

# DE ESCLAVIZADOS A AFRODESCENDIENTES. UN ANÁLISIS HISTÓRICO SOBRE LA MOVILIDAD SOCIAL A FINALES DE LA COLONIA

Florencia Guzmán  
CONICET, Asia y África/UBA, GEALA

**Resumen:** ¿Qué elementos legitimaban los criterios de movilidad social en el mundo colonial americano? ¿Qué mecanismos favorecieron el pasaje de una categoría a otra? ¿Cómo se da el interjuego entre la legislación y la realidad social; entre la condición legal y el estatus social; entre la raza/color/calidad y la función social de los sujetos coloniales? Estas preguntas me guiaron en la exploración histórica en torno a la movilidad social de los esclavizados y afrodescendientes en la sociedad catamarqueña a finales de la colonia. La reducción de escala tiene el propósito de situar el análisis en un ordenamiento social transversal, y, asimismo, el de enfatizar el carácter situacional de los procesos de movilidad social en este ámbito específico.

**Palabras clave:** Movilidad, Historia colonial, Esclavizados, Afrodescendientes, Catamarca.

**Abstract:** Which criteria legitimate the social mobility in the Colonial Latin American world? Which mechanisms favored the passage from one category to another? How does the interplay between law and social reality, between the legal status and social status; between race / color / quality and social role of colonial subjects worked? These questions guided me in the historical exploration about the social mobility of slaves and descendants in Catamarca's society at the end of the Colonial period. The downscaling is intended to place the analysis in a cross social order, as also to emphasize the situational character of the processes of social mobility in this specific area.

**Key words:** Mobility, Colonial History, Slaves, Afro-descendants, Catamarca.

## 1. Introducción

¿Qué elementos legitimaban los criterios de movilidad social en el mundo colonial americano? ¿Qué mecanismos favorecieron el pasaje de una categoría a otra? Éstas son algunas de las preguntas que me guiaron en la exploración

histórica en torno a la movilidad social de los esclavizados en el mundo colonial tardío. Sabía de antemano que el estudio de los pasajes, mudanzas y cambios me llevarían invariablemente a explorar el universo de representaciones en las sociedades del Antiguo Régimen; y, asimismo, al análisis de las consideraciones acerca de la raza/color, calidad y estatus en las sociedades coloniales americanas. En cualquier caso, la correlación con las estrategias de vida, mentalidades y condicionamientos es ineludible.

Las sociedades del Antiguo Régimen imaginaban al mundo según un orden natural, revelado, pretendidamente inmutable, en el cual las clasificaciones sociales y los procesos de mudanzas constituían materia de justicia y de derecho. No de un derecho voluntario, pero sí de mecanismos jurídicos supuestamente objetivos, inscritos en el orden de las cosas. De esta manera, explica Manuel Hespanha (a quien seguiré en el análisis de estas consideraciones), la taxonomía social es, ante todo, una taxonomía jurídica, o sea, jurídicamente regulada (determinando, el derecho, los efectos de cada estatus). El término estado, estado jurídico o estado jurídico-social, afirma este autor, se refiere a las situaciones donde el derecho dota de carácter específico a su sujeto (cambio de estatus o estado hace mención a la mudanza o movilidad social) (Hespanha, 2007: 130). Por esta vía, la administración de justicia tuvo un rol fundamental a la hora de sancionar y legitimar formas de movilidad social.

Las clasificaciones y/o taxonomías se fundaban, además, en las diversidades de las funciones sociales de los agentes y en las cualidades y virtudes naturales de cada una. Destaca Hespanha el rango principal que ocupaba la *honestidad* como una virtud que procuraba el bien racional; que estaba íntimamente ligada con la «honra» (concepción que viene de Aristóteles) y con la jerarquía natural de las cosas (Hespanha, 2007: 132). Sólo a través del tiempo y con una voluntad traducida en obras adecuadas se llegaba a modificar el orden social establecido y prescrito. El transcurso del tiempo tenía un poder constitutivo, en tanto enraizaba situaciones jurídicas e instituía, además, disposiciones naturales (*habitus*). La «durabilidad» permitía ganar «naturalidad». Mientras tanto los cambios se tornaban «invisibles» (Hespanha, 1998). Las mudanzas rápidas (mudanzas excepcionales) que también existían alteraban los equilibrios establecidos y operaban cambios en el sistema social; eran equiparables en el plano de la naturaleza a los milagros, que cuando no cabían a Dios, cabían a sus representantes, los reyes (Hespanha, 2007: 139). La gracia regia, como la misericordia, no eran tan importantes como fuente de beneficios, pero sí como fuente de legitimación social de esos beneficios. En los casos en que ni las obras adecuadas ni el tiempo prescrito pudiesen justificar el ascenso social, la gracia del rey constituía el único medio del cambio. Fueron estos hechos los que determinaron la importancia política de la realeza en los procesos de mudanzas sociales. Podían ser considerados como sacramentos temporarios en los que una intervención suprema modificaba la «naturaleza de las personas». Sólo el rey emancipaba, legitimaba y ennoblecía (Hespanha, 2007: 123).

¿Cuáles de estas representaciones tuvieron efectos en la América colonial? ¿Qué elementos «nuevos» habilitaron la movilidad social en el continente colonizado? ¿Cuál fue la movilidad posible y legítima? Tenemos aquí una realidad americana colonial que, si bien homologa la filosofía, creencias e ideologías del Antiguo Régimen, también incorpora su propia dinámica y, principalmente, nuevas maneras de clasificar y de mudar de estatus. Estas sociedades fueron el resultado de variados procesos de mestizajes e hibridaciones que tuvieron diversos grados de significación en la movilidad y en el cambio social de los habitantes americanos, sin importar de qué grupo provinieran. Todos los sectores se vieron afectados por estos procesos que cruzaron transversalmente a las sociedades coloniales. De esta manera, las sensibilidades clasificatorias respondieron a historias locales, diferentes de las historias locales europeas, por supuesto conectadas con ellas, pero marcadas por la incertidumbre fenotípica como rasgo fundamental (Losonczy, 2008).

## 2. Mecanismos de movilidad en la sociedad colonial hispanoamericana

La población temprana de la conquista estaba conformada por «españoles» (peninsulares, criollos y mestizos legitimados), «indios» (considerados súbditos de la Corona; a sus caciques se les asignaba el rango de hidalgos) y africanos, generalmente esclavos, que recibieron el nombre de «negros» desde su arribo al continente y a quienes les asignaron un estatus especial. La esclavitud estaba legalmente reconocida en España y Portugal y era regulada por *Las Siete Partidas* (codificación castellana del siglo XIII) (Mörner, 1969).

Respecto a la calidad experimental de las relaciones sociales, en el siglo XVI era todo demasiado fluido e inestable para proporcionar una imagen de la movilidad más o menos perdurable. Con el correr del tiempo, cuando estos tres grupos (matrices culturales) se entrecruzaron profusamente, los vocablos «mestizo» e «ilegítimo» se convirtieron (casi) en sinónimos, lo mismo que «mulato» y «negro», quienes sumaron al estigma de la esclavitud, el de la ilegitimidad e «impureza» de sangre. La concepción medieval de la ortodoxia religiosa de la «limpieza de sangre» y el «orgullo de linaje» fue transferida al mundo colonial hispanoamericano. La limpieza de sangre, definida como un asunto no sólo de creencia y práctica, sino también de herencia y de sangre, que no se podía modificar en la pila bautismal (De la Cadena, 2008: 35), tendría un papel constitutivo en las relaciones y clasificaciones socio/étnicas/raciales<sup>1</sup>. La sociedad abierta de los primeros tiempos se fue haciendo cerrada y estratificada con el correr de las décadas, emergiendo lenta y gradualmente un complejo sistema «pigmentocrático» en el que los individuos (idealmente) serían clasificados por

---

1. Según Verena Stolcke, en la sociedad colonial, este código teológico-moral de género desempeñó un papel constitutivo de las relaciones de poder entre los conquistadores europeos, la población nativa y la negra, que afectó de modo decisivo a la reproducción colonial (2008: 18-56).

el color de la piel. «Teóricamente, cada grupo que podía definirse desde el punto de vista racial constituía un estrato social propio» (Mörner, 1969: 61).

