

CUANDO EL AMOR NO BASTA: MATRIMONIO Y RACIALIZACIÓN EN EL PUERTO RICO DEL SIGLO XIX*

María del Carmen Baerga Santini

Resumen

Este artículo estudia las dinámicas raciales en el Puerto Rico del siglo XIX mediante el análisis de los juicios de disenso promovidos por la Real Pragmática sobre los matrimonios de 1776, promulgada por el Rey Carlos III de España. En él se argumenta que el mundo racial del Puerto Rico decimonónico se desarrolló dentro de los confines del discurso ambivalente y contradictorio del Estado español sobre lo racial, el cual oscilaba entre la doctrina de la mácula imborrable y la mácula lavable. Esta ambivalencia abrió un espacio contencioso en el cual individuos y grupos sociales lucharon, negociaron y transaron identidades raciales. En este sentido, el estatus racial de un individuo era uno negociado. En este proceso convergían nociones divergentes sobre lo que constituía la calidad de una persona, ventilando, confrontando, negociando y forjando significados raciales complejos.

Palabras clave: raza, racialización, matrimonios interraciales, pureza de sangre, Puerto Rico en el siglo 19, Real Pragmática sobre los matrimonios

Abstract

This article examines racial dynamics in nineteenth-century Puerto Rico through an analysis of prenuptial disputes based on the Royal Pragmatic on Marriage, promulgated by Carlos III of Spain. This article argues that the racial world of nineteenth-century Puerto Rico developed within the limits of an ambivalent and contradictory discourse of the Spanish state regarding race, which oscillated between the doctrine of an indelible stain and the doctrine of a removable stain. This ambivalence opened a space of contention in which individuals and social groups struggled, negotiated, and came to terms with racial identities. In this sense, the racial status of an individual was negotiated. In this process, divergent notions regarding what constituted the racial quality of a person converged in discussions, confrontations, and negotiations that forged complex racial meanings.

keywords: race, racialization, interracial marriages, purity of blood, nineteenth-century Puerto Rico, Royal Pragmatic on Marriage

INTRODUCCIÓN

En el año 1837, Don Domingo Estrada, un joven de 18 años natural de la villa de San Germán, deseoso de llevar a cabo la promesa de matrimonio que le había hecho a Doña María Gertrudis Ortiz Renta, quien a la sazón contaba con 16 años de edad, comenzó a realizar las gestiones pertinentes para efectuar sus planes.¹ En primer lugar, y como todo buen hijo obediente, exploró la voluntad de su legítima madre, “viuda de [su] indubitable padre don Bartolomé Estrada”, quien gustosamente impartió su consentimiento y otorgó la licencia necesaria. Igualmente, se presentó ante el padre de su pretendida, don Francisco Ortiz Renta, para pedirle su aprobación y licencia, elemento indispensable para poder cumplir sus deseos. Para ese entonces, el gobierno español prohibía a los sacerdotes que procedieran a efectuar ritos matrimoniales sin el permiso escrito de los padres de los novios. Cuál no sería la sorpresa del joven Domingo al recibir una rotunda negativa del padre de su prometida. Perplejo ante el inesperado giro de los eventos, pero sin perder la compostura, se retira sin cuestionar a su suegro o provocar algún escándalo.

* La investigación y redacción de este artículo fue posible gracias al auspicio del Decanato de Estudios Graduados e Investigación (DEGI) mediante su programa FIPI y del Decanato de Humanidades del Recinto de Río Piedras. Astrid Cubano, Fernando Picó, Mayra Rosario y Lanny Thompson me brindaron estímulo y valiosas sugerencias. Johama Padilla me ayudó en la transcripción de los casos. A todos ellos, mi agradecimiento.

¹ Caso de Domingo Estrada y María Gertrudis Ortiz. Archivo General de Puerto Rico, Record Group 186, Fondo de los Gobernadores Españoles, Asuntos políticos y civiles, Matrimonio 1821-39, caja 144. La espina dorsal de este trabajo la constituye los documentos sobre matrimonios que están contenidos en tres cajas en el Archivo General de Puerto Rico. El grueso de esta documentación son juicios de disenso, los cuales ventilaban civilmente conflictos prenupciales. Para esta investigación se transcribieron y analizaron todos los casos, alrededor de 170, aunque lamentablemente no todos están completos o presentan un veredicto final. De aquí en adelante, se hará referencia a los casos incluyendo el nombre de los contrayentes, el año del caso y la caja, ya que el resto de la referencia es idéntica a la que aparece arriba.

Respeté en obsequio de la patria potestad y del honor de su casa, la despedida que yo no esperaba, [retirándome] seguidamente para discernir y [alcanzarla] si es posible, en qué consistía la causa de su disenso.

