de la región. La necesidad de los nuevos Estados republicanos de construir desde arriba una nación, compuesta exclusivamente por ciudadanos iguales en derechos, invisibilizó la diversidad sociorracial en los proyectos nacionales. Esta «pedagogía cívica» —también hay que decirlo— estuvo soportada por una mitología sobre los «padres de la Patria» y su proyecto nacional, un credo patriótico que significó —entre otras cosas— la ausencia de afrodescendientes e indígenas en el relato oficial sobre las independencias contado en los manuales escolares de la región.

Paradójicamente, fue en España, la otrora metrópoli colonial, donde por primera vez cuestioné el relato oficial sobre la ausencia de indígenas y afrodescendientes en esta etapa de la historia, en este caso de Venezuela, algo absolutamente bochornoso para mí, considerando que —para dicho período— este conjunto humano representaba aproximadamente el 75 % de la población. Se trataba, pues, de una historia sin pueblo, sin la mayoría de la población. Esto, pedagógicamente, debería llamar la atención de los

historiadores y científicos sociales latinoamericanos y de los propios ministerios de Educación, fundamentalmente, para evitar la reproducción en los manuales escolares —desde la Educación Básica hasta la Educación Superior— de eso que la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie denomina el peligro de la *single story*, esto es, el peligro de la historia única. Es decir, una única versión hegemónica de la historia de nuestros países, una historia que, aunque necesaria —justo es reconocer su contribución—, representa, sin embargo, solo una parte de la compleja realidad social y étnica, en este caso, de los procesos de emancipación y las independencias en América Latina. Mi objetivo personal con este libro, por tanto, no es ofrecer un relato alternativo, sino complementario sobre la Historia sociopolítica de la construcción nacional circuncaribeña, incluyendo la diversidad socioétnica que caracteriza a Hispanoamérica y no ocultándola. Es mi forma de contribuir no solo a la historiografía de la región, sino sobre todo al cambio social, haciendo pedagogía ciudadana a través de la evidencia histórica, especialmente entre los más jóvenes.

## INTRODUCCIÓN

*Las figuras predilectas de esos historiadores son el caporal que se convierte en dictador de la noche a la mañana [...] Por el contrario, los jóvenes de inclinación idealista prefieren la mayoría de las veces a los protagonistas de los fracasos trágicos, a los mártires, a los que, por un instante, llegan demasiado pronto o demasiado tarde.*

(Hermann Hesse, *Juego de abalorios*).

«Mi amo, todos somos blancos»<sup>1</sup>, dijo el esclavo Luis, en 1797, al dependiente blanco don José Bustamante y Gayón a orillas del puerto de La Guaira en la actual Venezuela. Con esta simpleza, el esclavo resumía en una frase la tensión entre los dos principales discursos defendidos por los descendientes de africanos en la Hispanoamérica de finales del XVIII: por un lado, aludía al discurso de la limpieza de sangre y del honor, socializado incluso entre los sectores subalternos de sangre mezclada; por otro, vindicaba el discurso de la igualdad y de los derechos del hombre, que progresivamente empezaba a calar entre la población de ascendencia negra, libre o esclava, en el Circuncaribe de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. A pesar de haber constituido la mayoría demográfica de esta región, el relato de los sectores populares circuncaribeños no ha empezado a ser estudiado hasta hace unas décadas por la historiografía hispanoamericanista a ambos lados del Atlántico.

En el siglo XX, la historiografía hispanoamericana estuvo caracterizada por la preponderancia de la Historia política, esa de los «grandes hombres».

---

<sup>1</sup> Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), Caracas, 430, n.º 42, ff. 2-10. «Caracas sublevación 1797: riña de un negro y un blanco, que hubo en La Guaira después del descubrimiento de la traición, alegando aquel la igualdad». Caracas, 1797.

El interés de las élites criollas republicanas de construir —desde el poder— una identidad nacional que legitimara su proyecto político y cohesionara el territorio implicó desconocer cualquier alegato identitario de carácter socio-racial. En ese relato, el «pueblo» —aun siendo mayoritario— era un personaje secundario o de reparto, un actor pasivo.

Afortunadamente, a partir del giro historiográfico de finales de los noventa, este es un campo de investigación floreciente y, en la actualidad, cada día salen a la luz más estudios sobre la participación de los sectores populares en los procesos de emancipación y la lucha por las independencias. Especialmente fructífera es, hoy por hoy, la investigación sobre las movilizaciones populares. Si bien la Historia desde abajo ha llenado este vacío sobre la participación de los sujetos subalternos, los sectores populares o la plebe en las movilizaciones armadas para conquistar la ciudadanía, la participación de las calidades «inferiores» en la negociación por la vía institucional o legal ha sido menos analizada como línea de investigación.

El presente libro quiere aportar un granito de arena en esta línea, concretamente en el estudio de la negociación que en el ámbito judicial llevaron a cabo las gentes libres de sangre mezclada para legalmente alcanzar la igualdad de derechos durante ese período convulso y de transición que representó el ocaso del Antiguo Régimen en el Circuncaribe hispano.

El Circuncaribe, como concepto, tiene larga data en la academia anglosajona especialmente en disciplinas como la Geografía o la Antropología, si bien su uso es menos frecuente en la literatura iberoamericana, incluida la historiografía. En la disciplina histórica, tradicionalmente, ha sido más común el Atlántico<sup>2</sup> o el mundo atlántico como espacio cultural y sociohistórico de análisis. En el caso concreto de la historiografía hispanoamericanista, el principal referente del Circuncaribe como «espacio geográfico-histórico» (Von Grafenstein, 1997, p. 13) es el trabajo de Johanna von Grafenstein

---

<sup>2</sup> Según David Armitage, el «Atlántico» o el mundo atlántico, como unidad de análisis historiográfico, comprende asimismo otros subniveles: i) el Circum-atlántico, que abarca la historia global de esta región-oceano comprendida por cuatro continentes; ii) el nivel transatlántico, correspondiente al análisis comparativo dentro del Atlántico; y iii) el cis-atlántico, que involucra el estudio de caso de una región específica del Atlántico (Armitage, 2009, pp. 11-27). Si bien este estudio tiene una perspectiva comparada transatlántica, se ha preferido la categoría Circuncaribe y, en concreto, Circuncaribe hispano para referir al espacio humano y cultural objeto de este trabajo.

(1997) titulado *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808*<sup>3</sup>. Esta autora define la región en dos sentidos: uno amplio o multicolonial y otro restringido o español. En su sentido amplio, entiende el Circuncaribe como

el área que abarca las costas continentales de las cuencas marítimas Golfo-Caribe, así como el arco de las Antillas, [...] productora de frutos tropicales y mercado de esclavos [...] [de] gran importancia para el comercio transatlántico [...], [la región es también] un entramado de relaciones comerciales internas que justifica la concepción del espacio Golfo-Caribe como posible unidad de análisis (Von Grafenstein, 1997, p. 14).

En su sentido restringido, Grafenstein identifica el «Circuncaribe español» como «un espacio primordialmente militar, de defensa estratégica [...] de plazas fortificadas» (Von Grafenstein, 1997, p. 15). Sin ignorar la importancia geoestratégica que representó el Circuncaribe español para la monarquía, esta investigación reivindica igualmente el significado sociohistórico de esta región, que en lo sucesivo se denominará Circuncaribe hispano. De hecho, en virtud de sus características sociodemográficas, este trabajo se decanta por el Circuncaribe hispano como unidad analítica más pertinente para el estudio.

El Circuncaribe hispano se define, aquí, como una entidad geopolítica y sociodemográfica que comprende el litoral continental caribeño desde la costa de «Tierra Firme» (el litoral de Venezuela y Colombia), pasando por la costa atlántica centroamericana (excepto Belice) y el Caribe mexicano (destacándose la península de Yucatán, Oaxaca y Veracruz), hasta la costa sureste de los Estados Unidos, concretamente de la Luisiana (1763-1803) y la Florida españolas (salvo la etapa en que esta última pasó a manos inglesas).

Esta monografía, sin embargo, se delimita a las provincias de Cumaná y Caracas en la Capitanía General de Venezuela; Cartagena de Indias, Panamá y Portobelo en el Virreinato de Nueva Granada, y Cartago y Matina en la Gobernación de Costa Rica. Todas estas provincias han sido estudiadas a partir de una aproximación metodológica transnacional o transatlántica, analizando simultánea y comparativamente diferentes latitudes de esta región, a partir de la lectura cruzada entre varios de sus espacios coloniales.

---

<sup>3</sup> Para el caso del Circuncaribe francés y específicamente de Louisiana, véase el trabajo de Cécile Vidal (2019).

Si bien esta región comparte dinámicas comerciales, socioculturales, ideológicas y políticas con el Caribe insular, el Circuncaribe hispano de la última década del XVIII y principios del XIX posee unas particularidades sociohistóricas propias que lo distinguen de otras regiones del llamado «Gran Caribe»<sup>4</sup>, fundamentalmente del no hispano. Entre estas particularidades, dos son especialmente relevantes a los fines de esta investigación.

La primera tiene que ver con el modelo económico productivo y con el alcance del sistema esclavista. En esta época, en el Circuncaribe hispano predominaba el modelo de producción autárquica de multicultivos, entre los que destacaban el cacao y el tabaco, en lugar del de plantación azucarera propio del Caribe antillano. Este modelo económico productivo, si bien precisaba de mano de obra esclava, la esclavitud allí no alcanzó la dimensión que tuvo en el modelo de plantación de Las Antillas.

La segunda particularidad de la región responde justamente a esta última cuestión. Pues, esta diferencia de magnitudes de la esclavitud desencadenó, en parte, configuraciones de mestizaje significativamente divergentes entre el Caribe insular y el continental. Mientras en el Caribe insular la relación entre población blanca y población negra siguió una proporción demográficamente polarizada, en el Circuncaribe, por el contrario, la distribución de la población no se caracterizó por este patrón. En esta última región, la estructura demográfica tenía una base amplia o mayoritaria de población libre y de sangre mezclada (aproximadamente del 30 % al 50 %, según la provincia).

A lo largo del litoral continental caribeño, «donde por su color privan ellos más que los blancos»<sup>5</sup>, esta población mezclada y libre comúnmente recibía el nombre de «pardos». Según el *Diccionario de Autoridades* (1737), «pardo» define «al color que resulta de la mezcla del blanco y negro»<sup>6</sup>. En

---

<sup>4</sup> Por «Gran Caribe» se entiende, siguiendo a Cécile Vidal (2019), una región que «no se limitaba a las islas de las Indias Occidentales, sino que también se extendía a las zonas continentales que rodeaban el Golfo de México y el Mar Caribe» (Vidal, 2019, p. 8).

<sup>5</sup> Archivo Nacional de Costa Rica, San José (ANCR), Complementario Colonial, 736, ff. 62-63v, «Certificación de Don Rafael José de la Rosa, Revisor y Expurgador del Santo Oficio de la Inquisición, Cura de la Iglesia Rectoral de la ciudad de Cartago, provincia de Costa Rica, sobre fidelidad de los pardos de esta Puebla de los Ángeles de esta ciudad a nuestro amado monarca, el Señor don Fernando 7º», Cartago, 02 de noviembre de 1812.

<sup>6</sup> El mismo *Diccionario de Autoridades* (1737), en su tomo V, incluye otras acepciones de la voz *pardo* como «Animal lo mismo que Tigre. Latín. *Pardus*» o «Se toma tambien por obscuro» (Diccionario de Autoridades, 1737, <http://web.frl.es/DA.html>).

algunas provincias circuncaribeñas, como Yucatán, «pardo» y «mulato» convivieron por mucho tiempo como sinónimos. Hacia las dos últimas décadas del siglo XVIII, la voz *pardo* predominó frente a «mulato» en el lenguaje colonial hispano, fundamentalmente en los documentos bautismales, «para referirse a las personas de color y condición libre» (Restall, 2009, p. 108). Aunque los pardos representaban el grueso de la base poblacional de la región circuncaribeña (con matices según la provincia), su estatus legal indefinido les reducía a minoría política. Esta disonancia entre la legalidad política y la realidad social resultaba especialmente conflictiva y dilemática para un sector de esta mayoría que económica y socialmente empezaba a despuntar como una élite secundaria emergente, debido a sus bienes de fortuna y méritos conseguidos por obras y donaciones a favor de la religión y la monarquía española, acciones por las que algunos de ellos fueron distinguidos con premios o gracias por Su Majestad.

Por tales características, en lo sucesivo, se denominará a este sector de la población indistintamente como «élite de pardos», «élite libre de sangre mezclada»<sup>7</sup> o «pardos con distinción», como ellos mismos se calificaban en los expedientes judiciales analizados. Esta minoría también ha sido definida por otros historiadores como «pardos beneméritos», «aristocracia

---

<sup>7</sup> Empleo la voz *élite* en un sentido laxo o flexible. En todo caso, el uso que aquí se hace del concepto de «élite» se aleja de la definición dada por Gaetano Mosca entendida como «clase dirigente» o gobernante y se aproxima más bien a la definición de «élite» dada por Vilfredo Pareto (y antes de él por María Kobalinska), entendida genéricamente como una minoría no necesariamente gobernante (Pareto distingue entre élite gobernante y élite no gobernante), cuyos atributos le ubican en una posición o estrato superior respecto a una mayoría identificada en una posición o estrato inferior; en virtud de la posesión de determinados rasgos o atributos —arbitrariamente tenidos como socialmente idóneos o deseables—, como por ejemplo la actividad económica, la profesión o el oficio. En palabras simples, y siguiendo a Giovanni Busino, la élite sencillamente «significa “elegido”, “eminente”, “distinguido”, califica lo mejor de un conjunto de seres o cosas en una comunidad o entre varios individuos. Así se habla de la élite del ejército, de la caballería, de la sociedad, de una profesión o de un oficio, etc. [...] [en suma de] todos aquellos que forman un grupo minoritario que ocupa la posición superior en la sociedad» (Busino, 1992, pp. 3-4). En el caso de los pardos aquí analizados podríamos incluir entre sus atributos: el oficio; el gremio; la condición libre; la calidad sociorracial, estado, clase o color; y la situación económica, entre otros; atributos con los cuales esta minoría reclamaría o ejercería determinados privilegios. Incluso la propia posesión de tales privilegios y la estimación social que estos conllevaban, siguiendo a Beatriz Rojas, podrían convertirle en un sector privilegiado dentro de la mayoría de gentes de sangre mezclada en la ya de por sí desigual sociedad colonial hispana. Es en este marco en el que defino a los sujetos aquí estudiados como «élite de pardos» o «élite de sangre mezclada». Sobre el concepto de élite, véase Mosca (1939) y Pareto (1963; 2012). Sobre los privilegios como atributo diferenciador dentro de la sociedad colonial hispana, véase Rojas (2007).

parda» (Langue, 1999, pp. 223-248) o «élite de color quebrado» (Gómez, 2015, p. 66).

Las reformas legislativas liberales —al interior de la monarquía española—, aunadas a la ebullición ideológica tanto del liberalismo monárquico español como del ideario del republicanismo en la región, además de los estallidos de intentos revolucionarios —a ambos lados del mar Caribe—, no hicieron sino incrementar la situación de disonancia de esta élite de sangre mezclada. En este escenario, la Real Cédula de Gracias al Sacar de 1795 representó para esta élite parda una oportunidad legal para renegociar, dentro de los canales institucionales coloniales, la inconsistencia entre su posición social y su estatus legal incierto. A través de esta gracia para dispensar el color, primero, y más tarde de las cartas de ciudadanía previstas en la Constitución Política Española de 1812, ellos solicitaron —ante Su Majestad— su igualación civil en derechos en términos similares a los españoles del estado llano.

Este libro se adentra en el macroproceso de lucha de los sectores populares por la ciudadanía durante la crisis del Antiguo Régimen en Hispanoamérica, a partir del análisis del microproceso de peticiones judiciales para demandar la igualdad de derechos (bien a través de las dispensas de color o Gracias al Sacar o bien de algunas cartas de ciudadanía), promovidas por algunos sujetos de esta élite de pardos circuncaribeños durante el período comprendido entre 1790 y 1821. Período caracterizado por una intensa efervescencia ideológica monárquico-liberal, liberal y republicana, y de una elevada conflictividad política, derivada no solo de los procesos revolucionarios atlántico-caribeños y de los intentos de réplica de los proyectos igualitarios en Venezuela y Nueva Granada, sino también por las propias transformaciones profundas que —en su ingeniería institucional y legislativa— estaba experimentando la monarquía española a raíz de las Reformas borbónicas y, más tarde, de la crisis provocada por un rey ausente. Todo ello catalizó, entre los vasallos del rey de España en las provincias de Hispanoamérica, la revisión del origen soberano del poder y de los fundamentos del contrato social como base para la reconfiguración de la nación, un proceso (re)definitorio de los lazos de la comunidad social y política en el cual las gentes de sangre mezclada y de condición libre se sentían claramente concernidas.

En este escenario, este libro explora ese germen de la ciudadanía de las gentes de sangre mezclada circuncaribeñas gestado no tanto durante las

guerras de independencia, sino en la etapa algo más arcaica, si se quiere, de los procesos de emancipación: esa que progresivamente —desde dentro y desde fuera— fue desintegrando el andamiaje del Antiguo Régimen hasta su declive en el Caribe continental hispano.

Por tanto, a través de las siguientes páginas se perseguirá desentrañar las razones y los motivos que permiten explicar cuál era el discurso de las gentes de sangre mezclada de condición libre y en concreto de la élite parda, sobre sus derechos civiles y políticos durante la última etapa colonial en el Circuncaribe hispano y, en el proceso, conocer y comprender también las estrategias que emplearon para reivindicarlos ante las instituciones judiciales.

El objetivo general, por tanto, se orienta a analizar los discursos de la élite de los pardos para alcanzar la igualdad de derechos por la vía judicial en el Circuncaribe hispano (1790-1821). Con este propósito como horizonte, a lo largo de las siguientes líneas se dará cuenta de varios aspectos específicos: por un lado, se recrea el contexto sociohistórico de la sociedad colonial circuncaribeña de la época, marcada por la cultura del honor, la limpieza de sangre y la limpieza de oficio. Por otro, se describe el perfil sociodemográfico, económico y cultural de la élite de los pardos, destacando aquellos atributos que le definieron como una calidad sociorracial ambigua y emergente en el Circuncaribe hispano. Asimismo, se analiza el ámbito judicial colonial y los procesos de súplicas emprendidos por estos pardos distinguidos para defender sus derechos. Finalmente, se deconstruye su discurso —en dichos procesos legales— para comprender los repertorios interpretativos con que justificaron ser merecedores de más derechos civiles.

Para ello, se analizarán los procesos legales de un total de 30 individuos o, lo que es lo mismo, 30 casos individuales de peticiones o súplicas, relacionados con 26 familias de la élite parda circuncaribeña durante el período comprendido entre 1790 y 1821 (véase en el Apéndice: Tabla 4). Se trata de un conjunto de procesos judiciales para solicitar la dispensa del color pardo y excepcionalmente la carta de ciudadanía, por parte de miembros de la élite parda en el Circuncaribe hispano. Dichas solicitudes se distribuyen geográficamente en 16 casos individuales de la Capitanía General de Venezuela (desagregados en 9 casos de la provincia de Caracas, incluida la ciudad de Valencia, y 7 de la provincia de Cumaná), 12 casos individuales del Virreinato de Nueva Granada (7 casos de Panamá, 3 de Portobelo y 2 de

Cartagena de Indias<sup>8</sup>, respectivamente) y, finalmente, 2 casos de Cartago en la Gobernación de Costa Rica (véase en el Apéndice: Tabla 4). La mayoría de estos casos corresponden a causas civiles demandando dispensa de color; salvo dos (una de Cumaná, en Venezuela, y otra de Costa Rica) que demandan carta de ciudadanía. Si bien 30 casos podrían considerarse una muestra reducida, es necesario poner en contexto el hecho de que —desde 1978 hasta la fecha— no existe un inventario exhaustivo sobre el número total de peticiones de Gracias al Sacar. De hecho, las solicitudes conocidas hasta ahora no alcanzan el medio centenar (Cortés, 1978; Twinam, 2015). Sin embargo, este número no debería considerarse como el total de casos existentes —como afirma Ann Twinam (2015)—, sino a lo sumo como un inventario provisional. Fundamentalmente, porque apenas se han explotado los documentos conocidos en esta materia —disponibles en el Archivo General de Indias—, pero sobre todo porque se sabe poco de aquellos documentos sobre el tema que reposan en los archivos históricos locales en América Latina y que recién están empezando a ver la luz, con lo cual el universo total de casos está lejos de ser saturado o determinado.

Asimismo, es importante advertir que —aunque se analizan individuos de varias familias de la élite parda circuncaribeña— este trabajo no pretende ser una historia de familias, ni tampoco una prosopografía de los personajes analizados. Se trata, más bien, de una suerte de microhistoria de la lucha legal por la ciudadanía y el ascenso social de esta población —contada a través de la experiencia y sobre todo de los discursos de estas familias ante las autoridades judiciales y administrativas coloniales— durante la convulsa etapa de declive del Antiguo Régimen y el estallido de las independencias en el Circuncaribe hispano.

La originalidad de este libro radica justamente en esto último, pues no solo es novedoso en sus fuentes, al consultar —junto a documentos de peticiones conocidos— documentos inéditos de registros civiles y judiciales disponibles en archivos históricos locales latinoamericanos, sino sobre todo es innovador al ofrecer un análisis o lectura politológica de estas fuentes

---

<sup>8</sup> Es necesario advertir que se tiene constancia de que existen más casos de dispensas de color para los actuales territorios de Venezuela, Colombia y Panamá, pero no se han incluido en este corpus, bien por no corresponderse con las provincias estudiadas (Cumaná, Caracas, Cartagena de Indias, Ciudad de Panamá y Portobelo) o bien por no haberse producido dentro del período analizado (1790-1821). Costa Rica, por su parte, aún es un campo virgen por explorar en esta materia.

civiles y judiciales para comprender la idea de ciudadanía y nación de los sectores subalternizados. Todo ello en un contexto de lucha antagónica entre dos modelos políticos opuestos: monarquía y república en el Circuncaribe hispano tardío.

El corpus documental, por tanto, está compuesto por documentos históricos (fundamentalmente registros civiles, causas civiles y expedientes judiciales) correspondientes a esos 30 individuos seleccionados, pertenecientes a 26 familias de la élite parda circuncaribeña, que realizaron solicitudes de dispensa de color o carta de ciudadanía durante el período comprendido entre 1790 y 1821. Este justamente conforma el corpus documental principal de esta investigación (véase en el Apéndice: Tabla 4), el cual ha sido analizado desde una mirada interdisciplinar (histórica, politológica y psicosocial), a partir del Análisis del discurso y, en concreto, de la práctica metodológica denominada «repertorios interpretativos», desarrollada por la «Psicología Discursiva» crítica (Wetherell y Potter, 1996; Parker, 1996). En el proceso de análisis de estos repertorios interpretativos se ha deconstruido el discurso de esta élite parda, en sus expedientes judiciales, identificando —de las mil palabras más frecuentemente mencionadas él— los objetos y sujetos discursivos, las relaciones de poder y los propios repertorios interpretativos utilizados por estos pardos para dar sentido a su discurso.