Este sistema, conocido también como «sistema de castas», jerarquizaba a los individuos mezclados según su procedencia adscrita: «españoles» en posiciones sociales superiores y el resto –no españoles– en posiciones sociales inferiores. La clasificación social se explicaba por la *calidad*, que se asociaba con identidades raciales y categorías sociales. «Negro, mulato, moreno, cuarterón, pardo, zambo, son términos descriptivos que aluden a matices cromáticos y determinan categorías sociales» (Bernand, 2009: 19). La calidad abarcaba varios atributos que tenían que ver con el origen, color, ocupación, religión, lenguaje, vestimenta, filiación y lugar de residencia. Ninguno de estos criterios determinaba de manera individual la calidad. A pesar de que el color era claramente un marcador de estatus en Latinoamérica, la definición de la calidad necesitaba de más marcadores que simplemente el color (Burns, 2008).

La complementariedad de estos procesos trajo novedades respecto a lo que se deseaba implementar en las Indias. En primer lugar la ambigüedad y el cambio en las clasificaciones e identidades socio/étnicas/raciales. Los límites entre los rasgos fenotípicos (color y apariencia física), las prácticas culturales (vestimenta, lenguaje) y las categorías jurídicas (indio, español, esclavo) se fueron alterando a lo largo de los siglos y las fronteras étnicas, sociales y jurídicas se sobredimensionaron y se influyeron mutuamente (González Undurraga, 2010). Por ende, las designaciones y taxonomías resultaron inestables y flexibles y entraron en tensión con las categorías jurídicas. Con este corrimiento y cambio, era obvio que nada se podía mantener en el lugar asignado. A diferencia de la América inglesa, donde la calidad y el nacimiento de una persona tendían a ser claramente definidos y fijados de manera permanente, en Hispanoamérica, según Twinam, ambas variables tenían categorías intermedias y un individuo «podía tener simultáneamente más de un status racial o de nacimiento» (2009: 51). El derecho consuetudinario y la costumbre popular establecían varias categorías intermedias, incluida la de hijos naturales, o sea hijos de padres solteros, que serían automática y totalmente legitimados por un matrimonio subsiguiente (Twinam, 2009: 52). Más aún, entre los hijos naturales y bastardos, existían categorías veladas como «expósito» e «hijo de padres no conocidos» que podían ser utilizadas para ocultar todas las variables de la ilegitimidad. Twinam subraya que el reconocimiento de posiciones intermedias entre los extremos blanco y negro, o legítimo y bastardo, revela la presencia de una flexibilidad social. Quizá por ello, los habitantes de las colonias que eran ilegítimos o mestizos no necesitaban esperar a que sus descendientes borrarán ese defecto de su nacimiento o mejoraran su calidad. Los individuos podían realzar su posición y disfrutar al mismo tiempo de más de un estatus e identidad social (2009: 53).

Así pues, el sistema social colonial se distinguirá por la ambigüedad y flexibilidad variable de instituciones, categorías y taxonomías clasificatorias; y se imbricaría, luego, con una mayor rigidez y jerarquización en las últimas décadas coloniales. Ello podría explicar por qué el concepto de pureza de sangre, que

en España se había desacreditado enormemente a finales del siglo XVIII, tuvo en América un nuevo despertar (Stolcke, 1992).

### 3. ¿Movilidad social o cambio de categoría?

¿Qué significaba la «movilidad social» en la vida colonial del siglo XVIII? Para Twinam, en la temprana modernidad, donde la esencia de una persona se expresaba mediante una metáfora legal y no genética, no se puede conceptualizar la movilidad social estrictamente en términos raciales<sup>2</sup>. La autora afirma que resulta pertinente situar el pasaje (mudanza) en el proceso burocrático de modificar un estatus público (estado jurídico) en vez de entenderlo solamente como un cambio de categoría (disimulo). Es decir, que resitúa el *passeur* en un contexto legal colonial, en el cual un individuo podía solicitar a la Corona una modificación de su clasificación –por ejemplo de «indio» a «mestizo» para evitar las obligaciones tributarias–; al igual que se podía cambiar el estatus de hijo ilegítimo a legítimo, de esclavo a libre (Twinam, 2009).

En torno a ello, Magnus Mörner (1969) resalta la disociación entre el color legal y el estatus social. También Verena Stolcke (1992) llama la atención sobre la división entre el color legal y el color real. El color legal o estatus público establecía no lo que «eran» sino cómo «eran tratados» como «si lo fueran», y aquí se podría añadir una serie de variables deseadas; blanco, legítimo, persona de honor, don o doña. El color legal constituía una alternativa para determinar la condición racial de una persona cuando la apariencia física no era un indicador por su ambigüedad. En estas circunstancias eran muy importantes los libros de bautismos porque ofrecían la información sobre la condición y la genealogía de una persona. «Presumiblemente muchos padres blancos se esforzaron por conferir sus prerrogativas raciales a sus hijos mestizos omitiendo el nombre de la madre de color en el libro de bautismo» (Stolcke, 1992: 121). Con todo, el color legal no constituía un indicador más fiable de lo que era su apariencia física. A pesar de que los sacerdotes recibieron todas las instrucciones para establecer de la manera «más certera» la adscripción socio-racial antes de proceder al bautismo de la criatura, esta tarea se tornaba cada vez más difícil. Había, de esta manera, hijos que figuraban en el libro de castas y otros entre los mestizos, según fuera el sacerdote encargado de realizar la inscripción. Para Steve Stern, la «raza social» refleja los efectos de este pasaje. La flexibilidad cultural, que reconocía gradaciones en el conjunto de las categorías mixtas, posibilitó a algunos individuos elevar su «raza social» sobre la base de su posición económica, sus galas culturales y sus virtudes personales. Estas circunstancias generaron mudanzas y «una válvula de escape útil». Si bien sólo una minoría de individuos de estratos sociales relativamente medianos podía manipular con éxito tales fisuras y espacios a través de maniobras institucionales y culturales, el Estado

---

2. Según el diccionario de la Real Academia de 1737 la «raza» se refiere a la «calidad» de las personas y aun de las cosas (De la Cadena, 2008: 23).

colonial buscará cerrar «tales brechas» a fines del siglo XVIII y principios del XIX (Stern, 1999: 36).

Desde luego que el proceso de pasar era más fácil para unos que para otros. Según Twinam, era más *fácil* el ascenso social para los ilegítimos que para los racialmente mezclados (2009: 59). Existían criterios complementarios de clasificación social. Es decir, procesos compensatorios en los que las desventajas de una evaluación podían compensarse con las ventajas de otra (legitimidad sobre el color o viceversa, por ejemplo) y que operaban dentro de ciertos límites «porque entre los factores que conferían el status tenía que haber cierta consistencia» (Stolcke, 1992: 58). «Un moreno rico [explica la autora] difícilmente podía aspirar a casarse con una mujer blanca, como tampoco consideraría nunca un noble la posibilidad de casarse con una parda [...] El resultado fue una gradación sumamente compleja y un grado considerable de fluidez en el sector medio, libre; por ejemplo, entre los pardos y mestizos, no así en los extremos» (Stolcke, 1992: 58-59).

¿Se puede analizar la movilidad social en el mundo colonial sin tener en cuenta estos pasajes? ¿Basta sólo con describirlos? Pienso que no, y menos aún en el caso de los esclavizados, cuya realidad incorpora a su vez nuevas complejidades. Éstos apelaron a la *justicia*, *gracia* y *benignidad* de las autoridades para lograr una mudanza de estado o un cambio de amo. Litigaron, negociaron e intervinieron en el espacio judicial. Hicieron uso de las instituciones de la justicia para obtener cartas de libertad; es decir, el documento por el cual se les reconocía legalmente el fin de la sujeción y la configuración de un nuevo estado jurídico-social, de libre o liberto (González Undurraga, 2010).