Luego de meditarlo detenidamente y reconociendo que su deber de hombre honrado era proteger que la reputación de su pretendida no “desmereciese en ningún momento”, decide guardar silencio para “no perturbar la paz y tranquilidad de la casa de don Francisco Ortiz Renta”. No obstante, estima que se le había desairado injustamente ya que su “buen comportamiento y la legalidad de su proceder” guardaban una estrecha relación con su “palabra y la justicia”. Por tal motivo, decide llevar un recurso legal ante el Gobernador de la Isla con la intención de que éste le concediera la preciada licencia, tal y como lo disponía la legislación de la época.² Después de todo, estaba convencido de que la negativa del padre de su prometida no estaba fundamentada en legalidad alguna.

He reparado que el consentimiento pedido y negado carece de todo apoyo legal, por que no mediando ni interviniendo ninguna diferencia en las cualidades civiles de los contrayentes; porque gozan de aquella igualdad y limpieza de sangre que contribuye a la unión de los matrimonios para no impedirlos ni estorbarlos; es indubitable, que el disenso del Padre y su resistencia a no [,] está fundamentada con el concepto de la ley, que al parecer, es el único que puede bastar en casos de esta naturaleza.

El reclamo de don Domingo hacía perfecto sentido dentro de los parámetros de la legislación civil vigente. Varias décadas antes, en 1776, el Rey Carlos III había emitido la Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales, la cual establecía que los hijos e hijas de familia menores de 25 años necesitaban el consentimiento paterno –o en ausencia de éste,

² Para una discusión del desarrollo del sistema judicial en Puerto Rico durante el siglo XIX, véase Astrid Cubano Iguina, “Legal Constructions of Gender and Violence in Puerto Rico under Spanish Rule, 1860-1895”, *Law and History Review*, vol. 22, núm. 3, 2004, pp. 531-564.

el de la persona encargada— para poder contraer matrimonio.³ La intención de tal disposición era mantener el orden que estaba siendo amenazado por el aumento en alianzas matrimoniales entre personas que no gozaban del mismo estado y condición dentro de la jerarquía social.⁴ Además, le restaba poder a la Iglesia, quien mediante sus tribunales eclesiásticos y obispados había tenido hasta ese momento la autoridad para decidir sobre los matrimonios cuando se presentaban objeciones familiares.⁵

La Real Pragmática, que circuló en las colonias en 1778, reconocía que la “diversidad de clases, y castas de sus habitantes, y por otras varias causas, que no concurr[ían] en España”, hacían todavía más apremiante su observancia.⁶ A partir de ese entonces y por los próximos años, se emitirían una serie de cédulas que especificaban mejor lo estipulado

³ “Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales, 1776H”, *Boletín de Historia Puertorriqueña*, vol. II, núm. 9, agosto de 1950, pp. 279-288. Aunque la ley establecía el requisito del permiso escrito para los menores de edad solamente, si los padres o parientes objetaban el matrimonio de un mayor de edad podían llevar un caso de disenso ante el Gobernador, para que prohibiera el matrimonio. Esto usualmente ocurría cuando se hacía público el matrimonio mediante las proclamas. Sin embargo, si los padres daban su consentimiento, aunque el matrimonio fuera desigual, el Estado no intervenía.

⁴ Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 203.

⁵ Daisy Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires, FECIC, 1977, pp.259-315; Seed, *op. cit.*, p. 200. En un artículo reciente, Steinar A. Saether ha cuestionado la visión generalizada en la historiografía de que la Real Pragmática de 1776 constituyó un ataque a la influencia y autoridad de la Iglesia. Según este autor, la intención principal de dicha ley, en tanto expresión de una perspectiva ilustrada, absolutista y patriarcal, era fortalecer la obediencia filial como medio de robustecer la autoridad de la Corona y de consolidar la figura del Rey en tanto padre supremo de la monarquía. En este sentido, la prohibición de matrimonios entre desiguales sociales y raciales constituyó una forma de garantizar el orden social y asegurar que los hijos e hijas, tanto en su calidad de vástagos como de súbditos, respetaran a sus respectivos padres pero sobre todo al Rey, como padre soberano de su reino. Steinar A. Saether, “Bourbon Absolutism and Marriage Reform in Late Colonial Spanish America”, *The Americas*, vol. 59, núm. 4, 2003, pp. 475-509. Aunque fuera del alcance de este trabajo, es importante mencionar que en varios de los casos de disenso revisados en el curso de esta investigación se observa cómo la posibilidad de apelar al Rey, o a su representante en la colonia, en calidad de “padre subrogado” debilita la autoridad de los padres frente a sus hijos y transforma las relaciones paterno-filiales. Esta posibilidad no es considerada por Saether en el desarrollo de su argumento.