Consecuentemente, a lo largo de las siguientes páginas, el lector o lectora se topará con una microhistoria social de la lucha de la élite de los pardos circuncaribeños por la ciudadanía, defendida ante diferentes funcionarios de la Administración colonial y contada en esta monografía a través de tres capítulos articulados entre sí.

En el capítulo 1 se da cuenta del contexto de producción sociohistórica del discurso de la élite de los pardos. Se describen en profundidad los metadiscursos de la sociedad colonial circuncaribeña de la época: la limpieza de sangre, la cultura del honor y la limpieza de oficio. Estos metadiscursos constituían las condiciones sociohistóricas de producción del discurso de los pardos estudiados, en la medida en que determinaban el marco institucional, las normas y los dispositivos ideológicos de la sociedad colonial hispana. En este contexto cultural e ideológico se bosqueja la estructura y la jerarquización sociorracial en el seno de la sociedad colonial circuncaribeña. Para cerrar el capítulo 1, se describen igualmente los atributos socioeconómicos y culturales que hacían de la élite parda un estrato social excepcional dentro de las gentes libres de color, así como sus estrategias sociopolíticas también

diferenciadas, a través de la vía institucional, dado su perfil social, económico y cultural. El argumento aquí defendido sostiene que estas experiencias diferentes o diferenciadas de estos pardos privilegiados, respecto al resto de gentes de sangre mezclada, podrían estar detrás de sus itinerarios de acción política y de sus prácticas cotidianas también diferentes.

El capítulo 2, por su parte, reconstruye el ámbito judicial del Circuncaribe hispano tardío como espacio de negociación del conflicto sociorracial. En él se ilustran los distintos ángulos de la administración de justicia en esta región de la monarquía hispana, a través del prisma del proceso de peticiones o súplicas, con especial énfasis en las dispensas de color o Gracias al Sacar y excepcionalmente en las cartas de ciudadanía. El capítulo se inicia exponiendo la naturaleza y propósito de las gracias reales en el contexto de la justicia colonial hispana, así como los efectos civiles que las mismas producían de ser aprobado este recurso legal. A continuación, se reconstruye brevemente la evolución histórica de este tipo de gracias, para posteriormente ahondar en el carácter excepcional del otorgamiento de esta medida. Como colofón de este capítulo, se profundiza en las características, requisitos y gobernanza detrás del proceso de concesión de estas gracias, así como en los actores e instituciones implicados en él.

El capítulo 3 se centra específicamente en el discurso de estos pardos circuncaribeños sobre la ciudadanía y la igualdad de derechos a partir de sus peticiones ante las autoridades judiciales coloniales. Este capítulo resume los resultados del análisis del discurso realizado al corpus de documentos históricos seleccionados. Este análisis incluye la identificación de las relaciones, los sujetos y objetos discursivos, así como los repertorios interpretativos empleados por los pardos analizados: su idea de ser español, de la ciudadanía y los derechos, del origen negro o de lo que significa ser pardo, entre otros aspectos, son abordados en profundidad en este capítulo, a partir del análisis de fuentes primarias históricas de naturaleza judicial vistas e interpretadas desde una mirada política.

Para documentar este libro ha sido necesaria igualmente la revisión exhaustiva de una extensa literatura especializada. En este sentido, es necesario reconocer la deuda intelectual que esta monografía tiene con una larga lista de investigaciones precedentes. Sus hallazgos y reflexiones han iluminado significativamente este trabajo. Son principalmente dos los campos de conocimiento de cuya literatura esta investigación es deudora, si bien dentro de estos campos pueden coexistir (no siempre converger) diversas corrientes. El

primero de ellos es indudablemente la historiografía y, más concretamente, aquella dedicada a la Historia social y la Historia desde abajo. El segundo es el Análisis del discurso. Aunque, hay que admitir, igualmente, que esta investigación ha recurrido puntualmente a diferentes teorías sociológicas y politológicas en el proceso de análisis.

Dentro de la bibliografía consultada, tanto de la disciplina histórica como del análisis del discurso, destaca especialmente aquella que ha sido fruto de los cambios en la interpretación de sus respectivos objetos de estudio, cambios ocurridos fundamentalmente en dos momentos: uno, en los años 60 y 70 y, otro, en los años 90, ambos del siglo xx. Entre estos dos momentos tiene lugar el «giro interpretativo» de las Ciencias Humanas y Sociales, un cambio epistemológico y metodológico que reivindicó una mirada cualitativa, subjetiva, social e interpretativa en el análisis de los fenómenos sociales (Alonso, 1998). Este cambio de paradigma tuvo repercusiones significativas en los enfoques analíticos de la literatura producida en el último cuarto del siglo xx, tanto en el campo de la Historia como del Análisis del discurso. Esos enfoques y sus corrientes han resultado particularmente enriquecedores para encuadrar el marco interpretativo y metodológico en que se inscribe el tema central del presente libro y cuyo estado de la cuestión resumo a continuación.

En el caso de la Historia, en esta época, surge un tipo de historiografía alternativa en la que una de las corrientes pioneras ha sido la Historia social. Originalmente de enfoque marxista, esta incorporó los sectores populares como sujeto de estudio. La historiografía inglesa, con Eric Hobsbawm (1959) a la cabeza, fue precursora en el desarrollo de estudios de Historia económica y social. En el caso de la Historia hispanoamericana, entre los años 60 y 70, su interés se centró en la relación entre la división social del trabajo y las categorías raciales coloniales. Algunos de los estudios más relevantes de esta época estaban orientados a evidenciar los oficios, la vida cotidiana y la estratificación social de los actores marginados, especialmente en Nueva España. Sus aportaciones resultaron significativas para visibilizar a ese otro marginado por la sociedad colonial hispana, fundamentalmente negros y mulatos, especialmente para destacar las implicaciones sociales y sobre todo económicas de su subordinación. Otro aspecto relevante —tal vez su mayor contribución— fue el estudio de la estructura de la sociedad colonial hispanoamericana. Sobre este período, destacan los trabajos de Magnus Mörner (1967), David Brading (1971), John Chance y William Taylor (1977), así

como Robert McCaa, Stuart Schwartz y Arturo Grubessich (1979). Sin embargo, esta perspectiva privilegió la interpretación de la sociedad colonial a partir de la categoría contemporánea de «clase», cuya voz —si bien existía para la época en cuestión— no tenía los significados que dicho enfoque le atribuía. La crítica, principalmente europea, también cuestionó la omisión de la cultura, la cual —según esta corriente— resultaba complementaria «a la historia económica y a la historia social y política» (Ricoeur, 2006, p. 174).

Como respuesta a ello surgiría —en la Inglaterra de los años 60— una nueva corriente: la Historia de la cultura popular o del pueblo, también denominada Historia desde abajo. Esta corriente historiográfica puso en el centro de su análisis a la gente común. Iniciada en 1963 con el trabajo pionero de Edward Thompson (1963) titulado *Making of the English Working Class*, esta corriente no ha cesado de evolucionar y, hoy por hoy, son muchas las investigaciones que abrazan sus principales premisas, incluida la historiografía hispanoamericanista. No obstante, el principal desarrollo de la Historia cultural tiene lugar una década más tarde con la historiografía francesa contemporánea, concretamente con aquella derivada de la tercera generación de la Escuela de los Annales. Bajo el «paraguas» de la denominada *Nouvelle Histoire* o Nueva Historia, destacan varias líneas de investigación dedicadas a la Historia cultural, la Historia de las mentalidades y la Historia de las prácticas sociales. En virtud de la naturaleza del problema y los sujetos estudiados, este libro se inscribe conceptualmente dentro de la Historia social y especialmente de la Historia desde abajo.

En la década de los noventa, una nueva corriente interpretativa para el estudio de los sectores populares llega —desde la India— de la mano de los Estudios Subalternos. Dentro de esta corriente, la obra de Ranajit Guha (1996a; 1996b) ha iluminado el camino del estudio de los movimientos populares anticoloniales. Una premisa fundamental de este autor es la comprensión de estos movimientos como movilizaciones colectivas, populares y claramente antagónicas frente al poder colonial. Las aportaciones de Guha al análisis de la participación política de los sectores populares, a partir de estrategias de resistencia armada o de violencia popular, han sido enormemente influyentes en la historiografía hispanoamericana dedicada al estudio de la acción colectiva en la época colonial. Para el caso hispanoamericano, algunos de los trabajos más relevantes están dedicados al estudio de la acción popular colectiva, cuyo autor más representativo es Raúl O. Fradkin (2010). Otros autores fundamentales en esta línea de investigación son Florencia

Mallon (2003), James Scott (2004), Gabriel di Meglio (2006) y Sergio Serulnikov (2013). Si bien esta es una de las líneas de investigación más fructíferas en los Estudios Subalternos o Estudios desde abajo sobre Hispanoamérica, el presente trabajo no se centra en la movilización armada de los sectores populares, sino en sus itinerarios legales e institucionalizados de actuación política.

Dentro de la región circuncaribeña, especialmente en Nueva Granada, despuntan igualmente aquellas investigaciones dirigidas a analizar la movilización de los sectores populares racializados en defensa de modelos políticos antagónicos como el «monarquismo popular» (Echeverri, 2006) y el «republicanismo atlántico» o «republicanismo popular» (Sanders, 2004; 2009a), complejizando así el relato hegemónico de la supuesta «armonía racial» (Lasso, 2006) de los nacionalismos republicanos de la región. Desde una perspectiva de historia global, son relevantes, asimismo, aquellas investigaciones que dan cuenta de los entrelazamientos entre los procesos revolucionarios atlántico-caribeños y la movilización popular e ideológica en el Circuncaribe. Los trabajos más significativos en esta línea de investigación incluyen autores como Julius Scott (1986), David Gaspar y David Geggus (1997), David Geggus (2001) y Alejandro Gómez (2010).

Otra corriente historiográfica que ha sido particularmente influyente para esta investigación es la Microhistoria. Desarrollada a partir de la década de los 70, con el trabajo pionero de Giovanni Levi, esta corriente de análisis histórico a escala reducida ha florecido particularmente en la Escuela italiana. Junto a Levi (1990), los nombres de Carlo Ginzburg (1999) y Simona Cerutti (2010) integran los principales autores referentes de esta corriente. A diferencia de los Estudios Subalternos sobre la acción popular colectiva, la Microhistoria se centra en el estudio de la vida cotidiana, utilizando fuentes primarias diversas y más recientemente expedientes judiciales. En esta línea, han sido significativamente inspiradores para este libro los trabajos de Simona Cerutti (2010) y Adrian Masters (2018), en virtud de que ambos abordan el proceso de súplicas en el Antiguo Régimen, tanto en Europa como en Hispanoamérica. El trabajo de Cerutti, en concreto, ha sido analíticamente esclarecedor para esta investigación, en términos de cómo aproximarse e interpretar este tipo de fuentes.

Para cerrar la literatura historiográfica que ha nutrido este trabajo, es necesario mencionar aquella que ha precedido al presente libro en el estudio del pardo como sujeto social y como actor político. Entre los trabajos más

significativos sobre esta población, y que sirven de antecedentes a esta investigación, se encuentran los siguientes:

Para el caso de Venezuela, el estudio recopilatorio pionero de Santos Rodulfo Cortés (1978) titulado *El régimen de las «Gracias al Sacar» en Venezuela durante el período hispánico*. Constituye un análisis exhaustivo del proceso judicial y administrativo detrás de los expedientes judiciales de dispensa de color denominados «Gracias al Sacar». Casi 40 años más tarde, Ann Twinam (2015) sigue sus pasos con la obra *Purchasing Whiteness. Pardos, mulattos, and the quest for social mobility in the Spanish Indies*, que en esta ocasión amplía el alcance de la muestra, incorporando otros países de la región al estudio de las dispensas de color (concretamente, los casos de Venezuela, Colombia, Panamá, Guatemala y Cuba), si bien su análisis se centra en los procesos de *whiteness*, o blanqueamiento legal y genealógico.

Siguiendo con el caso venezolano, otras referencias consultadas han sido las de autores especializados en la participación política de los pardos —desde una perspectiva atlántica— durante los procesos de emancipación y las independencias. Entre estos autores destacan Alejandro E. Gómez (2008), Clément Thibaud (2011) y Frédérique Langue (2013).

Para el caso de Nueva Granada, se han revisado los trabajos de una constelación de autores colombianos con una vasta experiencia investigando la aportación de las gentes de sangre mezclada de origen africano a los procesos políticos, ideológicos y sociales de finales del xviii e inicios del xix. La literatura historiográfica colombiana en esta temática es, sin duda, la más abundante —dentro de la región analizada por esta investigación—, y destacan las contribuciones de Alfonso Múnera (1998), Jorge Conde Calderón (2012), Aline Helg (2010), Sergio Paolo Solano (2016), James Sanders (2004), Marixa Lasso (2006) y Marcela Echeverri (2006).

Para el caso de Panamá, concretamente para el estudio de la Historia urbana y vida cotidiana, se ha consultado la extensísima bibliografía de Alfredo Castillero Calvo (1999; 2004; 2008), mientras para el análisis de cuerpos y oficios son significativos los trabajos de Silvia Espelt-Bombín (2014) y Ángeles Ramos-Baquero (2011).

Para el caso de Costa Rica, la producción historiográfica consultada para esta zona se centra especialmente en la Historia de la esclavitud y su descendencia, y la Historia del mestizaje. Dentro de estas líneas de investigación, hay que resaltar los trabajos de Rina Cáceres (2008), y de Ángeles Acuña León y Dorian Chavarría López (1996), así como de los Estudios

genealógicos y de Historia de familias de descendientes de africanos, con especial referencia al trabajo de Mauricio Meléndez Obando (1997).

Finalmente, en el caso del Análisis del discurso, en las décadas de los 60 y 70, una parte de la historiografía estructuralista francesa inauguró el análisis del discurso político en la disciplina histórica. Entre sus referentes destaca el trabajo pionero de Régine Robin (1973), quien entonces adaptó los métodos lingüísticos al análisis de los textos históricos, pero introduciendo como innovación el estudio de las condiciones de producción de dichos textos como parte del análisis discursivo. Otras contribuciones relevantes dentro de esta perspectiva vendrían de la mano de Jaques Guilhaumou (2007) o Dominique Maingueneau (1976). Más adelante, la evolución postestructuralista de esta corriente se vio influenciada igualmente por la teoría discursiva de Michel Foucault (1979). Un texto recopilatorio exhaustivo sobre esta corriente y sus principales exponentes —y que fue particularmente útil al inicio de esta investigación— ha sido desarrollado por Noemí Goldman (1989) bajo el título *El discurso como objeto de la historia. El discurso político de Mariano Moreno*.

Posteriormente, en la década de los noventa, se produce un giro interpretativo en la Psicología Social que renovó las corrientes del Análisis del discurso. Desde entonces, la disciplina cuenta con tres grandes escuelas: 1) la psicología discursiva británica, 2) la fenomenología alemana y 3) el postestructuralismo francés (Garay *et al.*, 2005). Esta investigación se inscribe en la primera de estas escuelas o corrientes, cuyos mayores exponentes son los psicólogos sociales Margaret Wetherell y Jonathan Potter (1996), e Ian Parker (1996). En concreto, este trabajo se ha inspirado metodológicamente en la práctica o herramienta denominada «repertorios interpretativos», desarrollada por dichos autores, y que ha sido aplicada al discurso de los pardos aquí estudiados.

En el caso de la América hispana, durante la revisión bibliográfica de esta investigación, solo se pudo identificar dos trabajos académicos relativamente recientes, cuyo análisis historiográfico establece una relación entre discurso e historia. El primero de ellos es el capítulo de María Eugenia Chaves (2012) titulado *Race and Caste. Other Words, other Worlds*. El otro es el libro de Joanne Rappaport (2014) titulado *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Desde el punto de vista del análisis del discurso de corpus historiográficos, ambos trabajos resultaron especialmente iluminadores para la presente investigación. El primero, por

su concisa y precisa reflexión conceptual sobre dos de las principales formaciones discursivas de la sociedad colonial hispana: raza y limpieza de sangre. El segundo, por su detallado análisis sobre los usos y desusos de la categoría sociorracial colonial «mestizo» en la vida cotidiana neogranadina.

Con base en estos pilares teórico-conceptuales, interpretativos y metodológicos, se analizó una base documental profusa —de fuentes primarias y secundarias— compuesta fundamentalmente por expedientes judiciales, pero en segunda instancia, también, por otras fuentes primarias como: actas de bautismo o matrimonio, testamentarias, contratos de compraventa, representaciones o correspondencia de individuos o de cuerpos, e informes políticos y militares, entre otros. Todas estas fuentes fueron consultadas principalmente en el Archivo General de Indias, en Sevilla, pero también en otros archivos nacionales en América Latina como el Archivo General de la Nación de Colombia, en Bogotá; el Archivo General de la Nación de Venezuela, en Caracas, y el Archivo Nacional de Costa Rica, en San José, con el fin de analizar y comprender el discurso de esta élite parda en defensa de la igualdad de derechos, sin perder de vista sus condiciones sociohistóricas de producción.

## CAPÍTULO I

### LA SOCIEDAD COLONIAL DEL CIRCUNCARIBE HISPANO. CONDICIONES SOCIOHISTÓRICAS DE PRODUCCIÓN DEL DISCURSO DE LA ÉLITE PARDA

LA LIMPIEZA DE SANGRE: FUNDAMENTO RELIGIOSO Y JURÍDICO DE  
JERARQUIZACIÓN DE LA SOCIEDAD COLONIAL CIRCUNCARIBEÑA

La estructura social colonial hispanoamericana de finales del XVIII y, por tanto, la circuncaribeña, continuaba condicionada por los criterios de «limpieza de sangre» y de «limpieza de oficio». Ambos criterios seguían constituyendo psicosocialmente metadiscursos de legitimación de la diferencia y sociojurídicamente restricciones a la movilidad social de las personas libres de sangre mezclada. Consecuentemente, estos criterios eran, a su vez, limitantes de su incorporación a los distintos cuerpos de la sociedad colonial tardía, desde el acceso a universidades y seminarios o el alistamiento en las milicias, hasta el ejercicio de oficios eclesiásticos y profesiones liberales, o la compra de cargos u oficios nobles de la administración local. Aunque tales criterios ciertamente coexistían con los nuevos ideales de igualdad civil y política que empezaban a propagarse a lo largo del Gran Caribe, sobre todo a partir de la Revolución haitiana.

En ultramar, como en los reinos de la península ibérica, la expresión jurídica del honor en la sociedad del Antiguo Régimen español fue la «limpieza de sangre». Originada en el derecho castellano, esta institución jurídica fue empleada, primero, por las corporaciones y, más tarde, en el siglo XV, por la administración civil y eclesiástica de la monarquía española. Conceptualmente, la «limpieza de sangre» refiere a: i) un estatuto legal «impuesto por la Corona para poder desempeñar ciertos cargos públicos, empleos,

oficios y dignidades del Estado y de la Iglesia», ii) «un requisito o condición indispensable para la admisión de individuos en determinadas corporaciones, cuerpos y establecimientos regios o dependientes del Patronato Real» y iii) un «elemento clasificador de las personas, destinado a resolver [...] controversias y litigios en la sociedad indiana, compuesta por españoles, indios, mestizos e individuos de castas» (Lira Montt, 1998, p. 86).

A la luz de los documentos de la época analizados en este trabajo, es necesario aclarar que la idea de limpieza de sangre y la propia noción de «calidad», en cuanto estatuto jurídico, respondían a construcciones, representaciones y sensibilidades culturales, religiosas y morales que —trasladadas a la ley y las costumbres de la época— definieron el orden político y social del Antiguo Régimen hispano en ambas orillas del Atlántico. Limpieza de sangre y calidad no tienen, por tanto, un significado derivado de fundamentaciones biológicas —más propias del concepto decimonónico de «raza» acuñado por el cientificismo europeo, pero escasamente empleado en el lenguaje oficial del Circuncaribe colonial tardío—, según demuestran los documentos judiciales de la época consultados en archivo.

A finales del Medievo, la Escuela de Salamanca dotó al honor de un sentido cristiano. Para los neoclásicos españoles, la dignidad humana radicaba en procurar la perfección mediante la semejanza a Dios como camino a la virtud, a la vida digna. Así, tomaron del derecho romano esta idea del «honor» como dignidad para reinterpretarla religiosamente como dignidad humana. Evidentemente, esta noción de dignidad incluía también la fiel observación de la fe cristiana. El desapego a la religión verdadera en el imaginario popular peninsular era percibido como una «vergüenza, mancha, nota» o deshonor, normalmente atribuido a la «mala raza». En el lenguaje cotidiano, «mala raza» era el descalificativo con que comúnmente se estigmatizaba como infieles o herejes a mudéjares (musulmanes moros) y judíos. Por tanto, «mala raza» supuso el extremo opuesto de la dignidad cristiana. En otras palabras, la limpieza simbolizaba el honor, mientras la mancha o impureza simbolizaba el deshonor y la herejía. Esta mácula en la profesión de la fe cristiana más tarde sería religiosa y judicialmente tipificada como crimen por el Santo Oficio. De allí la férrea persecución desatada por este máximo tribunal contra judíos y musulmanes, e incluso contra moriscos (nuevos conversos de moros) sospechosos de infieles en los reinos de Castilla y Aragón.

Los teólogos moralistas del siglo xvii consideraban esta discriminación como «un elemento saludable para mantener la fe» (Caro Baroja, 1968, p. 102). Esta distinción entre dignos e indignos o cristianos e infieles a que se sumaría luego el origen —con la diferencia entre españoles y moros—, perduraría hasta principios del siglo xix. En concreto, «hasta la época de la guerra de la Independencia [en la península ibérica] o invasión napoleónica tuvo vigencia el concepto de «cristiano viejo», [y] constituyó un honor considerarse tal» (Caro Baroja, 1968, p. 102).

Esta reinterpretación del honor como dignidad cristiana fue acompañada, además, con la idea medieval de «valer más» peninsular. El argumento subyacente venía a decir que valdrá más aquel vecino o familia bien nacida, es decir, que pueda acreditar mayor antigüedad cristiana y española. O, en el caso hispanoamericano, aquel que pueda demostrar su filiación a los «viejos españoles» o antiguos conquistadores como máximos depositarios del honor, en virtud de sus méritos por el servicio a la causa de la Corona y de la evangelización en las Indias.

En el Nuevo Mundo hispano, hacia finales del siglo xvii, esta concepción religiosa y jurídica del honor, como inmaculada dignidad, será incorporada a las leyes indianas a través de la *Recopilación de Leyes de las Indias*. Aquí, igualmente, la inquisición regulaba con el más absoluto rigor cualquier intento de «contaminación» de la fe o mezcla de sangre infiel en sus dominios en el Nuevo Mundo.