¿El cambio de condición de esclavizado a libre significaba movilidad social? Aun discutiendo el sentido que tenía la libertad en los tiempos coloniales (que no suponía quedar exentos de relaciones de dependencia material y simbólica), el nuevo estado jurídico establece un pasaje social de acuerdo a lo que venimos desarrollando. El cambio de condición les posibilitaba a los ex esclavizados un medio legal y público para acceder a otras ventajas: formar parte de la milicia, migrar, constituir familias, retener a los hijos, adquirir bienes e inclusive iniciar un proceso de «blanqueamiento social» (en un estado de dominación como en el que estaban insertos, estas posibilidades no pueden desestimarse). Son numerosos los ejemplos de antiguos esclavizados que buscaron moverse hacia una categoría que les ofreciese una mejor ubicación. Algunas habilidades sociales y los intersticios de la sociedad colonial influirán en estos pasajes, tal como veremos en las próximas páginas.

Pero también resulta necesario considerar otras formas de ascenso y movilidad social. Me refiero, nuevamente, al extenso y profundo mestizaje, que con el correr del tiempo fue modificando el estatus social y la calidad de la población esclavizada y libre en toda la Hispanoamérica colonial. El efecto fue una población afrodescendiente libre, de colores variables, y con estatus asimismo mudables. Otra consecuencia fue la disparidad entre el estatus social y el estatus legal de los esclavizados y afrodescendientes; porque no obstante tener

«sangre impura», de acuerdo con el código moral-religioso colonial de la *pureza de sangre*, reconocer sus ancestros en el África, y ser considerados ilegítimos de acuerdo con la legislación colonial, los esclavizados y afrodescendientes lograron imponerse a la población indígena y se ubicaron en un escalón más arriba en la jerarquía social (Mörner, 1969; Lockhart, 1990). Mayor incongruencia, todavía, si tenemos en cuenta que en esta sociedad colonial las jerarquías de color estaban señaladas por el grado de «blancura». ¿Cómo explicamos esta situación? Varias son las razones. En primer lugar, los esclavizados y esclavizadas, como así sus descendientes, sabían hablar el castellano, y fueron los criados y personas de confianza de los españoles. En consecuencia, según las palabras de José Miranda, eran percibidos por los indígenas como reflejos de la autoridad de sus amos (en Mörner, 1969: 66). También demostraron su valor militar en las emergencias y fueron de esta manera reclutados en unidades especiales (en estos contextos militares, los mulatos fueron llamados «pardos» y los negros «morenos»). Los miembros de estas unidades gozaron parcialmente del privilegio de quedar encuadrados en el fuero militar, lo cual contribuyó a su ascenso social (Mörner 1969). Desarrollaron, además, diversas actividades económicas que les permitieron la compra de su libertad (estrategias de acumulación) y la «integración» en las ciudades (Cussen, 2009); asimismo, se les encomendaron tareas de mayor responsabilidad (Ares Queija, 2000); y todo ello porque las aspiraciones de movilidad social parecen haber sido más determinantes entre los negros que entre los indios (Halperín Donghi, 1994; Guzmán, 1999, 2010).

Lo escrito hasta aquí me lleva necesariamente a incorporar en el proceso de movilidad social de los esclavizados y descendientes el interjuego existente entre la legislación y la realidad social; entre la condición legal y el estatus social; entre la raza/color/, aptitud y función social.

#### **4. Blanqueamiento y movilidad social: consideraciones acerca del color y la raza**

En las décadas finales del mundo colonial un grupo significativo de mestizos y mulatos eran casi blancos, y muchos ya no encajaban en el estereotipo colonial que los vinculaba a la mezcla racial con la ilegitimidad. Algunos, inclusive, estaban incluidos dentro del mundo hispánico con diversos grados de integración. Expresiones como «se tiene por español» o «se reputa español» abundaban en los documentos de la época. Cuanto más español era el individuo más alta sería su posición en la jerarquía social (Lockhart, 1990). Ser blanco no significaba decir español, a pesar de que la superposición entre ambos conceptos se fue haciendo cada vez más común en el transcurso del siglo XVIII. La diferencia entre ser tenido por blanco y ser blanco no era una diferencia de color físico, sino de calidad (la «blancura» se podía adquirir a través de procesos sociales y luego también legales). Mientras el blanco fue adquiriendo reputación y se ubicaba en la cúspide de la jerarquía social, en el extremo opuesto, el negro, anclado en el África y en la esclavitud, «se enfrentaría siempre a juicios dominantes adversos»



(De la Cadena, 2008: 24). El color oscuro, según Carmen Bernard, indicaba «invariablemente una marca servil y por lo tanto infame [...] Sin ser esencial, por lo menos hasta mediados del siglo xvii, este criterio era pertinente» (2009: 18-19).

En las décadas finales de la colonia, una serie de medidas dictadas por el Estado colonial afectaron a las disputadas cuestiones de nacimiento y color. Por un lado, la Real Pragmática de Matrimonios, expedida en España en 1776 y en América en 1778, apuntaba a mantener la igualdad social y racial otorgando a los padres mayor control sobre sus hijos. Si un posible consorte tenía «defectos» de «raza» o calidad, como resultado de la ilegitimidad, un padre podría recurrir a los funcionarios reales para evitar que los clérigos bendijeran el matrimonio «desigual» y castigar al vástago rebelde, desheredándolo. Esta interposición del Estado en lo que habitualmente había sido una tradición eclesiástica de libre elección de cónyuge era consistente con las incursiones borbónicas contra la autoridad papal y ponían al Estado del mismo lado de las élites locales amenazadas por los que ascendían desde abajo (Twinam, 2009: 43). Una segunda disposición permitía a los pardos que habían ascendido socialmente comprar unas licencias llamadas «Cédulas de gracias al sacar», que desde el punto de vista legal «los convertía en legítimos y en blancos». Mediante un arancel los mulatos y pardos podían comprar blancura y convertirse en personas de honor (ibíd.: 43). Esta política, seguramente dictada por consideraciones financieras (en 1801 se estableció una tarifa), buscaría, según Mörner, contrabalancear políticamente a una élite criolla cada vez más sospechosa y recompensar méritos individuales de la gente de color. Un decreto todavía más radical, expedido en 1794, declaraba que aquellos bautizados como «expósitos» o de «padres no conocidos» tenían derecho a algunos de los privilegios de los legítimos (Twinam, 2009: 43). Estas medidas contradictorias en sus objetivos y efectos buscaron contrarrestar, y a la vez fomentar, el movimiento ascendente de algunos sectores bajos y medios, entre los que se encontraban los pardos libres. La intromisión de la monarquía en el proceso de movilidad social abrió el camino de la regulación de la justicia en la formulación de los estatus. Se sumó así a los procesos formales e informales de movilidad social que observábamos en las décadas anteriores. En todos los casos, las sensibilidades clasificatorias, y por ende las posibilidades de modificarlas, cambiarlas y mejorarlas, responden a historias locales específicas, tal como veremos en las próximas páginas.

## **4. El mestizaje y movilidad social en la Catamarca colonial**

### **4.1. El contexto social**

1. La ciudad de Catamarca no escapaba al desenvolvimiento descrito hasta aquí pero presentaba sus propias particularidades, tanto en la región del Tucumán como en el resto del actual territorio argentino. Esta ciudad conformaba la gobernación del Tucumán, que hasta la creación del Virreinato del Río de la Plata dependía administrativamente del gobierno del Perú. Se organizó admi-



nistrativa y jurídicamente de manera tardía (cerca de cien años después que las ciudades vecinas) y se caracterizaría por ser una zona de frontera en el espacio regional, debido a su aislamiento de las rutas comerciales que se dirigían y complementaban la economía y el comercio con Potosí. También se encontraba alejada de las autoridades políticas y religiosas (situadas en las ciudades de Salta y Córdoba, respectivamente). La presencia gravitante de población esclavizada y afrodescendiente libre en el ámbito de la ciudad y en las poblaciones del Valle central (el número de mulatos libres en los otros curatos no debe desestimarse), y un número menor de indígenas y mestizos (respecto a las ciudades vecinas) la distingue del resto de las parroquias catamarqueñas, y también de las ciudades vecinas (Guzmán, 1999, 2010).