En el Circuncaribe, fue en vano cualquier esfuerzo de extranjeros conversos —incluidos aquellos de origen judío sefardita— por demostrar su condición virtuosa y sus méritos a la Corona. Al Circuncaribe emigraron familias de comerciantes judíos sefardíes, los mal llamados «marranos», quienes huyendo de la Inquisición se trasladaron, primero, a los Países Bajos y, luego, a las colonias de estos en el Caribe, principalmente a Curaçao. Desde allí, algunos arribaron a Coro, Maracaibo y Puerto Cabello, en la costa venezolana (Tello, 1985); a Cartagena de Indias, Santa Marta y Río Hacha, en el Caribe neogranadino (Álvarez, 2008; Sourdis Nájera, 2001), e incluso a Costa Rica. Una vez allí, a pesar de ser prósperos y apreciados comerciantes —incluso casados con blancas criollas—, los sefardíes no fueron reconocidos como «españoles» y rara vez les fue otorgada la *Real Cédula de Tolerancia*, dada la sospecha que generaban en lo político y religioso.

Mas en la Metrópoli, la formalización e institucionalización de este criterio discriminador se refrendaría mucho antes, en el siglo xv, concretamente

en 1449 en el Cabildo de Toledo, con los estatutos de limpieza de sangre. Para la época, la riqueza comenzaba a competir con la hidalguía —símbolo tradicional del honor— como referente de honorabilidad o de honra. La función principal de los estatutos de limpieza de sangre era, pues, impedir —bajo argumentos étnicos y religiosos— que los judíos ricos, valiéndose de su poderío económico, penetraran el poder político en la península. De esto se desprende que tenía una utilidad de control social y económico, pero también político, fundamentalmente para excluir a los judíos de la competición por los cargos y prebendas de mayor prestigio y remuneración.

A pesar de ello, «el Santo Oficio no requirió oficialmente que sus funcionarios presentaran prueba de su pureza de sangre hasta aproximadamente la década de 1560» (Martínez, 2008, p. 43). Fue entonces, a mediados del siglo xvi, cuando «la aceptación en las tres grandes órdenes militares (Santiago, Alcántara y Calatrava), y un número de colegios mayores, hermandades, gremios y capítulos de catedral, tanto en Castilla como en Aragón, fue condicionada por la limpieza de sangre» (Martínez, 2008, p. 43). En todos ellos, la admisión estaba reservada a los «hijosdalgo» de España y los estatutos no hacían más que instituir la indagación genealógica previa que asegurara, tal como recogían los estatutos de la Orden de Calatrava, que

ninguna persona, de qualquier calidad, y condicion que fuere, fea recibida à la dicha Orden, ni fe le dè el Habito, fi no fuere Hijodalgo al fuero de España, de partes de Padre, y Madre, y de Abuelos de entrambas partes, y de legítimo Matrimonio nacido, y que no le toque raza de Judio, Moro, Hereje, ni Villano (Definiciones de la Orden y Cavalleria de Calatrava. Conforme al Capitulo General celebrado en Madrid. Año de M.DC.LII, 1748, p. 136).

A partir de tal convención social, «Español» o «Hijodalgo al fuero de España» se entiende, entonces, como «Hijodalgo de fangre, excluyendo las demás Higuas, fundadas en Privilegios, concedidos por qualesquier Personas Eclesiásticas, ò Seglares, aunque sean Reales» (Definiciones de la Orden y Cavalleria de Calatrava. Conforme al Capitulo General celebrado en Madrid. Año de M.DC.LII, 1748, p. 136).

Los estatutos, así, actuaban como un cortafuegos para imposibilitar que los acaudalados judíos conversos, sospechosos de fe, accedieran a las instituciones de la Corona —en sus diferentes niveles— a través de cargos públicos. Este proceso de limpieza consolidó a clientelas locales representadas por un reducido número de muy castizas familias españolas —generalmente

endogámicas—, quienes en nombre del honor de su linaje vindicaban su privilegio o derecho a ocupar los cargos políticos más distinguidos de la administración monárquica. Fue en ese momento cuando la «limpieza de sangre» se convirtió —además de en un criterio religioso— en una noción de estatus jurídico que progresivamente alcanzaría su institucionalización sistemática a lo largo de la monarquía. En otras palabras,

operó como un eje paradigmático para el resto de la Península. Progresivamente, con el consentimiento tanto del Rey como del Papa, dicha norma se empezó a difundir en una gran variedad de organismos e instituciones bajo el nombre de estatutos de limpieza de sangre. [...] como iniciativa institucional del poder particular (Böttcher *et al.*, 2011, p. 12).

En la América hispana, la antigua «limpieza de sangre» peninsular sufriría una resemantización como consecuencia de su adaptación (Sicroff, 1960) a la compleja y diversa realidad social de las Indias. Allí, la ilegitimidad de nacimiento y sobre todo la sangre negra y esclava de las «castas» reemplazaron a la impureza religiosa y genealógica, usada en su día contra los moros y judíos durante la reconquista ibérica. Al otro lado del Atlántico, la «amenaza de confusión social» (Bernand, 2000, p. 94), representada por el mestizaje, hizo que la «limpieza de sangre» fuera usada como mecanismo de control social contra los negros y demás descendientes de africanos.

En el Circuncaribe, esta cultura jurídico-católica definía el honor de poseer un linaje limpio de toda mezcla con «malas razas». En consecuencia, la «limpieza de sangre» determinaba una estratificación sociorracial jerarquizada según grados o «calidades». Unas calidades que con la práctica cotidiana fueron progresivamente asociadas al color de la piel, especialmente a principios del xix. La cultura del honor y de la «limpieza de sangre» se constituía, así, en la base de la moral pública y, por tanto, en el «eje vertebrador de la vida social» (Hernández Franco, 2011). Esta fue la característica fundamental de la estructura social en el Antiguo Régimen hispano en América. La aplicación sistemática de este estatuto de limpieza, por parte de las autoridades peninsulares y las élites blancas dominantes, dio lugar a la legitimación del sistema de castas en la sociedad colonial hispana del Caribe continental. Aunque con variaciones regionales puntuales, pues «los patrones de promoción social sugieren que la discriminación era mayor en el Caribe y el norte de América del Sur [...] [mientras] los prejuicios contra

los de nacimiento ilegítimo parecen haber sido algo menos graves en [...] América Central» (Twinam, 1998, p. 94).

Al igual que en la península ibérica, su aplicación se extendió a todas las instituciones locales en el Circuncaribe. A lo largo del siglo XVIII y comienzos del XIX, sus estatutos fueron rigurosamente observados por las órdenes religiosas y militares, los seminarios y universidades, los cabildos seculares y eclesiásticos, las milicias, los ejércitos, los consulados de comercio, los gremios, los oficios e incluso las compañías comerciales relacionadas con la Casa de la Contratación. Todavía en los albores de la revolución, entre 1790 y 1809, el criterio de ser descendiente legítimo de «cristianos viejos» y poseer las «calidades de nobleza» necesarias —como evidencia de un linaje limpio de toda «raza mala»— permanecía en los estatutos de seminarios y universidades como el requisito crucial para el ingreso en ellos.

Durante este período son innumerables las demostraciones para acreditar la «limpieza de sangre», así como los recursos de apelación de padres de familia justificando la idoneidad de sus hijos y su limpieza ante las autoridades colegiales, y —si era necesario— las autoridades gubernamentales locales y metropolitanas, desmintiendo cualquier sospecha de mancha de sangre africana. En la vida cotidiana circuncaribeña, pues, la prueba o «probanza de la limpieza de sangre» constituyó el procedimiento jurídico-administrativo por definición para el ingreso a la carrera administrativa, eclesiástica, académica y militar. Prácticamente no existía empleo, prebenda, ración o beca que no siguiera este procedimiento. Al igual que en la Castilla del XV y el XVI, este aplicaba para acceder a los empleos públicos —superiores e intermedios— de las reales audiencias y las capitanías generales; para optar a canonjías y raciones de las iglesias o grados de oficiales en las milicias; para obtener grados y becas en universidades y seminarios, e incluso para ingresar en cofradías o gremios. En general, el procedimiento de probanza prescribía que

presentada la solicitud, los alcaldes o corregidores, o el oidor semanero de las audiencias, según cada caso, recibían las deposiciones de los testigos y las pruebas instrumentales destinadas a demostrar la buena opinión de cristianos viejos que en Indias gozaba el compareciente y su familia, así como también acreditar el desempeño por sus ascendentes de oficios y empleos que no podían ejercer sino las personas limpias de sangre (Lira Montt, 1998, p. 94).

Mediante la presentación obligatoria de «informaciones de limpieza de sangre», fundamentalmente de certificaciones sobre las partidas de bautismo<sup>1</sup> y las partidas de matrimonio asentadas en los libros parroquiales de iglesias y catedrales —acompañadas de otros testimonios—, la probanza posibilitó el control de la pureza de linaje dentro de las instituciones. La ausencia de estas informaciones de limpieza de sangre sobre los antecedentes genealógicos del aspirante a cualquier cargo o beca —concretamente sobre sus padres e incluso sobre sus abuelos— era motivo de particular sospecha para las autoridades locales sobre la presunta «inhabilidad» del suplicante a causa de su probable impureza. Con todo, no era un proceso infalible. La discrecionalidad influía considerablemente en el buen juicio de las autoridades al momento de valorar y catalogar la calidad del recién nacido. Al igual que en la Costa Rica de finales del XVIII, en el resto del Circuncaribe de la época

los criterios de las autoridades civiles y eclesiásticas para la distribución de la población según su casta se fundamentó en el conocimiento que estas tuvieran sobre los antepasados de las personas o en su apariencia física, cuando este era el caso la clasificación podía resultar antojadiza. Así, individuos blancos podían recibir las categorías de mestizos o mulatos [y viceversa] (Meléndez Obando, s. f. a).

En Tierra Firme, por ejemplo, «en los libros de bautismo, llevados en las cuatro parroquias primigenias de Caracas, es frecuente encontrar traslados de partidas de los asignados a la «gente inferior» a los de blancos o españoles» (Rodríguez, 1992, p. 8). De modo que, no era extraño que en actas de bautismo y demás documentos oficiales se omitiera en algunos casos el estatus sociorracial del recién nacido, especialmente si este era de una «calidad inferior» o si era hijo ilegítimo. De hecho, resultaba común, a lo largo del Circuncaribe, la presencia de hijos de diferentes calidades o de

---

<sup>1</sup> Las partidas de bautismo, asentadas en los libros parroquiales de las iglesias, constituían un recurso jurídico y religioso de control social muy importante. Desde el mismo momento del nacimiento, cada persona era clasificada según su calidad en los libros de blancos, de pardos libres, de indios, o de negros o esclavos. Correspondía al cura de cada parroquia, al momento de bautizar al recién nacido, emitir la partida de su nacimiento y asentarla en el libro parroquial correspondiente. Aunque este mecanismo de control social funcionó en la mayoría de los casos, no estuvo exento de pleitos, especialmente en aquellos casos en los que una persona parda de familia reputada y estimada era asentada por el cura en los libros de blancos, o en los casos de algunos blancos expósitos, en cuya partida de bautismo el cura no señalaba su ilegitimidad.

legítimos e ilegítimos, conviviendo en una misma familia honorable. Los Ulloa en Costa Rica, los Aizpuru en Panamá o los Rodríguez Rendón en Cumaná son solo algunos ejemplos de esta peculiaridad. Una situación tolerada en la vida cotidiana, mas no en los documentos oficiales.

Además de la autoridad religiosa o civil, también «en los registros de bautizos, la clasificación de la criatura podía depender de lo que manifestaran los padrinos, quienes eran los encargados de llevarla a la pila bautismal» (Rodríguez, 1992, p. 8). En una época en la que la palabra tenía valor, y las relaciones patriarcales y de compadrazgo pesaban, la opinión del padrino resultaba confiable sobre todo si tenía buena reputación.

Aunque estos «fallos» en la identificación sociorracial no son generalizables a todas las calidades de los libres de sangre mezclada, sino fundamentalmente a la élite de estos, quienes —a causa de su progresivo blanqueamiento— eran susceptibles de ser confundidos con blancos o tenidos por tales. Por esta razón, en 1787, el vicario de Cumaná (en la costa nororiental de Venezuela), denunciaba «la fatal mezcla de los europeos con los naturales [indios] y negros, cuyos descendientes, para encubrir sus defectos, hacían inscribir las partidas de bautismo en los libros de españoles, sustrayendo las notas de sus progenitores» (Olaechea Labayen, 1968, p. 228). Estos «errores» u omisiones sobre la calidad de las gentes de sangre mezclada —que posibilitaban su blanqueamiento en las actas de bautismo y matrimonio— provocaron no pocos conflictos y denuncias, sobre todo entre sus calidades rivales más directas: los blancos del estado llano y los criollos. Para evitar estos artificios, las autoridades coloniales requerían, además, declaraciones bajo juramento por parte de testigos honorables. Mentir o dar falso testimonio suponía una ofensa a Dios y a la ley y, por tanto, era severamente castigado por el Santo Oficio de la Inquisición en toda la monarquía española. Estas declaraciones —legalizadas ante escribanos y notarios públicos— resultaban obligatorias y determinantes para validar la veracidad de los testimonios de los suplicantes. Mas, dentro del proceso de probanza, estos testimonios tenían carácter complementario y no reemplazaban nunca la información de las actas de bautismo y de matrimonio que, con todo, seguían siendo la evidencia más fiable sobre la «limpieza de sangre».

En el Circuncaribe de finales del siglo XVIII, el resultado jurídico y social de este proceso fue un sistema de distinción/exclusión que —bajo los criterios de limpieza de sangre y limpieza de oficio— jerarquizaba la sociedad según «calidades», donde cada calidad era considerada más o menos hono-

rable según cuánto pudiera acreditar su ascendente español y, por tanto, cuánto más pudiera demostrar su descendencia de «viejos cristianos españoles». A esto se sumaría, luego, el criterio de «nobleza de oficio» ejercido.

#### LA LIMPIEZA DE OFICIO COMO CRITERIO SUBSIDIARIO DE LA LIMPIEZA DE SANGRE EN EL CIRCUNCARIBE HISPANO COLONIAL

A partir del siglo XVIII, en Hispanoamérica, el concepto del honor sufrió una mutación de su tradicional significado de estima social, propio de las familias de viejos cristianos y españoles. Su significado adquirió, así, una renovada concepción del «valer más» social basada ya no solo en la calidad sociorracial, sino también en la nobleza del oficio desempeñado y en la posición económica derivada de él. Al igual que en Hispanoamérica, en la América portuguesa, la «limpieza de manos» —como también se denominaba a la «nobleza de oficio»— constituyó la principal forma de simular el estilo de vida de la nobleza en el Nuevo Mundo.

Un poder económico y social que, además, permitía el acceso a —e influencia sobre— las redes clientelares circuncaribeñas del nivel político local. A finales del siglo XVIII, la tendencia a rememorar las «relaciones de méritos y servicios» fue una costumbre de la aristocracia criolla que imitaron las élites secundarias o intermedias, incluida la libre de color.

Al igual que los judíos conversos o «cristianos nuevos» en la península ibérica del siglo XV, los pardos distinguidos conformaron la clase de artesanos más prominente del Circuncaribe de los siglos XVII al XIX. Sus familias destacaban por ser reconocidos plateros, herreros, pintores, escultores, tallistas, ebanistas, músicos, carpinteros, talabarteros, zapateros, sastres, pulperos y comerciantes. Ellos dominaron las principales artes decorativas y los más destacados oficios mecánicos.

Aunque no podían acceder a universidades y seminarios, sí tenían conocimientos manuales adquiridos por la experiencia en su oficio, en el cual se iniciaban como aprendices. Por medio del dominio de la *téchne* (arte o práctica manual), ejercieron no solo artes manuales o mecánicas, sino también algunas artes liberales, como cirujanos, boticarios, curanderos, médicos, escribanos y notarios —como es lógico, la mayoría de las veces sin titulación—. Pero no siempre fue así. Inicialmente, estos oficios fueron desempeñados por blancos españoles llegados desde los distintos rincones de la

península, quienes, como maestros y artesanos de las más diversas artes, eran trasladados para literalmente proveer de servicios a las colonias en el Nuevo Mundo. Gracias a estos servicios, acumularon no pocos reconocimientos de la Corona, incluido el trato de «Don». Paradójicamente, a medida que adquirieron méritos y recompensas, se fueron alejando de la deshonrosa actividad manual que les había llevado a América, dejándola progresivamente en manos de los estamentos inferiores.

Algunos condicionantes estructurales favorecieron este trasvase de oficios de blancos a pardos en el Circuncaribe: i) las propias características demográficas de esta región (poblada por una mayoría de sangre mezclada); ii) la creciente necesidad de defensa del Caribe continental por parte de la Corona (especialmente en la construcción de fortalezas y su posterior custodia, ante la amenaza de potencias imperiales extranjeras en el Caribe); iii) la excepcionalidad de algunos territorios (relativamente hostiles para los blancos, en virtud del clima o de las enfermedades), y iv) el progresivo desdén de la élite blanca por los oficios mecánicos. Sergio Paolo Solano (2016), por su parte, añade «el disfrute del fuero militar» (Solano, 2016, p. 154), obtenido por los artesanos en los mismos términos que aquellos que integraban las milicias. Todo ello impulsó la rápida proliferación y progreso de los descendientes de africanos —en sus más diversas calidades— en el sector manual, textil y artesanal.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, en Cumaná y Venezuela (Provincia de Caracas), cerca de la mitad de la población era parda libre y artesana, lo que les hacía no estar sujetos a la condición de dependencia de la esclavitud. Algo similar ocurría en Cartagena de Indias, donde más de la mitad de sus habitantes son descendientes de africanos. Los «libres de todos los colores» constituyeron una abrumadora mayoría también en Portobelo, especialmente en la primera mitad del siglo XVIII. Este centro urbano, también llamado «la llave de las dos Américas», fue —junto a Veracruz— el principal puerto caribeño de la célebre Carrera de Indias, para el transporte de metales por vía marítima, así como la sede de las ferias del comercio de esclavos y asiento de negros en Tierra Firme. Medio siglo más tarde, y más precisamente en 1748, «la Corona española decreta oficialmente clausurado el sistema de galeones vía Portobelo» (Castillero Calvo, 1971, p. 7). Cartagena de Indias le reemplazará en esta función —que compartiría con la Habana—, aumentando así la disponibilidad de brazos para el trabajo manual. De hecho, según Solano, «el número de artesanos, jornaleros y marineros creció

entre 1770 y 1809, con un promedio de 520 trabajadores libres» (Solano, 2016, p. 155), solo en el Apostadero de la Marina cartagenera. En Costa Rica, por su parte, «los afroamericanos representaban aproximadamente entre un cuarto y un tercio del total de la población» (Gudmundson, 1986, p. 312), quienes dotaban con su trabajo de servicios, milicias e infraestructuras al Valle Central y concretamente a Cartago. Incluso en Santiago de Guatemala —capital de la audiencia con jurisdicción en toda Centroamérica—, donde los grupos indígenas urbanos habían predominado en los barrios periféricos hasta 1773, estos se vieron desplazados por la población artesanal de sangre mezclada o «ladinos», quienes —en virtud de su oficio y del mestizaje— progresivamente se fueron consolidando no solo como mayoría demográfica (Lutz, 1994, p. 93)<sup>2</sup>, sino también como grupos intermedios en la escala social.

Debido a su oficio artesanal, con frecuencia, las gentes libres de sangre mezclada se asentaban en la ciudad o en su periferia —en los llamados «arrabales» o «pueblas»— en los extramuros de las urbes circuncaribeñas. Los barrios cartageneros de Getsemaní y Santo Toribio, el barrio caraqueño de Altagracia, el barrio panameño de Santa Ana y la costarricense Puebla de Nuestra Señora de Los Ángeles, en Cartago, así lo atestiguan. Entre los siglos xvii y xviii, la ampliación de los límites de las ciudades de la región generalmente respondió a esta causa. El propio Cabildo dirigía esta labor de reordenación del territorio urbano que hacía posible el asentamiento de estas poblaciones a las afueras de la ciudad. Para asegurar el crecimiento de la urbe, el Cabildo llegó, incluso, a crear barrios de artesanos libres de sangre mezclada y establecer calles específicas para un mismo oficio. Con este fin, se creó, por ejemplo, la Puebla de Nuestra Señora de Los Ángeles a las afueras de Cartago o el arrabal de Santa Ana a las afueras de Panamá. En Cartagena de Indias y Caracas, por el contrario, no era extraño que los pardos habitaran, igualmente, en barrios de la ciudad propios de gremios u

---

<sup>2</sup> Según Christopher Lutz (1994), «Los mulatos libres, en contraste con la pequeña población negra libre de la ciudad, llegaron a ser el mayor grupo sociorracial y de estatus de Santiago al menos en el segundo cuarto del siglo xviii» (Lutz, 1994, p. 92), en un proceso demográfico que se prolongó unas décadas más, con lo cual «la población mulata libre de la ciudad, medida por el total de matrimonios registrados, creció de manera constante durante el siglo xvii y las primeras siete décadas del siglo xviii. Ningún otro grupo de la ciudad se acercó a este récord, con la excepción de los mestizos» (p. 93).

oficios específicos. Sin embargo, Cartagena de Indias es, sin duda, el mejor ejemplo de la relación entre artesanado, desarrollo y núcleo urbano en el Circuncaribe colonial tardío.

Por la vía del artesanado, los pardos más aventajados acumularon importantes riquezas y propiedades, principalmente casas y excepcionalmente la titularidad de algunas tierras, como haciendas modestas, pequeñas parcelas o «conucos» con algún ganado vacuno o mular e incluso algunos esclavos. Esta prosperidad económica impidió que estuvieran sujetos a la dependencia que caracterizaba a los esclavos negros.

En el caso de los pardos artesanos y acaudalados, estos no solo mejoraron su posición social familiar, sino que además aseguraron el porvenir de su descendencia, enseñando a sus hijos el oficio familiar —mecánico o manual— propio de los llamados artesanos. Generación tras generación, el dominio de la técnica de un arte u oficio se transfería de padres a hijos. En los talleres de sus progenitores, desde jóvenes, estos se iniciaban con el rango de «aprendiz» y tras varios años continuaban como «oficial» (artesano matriculado en el gremio respectivo) hasta alcanzar —tras el examen correspondiente— el grado de «maestre». Todo aprendiz que tuviera posibilidad de ascender laboralmente debía subir esta escala que era válida tanto para las artes mecánicas como para algunos oficios liberales como la escribanía o la cirugía. Tras la muerte de sus padres, los jóvenes artesanos más prósperos heredaban también la propiedad de sus talleres, compuestos generalmente por algunos oficiales, aprendices y esclavos.

A lo largo de las costas del Caribe hispano continental del siglo XVIII, encontramos artesanos de todo tipo: pintores, escultores, ebanistas, plateros, herreros y demás artistas —en Cartagena, Cumaná, Panamá o Santiago de Guatemala—, puestos defensivos mayoritariamente protegidos por milicianos mulatos y pardos —en puertos como Cumaná, La Guaira, Puerto Cabello y Coro, en Venezuela; Cartagena de Indias, Panamá y Portobelo (Panamá), en Nueva Granada, y Matina (Costa Rica) y Omoa (Honduras), en la Audiencia de Guatemala—, funcionarios y notarios de color quebrado o mezclado en territorios insoportables para los blancos (o con ausencia de estos) —como el Darién o Portobelo—, y médicos, cirujanos y boticarios pardos y mulatos, así como extranjeros de origen antillano francés —en Caracas, Cumaná, Bogotá o Cartagena—, por citar algunos ejemplos.