2. Las fuentes eclesiásticas nos ofrecen algunas referencias sobre los colectivos sociales catamarqueños. Desde las primeras actas de bautismos (comienzan en 1724) hasta las últimas de la colonia, se advierten cambios en el conjunto de las clasificaciones. Aparecen nuevas categorías (pardo, mulato, moreno, zambo, cholo), al mismo tiempo que una cantidad importante de individuos, sobre todo en las últimas décadas, dejó de tener una clasificación socioétnica (a pesar de estar anotados entre las «castas y naturales»). En los primeros tiempos, todas las partidas estuvieron asentadas en un mismo libro de bautismos, pero a partir de 1764, seguramente a tono con la política estatal de establecer genealogías y de marcar las jerarquías, se asentaron los «españoles y mestizos» por un lado y las «castas y naturales» por otro. Con expreso mandato, además, de que fueran anotadas todas las informaciones relacionadas con la filiación y la legitimidad de los padres.

En las visitas pastorales, circunstancia en la que los obispos recorrían las ciudades que conformaban el amplio Obispado del Tucumán, encontramos las primeras referencias a las jerarquías de color y de calidad. En 1729, el obispo de Tucumán don Juan de Sarricolea dejaba asentadas dos referencias al color blanco y, lo más importante, una asociación entre: blanco + español + honra + servicios al Rey.

«Mulatos y mestizos y demás gente blanca campestre que abundan mucho en número pero no en provecho» (Larrouy, 1927: 52).

«La gente española y blanca, aunque por la mayor parte pobre, es trabajadora y de buena índole, especialmente la noble, que se señala mucho en su modo de proceder honrado, cortesano y honesto, y todo se aplica con grande valor y lealtad y constancia al Real servicio de Vuestra Magestad en la defensa y conservación de esta Provincia contra la continua guerra que le hace al Indio Bárbaro, quien en estos cuatro años se ha ido desenfrenando cada día con mayor insolencia» (Larrouy, 1927: 56).

El obispo afirmaba que en las campañas vivían mulatos, mestizos, blancos pobres e indios. Se acomodaban en las zonas rurales por las comodidades del campo. Probablemente, también porque en los ámbitos urbanos las jerarquías sociales y las fronteras raciales se mantenían con mayor convicción e intensidad

que en el campo. Viviendas, vestimentas, oficios, obligaciones y representaciones religiosas no eran los mismos para unos que para otros. La legislación delimitaba, pero también un conjunto de prácticas informales establecían alteridad. No sólo los «españoles y mestizos» fueron anotados en el libro de bautismos, matrimonios y defunciones, separados del resto de las «castas y naturales», sino que, mientras estos últimos se bautizaban en la iglesia parroquial, los españoles realizaban estas celebraciones en sus viviendas, porque hacerlo en la iglesia «era cosa de indios y de mulatos»:

«Tenían como cosa de menos valer y agena a su hidalguía, el llevar sus hijos a donde son llevados los de los pobres, indios y mulatos, y como a los hijos de estos siempre bautizaba el cura, o su teniente, se desdeñaban los señores españoles de que por mano de estos fuesen bautizados sus hijos»<sup>3</sup>.

«Aquí no hay justicia sino cuando peca un indio o un mulato. Pero ¿a un español? Este goza de inmunidad. Se burla de mí el Alcalde de la hermandad con unos modos indignos» (Larrouy, 1927: 292)<sup>4</sup>.

Los calificativos de «baja esfera», «mala raza», «raza de mulatos», comunes en la documentación colonial para designar a estos sectores subalternos, nos remiten claramente a una jerarquía axiológica en la que el «español», por oposición, representaba a la «gente decente» y a la «parte más sana y principal». La *gente decente*, de acuerdo con el lenguaje de la época, formaba un grupo escasamente homogéneo, cerrado aparentemente a las presiones ascendentes; se mostraba en cambio muy abierto a nuevas incorporaciones de peninsulares y aun de extranjeros, que cumplían por hipótesis el requisito de «pureza de sangre». Junto a éstos, estaba el resto de españoles sin don, mencionados en otras fuentes como «reputado por español» o «criollos», probablemente el sector más heterogéneo y poco conocido, que incluía a blancos de modestos recursos, a mestizos y ocasionalmente alguien proveniente de las castas, con estatus diferencial (Guzmán, 1999, 2010). La siguiente distinción explica el reducido número de mestizos que encontramos en los documentos. Son éstos los que presentan la menor identificación étnica, debido a que mantendrían una estrecha asociación o identidad con los españoles, pardos, mulatos e indígenas. En este último sector también se habían producido cambios importantes en estas últimas décadas. La mayoría de los indios urbanos vivía en el barrio de la Merced (predominantemente indígena) y un porcentaje minoritario lo hacía en el barrio de San Francisco, donde trabajaban como criados y domésticos de las familias principales. Al parecer éste fue un grupo aculturado en contacto más directo con los españoles y también con los esclavizados y libres de color. Los padrones de indios señalan que eran *ladinos* y que se vestían como los españoles, situación

---

3. «Carta del Obispo de Tucumán a su Magestad». Firmada en Córdoba, el 23 de agosto de 1768 (Larrouy, 1927: 257).

4. *Ibid.*: 292.

que contribuía al pasaje de categoría y a una mejor inserción en la vida de la ciudad. En tanto que entre la población «negra» los cambios más importantes derivaban de las manumisiones (compra de la libertad u otorgamiento del amo) y de una exogamia extendida en sus prácticas matrimoniales y sexuales. Los esclavizados intervinieron en el espacio judicial, según nos dejan ver una gran cantidad de documentos, lo cual habría contribuido tanto a la movilidad como a la integración de sus descendientes. La compra de la libertad nos remite a individuos con habilidades sociales, destrezas, relaciones y adaptaciones (incluida su relación con la élite y la Iglesia). Estos mismos recursos, frutos de un enorme esfuerzo, les servían al manumitido para perseguir la libertad de sus parientes, y también para insertarse en la sociedad colonial como ex esclavos. Algunos se quedaron en la ciudad, otros migraron hacia diversas parroquias de la jurisdicción y también hacia las ciudades vecinas (Guzmán, 2010). Las uniones exogámicas (que prevalecieron) posibilitaron también una descendencia libre para los hijos de esclavos con mujeres indias, mestizas o pardas. Si estos matrimonios fueron consagrados por la Iglesia, como nos muestran numerosas partidas de la curia catamarqueña, los hijos serían, asimismo, legítimos. Los parentescos cruzados y reiterados, principalmente entre negros/as e indios/as, que fueron extendidos desde épocas tempranas, presentan, a finales de la colonia, una complejidad que no se vislumbra en la simple grilla colonial.

«El 26 de setiembre de 1773, también en la Iglesia Matriz de Catamarca, contraen enlace Antonio Avellaneda, pardo libre, hijo legítimo de Simona Ávila y de Ignacio, mulato esclavo de don Ignacio de Avellaneda con María Rosa, hija legítima de Dominga, india libre y de Marcos, mulato esclavo del dicho Avellaneda. Son testigos de la unión, Antonio mulato esclavo del Rey y su mujer Andrea Ávila, india libre»<sup>5</sup>.

Se observa en esta partida (bastante común entre los registros parroquiales) las complejidades socio/étnicas/raciales. En los ejemplos que siguen se distinguen, también, las ambigüedades acerca del color/calidad. Son continuas las referencias en la documentación acerca de «esclavas de color blanco», «esclavas apardadas», «esclavos chinos», «mulatos de color blanco», «mulatos de ojos apardados», «pardos azambados».

«Don Juan Mauvecín, apoderado de don Saturnino Mauvecín, residente en el Paraje de Piedra Blanca, realiza “venta Real y perpetua como que fue de heredad” de un *mulato blanco* esclavo llamado Cornelio, de diez y ochos años, a Don Feliciano de la Mota Botello a trescientos pesos en plata sellada»<sup>6</sup>.

---

5. Archivo de la Curia de Catamarca. Acta de Bautismo, Libro de Castas y Naturales, 1773.

6. Archivo Histórico de Catamarca (en adelante AHC). Protocolos de Escribanos, Caja 11, Años 1786-1789 (16 de marzo de 1787). El énfasis es mío.

«Don Juan Bautista Robín, vecino de esta ciudad de Catamarca y residente en el paraje de Guaycama, declara que da en venta real y perpetua una *negra zamba esclava* llamada Florentina de 23 años a Don Fernando Segura, quien reside en el paraje de Piedra Blanca»<sup>7</sup>.