Sin embargo, la organización del trabajo artesanal, en el Circuncaribe, no es homogénea. El desarrollo de los gremios y sobre todo de los oficios

(que fueron más frecuentes que los gremios en la región) varió mucho en las distintas ciudades del Circuncaribe. Así, pues, mientras en Veracruz, Panamá, Portobelo y Cartagena de Indias, los artesanos presentaban un desarrollado marco regulatorio y administrativo, así como un alto grado de formación y organización con una compleja y variada división laboral, en Costa Rica, Caracas y Cumaná, su desarrollo fue más lento y reducido, y se fue incrementando a partir de la segunda mitad del XVIII. Salvo el poderoso gremio de comerciantes controlado exclusivamente por españoles<sup>3</sup> (a través de los consulados), en estos últimos centros urbanos, predominaba la gestión del pequeño taller familiar o individual, la accesoría, el pequeño comercio o la «pulpería» (también llamada «regatonería») según el caso, más que los gremios o las complejas organizaciones de oficios, algo que probablemente se deba a la economía local de estas ciudades, caracterizada por su naturaleza agraria y de subsistencia. Incluso, dentro de la propia jurisdicción de la Audiencia de Guatemala, encontramos grandes diferencias si comparamos el desarrollo de los gremios en Santiago de Guatemala, donde llegaron a conformar un verdadero entramado de artesanos (Meléndez Obando, 2008, pp. 45-50) que perduraría varios siglos, frente a otras ciudades importantes como Cartago, donde la organización artesanal fue más modesta.

La escasez de organizaciones gremiales sólidas o complejas en ciudades circuncaribeñas —como Caracas, Cumaná, Panamá, Portobelo y Cartago— no impidió que estas urbes establecieran ordenanzas para la regulación y control de los oficios manuales y de sus mecanismos de examinación, matrícula y contratación (o «asiento»). Esta función de regulación estaba a cargo del Cabildo, que designaba un «oficial mayor» para cada oficio («ensayador mayor» en el caso de los plateros)<sup>4</sup>. Este cargo elegible, obviamente, debía recaer en un artesano de un oficio concreto previamente examinado,

---

<sup>3</sup> En las dos décadas finales del siglo XVII, el de comerciantes españoles es quizá el único gremio organizado —económicamente poderoso y políticamente influyente— existente en estas ciudades, especialmente en Cumaná, Caracas y la Audiencia de Guatemala. En Caracas, por ejemplo, el comercio era controlado por los vascos, mientras en Cumaná y Cartagena de Indias, el comercio al detal lo era por los catalanes. Estos últimos tendrán un rol activo en la defensa de la causa monárquica frente al proyecto revolucionario tanto en Cumaná como en el oriente venezolano. Sobre el comercio catalán en Cumaná, véase César Yáñez (2006).

<sup>4</sup> Real Orden del 30 de diciembre de 1783 [sobre la incorporación a la Corona, compra, venta y funciones de los oficios reales de ensayadores mayores del Virreinato de Nueva España].

responsable de controlar, regular y sancionar las actividades de los artesanos de su mismo oficio, que estaban matriculados como tales en la ciudad.

Las funciones jurídico-administrativas del Cabildo para regular al artesano eran muy amplias y abarcaban: i) la regulación del oficio, controlando que solo las personas de las calidades correspondientes lo ejercieran; ii) la realización de los exámenes, mediante los cuales los artesanos aptos eran certificados o matriculados como oficiales, y iii) la contratación o asiento de artesanos. La figura del asiento «equivalía a un contrato entre dos partes, donde mediaba una autoridad, en este caso los alcaldes ordinarios [...] [con el] objetivo de asegurar mano de obra barata» (Cáceres Gómez, 2008, p. 70) y garantizar la calidad de los materiales empleados por los artesanos, especialmente en el caso de metales de ley como el oro y la plata<sup>5</sup>. Por tanto, el artesanal constituía un espacio jurídico-administrativo, socialmente jerarquizado y susceptible de ser politizado, en virtud de los intereses estamentales, sociorraciales y económicos en juego. Al igual que en la escala social, aquí también se controlaban las «puertas» o mecanismos jurídicos y administrativos de acceso, que aseguraban el orden estamental y sociorracial de la sociedad colonial, específicamente la limpieza y honra de los aspirantes a cada oficio y rango. El objetivo era —como defendía Covarrubias— que cada calidad ejerciera «la ocupación que cada uno tiene en su estado» (Canessa de Sanguinetti, 2000, p. 60) y no otra.

Pero no solo los jóvenes pardos, descendientes de artesanos prósperos, valoraban entrar a la carrera artesanal y por esa vía ascender laboral y socialmente. Entre los sectores populares —especialmente las gentes de color más humildes— esta vía representó no solo una forma de progreso económico, sino también de acceso a un estatus más honroso. Pues, si bien el «buen hacer» de su oficio no les granjeaba una buena reputación (ya que esta es propia de la gente de honor), sí les otorgaba un cierto reconocimiento social y un sustento permanente.

En la cotidianidad circuncaribeña, era común, entonces, la celebración de un contrato o «asiento» suscrito ante Escribano y garantizado por el alcalde ordinario. A través de dicho asiento, los adolescentes pobres de color, generalmente entre 12 y 14 años, eran entregados por su padre o madre a cualquier maestro para que este, «bajo tutela», les admitiera en su taller

---

<sup>5</sup> Real Orden del 30 de diciembre de 1783 [sobre la incorporación a la Corona, compra, venta y funciones de los oficios reales de ensayadores mayores del Virreinato de Nueva España].

como «aprendiz»<sup>6</sup>. A cambio de 5 o 6 años<sup>7</sup> de enseñanza del oficio (Ramos-Baquero, 2011), alimento, vestido y herramientas, el aprendiz trabajaba exclusivamente para el taller. Si al cabo de este período demostraba talento, podía llegar a abrir su propia tienda o, incluso, convertirse en oficial. Este rango le permitiría progresar económica y socialmente entre los artesanos semejantes y obtener cierto reconocimiento de la sociedad en virtud de su trabajo. A esto contribuyeron las Reformas borbónicas con la regulación y valoración de los oficios artesanales, como la Real Cédula de 18 de marzo de 1783 sobre la dignificación de los oficios viles, la neogranadina Instrucción general para los gremios, de 1777, y sobre todo las ordenanzas mineras de Nueva España, de 1784, con las cuales se reconocía el fuero militar a los artesanos en términos similares a las milicias.

Pero, a pesar de los esfuerzos de algunos artesanos destacados, en la sociedad colonial tardía circuncaribeña, los trabajos manuales y mecánicos se consideraban oficios viles, deshonorosos o poco honorables. En las principales ciudades hispanoamericanas, «se asumía que los hombres que trabajaban con sus manos, sin importar cuán habilidosos fueran, estaban manchados por la naturaleza física de su trabajo» (Johnson, 1998, p. 129). El criterio de diferenciación social basado en la «limpieza de manos» era particularmente observado en el Brasil imperial portugués, donde la principal forma de demostrar el origen noble era probar al menos tres generaciones de «limpieza de manos» o de limpieza del *defeito mecânico*<sup>8</sup> (defecto mecánico) —como también se conocía—, es decir, tres generaciones sin que el

---

<sup>6</sup> Varios ejemplos de estos contratos o asientos entre maestre y padres de aprendices los encontramos en el Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR); véanse los casos de: ANCR, CR-AN-AH-PROTO-PROTOES-001006, ff. 47-48v «Aprendiz. José Antonio Sáenz, maestro carpintería, recibe como aprendiz a José Santana Alvarado, menor de 14 años, hijo de Francisco Javier de Alvarado y Elena Guerrero, por 5 años». 1798; ANCR, CR-AN-AH-PROTO-PROTOES-001016, ff. 9-10v «Aprendiz. Agustín Núñez, maestro de sastrería, recibe como aprendiz, por 6 años, a Santiago Otárola, hijo de Ventura Bejarano y por 5 años a Jesús Arcia, hijo de Micaela Arcia». 1801; ANCR, CR-AN-AH-PROTO-PROTOES-001036, s.n. ff. «Aprendiz. Feliciano de la Fuente, viuda de Ignacio Llorente, entrega su hijo domingo de Jesús a los señores Ibarra y Melón, comerciantes». 1808.

<sup>7</sup> Aunque el período de formación podía variar: de 5 a 6 años en la mayoría de los casos de los contratos de aprendiz firmados en Costa Rica o de 4 a 5 años en el caso de Panamá y Portobelo, por citar algunos ejemplos, véase Ángeles Ramos-Baquero (2011).

<sup>8</sup> Sobre el concepto de *defeito mecânico* y sus implicaciones como criterio de discriminación sociorracial en la monarquía portuguesa y su colonia en América, véanse los trabajos de Charles Boxer (1981) y Evaldo Cabral de Mello (1989).

linaje o familia ejerciera oficios viles o trabajos manuales o mecánicos. El honor y la hidalguía, pues, estaban reñidos con el trabajo manual.

De vuelta en Hispanoamérica, no fue hasta 1783 —con la Real Cédula que habilitaba para obtener empleos a quienes ejercen artes y oficios— que la legislación de la Corona española prescribió esta «preocupación vulgar de vileza» de las artes y los oficios mecánicos, al declarar que «son honestos y honrados; que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona que los ejerce, ni la inhabilita para obtener empleos municipales de la República»<sup>9</sup>. Con ello dejaba sin efecto la legislación previa, que hasta entonces exigía «que los caballeros para gozar de la caballería no vivan en oficios bajos de sastres, pellejeros, carpinteros, pedreros, herreros, tundidores, barberos, especieros, regatones ni zapateros»<sup>10</sup> (Canessa de Sanguinetti, 2000, p. 60). Esto no significa, sin embargo, que los artesanos no tuvieran conciencia de la cultura del honor ni buscaran vindicarlo, sobre todo aquellos que habían acumulado cierta riqueza, en algunos casos mayores que muchos blancos. Una situación ambigua que, como señala Alfonso Múnera (2005), colocaba a los pardos acaudalados en «una especie de limbo, de zona incierta, que al mismo tiempo que los separaba de la plebe, les negaba el acceso a las élites sociales» (Múnera, 2005, p. 166). Esta inconsistencia entre el estatus social y el evidente ascenso económico de los pardos distinguidos forzó —como era de esperar— consecuentes tensiones dentro de la estructura sociorracial colonial hispana. Ello debido a la amenaza que suponía la incorporación de estos pardos con fortuna, tanto para el orden social existente como para los mecanismos permitidos de ascenso y exclusión sociales.

A finales del siglo XVIII, esta consolidación del patrimonio económico de los pardos distinguidos permitió a su descendencia aspirar al ejercicio de las artes liberales. Estos «buenos oficios» habían sido considerados como oficios nobles —generalmente desempeñados por los blancos— según los estatutos de limpieza de sangre. De hecho,

---

<sup>9</sup> Real Cédula de S.M. y señores del Consejo, por la cual se declara que no solo el oficio de curtidos, sino también los demás artes y oficios de herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros a este modo, son honestos y honrados; y que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona del que los ejerce, ni la inhabilita para obtener los empleos municipales de la República en que estén avecinados los artesanos o menestrales que los ejerciten; con lo demás que se expresa (Madrid: imprenta de Don Pedro Marín, 1783).

<sup>10</sup> Libro IV, Título X, I VI y Libro VI, Título I, II y III de la Real Ordenanza.

las profesiones letradas, como derecho, carrera eclesiástica y [en menor medida] medicina, gozaban de un doble aspecto a su favor. En primer lugar, las familias más grandes y más nobles no vacilaban en mandar a sus hijos a ejercer en estos campos, donde podían esperar un rápido avance hacia altas posiciones [...] En segundo lugar, y más en la línea con la imagen usual que reflejaban estas profesiones, los sectores medios las usaban como mecanismo de ascenso social (Lockhart, 2003, p. 39).

Por esta vía algunas familias circuncaribeñas de pardos distinguidos se especializaron, por generaciones, en artes liberales concretas como notarios, escribanos, pintores, artistas y médicos. Mas lo relevante es que, de esta manera, estos pardos se consolidaron como una élite intermedia y emergente, lo que les granjeó poder, influencia y cierta reputación social, y, por consiguiente, una rivalidad potencial con los blancos criollos. Así, los pardos distinguidos pasan a representar, para los blancos de las élites secundarias, un competidor directo, y una amenaza en la carrera social y en la reputación económica, como en su día lo fueron los judíos conversos para las casas de españoles viejos en la península. Especialmente en estas provincias circuncaribeñas, cuya situación periférica —como en el caso de Caracas o Panamá—, su escasez demográfica —como el caso de Costa Rica— o su condición de provincia de segundo orden —como Cartagena de Indias (frente a Bogotá)— restringían las posibilidades de movilidad social de las calidades inferiores, incluso de aquellas más próximas al poder local.

Dado el número limitado de cargos u oficios de rango medio disponibles en estas remotas provincias y la férrea competencia de las élites blancas de segundo orden (canarios y en general blancos del estado llano peninsulares o criollos) para asegurarse alguno de los mismos, a lo largo del siglo *xvi* y hasta las postrimerías del *xviii*, en Santiago de Guatemala «prácticamente ningún individuo de ascendencia mixta escaló por encima de los peldaños más bajos de la sociedad española» (Lutz, 1994, p. 108). Mientras, en Cartago, Cartagena, Panamá, Portobelo, Caracas o Cumaná lo hicieron muy pocos.

De esta forma, a la conflictividad sociorracial de la limpieza de sangre se añadió también la disputa por el acceso a las universidades y seminarios, así como al ejercicio de oficios nobles, fundamentalmente a puestos intermedios de la burocracia local. En muchos casos, las denuncias y restricciones que alegaban la limpieza de sangre, generalmente, ocultaban esta resistencia de los blancos criollos y de los blancos del estado llano a compartir los cargos

administrativos y eclesiásticos locales con esta «calidad inferior». De hecho, sobre los estatutos de limpieza de sangre en la península ibérica, Julio Caro Baroja (1962) concluye que «en sus resultados los estatutos son, ante todo, una institución social que sirve para regular las carreras de los honores de una sociedad entera» (Hernández Franco, 2011, p. 50). Podríamos añadir que, en dicha regulación de cargos, además de la honorabilidad de sangre (aunque siempre precedida de esta), mediaba también un filtro económico severo a los que pocos afortunados podían hacer frente. En el caso de la limpieza de sangre y la compra de cargos en la península ibérica, Jean-Pierre Dedieu (1989) afirma que el alto costo económico del proceso de probanzas entraña —más que un conflicto religioso— una lucha de poder (Dedieu, 1989, p. 222). Una lucha entre viejos y nuevos cristianos por el control de las posiciones de dominación, por el control de los centros de poder. Tal conflicto, *mutatis mutandi*, puede transpolarse perfectamente al caso de los pardos distinguidos y la élite blanca criolla en el Circuncaribe a finales del siglo XVIII.

Vista en retrospectiva, la honorabilidad de algunas calidades de los sectores subalternos por la vía del binomio limpieza de sangre / limpieza de oficio se produciría, primero, con el acceso de los indios y mestizos<sup>11</sup> a determinados puestos de la administración real local y, segundo, con las solicitudes que medio siglo después realizaron mulatos y pardos en este mismo sentido. A través de la *Real Cédula de Honores* de 1697 y bajo el argumento de no poseer mancha de sangre negra, la Corona española llamaba a sus autoridades locales en las Indias a tomar medidas para «que puedan ascender los indios a los puestos eclesiásticos o seculares, gubernativos, políticos y de guerra [...] [a] los indios principales [...] y a sus descendientes» (Olaechea Labayen, 1977, pp. 520-521). Algo que sería desconocido por esas mismas autoridades locales el siglo siguiente. Luego, en la segunda mitad del siglo XVIII, el honor por esta misma vía sería vindicado —con escaso éxito— por los mulatos, pardos y su descendencia, a quienes desde 1621 «se les prohibió el ejercicio de los oficios de república con inclusión de las porterías» (Rodríguez, 1992, p. 6).

Frente a esta estrategia de «blanqueamiento», a lo largo del siglo XVIII, los pardos comprendieron —como posiblemente lo hicieron del siglo XV

---

<sup>11</sup> Salvo indicación contraria, este trabajo entiende mestizo en su sentido específico, esto es, como descendiente de blanco e india, y no en su sentido genérico de «sangre mezclada».

al xvii los judíos conversos en la península ibérica — que la infamia que arrastraban por la impureza de su sangre podía ser borrada mediante los servicios prestados a la causa de Su Majestad. La estrategia de progreso social por la vía de la habilidad de oficios permitiría —desde lo institucional— «el cambio de imagen de las gentes libres de color» (Solano, 2013a, p. 43), particularmente, en el caso de los pardos distinguidos, quienes por este camino intentaron mejorar su reputación como clase y, por tanto, facilitar su distinción del resto de los libres de sangre mezclada, aunque con la férrea resistencia de la élite criolla, poco dispuesta a que se desconociera la jerarquía de su calidad ni su preeminencia en oficios de alto y medio rango administrativo, militar y eclesiástico.

El recordatorio de las «relaciones de méritos y servicios» propios y de sus antepasados en favor de la causa de la Corona y la cristiandad constituyó una de las estrategias del honor más recurrentes entre la élite criolla de las Indias que más tarde imitarían los pardos acaudalados. En consecuencia, para los criollos, la nobleza de méritos de su linaje no estaba en discusión y, por ello, no podía equipararse a los talentos de los «nuevos ricos» pardos. Así lo hicieron saber, en 1788, cuando los pardos y mulatos de Caracas solicitaron a la Corona ser admitidos en el estamento eclesiástico para ejercer las sagradas órdenes. Esto escandalizó a los blancos del estado llano y de la élite criolla, quienes a través del Cabildo caraqueño se opusieron alegando que no existía necesidad de religiosos en la ciudad. Del mismo modo que, desde 1777, venían resistiendo la tolerancia real al ejercicio de la medicina por parte de los curanderos y cirujanos pardos que, a falta de médicos blancos, había consentido la Corona en Caracas.

A finales del siglo xviii, la élite libre de sangre mezclada, en todo el Circuncaribe, insistiría en la apertura de las instituciones y específicamente en su acceso a la carrera administrativa, civil, eclesiástica y militar. Estos se valieron del conjunto de Reformas borbónicas para su ascenso social por la vía jurídico-administrativa. La Real Cédula, del 18 de marzo de 1783, sobre la habilitación para obtener empleos de República los que ejercen artes y oficios con declaración de ser estos honestos y honrados —con la que la monarquía española puso fin a la limpieza de oficio— fue solo un ejemplo de estas fisuras para favorecer la movilidad social en el sistema normativo colonial hispano. A esta se sumarían, más tarde, las Reales Cédulas de Gracias al Sacar, de 1795 y 1801, a partir de las cuales los pardos podían comprar desde el título de «Don» hasta su blanqueamiento. Asimismo, el «fuero

militar»<sup>12</sup> concedido a las milicias pardas caraqueñas y del resto del Circuncaribe, en la década de 1790<sup>13</sup>, a semejanza de la Real Cédula de 1780 otorgada a las milicias pardas de La Habana.

Las repercusiones de estas cédulas para la movilidad social fueron significativas, debido a su capacidad para «amenazar el orden social» (Conde Calderón, 2009, p. 111), en virtud de que «entrar en las milicias [...] suponía una serie de privilegios, de honores y preeminencias que las élites locales, [...] no querían compartir» (Langue, 2013, pp. 114-115) y que resultaron decisivas para los pardos distinguidos<sup>14</sup> intentar legalmente elevar «el estatus social del artesano mulato» y, consecuentemente, consolidar «la formación de un espíritu de cuerpo, de un cierto prestigio y de una cierta respetabilidad» (Múnera, 1998, pp. 94-95).

Los artesanos pardos, en su proceso de blanqueamiento, utilizaron estas reformas en un doble sentido. Por un lado, para abrirse paso entre la élite criolla para acceder a estudios y cargos administrativos, y, por otro, para distinguirse del resto de las clases populares mediante el ejercicio de oficios nobles, prolongando y reproduciendo así los códigos de limpieza de sangre y de oficio. Todo ello reforzaría a los pardos distinguidos como una clase ambigua, ajena a la élite dominante y, al mismo tiempo, atípica respecto al conjunto de los sectores populares o subalternos.

Mientras tanto, entre los blancos, el miedo ante la amenaza de «confusión social» aumentaba con las Reformas borbónicas. Para la élite blanca, sobre todo para la criolla, resultaba vital la conservación del «orden de las cosas». Sobre esta moral se sostenían los mecanismos de dominación y de control social que aseguraban su condición de clase dominante y que, ahora, era claramente amenazada por las aspiraciones de «elevación» social de los libres de sangre mezclada. La escalada del conflicto sociorracial se inicia, entonces, a partir de las décadas finales del siglo XVIII, con la judicialización del conflicto en el marco de dichas reformas. Fue en el ámbito judicial y

---

<sup>12</sup> La relevancia del fuero militar para las milicias pardas circuncaribeñas era mayor, pues en buena medida compensaba lo previsto en la Ley de 1643 que impedía su ascenso a rangos de oficiales superiores al de capitán.

<sup>13</sup> Al respecto, véase Archivo General de Simancas (SGU), LEG. 7181, n.º 13, ff. 27-36, «Milicias de pardos. Retiro» (Caracas, 1791-1796).

<sup>14</sup> Para un análisis detallado del caso de la élite de los pardos venezolanos o «pardos beneméritos», véase Frédérique Langue (2013).

administrativo, pues, donde algunos pardos distinguidos circuncaribeños encontraron fisuras legales concretas, por medio de las cuales resistirse al orden impuesto por la limpieza de sangre y de oficio.

#### HONOR, ESTRUCTURA SOCIAL, MUDANZA Y CONFLICTO EN LA SOCIEDAD COLONIAL CIRCUNCARIBEÑA

La estructura u orden sociorracial del Antiguo Régimen hispano en el Circuncaribe, al igual que en el resto del mundo ibérico, seguía los valores y códigos religioso-normativos de la cultura del «honor» y la tradición tomista del «orden natural de las cosas»<sup>15</sup> (Sabine, 1961, p. 249). Esta cultura oscilaba entre el propio «sentimiento del honor —[...] interno e individual que impulsaba al hombre a guiarse por principios morales por todos reconocidos— y la honra exterior, dependiente de una especie de «tribunal de la reputación» y el de la aprobación de los demás» (M. V. Martínez, 2008, p. 9). Este código de conducta guió la mentalidad, las costumbres y las prácticas cotidianas de las sociedades del Antiguo Régimen. De hecho, a finales del XVIII, el honor era el principal factor relacional de jerarquización de la sociedad colonial hispanoamericana. Heredado del Derecho romano y retomado por la religión cristiana —principal artífice de la ley en la monarquía española—, el honor refería a «la estima pública que otros miembros de la sociedad confieren a un individuo» (Burkholder, 1998, p. 18).

En la sociedad hispanoamericana, era un deber de todo cristiano procurar el acercamiento a Dios mediante la inclinación hacia la vida digna y honorable. La búsqueda —personal y familiar— del honor, entendido simultáneamente como la pureza frente a la heterodoxia (herejía), la limpieza de sangre de toda infamia (sangre negra o de infieles) y la nobleza frente a cualquier oficio vil, constituyó un propósito de vida en la moral de la época.

Una vez trasladada e implantada en el Nuevo Mundo, la cultura del honor actuó como una ideología<sup>16</sup> que sirvió al proyecto evangelizador para

---

<sup>15</sup> Para una profundización sobre el concepto de «orden» o «estado» en el Antiguo Régimen, véanse los trabajos de George Sabine (1961) y de Pierre Vilar (1999, pp. 119-121).

<sup>16</sup> Podría entenderse el «orden natural de las cosas» como una ideología en el sentido de ser un sistema de valores que establece una jerarquía social que funciona y se perpetúa a partir de relaciones de poder, constituyendo, por tanto, un sistema de dominación.

legitimar la desigualdad social en la América hispana. Mientras, en la Europa medieval, en la cúspide social se encontraba el clero (*oratores*) seguido de la nobleza (*bellatores*)<sup>17</sup> a quienes estaban reservadas las armas y, por tanto, «la misión fundamental de mantener el orden»; en las sociedades coloniales hispanoamericanas este lugar estaba reservado a los españoles. Mientras en aquella el pueblo o la «plebe» ocupaba el último estado del Antiguo Régimen, en estas, ese sitio correspondía a las «castas de todos los colores». Así, pues, en la América hispana colonial, a esta característica división tripartita de la sociedad del Antiguo Régimen se sumaba tanto la división tradicional en «estados» o «condiciones» —esto es, en «libres, ó siervos, ó aforrados, á que llaman en latín *libertos*»<sup>18</sup> (*Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, 1807, p. 128)— como una nueva división social basada en la sangre.

Este supuesto orden natural, por tanto, define un rango, una jerarquía social<sup>19</sup>. Sus mecanismos jurídicos y religiosos de control y relacionamiento social fueron la «limpieza de sangre» y la «limpieza de oficio». Estos fueron instrumentalizados para naturalizar la distinción como principio rector y, con ello, la jerarquización de la sociedad del Antiguo Régimen tardío, tanto en espacios metropolitanos como coloniales de la monarquía española.

Desde inicios de la conquista, y siguiendo los criterios ordenadores de limpieza de sangre y de oficio, la sociedad colonial del mundo atlántico hispano estaba estratificada en tres categorías sociorraciales esenciales: blanco, negro e indio, que además eran las únicas que poseían una «calidad»<sup>20</sup> o estatus socio-jurídico reconocido. Dentro de este orden, las leyes y

---

<sup>17</sup> Esta Teoría tripartita o división trinitaria de la sociedad medieval europea ya había sido apuntada por san Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*. En ella describía la imagen humana a partir de la Santísima Trinidad. A semejanza de esta, san Agustín dividía la sociedad en una trilogía, aunque, la tricotomía clero, nobleza y pueblo, según Jacques le Goff, tiene un origen anterior al siglo IX; véase el trabajo de Luís Salgado de Matos (2004).

<sup>18</sup> La división en «estados» se recoge específicamente en la Partida IV, Título XXIII «Del Estado de los Homes», de *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio* (1807).

<sup>19</sup> Según la idea medieval de «universitas», la sociedad representaba orgánicamente un cuerpo social o colectivo, donde la articulación del conjunto de partes de dicho cuerpo social era realizada por la *sanior pars* de la sociedad, estableciendo, así, una jerarquía. El principio de jerarquía, pues, fue una premisa absolutamente socializada por el mundo medieval (Salgado de Matos, 2004, p. 45). Mas el legado ideológico de la jerarquía trascendió, igualmente, a la sociedad colonial tardía circuncaribeña.

<sup>20</sup> La calidad supuso a un mismo tiempo un estatus legal y una posición en la sociedad colonial de la América hispana. Esta estaba definida por la antigüedad en la devoción cristiana, en el ejercicio de oficios nobles y, sobre todo, en la descendencia de «españoles viejos» (antigüedad de origen), es decir, en la «lim-

costumbres coloniales otorgaron, siempre, un mayor valor a los españoles, a quienes se identificaba como personas de honor, cristianos, limpios de sangre (negra) y no proclives a oficios viles. Ellos constituían la *sanior pars* de la sociedad y, según el principio de jerarquía, estaban llamados a garantizar el orden y la moral. La sociedad colonial circuncaribeña tardía siguió, igualmente, esta jerarquización social. En la práctica cotidiana, sin embargo, el mestizaje de varios siglos complejizó la realidad social definida al inicio de la colonia española en América.

Sociorracialmente, la sociedad colonial circuncaribeña estaba jerárquicamente dividida en varias franjas, «estados» o «clases» que componían las diferentes calidades. En el nivel superior se encontraba el varón blanco español. Este simbolizaba la centralidad moral y sociopolítica de la sociedad circuncaribeña. Los españoles (peninsulares y criollos) constituían la élite dominante y representaban alrededor del 10 al 15 % de la población total. Generalmente expatriados de la Metrópoli para cumplir funciones burocráticas y político-militares en ultramar, los españoles peninsulares eran comisionados por el monarca. En virtud de esta designación real, los peninsulares —o «gachupines», como también se conocían en Nueva España— tenían asegurados títulos nobiliarios, en premio a su misión de representar directamente a Su Majestad en los diferentes virreinos, capitanías generales, gobernaciones, audiencias o intendencias en el Circuncaribe. Otros peninsulares —fundamentalmente vascos y catalanes— controlaban, con exclusividad, el comercio marítimo con la Metrópoli, primero, a través de las compañías comerciales y, luego, a través de los consulados. Aunque las Leyes de Indias prohibían expresamente que las principales autoridades reales se involucraran, directa o indirectamente, en negocios comerciales en América, la realidad es que estos o sus familias solían poseer cuantiosas fortunas derivadas de su monopolio del comercio marítimo.

Sin embargo, no todos los peninsulares eran ricos y nobles, también los había pobres, artesanos y rurales, generalmente canarios, quienes

---

pieza de sangre» o ausencia de mezcla con otras calidades. Estos eran, en esencia, los elementos inherentes a la calidad en las colonias españolas en América. Atendiendo a ello, las autoridades monárquicas habían dividido a la población en una multiplicidad de «calidades», también denominadas «estados», «clases» o «condiciones», como blanco o español, indio, negro, pardo o mestizo, entre muchas otras, definiendo así una jerarquía o escala social que la historiografía ha denominado como el «sistema de castas».

frecuentemente eran discriminados por los blancos principales, sobre todo por la aristocracia criolla. Los blancos «criollos»<sup>21</sup>, por su parte, descendían de los antiguos conquistadores o «españoles viejos». Constituían la nobleza titulada en la región. Muy pocos linajes criollos, sin embargo, podían decirse «hidalgos», esto es, demostrar su descendencia de las casas nobles de la Corte en la península. A pesar de ello, un número importante de familias principales circuncaribeñas vivían al estilo de la nobleza e, incluso, poseían títulos nobiliarios heredados de sus antepasados conquistadores, aun sin gozar de hidalguía. Estos se consideraban a sí mismos la *sanior pars* de la sociedad colonial circuncaribeña. Los «mantuanos» o «notables» —como también se conocía a estos blancos criollos en Venezuela y en Nueva Granada y Costa Rica, respectivamente— acumulaban las principales fortunas de vieja data y también las mejores tierras, dedicadas principalmente al cultivo de cacao<sup>22</sup>, de allí que en Venezuela se les denominara «Grandes Cacao»<sup>23</sup>. Paralelamente, estos detentaban los cargos de autoridad local, fundamentalmente los Cabildos de los pueblos, y controlaban el poder político y militar en las principales ciudades y villas. A pesar de que los criollos eran los principales propietarios de haciendas, minas y esclavos, no alcanzaron a controlar el poder económico, concretamente el comercio marítimo, el cual disputaron históricamente a los peninsulares.

Las familias españolas más distinguidas giraban en torno al *pater familia*, una posición heredada por el primer hijo varón. El padre de familia era el garante de la reputación de su linaje y, en general, los observadores de la moral en la ciudad. En torno a esta figura protectora masculina, orbitaba el resto del grupo familiar, conformando estos una suerte de séquito (hermanos menores, hermanas, esposa y descendientes, así como otros dependientes: esclavos y demás sirvientes) de tamaño variable, en función de su fortuna.

---

<sup>21</sup> «Criollo» en este contexto se entiende como los blancos que, siendo descendientes de españoles, fueron nacidos en la América hispana y habitaban allí. No confundir con los llamados «criollos» de Brasil, hijos de esclavos africanos nacidos en la América portuguesa. En el caso de Brasil, como señala Nuno Monteiro (2009), siguiendo a Bluteau, *crioulo* (criollo) literalmente quería decir «*escravo que nasce na casa do seu senhor*» («esclavo que nace en la casa de su señor») (Monteiro, 2009, p. 56).

<sup>22</sup> Pero también azúcar, tabaco, añil y, décadas más tarde, café. Todos ellos, junto al cacao, representan los principales cultivos del Circuncaribe colonial y de buena parte del siglo XIX.

<sup>23</sup> En el caso del Brasil del Imperio portugués, a esta élite se la conocía como la «nobleza de la tierra» o *nobreza da terra*. Al respecto, véase María Beatriz Nizza da Silva (2005).

Además de estas relaciones familiares de subordinación, el cabeza de familia también tenía a su servicio una red clientelar de agentes (secretarios, escribanos, ayudantes, apoderados, etc.) y demás personal administrativo, así como algunos comerciantes y artesanos, proveedores de insumos, con quienes establecía relaciones de dependencia y lealtad mediante acuerdos de subordinación, compadrazgo y clientelismo. Estos últimos integraban las élites blancas secundarias (dedicadas a cargos bajos e intermedios de la administración local; comerciantes menores; «pulperos» o dueños de pequeñas tiendas, generalmente canarios; artesanos y campesinos medios), quienes conformaban los denominados «blancos del estado llano». Aunque entre las élites secundarias excepcionalmente también podían encontrarse familias de sangre mezclada y más concretamente mestizos pudientes e incluso mulatos prósperos, emparentados con, o descendientes de, algunos blancos principales o notables, pero cuyo origen «ilegítimo» les relegaba a un segundo lugar.

En una posición o nivel inferior se encontraban el indio y, finalmente, en el último escalón, la población esclava negra y mulata. Tanto estos como los indígenas representaban alrededor del 17 %, respectivamente, según la mayoría de los censos. Ambos constituirían la base de la estratificación social colonial tardía. Dentro de esta base, el eslabón más débil —ese que cumple todas las condiciones de desigualdad— estaba personificado por la mujer, negra y esclava.

Al ser un orden que orbitaba alrededor del hombre español, como sujeto de «mayor valor» u honor, el resto del universo social: indio, negro, mulato, mujer (incluso la blanca), poseería mayor o menor honor conforme se distanciaba o acercaba a aquel<sup>24</sup>. En otras palabras, la jerarquía social tenía carácter relacional, intersubjetivo e históricamente condicionado. La posición de cada cual, pues, estaba referida a un tercero o más bien al primero de todos: el hombre español (criollo o peninsular).

---

<sup>24</sup> Esta disposición vertical o de arriba-abajo con la que se designaba el lugar superior o privilegiado del blanco, frente al inferior y marginado del negro, no es en absoluto una invención del mundo atlántico. Carlo Ginzburg ha evidenciado que, en la Europa cristiana medieval, esta mentalidad moral de la oposición arriba-abajo o alto-bajo, para designar lo superior o divino frente a lo inferior o mundano estaba ya bastante extendida en el Viejo Continente. Al respecto véase, Carlo Ginzburg (1999, pp. 94-116). En otras culturas orientales, por el contrario, como por ejemplo el mundo árabe, esta representación del poder mediante oposición se plantea en términos de centro-periferia (Lewis, 2000).

En medio de ambos extremos se hallaba una franja ancha, compuesta por toda una gama de «grupos intermedios» o «grupos amortiguadores»<sup>25</sup>. Un conjunto de gentes de todos los colores, mayoritariamente de condición libre, pertenecientes a múltiples calidades sociorraciales, cuya posición entre los extremos de la sociedad colonial le llevó, en la práctica, a actuar como mediador entre la élite blanca y la base popular. En virtud del proceso de mestizaje, en la sociedad colonial circuncaribeña era posible identificar segmentos de población con porciones variables de negritud o —si se mira en sentido inverso— con gradaciones de blancura. El resultado es que, entre las gentes libres de sangre mezclada circuncaribeñas, podemos encontrar desde negros antiguos esclavos o recién libertos, hasta mulatos artesanos, criollos o extranjeros, mulatos mercaderes, tratantes e incluso mulatos comerciantes extranjeros, tercerones o cuarterones dedicados a oficios manuales o artes liberales, pasando por quinterones y octavones dedicados a oficios nobles o limpios y con estilos de vida prácticamente blancos.

Las múltiples desigualdades de este conjunto popular conllevan entenderlo no como una masa uniforme u homogénea, sino como lo que realmente era: una amplia y continua jerarquía de calidades sociorraciales. Este continuum de calidades, definido por la «limpieza de sangre» y su instrumento, el sistema de castas, obliga a entender «el pueblo», esto es, la gente de abajo, como una «identidad-en-diferencia» (Chakravorty Spivak, 2003), es decir, como una unidad en la diversidad de calidades sociorraciales discriminadas, primero, por el sistema de castas colonial y, más tarde, invisibilizadas por la ideología del mestizaje, del «mito republicano de armonía racial» (Lasso, 2006) o del «racismo republicano». Ellos conforman toda una gama de tipos de sangre mezclada, con intereses divergentes, algunos comunes y otros claramente en conflicto. En general, estos grupos están compuestos por sectores del estado llano, fundamentalmente de artesanos libres de las más diversas posiciones socioeconómicas, encabezados por la «élite de los libres de sangre mezclada». Estos últimos devienen en una especie de lugar de intermediación en la escala social, así como en la dinámica política. Esta élite de sangre mezclada actúa como correa de transmisión de prejuicios, reclamos, malestares y fricciones, pero también de reconocimientos, premios

---

<sup>25</sup> Para una explicación detallada sobre los grupos «intermedios» o «amortiguadores», véanse los trabajos de Ranajit Guha (1996a) y Gayatri Chakravorty Spivak (2003).

y recompensas en las transacciones entre las élites blancas y «la plebe» de color, los dos polos del orden colonial tardío.

Estos constituyen los grupos ubicados en el rango inmediatamente subsiguiente al de la élite dominante. Los también llamados élites intermedias —o como los denomina Guha— «grupos intermedios» o «grupos amortiguadores», incluyen, además de los blancos del estado llano —mayoritariamente artesanos, pulperos y tratantes o comerciantes menores, generalmente canarios—, a los «pardos beneméritos», que denomino pardos distinguidos o élite de sangre mezclada, en virtud de sus cuantiosos bienes de fortuna, pero también a los mestizos pudientes e incluso a los mulatos artesanos prósperos, por citar solo algunos ejemplos.

Su rol de interacción o mediación, su posición como élite secundaria o grupos intermedios, así como actor económico emergente, su liderazgo para conformar clientelas corporativas de distinta índole, además de su apropiación del discurso del honor y la distinción aunado a su progresivo blanqueamiento, añaden mayor complejidad para la segmentación social de este grupo.

La centralidad ocupada por los pardos distinguidos no responde al hecho de constituir el centro social, esto es, de representar los grupos intermedios o la élite secundaria en la estructura sociorracial circuncaribeña, sino por desafiar políticamente el orden establecido y encabezar el antagonismo sociorracial contra la minoría blanca dominante, una situación que los colocó en abierta confrontación con la élite criolla. El motivo fue que sus aspiraciones sociales y políticas disputaban a los blancos criollos sus espacios de poder, algo que no tenían capacidad de hacer —al menos dentro de la institucionalidad del orden sociorracial— los sectores bajos o populares más marginados o excluidos de la sociedad colonial tardía circuncaribeña.

Estos sectores intermedios de la escala social estaban integrados por la población de sangre mezclada y de condición libre. Es una diferencia clara con las Antillas o Caribe antillano, divididas sociorracialmente en sociedades dicotómicas de «dos tercios» (Helg, 1997, p. 54) de negros y unos pocos blancos. En las Antillas menores (británicas, francesas y holandesas), por ejemplo, un aspecto demográficamente relevante era el porcentaje reducido —en comparación con blancos y esclavos— de un «sector intermedio significativo de gente “de color” libre». De hecho, «entre la inmensa mayoría de esclavos africanos y la minoría irrisoria de propietarios europeos, la población criolla libre “de color” constituía una pequeña fracción» (Ibarra

Cuesta, 2012, p. 133). Ahora bien, es necesario matizar que en el caso de las Antillas mayores, aun siendo elevada la división entre blancos y negros, esta no llega a ser tan extremadamente bipolar o dicotómica como en el caso de las Antillas menores. Concretamente en Cuba, en 1791, su población se componía de 49 % de blancos, 31 % de esclavos y apenas 20 % de libres de sangre mezclada (Murray, 1971, p. 136).

En las provincias del Circuncaribe hispano, sin embargo, el porcentaje de gentes libres de sangre mezclada era diametralmente opuesto al de las Antillas. Desde Nueva España hasta Tierra Firme, predominaba una sociedad de carácter multirracial, donde prevalecían las llamadas «castas». Producto de la progresiva fusión de las tres calidades primigenias del período colonial (blanco, negro e indio), en la sociedad circuncaribeña se fue cimentando una abrumadora mayoría de «sangre mezclada», «híbrida», de «color vario» o «color quebrado».

En un sentido genérico, los «mestizos» (también llamados «ladinos» en Centroamérica) estaban compuestos por el conjunto humano resultante de la mezcla de blanco, tanto con india como con negra. Aunque, en sentido estricto, «mestizo» en el Circuncaribe refería exclusivamente al primero de estos cruces (la mezcla de blanco con india), a quienes también se conocía —concretamente en la Capitanía General de Guatemala— como «mestizo limpio o mestizo de primer orden» (Meléndez Obando, s. f. b); mientras «pardo» identificaba al segundo caso, esto es, a los descendientes de esclavos africanos. Por ello la categoría «mestizo» podía llevar a confusión<sup>26</sup>, a veces de forma intencionada. Sobre todo, en el caso costarricense, en el que a finales del siglo XVIII, «mestizo» era utilizado desde los quinterones hasta los octavones de africanos para engañar a las autoridades responsables de certificar la calidad en documentos oficiales y así mejorar su estatus, algo que dificulta la labor de los investigadores, pues ni siquiera los censos escapan de esta confusión.

Los «sangre mezclada» —en su sentido más amplio, pues, albergaban una variedad de matices— eran portadores, simultáneamente, de sangres distintas o de distintos orígenes. O, dicho de otro modo, de grados relativos de blancura. Por tanto, estos distintos matices actuaban como categorías

---

<sup>26</sup> La ambigüedad en el uso de la categoría mestizo hizo que, frecuentemente, en la región centroamericana, fuera preciso aclarar si se trataba de mestizo de indio o mestizo de negro (Castillero Calvo, 2004, pp. 278 y 290).

sociorraciales bisagra, intermedias o amortiguadoras. En 1777, en Nueva España, el pintor don Ignacio Barreda y Ordóñez retrata en su famoso óleo hasta dieciséis combinaciones de estas categorías sociorraciales<sup>27</sup>, lo que da una idea de las múltiples mixturas que hacían vida dentro del conjunto de las llamadas «castas».

Para reforzar el estigma de su origen impuro, el discurso dominante solía identificar a las castas con nombres de animales. Voces como «lobo» (zambo), «coyote» (mezcla de mestizo e indio) o «leopardo» (pardo), eran frecuentemente empleadas en los Virreinos de Nueva España y Nueva Granada, así como en las capitanías generales de Guatemala (incluida Costa Rica) y Venezuela.

Entre los «pardos», en concreto, encontramos «zambos», «mulatos», «tercerones», «cuarterones», «quinterones», «sexterones» y «octavones», entre otros. Aunque, ciertamente, en la América hispana, no existía un consenso sobre estas denominaciones, pues podían variar de región a región, como ocurría con la categoría «cuarterón» en Venezuela o Nueva Granada —denominada «castizo» en Guatemala— o la de «sexterón» u «octavón» (y demás descendencias sucesivas de quinterón y blanco) en Costa Rica, Nueva Granada y Venezuela, que también se denominaba «requinterón»<sup>28</sup> en el Perú.

Otro aspecto sobre la categorización sociorracial era la recurrente inconsistencia o divergencia entre la categoría o identidad sociorracial asignada desde el poder y aquella autopercebida. Otro asunto que también generaba mucha confusión. De hecho, para algunos autores como Joanne Rappaport (2014) el interés y la recurrencia por clasificar a la población mezclada tenían lugar y sentido fundamentalmente en el ámbito judicial (Rappaport, 2014, p. 5) y administrativo, es decir, entre las autoridades coloniales. Un aspecto que en la vida cotidiana suponía una fuente inagotable de conflicto, negociación y resistencia en pequeña escala.

---

<sup>27</sup> Se trata de la obra en óleo sobre tela *Castas de Nueva España*, 1777, Nueva España (México). Autor: Ignacio María Barreda y Ordóñez. Dimensiones: 77 cm × 49 cm. Colección: Real Academia Española de la Lengua, Madrid, España. Para un análisis detallado de esta obra y su contenido sociológico colonial, véase Manuel Alvar (1998).

<sup>28</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, 1649, n.º 42, ff. 1-6. «Proceso de fe de Agustín Ortíz» (Lima, 1750).

Mas, en el Circuncaribe, los pardos constituían estadísticamente la mayoría de la población, entre el 30 % y el 50 %. Si bien, hay que advertir de que estos porcentajes varían dentro de la región, existiendo diferencias entre Venezuela, Cartagena de Indias y Panamá —que contaban con porcentajes progresivamente más altos de esta población— hasta Costa Rica<sup>29</sup>, cuyas provincias registraban porcentajes más bajos.

Algunas estadísticas, aportadas por censos y viajeros de la época, señalan que hacia finales del siglo xviii, Venezuela, por ejemplo, contaba con más del 44 % de pardos o mulatos (Depons, 1960 [1806]), p. 233). En 1802, tan solo en Caracas, la población de pardos libres alcanzaba el 38,78 % (Mago de Chópita, 1997, p. 527). Aunque este número se elevaba, más aún, en zonas rurales del interior de la provincia como los Llanos.

Unos porcentajes similares se observaban en Cartagena de Indias. Allí, en 1799, el censo contabilizaba más del 50 % de la población como gentes libres de sangre mezclada (concretamente 8832, frente a 4393 blancos y 3048 esclavos) (Ruiz Rivera, 2007, p. 358). En barrios densamente poblados por gentes de sangre mezclada, como Santo Toribio, los censos llegaban a desagregar estas poblaciones, registrando «la presencia de cuarterones, quin-terones, zambos, mulatos, pardos, negros, mestizos y blancos, y de sus uniones» (Solano, 2013b, p. 47). En Panamá, hacia 1790, las gentes de todos los colores llegaron a ascender hasta el 59,9 % (Castillero Calvo, 2008, p. 82), siendo, incluso, mayor en algunas poblaciones. La ciudad de Panamá, por ejemplo, ese mismo año registraba el 66,3 % (Castillero Calvo, 2008, p. 82) de personas libres de todos los colores.