A pesar de que el color no era fijo como criterio de clasificación, sino ambiguo y variable (y cada vez más complejo a juzgar por los ejemplos), las referencias a los colores están presentes en la documentación. No sabemos a qué se refieren, si al color de la piel, a la condición legal o a las calidades de los sujetos (¿o es que éstas se confundían y enlazaban unas con otras?). Las adscripciones coloniales establecían fronteras permeables que posibilitaban vías de escape si se articulaban con habilidad. Estos pasajes (sospechosos en palabra de Twinnam) explicarían, según Magnus Mörner, la relativa facilidad con la cual funcionó una limitada movilidad social vertical durante la última centuria colonial dentro de la «pigmentocracia» (1969: 74).

La población afrodescendiente de Catamarca en la primera década del siglo XIX, de acuerdo con el Censo de 1812<sup>8</sup>, era una población heterogénea, móvil, que no tenía ni la misma condición, ni la misma calidad, y ni siquiera el mismo color. El sector esclavizado representa tan sólo el 10% del conjunto, y, entre ellos, los nacidos en África tan sólo el 4%. Predominan los «pardos» con relación a los «mulatos», «negros» y demás castas. El ámbito rural parecería, también, ser el más apropiado para acceder a tierras, formar familia e iniciar un progresivo «blanqueamiento social», lejos de la aristocracia y de los linajes urbanos (Endrek, 1966). En el partido de Miraflores (departamento Capayán) encontramos, por ejemplo, 25 familias «pardas» junto a otras «españolas» y «mestizas». Son todos labradores pero con claras diferencias de calidad, a juzgar por la información que nos ofrece el censo, en el que observamos que los hijos de los «pardos», en la mayoría de los casos, son los domésticos de las viviendas «españolas» (no así los «mestizos»). Es decir, que no obstante los pasajes y mudanzas que constatamos en el conjunto de esta población, observamos que todavía los afrodescendientes mantienen una situación de subalternidad respecto a los sectores mestizos y blancos.

No es la misma relación que contemplamos respecto a la población indígena; así, tanto el estatus social de los afrodescendientes, como los niveles de «integración» al mundo español, estarían por encima del de los indios: éstos trabajan como jornaleros, peones y artesanos en la ciudad pero se concentran sobre todo en el barrio de la Merced. Presentan, además, una mayor endogamia matrimonial, y si bien comparten algunas ocupaciones y oficios con los afrodescendientes, esclavizados y libres, éstas se encuentran insertas, en gran medida, en el conjunto de las actividades primarias. Entretanto, los «negros», «mulatos», «pardos» y «cholos» residen de manera repartida en la ciudad, realizan una variedad de tareas y oficios que favorecen la movilidad social y tienen, además,

7. AHC. Protocolos de Escribanos, Caja 12, Años 1787-1790 (3 de julio de 1788). El énfasis es mío.

8. Censo de 1812. AGN, 10, 43-10-6. Un estudio detallado del censo en Maeder, 1970.

una exogamia más relevante en cuanto a las uniones matrimoniales (Guzmán, 1999, 2010). Se advierte en este sector un mestizaje progresivo y una diferenciación entre los varones y mujeres en el camino de la libertad (especialmente entre los esclavizados). Los varones se amancebaron y se casaron con indias en escala ascendente, y los hijos nacieron libres. Las mujeres transitaron otros caminos, siendo uno de ellos el de eventual pareja doméstica del amo, o de algún otro español/mestizo, con quien habría posibilidades de mejoramiento para sus hijos (sin olvidar la violencia y coerción presentes en la vida colonial). Como ha afirmado Ann Twinam, la movilidad social tiene su correlato en el género. Éste moldeaba profundamente los roles de hombres y mujeres y por lo tanto determinaba las posibilidades de pasaje social (2009: 259).

El análisis de tres casos particulares, que expongo a continuación, me permitió explorar algunas situaciones que facilitaron o entorpecieron el pasaje social en la sociedad catamarqueña de finales de la colonia. La reducción de escala me convoca al mismo tiempo a (intentar) realizar un ordenamiento social transversal y a enfatizar el carácter situacional de los procesos de movilidad social. Los casos que presento corresponden al indio tributario José Joaquín Díaz, al pardo Ignacio Rojo y al esclavizado Juan Castro (de este último me ocuparé de manera particular por la riqueza de la información y la complejidad del personaje).

## 4.2. Estudios de caso

### 1. *¿Indio o mestizo?: el caso de José Joaquín Díaz*

Según la información matrimonial de José Joaquín Díaz<sup>9</sup> (Archivo del Obispado de Catamarca, fechada en 1782), éste era natural de la ciudad de Catamarca y del partido de Choya (pueblo de indios lindante a la ciudad). Aquí aparece registrado como «mestizo» y no como «indio». Fueron sus padres Domingo Díaz, indio, y su legítima esposa Petrona de Aguilar, «española», aunque se agrega que ambos eran naturales del Partido de Choya. La novia se llamaba María Mónica Maldonado, que es la misma con la que aparece ya casado y con una hija de dos años en la revisita de 1786. María Mónica Maldonado era soltera y aparece anotada también como «española». Era natural de la capital de Córdoba, siendo sus padres Bonifacio Maldonado y María Candelaria, todos naturales del partido de Guasapán, en las sierras cordobesas. Dos testigos fueron presentados por las partes en este trámite eclesiástico. Francisco Maldonado, vecino morador y tío en segundo grado de la novia, declaró que conocía al novio desde hacía 14 años; de cuando tenía 6 o 7 años y vivía con sus padres en la ciudad. Éstos se llamaban Domingo, «indio» del Pueblo de Choya, y Petrona Aguilar, «mestiza». Se destaca que el testigo Maldonado asigna a la madre del novio la categoría de mestiza, mientras que en la redacción formal del documento se la menciona a Petrona de Aguilar como «española». El testigo afirma que el novio quedó huér-

---

9. La investigación sobre este caso fue realizada y publicada por Marcelo Gershani Oviedo, 2008.

fano y pasó por ello a estar bajo la protección del *Titular de Indios* del Pueblo de Choya. El segundo testigo, llamado Mateo Albornoz, indio tributario del Pueblo de Choya, declara que conocía muy bien al novio desde sus primeros años «... hasta el presente en esta ciudad donde se ha criado el dicho suplicante...». Sabía que era soltero, tanto en la ciudad de Catamarca como en el Pueblo de Choya, de donde era natural su padre, también un indio tributario del citado pueblo. La madre, por otro lado, era mestiza y natural de la ciudad. Aquí se plantea una diferencia entre la ciudad y el partido de Choya. Según el testimonio de Mateo Albornoz, el novio José Joaquín Díaz era natural del pueblo de Choya, pero se había criado en la ciudad. Resulta interesante destacar que José Joaquín Díaz figura como «indio tributario» en los empadronamientos estudiados y en otra documentación consultada, mientras que aparecía registrado como mestizo en su información matrimonial, dato que resulta acertado cuando conocemos que su madre era «mestiza» o «española».

## 2. ¿Pardo o español?: el caso de Ignacio Rojo

Este caso<sup>10</sup> trata de la pareja de doña María Juana de Córdoba, descendiente de los Ponce de Córdoba, una de las tantas familias con linaje venidas a menos (según se deduce de lo que aporta al matrimonio), y de Ignacio Rojo, hijo legítimo de los «pardos» José Rojo y Pascuala Nieva, hija natural reconocida (seguramente de una esclava) del general don Esteban Nieva y Castilla. El marido de Pascuala era un «pardo» oriundo de Ipizca que al casarse adquirirá un prestigio indudable: puebla la estancia, planta higuerales en la Chacarita y además continúa con las arrias de mulas. Su hijo Ignacio Rojo, habiendo «superado» su origen bastardo, se había beneficiado con la movilidad social que otorga cierto bienestar económico (tenía propiedades rurales y un cargo en la milicia). Cuando le propuso matrimonio a María Juana Córdoba, ella le pide a cambio de aceptar el convite el «regalo [de] una esclava, doce sillas y una caja para poner ropa». El matrimonio se realizó finalmente y parecía ser productivo para ambos: doña María le daba a Rojo un pasaje de categoría social de «pardo» a «español» y éste una situación económica que le garantizaría salir del estado de estrechez en el que se encontraba. La pareja no tuvo hijos propios, pero Rojo sí tendrá dos hijos naturales que llevará a vivir con la pareja en calidad de criados. Como Rojo muere repentinamente, se planteará el problema de la división de los bienes entre María y los hijos ilegítimos del cónyuge fallecido (deja un capital de 1.297 pesos). El conflicto surgirá por la posesión de una esclava, que según María le correspondería porque había sido la prenda de negociación para hacer efectivo el matrimonio, una especie de regalo de bodas. Afirmaba que no se trataba de un bien ganancial, aunque hubiera sido adquirida una vez casados. La viuda explicaba en un escrito que había accedido a casarse con Rojo no obstante la desigualdad, que «es muy notorio de inferior esfera a la mía», cumpliendo

---

10. AHC, Expedientes Judiciales, Causa Civil, Juicio sucesorio de Ignacio Rojo, Capayán, 1756, Caja 6. Sobre este expediente Gaspar Guzmán publicó un artículo en el diario *La Unión* (1966: 3).

el marido lo que le había prometido, «una esclava a los tres años de casada, comprándola con bienes de compañía, por deuda anterior al matrimonio que lo contrajo mediante dicha gratuita promesa». Los hijos, por su parte, sostenían que la esclava era un bien ganancial y que debía dividirse el valor de la misma entre las partes correspondientes. ¿Qué pasó finalmente? Luego de varias idas y vueltas, quedará establecido que los hijos de Rojo debían heredar la sexta parte de la herencia, que incluía a la esclava.

### 3. *¿Esclavo o reputado por español?: el caso de Juan Castro*

Juan Castro, Juan Pardo Castro o Juan mulato esclavo, como se lo conoce en varios documentos coloniales, nació en 1711 y falleció en 1783. Su historia está ligada al servicio de la Virgen del Valle, a sus milagros y santificación<sup>11</sup>. De la *Información Jurídica de los milagros de la Virgen del Valle*<sup>12</sup> se desprende una parte significativa de la vida de Juan Castro: su nacimiento, salvación y luego la entrega al servicio del culto mariano. La historia comienza en 1701 cuando doña Mariana Navarro de Velasco, con ocasión de contraer enlace con el maestro de campo don José Luis Cabrera, recibe de su madre, doña Mariana de Tula, su dote en tierras y una mulata esclava llamada Anastacia, de 18 años (donación de su abuela doña María Ramírez de Sandoval)<sup>13</sup>. Doce años después de este hecho, con motivo de un nuevo matrimonio de doña Mariana, y ante una nueva valoración de sus bienes, aparece nuevamente la mulata esclava, que ahora tiene 27 años, y su hijo Juan, de un año, valuados los dos en 850 pesos<sup>14</sup>. En 1715, en su testamento, doña Mariana declara que durante su segundo matrimonio su esclava Anastacia tuvo cuatro hijos: Francisco de 12, José de 8, Agustín de 5 y Francisca de 12 días<sup>15</sup>. En este acto lega Anastacia a San Francisco, con la disposición de que «no la pueda vender el convento, porque de lo contrario quedaría libre». Asimismo, deja al mulato Juan (recordemos, el primer hijo de la esclava), de 14 años de edad, a Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Valle, «para que cuide la lámpara y lo tenga el mayordomo mayor, y que se emplee en servicio, él o sus jornales, de la Reyna de los Ángeles, y obtenga conocimiento el juez eclesiástico de dicha ciudad para que lo traten bien». Declara,

---

11. El culto a la Virgen del Valle habría comenzado aproximadamente en 1640, cuando los indios de la encomienda de Choya encontraron la imagen de la Purísima Concepción en la gruta que hoy sigue congregando a una gran cantidad de fieles (Guzmán, 1985).

12. El manuscrito original de la *Información* se encuentra en el Archivo de San Francisco de Catamarca y fue publicado, entre otros, por Larrouy, 1915.

13. La escritura de donación a la Virgen del Valle se encuentra en el archivo de San Francisco, fechada en Capayán el 17 de agosto de 1700. Doña María Ramírez de Sandoval afirmaba que había criado a su nieta Mariana Navarro. Por mejora en el quinto, le donaba para después de sus días una esclava Anastacia, de 17 años, con la «que no pudiera enajenar»; y si lo hiciera, sería de su hija (de la donante) doña Mariana Ramírez de Tula; si viviendo ella (la donante) la esclava procrease, los hijos de ésta serían de su hija (la donante); muerta ésta serían de su nieta. La esclava había sido valuada en 600 \$ (Larrouy, 1915: 149).

14. Capayán, 30 de junio de 1712 (Larrouy, 1915: 150).

15. Capayán, 21 de octubre de 1725 (Larrouy, 1915: 149-150).



además, que el esclavo Juan no puede «ser trocado, ni vendido, ni enajenado, ni sacado de la ciudad con ningún pretexto»; caso contrario quedaría libre<sup>16</sup>. De esta manera, el esclavo Juan fue llevado al servicio de la Virgen del Valle, y será su sacristán y quien la sirva hasta su muerte, ocurrida en el año 1783.

Lo verdaderamente significativo de toda esta historia parece ser un evento «milagroso» del que darán cuenta varios testigos, pero sobre todo el propio esclavo Juan. En su declaración como testigo de los milagros de la Virgen del Valle<sup>17</sup>, Juan Castro Pardo afirmaba, el 9 de octubre de 1764, que desde que tiene uso de razón sabe por su madre y toda la casa que estando difunto lo resucitó Nuestra Señora del Valle. Siendo la madre del declarante estéril, su señora, doña Mariana Navarro, le prometió a la S<sup>ta</sup> Virgen del Valle que si su mulata pariese, le donaría para su servicio a su primer hijo. Cuando finalmente esto ocurrió, doña Mariana cambió la promesa y le ofreció a la Virgen, a cambio del esclavo, el peso de éste en cera y una alfombra que ella confeccionaría. Pasó el tiempo y siendo todavía el «mulatillo» «chico de pechos», «echado en la hamaca», «sano y dormido», su madre lo dejó descansando mientras ella estaba en el horno cocinando pan. Cuando regresó para verlo lo halló casi «difunto». Corrió a la sala llorando, donde estaba su señora con el hermano, y entrando ambos al aposento lo reconocieron también muerto y «elado». Doña Mariana, «puesta de rodillas, clamó con muchas lágrimas, arrepentida y pidiéndole a Nuestra Señora del Valle que si le volvía la vida era desde luego suyo el mulatillo» [y] «perseverando la dicha Señora y la madre cada una por su rumbo, en súplicas y llanto volvió a la vida [...] como de un sueño y dándole el pecho [su madre] lo tomó sin dar muestras de aber [sic] padecido quebranto alguno, con lo que confirmaron el milagro a su Juicio». Doña Mariana se mantuvo firme y esta vez cumplió con la promesa de entregarlo a la Iglesia para su servicio. En su declaración Juan Castro también afirma que tiene una hija llamada María y «que con las viruelas quedó ciega por habersele creado en los ojos dos nubes muy densas; esta ceguera duró más de dos meses, sin que nada le hiciese bien». Un día sábado, cuando fue a barrer la iglesia como acostumbra, con su mujer, ésta trajo a la hijita enferma, «y sela [sic] hecho [sic] en la tarima del altar suplicando a Nuestra Señora dispusiese de aquella criatura y acabado de barrer la llevó a su casa; esa noche durmió sin llorar, [...] y a los dos días se desaparecieron las nubes, sin aver [sic] quedado de ellas, que uno como granito, que no le impide» (Larrouy, 1915: 351).

---

16. *Ibíd.* De acuerdo con el libro parroquial, doña Mariana habría sido enterrada en la capilla de Capayán el 20 de octubre de 1825 (Larrouy, 1915: 150).