En Costa Rica, sin embargo, estos porcentajes son menores. En 1778, el padrón de la ciudad de Cartago cifraba a las gentes libres de sangre mezclada en aproximadamente el 26 %, frente al 65 % de mestizos<sup>30</sup>. Aun así, la población libre de origen africano representaba la segunda calidad de la provincia en términos demográficos, seguida muy de lejos por los

---

<sup>29</sup> Al margen de que Costa Rica poseyera porcentajes más bajos de población negra de sangre mezclada que el resto de «Tierra Firme», lo cierto es que en zonas concretas de esta gobernación, como Matina y la Puebla de los Ángeles en la costa atlántica, y Nicoya y Guanacaste en la costa pacífica, el número de personas libres de sangre mezclada era significativamente alto, e incluso mayoritario, en comparación con el resto de la población local.

<sup>30</sup> Datos basados en el padrón de 1778 sobre la población de Costa Rica según el obispo Thiel. Al respecto véanse los documentos Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR), Complementario Colonial, 3604, 3608, 3602 y 3600 (Cáceres Gómez, 2008, p. 11) y (Fonseca Corrales *et al.*, 2001, p. 52).

españoles que apenas alcanzaban el 9 % (Cáceres Gómez, 2008, p. 11). Si bien es importante advertir de que en algunas villas de Costa Rica —en concreto en aquellas densamente pobladas por gentes de color— estos porcentajes eran sin duda mayores, como evidencian la Puebla de los Ángeles —en los extramuros de Cartago— y el puerto de Matina, en la costa atlántica o caribeña<sup>31</sup>. Además de ello, hay que recordar que en Costa Rica eran frecuentes las mudanzas de calidad, especialmente entre los pardos que intentaban pasar por mestizos, lo que dificulta constatar la precisión de los datos costarricenses.

A pesar de estos matices entre las diferentes provincias circuncaribeñas, en general, este carácter mayoritariamente pardo de la región lo convierte en la característica demográfica más significativa del Circuncaribe hispano y, de hecho, representa su particularidad sociorracial más distintiva frente a otras provincias del Gran Caribe.

Aun siendo mayoría numérica, jurídicamente carecían de un estatus legal definido. Ello suponía que la mayoría de color quebrado no solo era privada del reconocimiento como sujeto legal, sino también de los correspondientes derechos, privilegios y prebendas de tal condición y, por tanto, del acceso a la principal vía de movilidad social. Una situación que los colocaba en la paradoja de ser una mayoría demográficamente dominante y, al mismo tiempo, una minoría política legalmente marginada.

Sin embargo, sociológicamente hablando, estos estaban muy lejos de constituir una identidad y mucho menos un grupo. Si bien entre los «libres de sangre mezclada» lo común fue ciertamente su rango inferior o —en términos de Guha (1996a)— su «condición subalterna» (Guha, 1996a, p. 23), este atributo general de la subalternidad —que engloba analíticamente a los sectores populares para facilitar su identificación— no puede obviar el hecho de que, en su interior, estos no constituían un conjunto uniforme. Ni siquiera dentro del sector no libre (esto es, entre los esclavos) puede hablarse de homogeneidad. Al margen del lugar común en términos de su negritud y su dependencia, entre la propia población esclava —especialmente entre los negros llamados «bozales» o recién traídos de África— coexistían distintas lenguas y culturas (naciones o tribus) también llamadas «castas» africanas: Loangos, Minas, Congos, Mandingas, etc., una diferencia que se extendía

---

<sup>31</sup> Pero también Cañas, Bagaces, Nicoya y Guanacaste, aunque estas últimas ciudades se encuentran en la costa pacífica costarricense (Soto-Quirós, 2008).

entre estos y los esclavos nacidos en América, también llamados «negros ladinos». La homogeneidad, pues, no fue una característica de las calidades subalternas libres o esclavas, ni tampoco una realidad social, sino una simplificación discursiva y una denominación descriptiva —empleada e impuesta por las autoridades coloniales— para identificar a la población nacida de la «hibridación» o mestizaje.

Las «gentes libres de sangre mezclada», por su parte, destacaron por su heterogeneidad sociorracial e incluso estamental y corporativa. Su heterogeneidad supuso, administrativamente, un desafío constante para la clasificación de los descendientes de África y su conservación en la «esfera inferior» de la sociedad colonial hispanocircuncaribeña. Este fue un quebradero de cabeza para las autoridades coloniales locales encargadas de contener la creciente «contaminación» —como oficialmente se denominaba al mestizaje— y su consecuente y «peligrosa» «confusión social».

A diferencia de la teórica exactitud con que las pinturas de castas distinguían las diversas categorías sociorraciales hispanoamericanas, en la cotidianidad de las provincias del Circuncaribe (Veracruz, Cartago, Portobelo, Panamá, Cartagena de Indias, Caracas o Cumaná), la categorización de la población libre de color mezclado era más bien laxa, menos precisa o, al menos, más confusa, y no eran extrañas las «mudanzas» e incluso las omisiones de la calidad o del color en libros parroquiales, actas de bautismo, matrimonio, defunciones y demás certificaciones, debido a las apreciaciones erróneas —involuntarias o intencionadas— de las autoridades civiles y eclesiásticas<sup>32</sup>. Christopher Lutz (1994), para el caso de Santiago de Guatemala, demuestra que las propias personas de «color vario» jugaron, permanentemente, con esta ambigüedad para progresar socialmente. Registrar y clasificar adecuadamente a quienes se daban los sacramentos fue, pues, una de las principales preocupaciones de las autoridades eclesiásticas españolas, al igual que de las portuguesas (Ribeiro Aguilar y Roberto Guedes, 2016, p. 89), en América. Por ello, con frecuencia, requirieron aclaraciones por parte del

---

<sup>32</sup> En otros casos —especialmente entre pardos cuarterones y quinterones y por tanto más próximos a la blancura—, la mención de la calidad se omitía deliberadamente. En 1803, el fiscal del Consejo de Indias, evaluando la solicitud de dispensa de Matías J. Borbúa, señala: «Ni en la Partida de Bautismo, ni en la de Confirmación, ni en la Sumaria de testigos que presenta por prueba..., se hace expresión de la calidad de Pardo», véase AGI; Panamá, 293, n.º 3, s. n. ff. «Dispensa de calidad de Matías Josef Borbúa» (Panamá, 1803).

Consejo de Indias. Este fue el caso de la diócesis de Cartagena de Indias, que, en 1768, consultó al Consejo dónde y cómo debían registrarse las gentes de sangre mezclada en los libros de registros bautismales y matrimoniales. El propio procurador fiscal de esta diócesis hacía patente el enredo que se producía, señalando:

hay libros de bautismo, y casamientos de españoles, blancos; y separadamente los hay para los negros, mulatos, cuarterones, mestizos. Sucede pues que un blanco español se casa con una negra, mulata, o mestiza. Los curas, como sabedores de su obligación, ponen las partidas en los libros de mulatos. Llega el caso de que un hijo de estos quiere tomar estado: o que se muda de domicilio, y este o sus padres forman artículo sobre que se traslade la fe de su bautismo al libro de los blancos. Unos se trasladan y otros no<sup>33</sup> (Giolitto, 2003, p. 68).

Esto no significa que fuera sencillo pasar de una calidad a otra. Pero pareciera que los cambios o mudanzas de calidad en los documentos oficiales se producían cotidianamente en la sociedad colonial circuncaribeña. Aunque es difícil precisar si se trataba de una práctica muy extendida. En el caso de Costa Rica, Mauricio Meléndez Obando señala que fue frecuente «hallar miembros de una misma familia consignados distintamente como mestizos, españoles y hasta mulatos» (Meléndez Obando, 1999, p. 52). En otras provincias circuncaribeñas con población de sangre mezclada, como Yucatán, se han identificado patrones similares, constatando «en censos y registros bautismales [...] cambios dentro de la vida de una persona; esto es, la categoría asignada a un individuo era plástica, particularmente dentro de la terminología del grupo de «pardo, mulato y moreno» (Restall, 2009, p. 108).

No obstante, estos cambios o mudanzas de calidad entre las gentes de sangre mezclada no siempre fueron fortuitos. Berta Ares Queija (2010), para el caso de los mestizos del Perú, repara en la conciencia de las gentes de sangre mezclada sobre esta ambigüedad y en la potencial maleabilidad de su calidad, destacando:

[el] afán individual que había por tratar de mostrar o rechazar que se pertenecía a tal o cual categoría, buscando casi siempre sortear algún obstáculo o

---

<sup>33</sup> AGI, Santa Fe, 1044. «Baltasar Gómez de Liñan, promotor fiscal» (Cartagena de Indias, 1768).

eludir algún deber. [...] en ocasiones, un individuo manipulaba su propia identidad en función de las circunstancias (Ares Queija, 2010, p. 20).

Contrario al interés de la norma, las gentes libres de sangre mezclada se valieron de este espacio intermedio incierto, forjado por la anomia de su estatus sociorracial. Esto les permitió una relativa permeabilidad en términos de movilidad social. En la práctica cotidiana, «individuos colocados en distintos puntos de la jerarquía sociorracial podían moverse hacia arriba o hacia abajo, dentro de ciertos límites» (Aguirre, 2005, p. 45) de acuerdo con criterios como: legitimidad (descender de matrimonios legítimos), patrimonio económico, oficio, méritos, urbanidad o civilidad (buenas costumbres), adscripción a determinados cuerpos (gremios, milicias o cofradías), vecindario o barrio, entre otros. Por tanto, el carácter híbrido de las gentes libres de sangre mezclada —aun siendo un impedimento jurídico-político— también fue excepcionalmente percibido por estos como una oportunidad, con la cual maniobraron para incrementar su movilidad social y su distinción. Aunque es necesario matizar que esta última afirmación solo era cierta para el caso de las gentes libres de sangre mezclada de mayor poder adquisitivo y mejor relacionadas, las cuales podían —dentro de muy puntuales limitaciones— elevarse dentro de la escala social.

Contraproducentemente, también, la heterogeneidad fue un factor de rivalidad entre los propios libres de sangre mezclada. El estigma del origen esclavo y sus consecuencias en términos legales y políticos hicieron que buena parte de los pardos manifestara un aparente<sup>34</sup> «complejo de inferioridad» (Fanon, 2009) y consecuentemente procurara su «blanqueamiento», proceso con el cual los estudiosos de este tema se refieren, por un lado, al esfuerzo genealógico de acercarse a la blancura y, a su vez, al mecanismo legal y fiscal que —previo pago— les permitía un trato similar a los españoles del estado llano. Así pues, renegar del origen africano, paradójicamente, no fue algo extraño, ni fueron pocos los esfuerzos de los pardos libres por distinguirse del resto de la población de color y desmarcarse de la infamia de la esclavitud, de su origen vil y de la ilegitimidad, enfatizando la relativa autonomía que en la práctica les proporcionaba su condición de personas libres. De

---

<sup>34</sup> Hay que insistir en la apariencia de este complejo de inferioridad, pues —como se verá más adelante— si bien se evidencia en el discurso de los pardos peticionarios de dispensas de color, pareciera ser más bien una estrategia discursiva para su defensa legal y no tanto una actitud psicosocial.

hecho, algunos pardos pudientes no solo eran conocidos propietarios de numerosas casas y haciendas y, con ello, de esclavos, con lo cual la élite de la población de sangre mezclada también hacía parte del sistema esclavista e incluso encontró en él una forma de visibilizar su poder y riqueza. Una situación que significó, igualmente, la principal brecha entre descendientes de africanos, libres y esclavos, aunque, entre los libertos y recién libertos también tuvieron lugar manifestaciones de solidaridad entre familiares, bien para sacarlos de la esclavitud o bien para conservarlos dentro del entorno familiar, pero manteniendo su condición servil.

En este mismo sentido, rechazaron siempre ser sujetos a pago de tributos, en un esfuerzo evidente por no ser confundidos tampoco con la población indígena. Si bien indígenas y mestizos tenían una calidad con más derechos o privilegios y gozaban de una mejor estima social, el hecho de que los indios fueran tributarios era percibido por los pardos como una condición vil. De hecho, para las autoridades coloniales, el pago de tributos por parte de los pardos y mulatos fue un asunto que constantemente suscitó dudas «sobre su conveniencia política, pues las consecuencias para los interesados no sólo eran económicas sino también sociales, ya que acarreaban una desvalorización estatutaria» (Bernand, 2000, p. 93).

Mediante el discurso del honor y los propios mecanismos de limpieza de sangre y de oficio empleados por los blancos, los «pardos de la élite podían ser muy drásticos a la hora de distinguirse del resto de la población de color» (Gómez, 2008), tal como pusieron de manifiesto las milicias de pardos de Caracas en 1774, cuando justificaron la exclusión de Juan Arias de sus filas, alegando que como «no sea zambo, es tente en el aire, y por consiguiente enteramente excluido de la legitimidad de pardos»<sup>35</sup> (Cortés, 1978, t. 2, p. 20).

La ambigüedad sociorracial de los libres de sangre mezclada representó, así, un factor de conflictividad social, tanto intergrupo (especialmente con los blancos mantuanos o notables, pero también con indígenas e incluso con los negros) como intragrupo (esto es, entre los propios pardos), pues mientras facilitaba «procesos de movilidad social o de negociación de identidades sociales entre los sectores subalternos» (Chaves, 2001, p. 52), especialmente entre los cuarterones, quinterones, sexterones, etc., también incrementaba

---

<sup>35</sup> «Los diputados del Batallón de Pardos pidiendo se excluya de él a Juan Bautista Arias». Caracas, 1774 (Cortés, 1978, t. 2, p. 20).

la competencia social entre los sectores populares, por diferenciarse entre ellos mismos, en su lucha por alcanzar cuotas relativas de honor. Los pardos procuraron no ser confundidos con mulatos, negros ni con esclavos, tampoco con indios. Los indígenas por su parte no deseaban ser confundidos con personas de sangre mezclada ni con descendientes de negros. Cada uno, a su modo, reivindicó la honorabilidad de su calidad, independientemente de su subalternidad o inferior esfera<sup>36</sup>.

Además de la heterogeneidad sociorracial, las gentes libres de sangre mezclada representaban, igualmente, una multiplicidad de combinaciones en términos de adscripciones corporativas de la más diversa índole. La cofradía, el gremio, la milicia, el oficio, y hasta el barrio o vecindad, constituían elementos de membresía social e incluso de identidad. Comprender la situación de los «de abajo» en la sociedad colonial tardía circuncaribeña exige, no solo poner la mirada en las clasificaciones sociorraciales, sino también analizar otras categorías de ordenación social. En este sentido, las adscripciones a determinados cuerpos proporcionan información tan relevante como la calidad, pues, en la sociedad colonial, representaban igualmente «posiciones sociales separadas como las expresadas por las prerrogativas legales o los fueros» (Kuethe, 1971, p. 105).<sup>37</sup>

De modo que, la sociorracial era la principal, mas no la única, jerarquía en que podía dividirse la sociedad de la época. Aunque, ciertamente, todas estas siempre estuvieron articuladas a, o gravitaban alrededor de, la división sociorracial. La división social también fue posible mediante su jerarquización estamental o corporativa según el oficio. La sociedad colonial tardía circuncaribeña se dividió corporativamente en diferentes órdenes o cuerpos —milicias, cofradías, gremios y demás oficios—, donde cada cual tenía una posición social según su función al bien común, aunque todos estos cuerpos

---

<sup>36</sup> Un ejemplo interesante sobre este asunto puede consultarse en «El Fiscal Protector General de Indios a la Real Audiencia de Caracas. Señor Fiscal, a nombre de los indios de Guardatinajas, contra el Gobernador Juan Marcelino Cuello, por maltrato, y también que se le despoje de su empleo por el hecho de ser de calidad pardo». Villa de Cura (Venezuela), 16 de septiembre de 1805, URL: <http://libertador.bolivarium.usb.ve/documento.php?id=11192f24> [consultado el 09 de junio de 2017].

<sup>37</sup> Al respecto, Allan J. Kuethe señala: «The functional corporations constituted an additional element. They included the church and its several subdivisions; the military; merchant, mining, and artisan guilds. They enjoyed separate social standings as expressed by special legal prerogatives or fueros» (Kuethe, 1971, p. 105).

estaban regidos inexorablemente por los estatutos de limpieza de sangre y, por tanto, por la jerarquía sociorracial.

La escasez o carencia de honor relegaba a las castas al ejercicio de oficios «viles». En las sociedades con esclavos, no así en las de plantación, el trabajo libre mediante pago por jornal era más lucrativo incluso que el modelo esclavista. Esto llevó a la población libre de sangre mezclada a asentarse alrededor de las villas o en los propios centros urbanos, donde eran empleados en el artesanado, el peonaje y el trabajo doméstico. Al servicio de los blancos, fundamentalmente proveyendo bienes a estos, las gentes libres de sangre mezclada se fueron dedicando progresivamente a oficios mecánicos y artesanales. Este hecho las situaba en una condición de dependencia de las élites blancas, conformando, así, una especie de red clientelar subordinada a ellas. Dicha condición subalterna, en la ley y en la práctica, fue uno de los rasgos sociales más característicos de esta población.

El análisis de los libres de sangre mezclada y de su posición específica dentro de la sociedad colonial tardía circuncaribeña exige considerar más de uno de sus factores sociales simultáneamente. Pues, si bien en los extremos (tanto superior como inferior) de la escala social, podemos identificar una correspondencia perfecta entre la jerarquía sociorracial, económica y de oficio, de donde un blanco español principal era por definición noble u honorable y también rico, mientras un esclavo era normalmente negro (aunque también los había mulatos), infame y pobre; no ocurría lo mismo con los sectores intermedios y más específicamente con la élite de los libres de sangre mezclada. Las gentes de sangre mezclada poseían posiciones variables, ambiguas o plurivalentes, según la jerarquía social que se considere (económica, sociorracial o de oficio), de modo que un cuarterón, sociorracialmente ubicado en la élite de las gentes de color mezclado, podía tener una posición social y económica modesta o no contar con una gran reputación, en comparación con un mulato comerciante o artesano con mayores bienes de fortuna, a pesar de ser este último de una calidad inferior. Incluso, un mulato acaudalado, no se consideraría semejante a otro mulato de una posición social o económica inferior, de un oficio menos honorable, de una familia menos estimada socialmente, o con escasas obras o méritos a favor de la Corona. Este fue el caso particular de la élite de los libres de sangre mezclada, a quienes denomino «pardos distinguidos» o simplemente élite de sangre mezclada, cuya excepcionalidad ellos creían les hacía más próximos a los españoles y, por tanto, a la blancura.

PARDOS DISTINGUIDOS O ÉLITE DE SANGRE MEZCLADA: UNA CLASE AMBIGUA Y EXCEPCIONAL DENTRO DEL UNIVERSO DE LAS GENTES DE COLOR

Los «pardos distinguidos» constituyeron una clase sociorracial ubicada en el rango inmediatamente subsiguiente al de la élite dominante. Por tanto, estos pardos hacían parte de las también llamadas élites intermedias. Si bien en la vida cotidiana contaban con una cierta tolerancia por parte de la aristocracia, formalmente no eran sujetos de derecho reconocidos. No obstante, en virtud de sus cuantiosos bienes de fortuna (sobre todo casas, haciendas y esclavos) adquiridos durante décadas, así como de los méritos conseguidos por obras y donaciones en favor de la religión y la monarquía, estos pardos fueron distinguidos con derechos individuales puntuales, y unos pocos intentaron acrecentar sus derechos o privilegios excepcionales mediante su blanqueamiento. Esta posición o situación social más aventajada, en comparación con el resto de sus semejantes libres de sangre mezclada, provocó que —en casos muy puntuales— estos llegaran a rivalizar con las propias élites de blancos, no solo con las élites secundarias sino también con las de blancos criollos notables o principales. Por esta misma razón, el caso de la élite de sangre mezclada y específicamente de estos pardos distinguidos no puede generalizarse al resto de la población de color. Se trata, pues, de una minoría privilegiada de color, cuya realidad no refleja la situación social general de los sectores subalternos ni de las poblaciones descendientes de negros africanos en la región. Por tanto, las conclusiones sobre su perfil sociodemográfico, su situación económica y sus itinerarios y estrategias de lucha por la movilidad social y la conquista de mayores derechos civiles y políticos no es en modo alguno extrapolable ni generalizable al resto de las poblaciones negras circuncaribeñas.

Para aproximarse y comprender la realidad sociohistórica y el universo social y discursivo de la élite de sangre mezclada en el Circuncaribe colonial de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, este trabajo se ha decantado por el estudio de un conjunto de grupos familiares pertenecientes a esta calidad o clase. En concreto, se han seleccionado 26 familias de la élite parda circuncaribeña, de las cuales 30 de sus miembros realizaron legalmente peticiones o súplicas de dispensa de color o de cartas de ciudadanía entre los años 1790 y 1821 (véase en el Apéndice: Tabla 4). Geográficamente, estos casos se distribuyen de la siguiente forma: 16 casos individuales provenientes de la Capitanía General de Venezuela (9 casos originarios de la provin-

cia de Caracas, incluida la ciudad de Valencia, y 7 casos de la provincia de Cumaná), 12 casos individuales del Virreinato de Nueva Granada (7 casos provenientes de Panamá, 3 casos de Portobelo y 2 casos de Cartagena de Indias<sup>38</sup>, respectivamente) y, finalmente, 2 casos de la provincia de Cartago en la Gobernación de Costa Rica (véase en el Apéndice: Tabla 4). La mayoría de estos casos corresponden a dispensas de color, salvo dos: uno en Cumaná, Venezuela (caso de José Valentín Sánchez) y otro en Costa Rica (caso de Juan de los Santos Chavarría), ambos solicitando cartas de ciudadanía.

Entre los casos seleccionados figuran algunas destacadas familias de la élite parda circuncaribeña como los Aizpuru, los Correoso, los Borbúa y los Patiño, conocidas familias de notarios de Panamá y Portobelo. En Cartagena de Indias, los Romero, estimada familia de artesanos, comerciantes y jefes de milicias. En Caracas, los Mexías y los Landaeta —prominentes familias de artesanos, comerciantes y capitanes de milicias—, y los Gallegos, destacada familia de médicos y cirujanos. En Cumaná, la familia de pintores y jefes de milicias Rodríguez Rendón. En Costa Rica, los Flores —reconocida familia de terratenientes y jefes políticos— o los Chavarría, una familia con liderazgo y servicios en las milicias de pardos locales, por mencionar algunos ejemplos.

Desde un punto de vista antropológico y sociológico, estas familias de la élite de los pardos circuncaribeños también priorizaron sus relaciones sociales o capital social, a través de estrategias de parentesco, matrimoniales, reproductivas y genealógicas. En este aspecto, la familia representó un rol clave. La dimensión familiar fue, en este sentido, otra esfera donde esta élite de sangre mezclada potenció sus estrategias de movilidad y ascenso social o, al menos, de conservación de su posición social aventajada dentro de la sociedad colonial.