17. Véase en *Información Jurídica de los milagros de la Virgen del Valle*, publicada por Larrouy (1915: 348-352).

En vistas de todo ello, Juan Castro, esclavo de la Virgen, tendrá a lo largo de su vida una intensa participación en el culto mariano<sup>18</sup> y una respetabilidad social en el conjunto de la comunidad (consideramos el lugar simbólico que tiene el Santuario de la Virgen del Valle en la vida colonial catamarqueña). Basta con leer las actas capitulares de Catamarca para advertir el tono sustancialmente eclesiástico de la vida pública: fiestas y procesiones destacaban el ritmo anual de la vida colectiva. En 1771, en el primer censo religioso que registra la población de la jurisdicción, a Juan Castro lo encontraremos viviendo en la traza de la ciudad junto a su mujer y a sus 14 hijos<sup>19</sup>. En 1780, en otro censo, que tenía esta vez la finalidad de diferenciar socialmente a la población (era necesario delimitar, saber «quién era quién» en esta sociedad que de a poco se *acriollaba*), a nuestro protagonista lo encontramos nuevamente en la ciudad, pero no entre los esclavizados, ni entre los mulatos, ni tampoco con los mestizos e indios. Figura dentro del sector denominado «reputado por español». Esta categoría, que incluía a aquellos que «eran tratados como si lo fueran», incorporaba a blancos (sin don), a mestizos y a algunos individuos provenientes de las castas, integrados al mundo hispánico, con estatus diferencial. Su familia (mujer e hijos), en cambio, aparece ubicada dentro del sector indígena<sup>20</sup>. En ese momento, Juan Castro tenía cerca de setenta años y llevaba cincuenta y cinco al servicio de la Virgen del Valle. Vivía en la ciudad a dos cuadras de la plaza principal, en «[donde] cae la segunda cuadra de dicha plaza para el sur enfrente al hospicio de Nuestra Señora de la Merced, calle de por medio, cual sitio se compone de una cuadra de oriente a poniente y del norte al sur media cuadra»<sup>21</sup>. Eran sus vecinos figuras importantes de la vida urbana catamarqueña, según aparece en una escritura realizada el 6 de noviembre de 1779. En esta ocasión, vende un solar de tierras que correspondía a su hija y a su yerno (ambos fallecidos), ubicado, lindante de su vivienda, «en la tercera cuadra de la plaza de esta ciudad para el Poniente enfrente y calle de por medio a la casa del Señor Ministro don Luis de Astudillo y hacia el oriente en frente calle de por medio a la casa de don Bernabé Correa»<sup>22</sup>. Los registros parroquiales de bautismos y defunciones añadirán información de este *pasaje*<sup>23</sup>. Cuando muere en 1783, su entierro mayor terminará de confirmar esta posición.

---

18. Por ejemplo, en 1738 participa del inventario de las «alhajas y ornamentos del Altar Mayor de la Iglesia Matriz» (Larrouy, 1915, Documento LII, año 1738, p. 167).

19. Censo de 1771. En Comadrán Ruiz, 1965: 99.

20. Censo de 1780. Censo privado cedido por los descendientes de don Francisco de Acuña.

21. AHC, Protocolos de Escribanos, 6 de noviembre de 1779.

22. El maestre de campo Bernabé Correa fue alcalde de Primer Voto en 1766; procurador general de la ciudad en 1771; subdelegado de intendencia y gobernador de las armas en 1787; regidor defensor de menores en 1805. Mientras que el ministro don Luis de Astudillo era teniente de curas en la Iglesia Matriz de Catamarca.

23. Archivo de la Curia de Catamarca, Libro de Bautismos, 20 de agosto de 1768. En esa fecha, el ministro don Francisco Salcedo pone óleo y Eugenio Castro, nieto de Juan de Castro, sacristán y esclavo de *esta Santa Iglesia*, párvulo de ocho meses. Siendo padrinos Phelipe Salcedo y Lorenza Salcedo.

«En esta Santa Iglesia Matriz de Catamarca, en 20 de diciembre de 1783, yo el Cura y Vicario de esta dicha Ciudad enterré con oficio mayor a Juan Castro, mulato de 80 años, esclavo de Nuestra Señora Patrona de la Concepción, que sirvió de Sacristán toda su vida; administrole antes de su fallecimiento todos los Sacramentos mi lugar teniente Mtro. D. Gregorio de Brizuela, y para que conste lo firmé: Licenciado Francisco Solano Zeballos [úbrica]»<sup>24</sup>.

#### 4. Algunos comentarios

De lo escrito hasta aquí destacaré algunas cuestiones útiles para el análisis. En primer lugar, los casos presentados corroboran que el cambio de categoría (estatus social/calidad) era común en el mundo colonial. El pasaje social y las reclasificaciones, producto de migraciones, filiaciones, autoadcripciones, no significan necesariamente una movilidad social vertical en la estructura social. Era posible nacer indio y morir mestizo después de migrar a una ciudad, o nacer mestizo y convertirse luego en indio si vivía en un pueblo de indios. También podía nacer mulato y convertirse en indio o mestizo. Estas identidades plurales no necesariamente significaban movilidad o ascenso social. Los propios individuos podían jugar, como parece ser el caso de José Díaz, dentro de ciertos límites con su autoidentificación. Estos ejes de identidad podían servir, incluso, para mudar la condición jurídica o la calidad de un sujeto si se articulaban estratégicamente (Farberman y Ratto, 2009). En el caso de Ignacio Rojo, su puesto militar y la condición social de su esposa eclipsaron su calidad de «pardo» (descendiente de una esclava). Se advierte aquí una ficción de calidad que envolvía su estatus en un silencio que permitía una mayor (aunque no total) movilidad social (Rapaport, 2010: 51). Mientras vivió pudo moverse libremente en la sociedad catamarqueña, comprar propiedades, vestir elegante, ser jefe de milicias. Este ejemplo resulta revelador de la manera en que las identidades se desdoblaban en dos esferas: la pública y la privada. Públicamente Ignacio Rojo era un «español», que estaba integrado al mundo hispánico; se vestía como «español», se casó con una mujer «española» de «calidad», tenía tierras y llevó adelante actividades comerciales de distinta índole con los productos derivados de sus fincas y estancias. Era militar, con un cargo que sólo podía tener el sector principal de la sociedad. Aunque en su mundo privado era un «pardo», y esto parece demostrarlo no sólo la negociación que realiza con su mujer para compensar su linaje y su procedencia (descendientes de esclavos o al menos de pardos), sino también la declaración de la propia esposa tras su fallecimiento. En esa dualidad pueden entrar, inclusive, sus propios hijos, a quienes reconocerá en lo privado, pero no públicamente. Se vislumbra aquí otra consideración a la que hicimos referencia: la compensación del estatus de la que nos habla Verena Stolcke (cuando uno o varios atributos compensaban el color o el origen, como parecería demostrar este ejemplo). Este ascenso social ya lo había iniciado su padre, quien había logrado romper la frontera

---

24. Archivo de la Curia de Catamarca, Libro de defunciones, 20 de diciembre de 1783 (también en Larrouy, 1915: 150).

de la marginalidad y ascender económicamente. No obstante, seguirá siendo un «pardo» libre que se casará con otra «parda» libre (ahora legítimos). Su hijo no sólo acrecienta las posibilidades económicas heredadas de la familia sino que logra ascender en la escala social hasta convertirse socialmente en «español». Pero las declaraciones de su esposa y testigos tras su muerte repentina demuestran que a este proceso de ascenso social le habría faltado tiempo, la «durabilidad» de la que nos habla Hespanha, para lograr la «naturalidad» necesaria (Hespanha, 2007) que legitimara su estatus de español y lo sustrajera del estado de «sospecha» al que se refiere Ann Twinam (2009).

El caso de Juan Castro es diferente. Siempre aparecerá identificado como esclavo pero con distintas calidades: negro, pardo, mulato. No obstante haber sido esclavo hasta el día de su muerte (nació y murió esclavizado), logrará un «blanqueamiento social» que le permitirá moverse con fluidez dentro del mundo hispánico. En este contexto urbano (sociedad barroca, de frontera y en formación a principios del siglo XVIII), a diferencia del caso anterior, el transcurso del tiempo tuvo un poder constitutivo en el pasaje social. Decía Hespanha que el tiempo sirve para enraizar situaciones jurídicas e instituir disposiciones naturales (*habitus*) (2009: 125). Cincuenta y cinco años como sacristán de la Virgen del Valle, sumado a los atributos de honestidad, justicia, fama pública y providencia (criterios relevantes de marcación de estatus en las sociedades del Antiguo Régimen), permitieron a nuestro personaje tener un reconocimiento social, más allá de su condición y de su color. El servicio a la Virgen del Valle le da una centralidad en la vida eclesiástica de la ciudad. Hay referencia de ello en la *Información* mencionada, en las actas capitulares, en los informes eclesiásticos y en los registros parroquiales. Además, fue uno de los cincuenta y cuatro testigos que declararon en la *Información Jurídica de los milagros de la Virgen del Valle*. No sólo para hablar de su milagro (regreso a la vida) sino para contar también un hecho semejante ocurrido con su hija María.

El tiempo, decía, es uno de los progenitores de la movilidad social (Hespanha, 2007), y en la vida de Juan Castro lo podemos confirmar como tal. Legítima en este caso la estimación pública y la respetabilidad. Un conjunto de obras adecuadas (sociales y religiosas) y la gracia del milagro atribuido y reconocido (según varias declaraciones de testigos) completan el cuadro de habilitación social de Juan Castro, pardo esclavo de la Virgen. En este proceso de movilidad social no hay un cambio legal de categoría (mudanza formal) pero sí un reconocimiento social que ubica a Juan Castro por sobre la mayoría de los afrodescendientes libres que lograron su libertad y el cambio de categoría en un proceso jurídico legal; incluso sobre otros también considerados «españoles» dentro de la jerarquía social catamarqueña de finales del siglo. La importancia de los vínculos personales que surgen de varias de las fuentes mencionadas, expresa la calidad de las relaciones de Castro con sujetos sociales prominentes ubicados en el sector más alto de la pirámide social. A través de su familia y parentela se articula también con el resto de la población indígena (su esposa es india y algunos de sus hijos mantienen esta clasificación) y con la población

afrodescendiente y el resto de los esclavos que están al servicio del culto mariano (la relación con su madre, al servicio del convento de San Francisco, la inferimos cotidiana, dada la cercanía entre ambas instituciones eclesíásticas). Así, este personaje mantiene relaciones familiares y sociales con individuos e instituciones que cruzan transversalmente a la sociedad urbana catamarqueña de finales de la colonia. De allí, seguramente, proviene, además, su articulación social y su integración «privilegiada».

En los tres casos que hemos presentado el color no define la calidad de los sujetos. Lo cual no quiere decir que haya una ruptura tajante entre las nociones coloniales de calidad y las concepciones modernas de raza (Thomson, 2008). Una compleja mezcla de variables afectaba las posibilidades de movilidad social en el mundo colonial catamarqueño. La vida social, como en el resto de la Hispanoamérica colonial, era mucho más flexible y más compleja de lo imaginado. Si bien las condiciones variaron en los tres siglos de dominación colonial, hay varios factores que gravitaron y deben tenerse en cuenta. En primer lugar, otra vez, la consideración del mestizaje como proceso central y constitutivo de las Américas coloniales, con incidencia variable en los cambios de categoría, pasajes y movilidad social, tanto formal (sancionada por las leyes) como informal (costumbres, tiempo). La relación entre mestizaje y blanqueamiento (biológico y social) tiene incidencia en los siglos coloniales y parece ser medular en el estudio de las clasificaciones sociales, tanto en el pasado como en el presente. En estas sociedades coloniales de colores variables «la blancura se podía adquirir a través de diversos procesos sociales» (De la Cadena, 2008: 23) e incluso legales, en las últimas décadas. En segundo lugar, la geografía, pues las «microculturas» de las élites regionales influyeron en los procesos de diferenciación, clasificación y discriminación; con la correspondiente posibilidad de movilidad y de búsqueda de reparación. También hay que tener presente la época, pues a medida que el siglo XVIII llegaba a su fin, los prejuicios se intensificaron. El vínculo entre limpieza, legitimidad y honor estaba institucionalizado, puesto que las tradiciones españolas se habían fusionado (Twinam, 2009). Así pues, detrás de ese mundo tardocolonial yacían siglos de tradiciones hispánicas, herencias de sangre y de linaje, que influyeron en la legitimación civil y en las posibilidades del pasaje y movilidad social de los sujetos coloniales catamarqueños.

## Bibliografía citada

- AGUIRRE, Carlos (1993). *Agentes de su propia libertad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARES QUEIJA, Berta, y STELLA, Alessandro (coords.) (2000). *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pp. 75-78.
- BERNAND, Carmen (2009). «El color de los criollos: de las naciones a las castas». En: Cussen, C. (ed.). *Huellas de África en América: Perspectivas*

- para Chile*. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Editorial Universitaria, pp. 13-34.
- BURNS, Kathryn (2008). «Desestabilizando la raza». En: De la Cadena, M. (ed.). *Formaciones de indignidad*. Popayán: Envión, pp. 35-44.
- COMADRÁN RUIZ, Jorge (1965). «La población de la ciudad de Catamarca y su jurisdicción al crearse el Virreinato». En: *Primer Congreso de Historia de Catamarca*, TII, Catamarca, pp. 97-123.
- CUSSEN, Celia (2009). «La ardua tarea de ser libre: manumisión e integración social de los negros en Santiago de Chile colonial». En: Cussen, C. (ed.). *Huellas de África en América. Perspectivas para Chile* (2009). Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Editorial Universitaria, pp. 109-135.
- DE LA CADENA, Marisol (2008). «Introducción». En: De la Cadena M. (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión.
- ENDREK, Emiliano (1966). *El mestizaje en Córdoba. Siglo XVIII y principios del XIX*. Córdoba: Instituto de Estudios Americanistas.
- FARBERMAN, Judith, y RATTO, Silvia (coords.) (2009). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Biblos.
- GERSHANI OVIEDO, Marcelo (2008). «El pueblo de indios Choya en el Valle de Catamarca. Siglos XVII-XVIII». En: De la Orden de Peracca, G. (comp.). *Los pueblos de indios en Catamarca colonial*. Catamarca: UNCa-Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia de Catamarca-Ediciones Color, pp. 162-190.
- GONZÁLEZ UNDERRAGA, Carolina (2010). «Cartas de libertad. Aproximaciones sobre la movilidad social de la población esclava en Santiago de Chile, 1700-1810». Trabajo inédito presentado en la reunión del GEALA, Instituto Ravignani, Mimeo.
- GUZMÁN, Florencia (1999). «De colores y matices. Los claroscuros del mestizaje». En: Mata de López, S. *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste Argentino. 1770-1840*. Rosario: Prohistoria, pp. 16-40.
- \_\_\_\_ (2010). *Los claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca Colonial*. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca-Encuentro Grupo Editor.
- GUZMÁN, Gaspar (1966). «La suerte de los pardos libres en Catamarca». *Diario La Unión*, 13 de noviembre, p. 3.
- \_\_\_\_ (1985). *Historia colonial de Catamarca*. Buenos Aires: Milton Editores.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (1994 [1972]). *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla* (1994). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- HESPANHA, Antonio Manuel (1998). *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_ (2007). «A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime». *Tempo*, Río de Janeiro, 21, pp. 121-143.



- LARROUY, Antonio (1915). *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle y Catamarca*, I, 1591-1764. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana.
- (1927). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, II, Siglo XVIII. Buenos Aires: Tolosa.
- LOCKHART, James (1990 [1984]). «Organización y cambio social en la América Española Colonial». En: Bethell L. (ed.). *Historia de América Latina*, 4. Barcelona: Editorial Crítica, pp. 63-108.
- LOSONCZY, Anne-Marie (2008). «El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy». En: De la Cadena M. (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión, pp. 261-278.
- MAEDER, Ernesto (1970). «El censo de 1812 en la historia demográfica de Catamarca». En: *Anuario. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Rosario*, Rosario, 10, pp. 217-248.
- MÖRNER, Magnus (1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- RAPPAPORT, Joanne (2009). «Quem é mestizo?— decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII». *Varia Historia*, Minas Gerais, vol. 25, junio, pp. 43-60.
- STERN, Steve (1999 [1995]). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- STOLCKE, Verena (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2008). «Los mestizos no nacen, se hacen». En: Stolcke, V., y Coello, A. (ed.). *Identidades ambivalentes en América Latina. Siglos XVI-XXI*. Barcelona: Ediciones Bella Terra, pp. 18-55.
- THOMSON, Sinclair (2008). «¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes». En: De la Cadena, M. (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión, pp. 55-82.
- TWINAM, Ann (2009 [1999]). *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.