En la vida cotidiana, algunas familias pardas de buena estima se valieron del matrimonio como instrumento para asegurar su legado familiar, material y simbólico. La Pragmática Sanción sobre Matrimonios facilitó esta tarea

---

<sup>38</sup> Es necesario advertir que se tiene constancia de que existen más casos de dispensas de color para los actuales territorios de Venezuela, Colombia y Panamá, pero no se han incluido en este corpus, bien por no corresponderse con las provincias estudiadas (Cumaná, Caracas, Cartagena de Indias, Ciudad de Panamá y Portobelo) o bien por no haberse producido dentro del período analizado (1790-1821). Costa Rica, por su parte, aún es un campo «virgen» por explorar en esta materia.

de control a los padres de familias pardas prominentes. Con ella, estas familias utilizaron el matrimonio en su favor para asegurar varios intereses: uniones matrimoniales con personas de una calidad idónea y buena posición social y estatus, descendencia libre de sospecha de sangre infame, o conservación de su apellido y méritos de su linaje. Con este propósito, las familias pardas más distinguidas jugaron con su ambigüedad sociorracial, económica y social para interpretar con maleabilidad la Real Pragmática en aras de preservar sus intereses familiares. Siguiendo una interpretación curiosa de la limpieza de sangre, los enlaces entre miembros de su propia familia o de familias amigas de su propia clase facilitaron su pretendida «pureza» sociorracial. El recurso legal o judicial de las dispensas de color también les permitió comprar el blanqueamiento social y subsanar legalmente la existencia de alguna «mancha» en sus linajes.

Dado que los méritos y la reputación familiar tenían un peso significativo en la mentalidad de la sociedad circuncaribeña de fines del XVIII (debido a su apego a la cultura del honor), estos pardos distinguidos sabían de la importancia de los méritos, honores y distinciones familiares y, por ello, imitaron a la aristocracia criolla reivindicando en sus expedientes judiciales —a lo largo y ancho del Circuncaribe— las virtudes y prendas de sus respectivas familias, incluso durante varias generaciones.

Bajo esta lógica, las familias de sangre mezclada más distinguidas y pudientes también reprodujeron las prácticas y estrategias de reproducción social de la limpieza de sangre, que —siendo propias de nobles y criollos— fueron apropiadas y, a veces también, reinterpretadas por esta vanguardia de las gentes de color mezclado, no solo para asegurar la concentración de su patrimonio económico y simbólico (social, relacional y cultural), sino también para garantizar la trascendencia genealógica de su linaje y, a la postre, distinguirse del resto de gentes de color.

En un sentido económico, la familia también actuó como instrumento de protección y acrecentamiento del patrimonio económico familiar. Empleando todos sus recursos y capitales disponibles (relaciones sociales, fortuna, bienes y conocimientos) —igual que los criptojudíos de la vieja Castilla o que los blancos comunes recién emigrados a América— los pardos circuncaribeños con fortuna procuraron su distinción, a través de diferentes estrategias sucesorales, contractuales y suntuarias, que les permitieron su supervivencia familiar, su distinción social y su solidez financiera en el ocaso de la sociedad colonial.

Para consolidar su posición de élite emergente, asegurar la continuidad de su estatus social y la transmisión del patrimonio económico alcanzado, esta élite parda circuncaribeña utilizó diferentes instrumentos civiles y mercantiles de transmisión, sucesión y conservación de patrimonio, como los censos de capellanías, las testamentarias, las donaciones y las dotes matrimoniales. A través de estos, la élite parda circuncaribeña blindó legal y formalmente su legado material y económico.

Este patrimonio económico y simbólico sirvió, a la postre, para financiar la habilitación civil de las generaciones más jóvenes para acceder a las universidades y seminarios, y más tarde a las instituciones, y finalmente alcanzar su reconocimiento civil y político. Pero para ello, previamente, fue necesario que esta élite de sangre mezclada consolidara toda una red compleja de bienes de raíz, alianzas comerciales, acuerdos mercantiles y negocios diversificados, cuyas rentas hicieron posible, no solo financiar los proyectos profesionales de sus jóvenes o futuras generaciones, sino también acumular un capital cultural que les permitía disfrutar de una forma de vida propia de la aristocracia.

Todas estas prácticas sociales definieron su consolidación como propietarios, con una posición socioeconómica emergente pero distinguida y, a la postre, incrementaron las contradicciones de una clase que —careciendo de estatus legal y político— paradójicamente actuaba como un sujeto social y económico potente.

A la luz de los hechos, pues, la diferencia de clase alegada por la élite blanca y el poder colonial no parecía ser tal. La evidencia de tales prácticas sociales, proporcionada por los documentos históricos sobre diferentes dimensiones de la vida cotidiana de estas personas, demuestra que la diferencia de calidad (cultural, de clase, social, económica, etc.) de la élite de libres de sangre mezclada —más que en la cotidianidad— parece haber sido relevante sobre todo en la formalidad del Estado, esto es, el campo judicial<sup>39</sup>, moral y oficial, donde la distinción entre clases y calidades era —a la luz de los datos encontrados— menos flexible que en las relaciones sociales diarias, al menos en el caso de estos sujetos de la élite de sangre mezclada circuncaribeña.

---

<sup>39</sup> En este punto coincido con la opinión de Joanne Rappaport, quien —para el caso de los mestizos de Nueva Granada— afirma que la insistencia de las autoridades en la clasificación de las castas, en muchos casos, solo era relevante dentro de los confines del campo judicial; véase Joanne Rappaport (2014).

El perfil socioeconómico y las prácticas sociales y familiares empleadas por esta élite de gentes libres de sangre mezclada no hace sino revelar la contradicción intrínseca y la ambigüedad de este sector minoritario de la población de color. Tales atributos permiten también comprender sus itinerarios igualmente excepcionales para conquistar mayores derechos y asegurar su progreso en la sociedad colonial. Estos itinerarios y trayectorias fueron tan heterogéneos y ambivalentes como las propias élites de color mezclado. Esta excepcionalidad se constata, por ejemplo, en sus estrategias en el ámbito judicial para luchar por sus derechos civiles.

Las características excepcionales de estos pardos distinguidos, en definitiva, los convertían en una suerte de grupo atípico, una élite intermedia, a caballo entre los sectores populares del estado llano y las élites blancas dominantes. En este sentido, sociológicamente representaban una excepción, esto es, una «desviación» o población atípica dentro de los sectores populares mayoritariamente integrados por artesanos pobres. Posiblemente por todas estas razones, a finales del siglo XVIII, los libres de sangre mezclada, en general, fueron tenidos por «una subdivisión o calidad del estamento español» (Conde y Monsalvo, 2012, p. 35).

A pesar de su malestar social, no siempre representaron un actor perturbador del *statu quo*. Muy al contrario, tradicionalmente, los pardos se encargaron del orden público y la defensa de la monarquía española en las provincias circuncaribeñas. Las milicias de mulatos y pardos eran responsables no solo de la protección de las fronteras, frente a ataques de otros imperios coloniales en el Gran Caribe, sino también de la paz social en ciudades, pueblos y villas, mediante la contención de revueltas sociales, la vigilancia nocturna de calles, o la aprehensión de esclavos huidos y cimarrones<sup>40</sup>. De modo que, normalmente, tuvieron un rol clave de apoyo y

---

<sup>40</sup> Para algunos ejemplos sobre las funciones de defensa y orden público realizadas por las gentes de sangre mezclada en el Circuncaribe, véase «Real Cedula: El Rey. Mi Virrey del Nuevo Reino de Granada dio cuenta de una insurrección descubierta en la Plaza de Cartagena de Indias, proyectada por algunos negros esclavos con el objeto de apoderarse del Castillo de San Lázaro, batir desde él como puesto dominante la Plaza, matar al Gobernador, y robar los caudales, y de la competencia que se suscitó entre dicho Gobernador y el Comandante de aquel apostadero por el fuero que reclamó a favor de algunos de dichos esclavos, como pertenecientes a Oficiales de Marina», Aranjuez, 1801; AGI, Caracas, 370, Doc. 10, «Informe Ocurrencias de los negros cimarrones de Cauagua». Caracas, 29 de junio de 1794; ANCR, Complementario Colonial, 736, ff. 62-63v «Certificación de Rafael José de la Rosa, Revisor y Expurgador del Santo Oficio de la Inquisición, Cura de la Iglesia Rectoral de la ciudad de Cartago, provincia de Costa

mantenimiento del orden colonial y, por ende, de la élite gobernante. Por esta misma razón, cotidianamente, los jefes de las milicias de pardos también ejercieron un papel de intermediación y portavocía, en representación de la mayoría de gentes de todos los colores, para reivindicar sus demandas en las negociaciones con el poder colonial. Más aún las milicias, en general, y las de pardos, en particular, constituyeron el antecedente a ese «pueblo en armas» de la etapa republicana, que daría lugar a la cultura política del «ciudadano armado» (Sabato, 2021). En consecuencia, la élite de sangre mezclada, en el día a día, actuó, social y políticamente, como una bisagra de intermediación entre la élite blanca (europea y criolla) y la «plebe»<sup>41</sup> de todos los colores.

Es a partir de las últimas décadas del período colonial tardío cuando la élite blanca del Circuncaribe comienza a percibir a la mayoría libre de color mezclado como una amenaza potencial al «orden de las cosas». En las últimas cuatro décadas del siglo XVIII, varios acontecimientos dentro y fuera de la monarquía en Hispanoamérica contribuyeron a este creciente temor de los blancos. El principal de ellos fue, sin duda, la Revolución haitiana (1791-1804), la cual sirvió de catalizador para la proliferación del ideario de la igualdad y de los derechos del hombre a lo largo y ancho del Gran Caribe. De esta misma época son las llamadas conspiraciones de La Guaira (1797), en Venezuela, y de Nueva Granada (1793-1794), desencadenadas en la década de 1790, que catalizaron, tanto la circulación y difusión de las ideas de igualdad entre los sectores populares, como su implicación en el proceso revolucionario. También contribuyeron complementariamente otros sucesos internacionales como el debate europeo a favor de la abolición de la esclavitud y la necesidad de defensa de las fronteras en el Caribe hispano, frente al acoso británico, tras la Guerra de los Siete Años.

Junto a estos sucesos, al interior de la monarquía, tuvo lugar el proceso de reformas administrativas del Imperio español, impulsado por Carlos III. Con una finalidad de recentralización política, de fortalecimiento del sistema

---

Rica, sobre fidelidad de los pardos de esta Puebla de los Ángeles de esta ciudad a nuestro amado monarca, D. Fernando 7º, Cartago, 02 de noviembre de 1812.

<sup>41</sup> El término «plebe» ha sido ampliamente analizado por Scarlett O'Phelan. Esta autora señala que esta voz aparece en el siglo XVIII para definir a «las capas bajas de la población compuesta por indios, negros y castas. Se consideraba que la plebe estaba conformada por individuos de «mala raza» porque, debido a sus subsecuentes mezclas raciales» (O'Phelan Godoy, 2005, p. 124).

de defensa y sobre todo de recaudación fiscal, la política integral de Reformas borbónicas, concedida desde la Metrópoli, implantó —entre otras muchas— una serie de reformas sociales, que mientras mantenían el *statu quo* brindaban a una minoría privilegiada de los libres de sangre mezclada la posibilidad de acceder —previo pago— a derechos específicos, aunque «sin servir de ejemplo» para el resto de la población de color mezclado. Medidas como la Real Orden de 1762, que otorgaba fueros y privilegios a las milicias de color en la defensa de las costas del Caribe hispano; la Real Pragmática de Matrimonios de 1776, que facilitó la endogamia entre los pardos; la Real Cédula de Gracias al Sacar de 1795, que dispensaba el color o la ilegitimidad, o el acceso de pardos a estudios de Medicina de 1797, ante la escasez de cirujanos en el Circuncaribe, constituyeron mecanismos administrativos de movilidad social para la gente de sangre mezclada. Aunque, no sin enfrentar —en largos litigios— la resistencia de las élites blancas y de las autoridades locales. Tales reformas dieron la posibilidad a unos muy contados y distinguidos libres de sangre mezclada de procurar —tras el pago correspondiente— su ascenso social y «confundirse con la gente noble» (Langue, 2013, pp. 114-115) mediante unas gracias que les habilitaban con unos privilegios o derechos muy puntuales, hasta entonces concedidos solo a los españoles del estado llano. Estas gracias representaron un instrumento valioso en la competencia de los pardos distinguidos por el honor, pues les permitían gatopardianamente alterar —por la vía legal— las fronteras de distinción que les separaban de los españoles, al tiempo que ampliaban su distancia respecto al resto de los descendientes de África. Todos estos acontecimientos, igualmente, despertaron el temor de los blancos al contagio de tales ideas —revolucionarias o reformistas— entre la mayoría de los pardos, y que avivaran en ellos los históricos reclamos de reconocimiento jurídico de los descendientes de África.

LA ÉLITE DE PARDOS FRENTE AL RESTO DE GENTES DE COLOR:  
CONDICIONES DIFERENTES, EXPECTATIVAS DIFERENTES

A pesar de encontrarse las gentes de todos los colores en una misma posición subalterna, entre ellas no contaban con las mismas oportunidades de movilidad o ascenso social. Esto era algo muy común dada la división de clases o castas en las sociedades coloniales, en las que la jerarquización

sociorracial hacía parte de los mecanismos de control social especialmente frente a la mayoría de gentes racializadas. Imperaba entre ellos, pues, un acceso diferenciado a los recursos disponibles y a los mecanismos de movilidad legalmente permitidos en la sociedad colonial. ¿Podría sostenerse, entonces, que las diferentes calidades que conformaban los sectores populares partían de las mismas circunstancias legales y sociales? Y, particularmente, ¿puede afirmarse que la experiencia vital de los pardos más afortunados —una población de por sí muy ambigua y heterogénea— era del todo semejante a la del resto del universo subalterno circuncaribeño? Definitivamente, no. Al menos no en el ámbito judicial. Esto es lo que evidencian los documentos disponibles en los archivos históricos de la región.

En las últimas décadas del siglo XVIII, los pardos fueron la clase que más rápido ascendió socialmente. La acumulación de bienes de fortuna por la vía del pequeño comercio; su especialización en oficios artesanales, algunos bien remunerados; su incorporación (y ascenso interno) en cuerpos influyentes como milicias, gremios y cofradías, y su relación clientelar con el poder político y económico, ubicaron a esta élite libre y de sangre mezclada en las posiciones intermedias de la escalera social, donde llegaron a constituir una «élite emergente»<sup>42</sup>. Todo esto ejercía enorme presión en favor de su ascenso social e incrementaba el recelo de la clase criolla dominante. Las condiciones sociales de los sectores subalternos eran, a todas luces, diferentes. Incluso entre los propios pardos libres y artesanos podían observarse diferencias significativas, especialmente si se compara con aquellas más ricas.

Sociológicamente, podríamos decir, siguiendo a Pierre Bourdieu (2007), que la acumulación de tales condiciones sociales —«capitales» económicos, culturales, simbólicos y relacionales es el término que emplea Bourdieu (2007)—, que diferenciaban a los pardos distinguidos, se relacionaban con sus gustos, preferencias y estilo de vida o —como diría Bourdieu— su *habitus*<sup>43</sup>. De este modo, los criterios diferenciadores de estos pardos afortunados

---

<sup>42</sup> Adapto acá los conceptos «clase emergente» y «grupo de poder emergente» de Jorge Conde Calderón, para referirse al caso de los pardos de Cartagena de Indias. Al respecto, véase Jorge Conde Calderón (2012, pp. 43-44).

<sup>43</sup> Según Pierre Bourdieu «los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas —lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial—; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división», véase Bourdieu (2007, 2003, 2001).

acabaron por distanciar sus intereses y aspiraciones de aquellos propios de los sectores populares. Se puede afirmar, entonces, que —dada su posición en la sociedad colonial circuncaribeña— la experiencia vital, la construcción de la realidad social y, por tanto, las opiniones, preferencias, intereses y motivaciones entre los sectores populares no eran iguales. Sus expectativas, consecuentemente, tampoco.

Solo al desagregar los sectores populares, al visibilizar las distintas clases que conforman los libres de color e interpelar a cada una de ellas sobre sus intereses, motivaciones y aspiraciones, es posible evidenciar sus divisiones sociales y comprender las estrategias de actuación con que gestionaron el conflicto sociorracial y el porqué de tales itinerarios.

En esta división del bloque subalterno, también contribuyeron —en buena medida— factores como la interiorización del discurso hegemónico de la limpieza de sangre, un sentido de pertenencia más identificado con los cuerpos (milicias, hermandades, gremios, oficios, etc.) que con una calidad concreta, y, consecuentemente, los intereses particulares y corporativos diferenciados que habitaban entre las gentes de abajo, entre la plebe, dividiendo más aún las distintas calidades que las integraban.

El argumento que aquí se defiende, pues, es que la experiencia vital de la élite libre de sangre mezclada (marcada por la acumulación de todos los capitales anteriormente descritos) estaba directamente relacionada con sus expectativas de ascenso social. Estas eran diferentes de las de otros sectores subalternos (esclavos negros, indígenas, zambos, mulatos, etc.), como diferentes eran también sus intereses según la clase y/o cuerpo a los que pertenecían. Esta diferencia se constata, a su vez, en su agenda política y en las estrategias que utilizaron para hacer oír sus demandas, donde la vía institucional siempre fue la principal opción.

¿A qué aspiraban entonces? Si bien, en general, las gentes de todos los colores (libres y esclavos) tenían sobradas razones para anhelar un cambio de su situación legal y social, los expedientes judiciales —que reposan en archivos de la región— tanto de pardos libres como de negros esclavos muestran que sus demandas a las autoridades coloniales respondían a intereses distintos.

La expectativa última de la población negra esclava era la más elemental: la libertad individual. Detrás de su cuestionamiento del poder colonial estaba su aspiración de un cambio de su condición de inferioridad. Sus formas de reivindicación y manifestación de descontento social, si bien, con

frecuencia, fueron las movilizaciones populares<sup>44</sup> espontáneas, colectivas, violentas y coyunturales, normalmente tuvieron una finalidad reformista (cambio en las normas o cumplimiento de alguna gracia real). Principalmente, persiguieron la derogación del pago de algún tributo e idealmente ser reconocidos como personas libres.

Judicialmente, sus expedientes se abocan sobre todo a esta búsqueda de la condición de libre. Con sus solicitudes de cartas de libertad<sup>45</sup>, los esclavos domésticos y jornaleros procuraron comprarla para sí, para su familia, cuando no para ambos. Sus representaciones, igualmente, sirvieron para denunciar malos tratos<sup>46</sup> y abusos por parte de sus amos. Pero la judicialización de la

---

<sup>44</sup> Sin embargo, el grado de organización o de conciencia de estas movilizaciones, tradicionalmente consideradas como «irracionales» por la historia oficial, apenas comienzan a estudiarse desde una perspectiva «desde abajo». Esta es una floreciente línea de investigación que en la actualidad se encuentra en desarrollo, sobre todo en la historiografía suramericana, a través del estudio de la «acción colectiva popular» en Buenos Aires, Santiago, Perú, Quito e incluso Nueva Granada. Al respecto, véanse Raúl O. Fradkin (2010), Sergio Serulnikov (2013), y Gabriel Di Meglio y Raúl O. Fradkin (2013).

<sup>45</sup> Véase, para el caso de Costa Rica, ANCR, Complementario Colonial, Protocolos de Heredia, f. 51v, «El Capitán Juan de Mier Ceballos vende la esclava María, de más de 50 años, a José Cubero, mulato libre, hijo de la dicha María, por 50 pesos, el cual la compra para que goce de su libertad». Heredia, 24 de octubre de 1746; ANCR, Complementario Colonial, Protocolos, 000992, ff. 165-167, «Carta de libertad a la esclava Petronila, de 27 años, casada con Cayetano Calvo y a los 4 hijos, otorgada por Teresa Alvarado». Costa Rica, 10 de diciembre de 1793. Para el caso de Cartagena de Indias, véase AGN (Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Bolívar, SC43, tomo 14, ff. 522-524, «Negros y Esclavos de Bolívar. (1797). Solicitud de Inés Fierro de que se ejecutara la carta de libertad, que le otorgara Josefa De Plaza, de quien era esclava». Santa Fe, 16 de septiembre de 1797; AGN (Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Bolívar, SC43, tomo 9, ff. 207-287, «Negros y Esclavos de Bolívar. (1805). María Magdalena Soto, negra esclava de Luisa Soto, vecina que fue de Mompós, quien por disposición testamentaria ordenaba darle carta de libertad; la reclama por medio del síndico procurador, a Ignacio y Rita García, hijos de la testadora». Santa Fe, 21 de octubre de 1805. Para el caso de Panamá, véase AGN (Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, tomo 1, ff. 3-4, «Negros y Esclavos de Panamá. (1773). Petra Díaz, madre de Juana de Eloy, esclavas ambas. Solicitud sobre avalúo de su hija, para su liberación». Panamá, 06 de junio de 1773; AGN (Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, tomo 4, ff. 33-35, «Negros y Esclavos de Panamá. (1788). María del Carmen Serrano, certificación sobre su carta de libertad, expedida por el alcalde de Mompós». Panamá, 30 de marzo de 1788. Para el caso de Venezuela, véase Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH), Sección Civiles-Esclavos, caja 17, exp. n.º 7, «Libertad, justiprecio. Anastasio Landaeta sobre la compra de la libertad de María Isidora, esclava de don Josef Fernández». Caracas, diciembre de 1807-enero de 1808; AANH, Sección Civiles-Esclavos, caja 18, exp. n.º 11, «Libertad, justiprecio. María Rita Xedler, sobre la compra de la libertad de su hijo Gabriel, contra don Felipe de la Madriz». Caracas, enero de 1807.

<sup>46</sup> Para el Caribe colombiano, véase el caso de Matea Saucedo, vecina de la ciudad de Antioquia y esclava de José Rodríguez, quien solicita cambio de amo, por el cruel trato que le daba este, AGN

compra de la libertad era una empresa que podía durar toda una vida. Condicionada —la mayoría de las veces— a la voluntad del amo. El precio de la libertad se establecía por acuerdo legal o de palabra entre amo y esclavo. En el caso de los domésticos, la libertad suponía una recompensa que otorgaba el amo tras años de servicio y manumisión de la persona o de varias generaciones de una misma familia de esclavos. Lógicamente, las posibilidades de éxito por esta vía eran reducidas, considerando que normalmente la libertad les era concedida como última voluntad en los testamentos de sus señores.

Diferente era la situación de los esclavos jornaleros, quienes en la práctica disfrutaban de una relativa libertad de movimiento y una progresiva autonomía económica, con la que muy frecuentemente alcanzaron a comprar su libertad<sup>47</sup> y la de los suyos, a través del trabajo por jornal (Bernand, 2000; Aguirre, 2005). Para los jornaleros, el precio de ser libre era el pago del jornal producto de varios años de trabajo de la tierra, como los mayordomos de cacaotales en Matina, o de algún oficio mecánico y, en algunos casos, de las ganancias obtenidas de pequeños ganados vacunos o mulares<sup>48</sup>. Por ello, «desde el punto de vista del esclavo, el sistema del alquiler era más ventajoso que el de la domesticidad» (Bernand, 2000, p. 23) y, en general, la vía más expedita de los esclavos jornaleros para alcanzar su emancipación. De hecho, la mayoría de los esclavos jornaleros recién libertos encontraron en el sector artesanal la fuente para ganarse la vida.

Aspiraban, entonces, a la libertad individual, a la autonomía del ser. No solo a la impugnación del maltrato físico, al control sobre su propio cuerpo, sino —más aún— a la autonomía personal, al libre albedrío, a la conquista

---

(Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Bolívar: SC.43, ff. 1054-1073 «Negros y Esclavos de Bolívar (1774)». Antioquia, 1774.

<sup>47</sup> Véase, para el caso de Costa Rica, ANCR, Complementario Colonial, CR-AN-AH-PROTO-PROTOES-000995, ff. 3-4v, «Permiso de trabajo. Antonia Gertrudis Quirós, dueña del mulato esclavo José Santiago Cayetano Quirós, de 15 años, el cual se le adjudicó en 150 pesos en la mortuoria de su madre Brígida Valverde, le da permiso de trabajar por su cuenta cinco años para que consiga su libertad, mediante pago de 165 pesos 4 reales». Costa Rica, 16 de septiembre de 1795.

<sup>48</sup> Este es el caso del esclavo Nicolás Herrera y de su mujer, quienes consiguieron un trozo de tierra donde pastar ganado y mulares para la venta. En 1772, Herrera consiguió carta de libertad, que había sido previamente acordada con su amo, según la cual «con el producto de dichos ganados a los diez y seis años, poco más o menos, se libertase el notado Herrera entregándole a su amo el precio de su libertad, que produjeron ocho mulas vendidas a D. Clemente de Osorio», AGN (Colombia), Colonia, Residencias – Bolívar: SC.54,59, «Residencias – Bolívar: SC.54». Santa Fe, 13 de agosto de 1772.

de la condición de libre, esto es, no subordinado a una relación de dependencia. De modo que, directa e indirectamente tenía implicaciones políticas. Su expectativa de libertad, igualmente, no dejó de tener relación con la «intertextualidad» de la época: esto es, con el ideario de Haití, las ideas de igualdad y los derechos del hombre. Si bien las demandas por la libertad personal por parte de la población esclava ya se venían realizando desde antes de la Revolución haitiana, tras los sucesos de Saint Domingue, el discurso de la igualdad republicana —que entendía a todos los hombres como sujetos libres e iguales— también fue reivindicado por la población esclava a lo largo del Circuncaribe<sup>49</sup>.

Las expectativas de la población libre y de sangre mezclada eran otras. A pesar de que habitualmente los pardos actuaron como intermediarios de las clases bajas ante las élites blancas (europeas o americanas), estos no perseguían la libertad personal, sino privilegios o derechos particulares para su clase y su reconocimiento como españoles del estado llano. No hay que olvidar que mediante el trabajo artesanal muchos antepasados de pardos habían comprado —hacia una o varias generaciones— su libertad. La mayoría, de hecho, había nacido en ella. Aun sin contar con un estatus legal reconocido, los pardos disfrutaron en la práctica de la autonomía personal e incluso se negaron tradicionalmente al pago de tributos, como una reafirmación de esta autonomía. Este era un lugar común entre los pardos de todos los niveles. En ello estribaba su naturaleza ambigua y heterogénea respecto al resto de las castas. Pero, incluso dentro de los pardos —en su mayoría artesanos, pequeños comerciantes, y arrendadores o funcionarios de bajo rango— se encuentran diferencias significativas. La élite de sangre mezclada seguía su propia trayectoria u hoja de ruta, en virtud de su posición más aventajada y, hasta entonces, no eran pocas las conquistas alcanzadas por ellos a título individual o particular. Estos privilegios les distinguían del resto de la población de color y libre.

En el último cuarto del siglo XVIII, la élite libre y de sangre mezclada circuncaribeña desarrolló repertorios discursivos, prácticas sociales y estrategias individuales diferenciadas. Todas ellas estaban orientadas a la supervivencia y la resistencia, mediante acciones de coexistencia, negociación, adaptación, aquiescencia y colaboración. Según Aline Helg, eran justamente

---

<sup>49</sup> Sobre la repercusión de la Revolución haitiana en la Tierra Firme, véase Alejandro E. Gómez (2010).

estas «estrategias individuales» o de «movilidad social individual» (Helg, 2010, p. 37), por la vía legal y no violenta, las que constituyeron un verdadero desafío al control social del orden colonial, que sin amenazar el dominio de la autoridad colonial, sí disputaron —en cierto modo— la situación privilegiada de la élite criolla. A través de las instituciones, la élite de los libres de color mezclado resistió el orden imperante, no desde el antagonismo sino desde la negociación y la transacción, e incluso desde la colaboración con la élite blanca (peninsular o criolla), a través de los canales institucionales, judiciales y administrativos, dentro de las estructuras de poder colonial y dentro de la ley. Todo ello en un intento por maximizar sus privilegios y posibilidades de movilidad social y de acceso a la nación y a la ciudadanía.

NO SIEMPRE CON VIOLENCIA: ESTRATEGIAS DE LA ÉLITE  
DE SANGRE MEZCLADA Y LAS VÍAS INSTITUCIONALIZADAS  
ANTE EL CONFLICTO SOCIORACIAL EN EL CIRCUNCARIBE

El malestar de la élite de sangre mezclada contra el orden colonial, por su situación sociorracial particular, la mayoría de las veces lo manifestó mediante reclamos, denuncias y súplicas a las autoridades coloniales, clamando justicia y suplicando cada vez mayores gracias y privilegios o derechos civiles (liberalidades) que impulsaran su ascenso social. Su vía de comunicación con el poder, pues, se expresó sobre todo mediante acciones particulares, legales y administrativas ante las instituciones, esto es, racionalizadas por las leyes indianas y por procesos burocráticos generalmente prolongados.

Esto no impidió, sin embargo, que colectivamente también expresaran su descontento a través de sus respectivas milicias ni que abandonaran la intermediación con las autoridades en representación de los sectores populares y, en no pocos casos, lideraran y canalizaran algunas de las movilizaciones de malestar social de las poblaciones subalternas.

No obstante, y especialmente en el último cuarto del siglo XVIII, la élite libre de sangre mezclada se movilizó, en general, individualmente empleando estrategias más bien legales o reformistas. Se trataba, pues, de un disenso institucionalizado, es decir, dentro del orden colonial y sujeto a sus reglas. Esta manera atípica (legal y no violenta) de ejercer la resistencia al orden colonial, por parte de los pardos en general y de su élite en particular, pone en evidencia —como sugiere María Eugenia Chaves— esas «múltiples for-

mas de interrelación y mutua dependencia que los sectores subalternos y aquellos en posición de dominación experimentaban» (Chaves, 2002, p. 56). Los trabajos de Martín Mincom (1994) sobre la vecindad o «adscripción barrial» en Quito o de Christopher Lutz (1994) sobre la construcción de la ciudad desde los barrios de los mestizos y castas de Santiago de Guatemala, de Andreina Soto (2016) sobre la identidad y la solidaridad de los negros libres en las cofradías de Caracas o de Rina Cáceres (1996) sobre la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles en Cartago, de Sergio Paolo Solano (2016) sobre la organización y relaciones de los artesanos en Cartagena de Indias o de Jorge Conde Calderón (2012) sobre las alianzas de las milicias pardas y mulatas con las élites cartageneras, muestran algunos de esos espacios donde esta resistencia, colaboración y mutua dependencia tuvieron lugar.

Justamente a finales del siglo XVIII, la novedad política y legal de las Reformas borbónicas favoreció la canalización del malestar social de los pardos por la vía institucional o legal-administrativa. Aunque conservadoras, en el Circuncaribe, estas reformas —concretamente las sociales<sup>50</sup>— catalizaron, en el escenario judicial, las aspiraciones de ascenso social de esta clase. Con tales reformas, la élite de los pardos vio especialmente la ventana de oportunidad para —dentro del sistema institucional colonial— conseguir privilegios exclusivos de los españoles, especialmente su habilitación civil y su incorporación como ciudadanos del estado llano. Aunque no todos tuvieron éxito. Con todo, las Reformas borbónicas brindaron la posibilidad de promover entre los pardos más adinerados la movilidad social y, consecuentemente también, su incorporación civil y su participación política. Esta demanda de mayores privilegios incrementó lógicamente el conflicto socio-racial, que debió ser dirimido igualmente por las instituciones coloniales.

Por la vía judicial, la élite libre y de sangre mezclada circuncaribeña desarrolló —con relativa eficiencia— toda una miríada de estrategias individuales para su promoción social particular y la de sus familias. Desde la

---

<sup>50</sup> Entre estas reformas sociales destacaron por su impacto en la población parda: la Real Orden de 1762 sobre fueros y privilegios a las milicias de color del Caribe hispano; la Pragmática Sanción sobre Matrimonios para Hispanoamérica del 7 de abril de 1778, que facilitó la endogamia entre los pardos; la Real Cédula de Gracias al Sacar de 1795; la Real Cédula de 1783 por la que se declararon todos los oficios como honrados; el Real Acuerdo de 1805 sobre declarar en América que las Artes y Oficios son nobles; o el acceso de pardos a estudios de Medicina de 1797, ante la escasez de cirujanos en varias provincias del Circuncaribe.

segunda mitad del siglo XVIII, su supervivencia como clase dependió fundamentalmente de estas prácticas o estrategias individuales que invocaban alguna gracia real, ley o reforma específica que les favoreciera, especialmente en el último cuarto de este siglo. Por esta vía, la élite de sangre mezclada logró incluso comprar privilegios en distintas dimensiones de la vida social colonial que derivaron en su distinción o blanqueamiento social, reforzando aún más su naturaleza ambigua.

Esta forma de participación, sin embargo, contrasta con las movilizaciones violentas que se suelen asociar al pueblo y los sectores subalternizados. Un rasgo característico de la subalternidad, según la teoría de los Estudios Subalternos, es su «resistencia a la dominación de la élite» (Guha, 1996b, p. 29). La movilización popular, consecuentemente, tiene que ser horizontal, colectiva e irrenunciablemente antagónica, con una única consciente y organizada «política del pueblo» (Guha, 2002, p. 36). El antagonismo es —según Ranajit Guha (1996b)— la única interacción posible entre la plebe y la élite. Por lo tanto, no es admisible ninguna forma de dependencia o adaptación a las instituciones coloniales (Guha, 1996b, pp. 28-29).

Si bien los movimientos populares fueron un fenómeno recurrente en el Circuncaribe de la época, estos no alcanzaron a unir a castas, negros esclavos e indios en una alianza popular autónoma y sobre todo duradera frente a la dominación blanca (peninsular o criolla). Ni siquiera en el período de las independencias, cuando las filas de los ejércitos prorealistas y prorepúblicanos —liderados ambos por europeos y criollos—, estuvieron conformadas indistinta y alternativamente por gentes de todos los colores. Entre las «acciones populares colectivas»<sup>51</sup> que —a la luz de la alarma expresada en los documentos oficiales— supusieron una amenaza para el sistema colonial, destacaron la Insurrección de negros esclavos, pardos e indígenas<sup>52</sup> de 1795 en Coro; la Conspiración de 1797 en La Guaira (de carácter interétnico, si bien fue liderada por blancos peninsulares); la Conspiración de Maracaibo y de Cartagena de Indias de 1799<sup>53</sup>, y la Conspiración de 1794 en Nueva

<sup>51</sup> Sobre el concepto de «acción popular colectiva», véase Raúl O. Fradkin (2010).

<sup>52</sup> En esta alianza los negros esclavos y pardos clamaban por libertad, mientras los indios se movilizaban por la exacción del derecho de Alcabala. Al respecto, véase AGI, Estado, 65, n.º 41, ff. 15-17, «Esteban Fernández de León sobre agravios» Caracas, 27 de febrero de 1796.

<sup>53</sup> Sobre las conspiraciones, rebeliones y movimientos populares en Venezuela, véase AGI, Estado, 67, n.º 67, «Expediente sobre conspiraciones en Venezuela», 1799. Como fuentes secundarias, véanse Pedro

Granada<sup>54</sup> (aunque esta fue protagonizada fundamentalmente por jóvenes criollos).

Mas, por lo general, predominaron las movilizaciones populares de carácter instrumental, para manifestar el descontento frente a medidas puntuales o coyunturales, impuestas por el poder colonial, o para exigir reivindicaciones concretas, especialmente en la etapa de las Reformas borbónicas, pero solo excepcionalmente para cambiar el sistema. Estos movimientos normalmente denunciaban el cobro de alcabala<sup>55</sup>, el pago de tributos<sup>56</sup>, o el estanco del aguardiente y del tabaco, como fue el caso de la Rebelión de los Comuneros de 1781 en Nueva Granada<sup>57</sup> y Venezuela o la imposición del Fondo Común de Ladinos de 1805<sup>58</sup> en Guatemala (de la que era parte Costa Rica), un impuesto de cuatro reales o una fanega de maíz que ofendió a los mulatos por considerar que les asemejaba a los indios tributarios. Asimismo, denunciaban a las autoridades locales por la negación de alguna gracia real. Este fue el caso de los esclavos de Nueva Granada y Venezuela, quienes, en 1790, exigieron se publicara y cumpliera la gracia de su rey, de 1789, dispuesta en la Real Cédula sobre la educación, trato y

---

Grases (1989) y Manuel Vicente Magallanes (1982). Sobre la Conspiración de esclavos en Cartagena de Indias, véase AGI, Estado, 52, n.º 81, ff. 1-2, «Pedro Mendinueta a Francisco de Saavedra». Santa Fe, 19 de julio de 1799.

<sup>54</sup> Sobre la conspiración en Nueva Granada, véase AGI, Estado, 56A, n.º 3, «Impresión de la obra “Los derechos del hombre”». Aranjuez, 19 de septiembre de 1794; AGI, Estado, 56A, n.º 1, «Pasquines sediciosos en Santa Fe», San Lorenzo de El Escorial, 20 de mayo de 1795.

<sup>55</sup> Una vez más, es posible referir como ejemplo la Insurrección de negros esclavos, pardos e indígenas de 1795, en Coro. Entre sus motivaciones (además del ideario de la Revolución haitiana) se encontraría la exacción del Real derecho de Alcabala. Según testigos, como Doña María Rosillo, el «zambo Leonardo [Chirinos], cabeza del Motín de la Sublevación, la había dicho que habían muerto a su Marido, Don Josef Tellería, por no haber impedido que el Contador de Coro cobrase con tanto exceso y rigor las Alcabalas», véase AGI, Estado, 65, n.º 41, f. 12, «Esteban Fernández de León sobre agravios», Caracas, 27 de febrero de 1796.

<sup>56</sup> Siguiendo con la misma Insurrección de negros esclavos, pardos e indígenas de 1795, señalada en la nota anterior, en el caso de los indígenas el malestar provenía del incremento en el pago de tributos. Al parecer, los indios de Cumaná «estaban algo indispuestos con el aumento de Tributos [...] que los de Camaguán habían abandonado su Pueblo por no pagar el Tributo y andaban fugitivos por los Montes [...] [y] que los Indios del Pueblo de Jacura estaban entendidos con los de Cumarebo [ambos en la Provincia de Coro] para resistirse al pago del Tributo», véase AGI, Estado, 65, n.º 41, ff. 20-21, «Esteban Fernández de León sobre agravios», Caracas, 27 de febrero de 1796.

<sup>57</sup> Sobre la Rebelión de los Comuneros neogranadinos, véase Rebecca Earle Mond (1993, pp. 99-124).

<sup>58</sup> Al respecto, véase José Antonio Fernández Molina (2001, p. 339).

ocupaciones de los esclavos<sup>59</sup>. En 1790, los esclavos de Antioquia interpretaron esta gracia real como «una normativa sobre su libertad» (Chaves, 2010, p. 52) que —en su opinión— el gobierno local se resistía a hacer pública. En estos mismos términos la entendieron, por la misma época, los esclavos de Caracas, quienes «creían haberles dado S.M. la Libertad o por lo menos que había igualado su condición a la de las personas libres [...] [y así,] se dejaron ver por algunas noches a deshora varios pelotones de gentes ociosas y se fijaron Pasquines»<sup>60</sup>, donde exigían que «la Real Cédula que ha venido de S.M. a favor de nosotros los esclavos se publique [...] a pesar de todos los blancos y blancas de esta ciudad de Caracas»<sup>61</sup>. Quizá por esta misma razón hubo de esperar un año para que, en 1791, Cartagena de Indias, Santa Marta y Panamá<sup>62</sup> publicaran la mencionada cédula<sup>63</sup>. Mas lo destacable es que, en los dos primeros casos, las movilizaciones de estos esclavos y negros libres exigían, a la élite notable y criolla, el cumplimiento de la ley colonial y no el desconocimiento de la norma.

En el caso concreto de los pardos, estos no siempre empuñaron las armas y, cuando lo hicieron, no siempre fue contra los españoles; las usaron sobre todo para conservar el orden colonial. Los pardos fueron históricamente una clase vital para el mantenimiento del orden en el Circuncaribe. La intentona de conspiración de esclavos negros de 1799<sup>64</sup>, en Cartagena de Indias, fue

<sup>59</sup> «Real Cédula de su Majestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas, bajo las reglas que se expresan». Madrid, Aranjuez, 31 de mayo de 1789 (Madrid: imprenta de la Viuda de Ibarra, 1739).

<sup>60</sup> AGI, Caracas, 167, n.º 44, «Audiencia de Caracas avisa el recibo de la Orden Real de 12 de abril de 1790 y expone lo que se le ofrece sobre la ejecución de la Cédula Real de 31 de mayo de 1789, que regla la educación, trato, y ocupación de los Esclavos en todos los Dominios de Indias». Caracas, 29 de junio de 1790.

<sup>61</sup> AGI, Caracas, 167, «Pasquín que circuló en Caracas». Caracas, 9 de mayo de 1790.

<sup>62</sup> Archivo General de la Nación de Colombia (AGN (Colombia)), Colonia, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, tomo 4, ff. 3-4, «Negros y Esclavos de Panamá. (1791). Real Cédula, sobre educación, trato y ocupación de los esclavos. Comunicaciones al respecto». Santa Fe, 24 de noviembre de 1791.

<sup>63</sup> Según Manuel Lucena Salmoral (1996), una vez impresa esta Real Cédula, su distribución en ultramar fue la siguiente: «32 a México; otras 32 a Lima; 16 a Santafé; y 12 a cada uno de los siguientes lugares: Santo Domingo, Caracas, Buenos Aires, Charcas, Cuzco, Chile, Quito, Guatemala, Guadajaia y Manila. Se enviaron además otras 115 a los Ministros, a los Consejos, Virreyes, Audiencias, Sr Anda. S. Mayor, Archivo y Pisón» (Lucena Salmoral, 1996, p. 163). Para una consulta detallada de esta Real Cédula, véase AGI, Indiferente, 802.

<sup>64</sup> Véase «Real Cedula: El Rey. Mi Virrey del Nuevo Reino de Granada dio cuenta de una insurrección descubierta en la Plaza de Cartagena de Indias, proyectada por algunos negros esclavos con el objeto de

denunciada por milicianos pardos<sup>65</sup>. Pardas eran también las milicias encargadas de aprehender esclavos huidos y cimarrones en Tierra Firme<sup>66</sup>, así como en la Puebla de Nuestra Señora de Los Ángeles en Cartago. Por ello, no es posible etiquetarlos como insurgentes ni como continuistas, tampoco como realistas ni como patriotas. Su lucha la libraron en ambos bandos, negociando permanentemente su estatus incierto.

Los ejemplos anteriores nos interpelan para mirar críticamente las llamadas «acciones populares colectivas» en el Circuncaribe colonial tardío y sobre todo sus contradicciones, arrojando luces sobre aquellas movilizaciones en las que las calidades subalternas emplearon la violencia política o participaron políticamente para mantener el orden, hacer cumplir o reformar la ley e incluso para colaborar con la élite colonial y no solo para desafiar o resistirse al poder. Las mayorías de sangre mezclada, en concreto, emplearon cuotas relativas de violencia, desde el antagonismo más radical hasta la resistencia institucionalizada o el disenso, sin desconocer por completo el *statu quo*.

La complejidad de las acciones colectivas populares y de las prácticas sociales de supervivencia de las gentes de todos los colores llaman a admitir que «la resistencia y la colaboración [...] coexistieron» (Domínguez Domínguez, 2016) a lo largo y ancho de la costa circuncaribeña durante el período colonial. El abanico de posibilidades en la acción colectiva de las castas, pues, va desde el antagonismo, pasando por la resistencia pacífica y la negociación, hasta el colaboracionismo y la fidelidad con la élite y las autoridades coloniales. Aunque menos estudiadas, las estrategias institucionalizadas o de supervivencia fueron tan frecuentes como las movilizaciones de resistencia o insurgencia frente al orden colonial. Las mismas ponen en cuestión la premisa de la movilización antagónica del pueblo como única posibilidad de reacción con la élite, al menos en el caso circuncaribeño.

---

apoderarse del Castillo de San Lázaro, batir desde él como puesto dominante la Plaza, matar al Gobernador, y robar los caudales, y de la competencia que se suscitó entre dicho Gobernador y el Comandante de aquel apostadero por el fuero que reclamó a favor de algunos de dichos esclavos, como pertenecientes a Oficiales de Marina», Aranjuez, 1801.

<sup>65</sup> AGI, Estado, 52, n.º 81, ff. 1-2, «Pedro Mendinueta a Francisco de Saavedra». Santa Fe, 19 de julio de 1799.

<sup>66</sup> AGI, Caracas, 370, Doc. 10, «Informe Ocurrencias de los negros cimarrones de Caucagua». Caracas, 29 de junio de 1794.

A lo largo del siglo XVIII, en el Circuncaribe tuvo lugar una buena parte de las estrategias institucionalizadas (judiciales y administrativas), de carácter reformista, incluso entre las propias gentes de calidades inferiores. Y aunque, ciertamente, en este mismo período fueron comunes las estrategias violentas, muchas de ellas tuvieron también un espíritu reformista más que revolucionario; las revueltas coyunturales de descontento popular, mayoritariamente, se llevaron a cabo para exigir a las autoridades coloniales o bien el cumplimiento de gracias reales o de medidas gubernamentales concretas, o bien la derogación de otras consideradas impopulares. En contadas ocasiones estas movilizaciones populares pretendieron reemplazar a dichas autoridades, y no pocas veces se movilizaron en defensa del *statu quo*.

En otras palabras, las formas de disenso y lucha de las gentes de sangre mezclada fueron mixtas; usaron la ley y también las armas, tanto para garantizar y mantener el orden colonial como para desafiarlo. En el declive del Antiguo Régimen español en el Circuncaribe, las gentes de todos los colores no compartieron los mismos repertorios discursivos ni las mismas estrategias frente al poder colonial, ni siquiera cuando apelaron a las instituciones. Dicho de otro modo, sus repertorios de movilización y acción social y política fueron muy diversos. En consecuencia, reducirlos solo a sus manifestaciones violentas sería omitir una parte interesante —y no menos importante— del repertorio de estrategias de resistencia de las gentes de todos los colores en el Circuncaribe hispano. En este sentido, la historiografía de la región tiene todavía mucho camino por recorrer. En el caso concreto de la élite de sangre mezclada o pardos distinguidos, estos recurrieron simultánea e indiferentemente tanto a formas violentas como a formas institucionales para manifestar su disenso o malestar frente al poder colonial. El ámbito judicial y la vía legal y administrativa son un buen y claro ejemplo de esta versatilidad para hacerse oír en su lucha por los derechos civiles.