⁶ “Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales, 1776”, *op. cit.*, p. 285. La aplicación de la Real Pragmática a las colonias en América ha desatado un debate en cuanto a si la intención de la misma era contener la desigualdad social o racial. De un lado, Rípodas Ardanaz, *op. cit.*, alega que la intención era social antes que racial, mientras

en 1776 y que dieron lugar a los llamados juicios de disenso, los cuales se ventilaban en tribunales civiles.⁷

Los juicios de disenso se realizaban cuando los aspirantes estimaban que la oposición familiar era injusta o “irracional”. La ley permitía que se recurriese a las autoridades políticas para obtener la autorización necesaria para llevar a cabo el matrimonio. En estos casos, mediante una serie de averiguaciones, las autoridades exploraban las alegaciones de uno y otro bando y, finalmente, decidían a favor o en contra de permitir el matrimonio.⁸

En el caso de Domingo, éste consideraba que no existía diferencia entre las cualidades civiles de su prometida y las de él, y presenta como prueba su certificado de bautismo y la licencia de su madre. Siguiendo el protocolo estipulado en estos casos, el Gobernador ordena al Alcalde del pueblo que citara al padre de la novia para que expusiese los motivos de su negativa. El mismo expresa que la única razón que lo movía a resistir el

que Seed, *op. cit.*, argumenta que la intención era primordialmente racial. Los resultados de esta investigación apoyan la postura de Seed. En el caso de los juicios examinados, la gran mayoría de los casos estaban explícitamente relacionados con asuntos raciales. Aun en aquellos casos cuando el disenso no se expresa en términos raciales, el asunto racial juega un papel crucial. Para una discusión más amplia sobre el debate y sus participantes, véase Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 409-410, nota 40.

⁷ Las modificaciones a la ley original surgen de los reclamos y consultas que realizan las distintas audiencias en un esfuerzo por ajustar la ley a sus realidades particulares y para poder deliberar en justicia los casos llevados ante ellas por ciudadanos que realizan interpretaciones particulares de dicha ley. Véase, por ejemplo, Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, 3 vols., II, pp.465-472; 476-482; 509-515; 527-530; 623-626; 670-671; 695-697; 711-714-; 623-626; 670-671; 695-697; 711-714; 759-766; 794-796. Conuerdo con Saether, *op. cit.*, quien argumenta que el desarrollo y la modificación de la legislación matrimonial acaecida en Hispanoamérica entre 1778 y 1803 no sólo es indicativo de los límites de la autoridad de la Corona en la región, sino que, además, pone de manifiesto cómo en la práctica el gobierno colonial fue más bien el resultado de una serie de negociaciones entre la Corona y sus súbditos de ultramar.

⁸ Por decreto de las Cortes de 14 de abril de 1813, se transmitió al jefe superior político de cada provincia la facultad para negar o conceder la licencia para casarse a los hijos de familia. Anteriormente esa facultad recaía en los presidentes de las Cancillerías y Audiencias y en el Regente de la de Asturias, según la Pragmática de Matrimonios de 10 de abril de 1803. Caso Juan Antonio Noa e Inés Sánchez, 1820, caja 143.

enlace de su hija con Domingo es “de ser éste habido, tenido y reputado en [la] Villa por pardo”.

Ante el testimonio del padre de la novia, el Gobernador la da curso a una investigación más amplia mediante la cual se ordena tomar informes confidenciales de ciudadanos de probidad de la villa sobre la calidad de los contrayentes y así establecer si efectivamente existían diferencias raciales entre los mismos. Interesantemente, cuando se reciben los informes reservados, forma en que se le conocían en la época, éstos revelan que el matrimonio se había efectuado ya que los padres de ambos contrayentes habían prestado su libre y espontáneo consentimiento.

En su testimonio, el alcalde de San Germán, uno de los informantes, no sólo se limita a participar las nuevas del enlace, sino que abunda en detalles. Expone que mientras los padres y abuelos de la novia habían merecido siempre en esa villa y pueblos inmediatos el concepto de blancos de distinguido nacimiento, los del novio habían sido “tenidos y reputados en el concepto público, por pardos cuarterones”. A esto añade:

... que cualquier desigualdad que resulte entre los expresados Domingo Estrada y Doña María Gertrudis Ortiz Rentas, se la han disimulado sus respectivos padres, en tal manera que se hallan casados a (sic) virtud de haber dado aquellos sus asentos (sic.).

Otro informante, don Francisco Pimentel, expresa que el hecho de que los padres hubiesen permitido el matrimonio era prueba suficiente para él de que no existía una desigualdad notable entre los contrayentes, expresando:

Por lo que me persuado no había entre ellos notable desigualdad, porque habiéndola no hubieran despreciado los recursos que le franquea la ley para disentir el matrimonio.

Por último, el tercer informante, el licenciado José Dolores de Acosta opina:

Que toda la desigualdad que pudiera haber, se haya subsanada con la celebración del matrimonio que ritualmente han contraído, a virtud de la licencia de los Padres de los Cónyuges,

a consecuencia de la cual ha procedido el Padre Cura y Vicario a la unión conyugal.

Estas diversas opiniones en cuanto al significado del matrimonio de Domingo y María Gertrudis ponen de manifiesto las diversas concepciones de lo racial que existían en el Puerto Rico del siglo XIX y la estrecha relación que las mismas guardaban con la institución matrimonial.

Para el Alcalde la diferencia existía, estaba clara y no había duda en su mente que el matrimonio quizás podía “disimularla” pero no cambiarla; era una cualidad fija e inmutable. Para el segundo informante, aunque existía la posibilidad de que hubiese cierto grado de desigualdad entre los contrayentes, el hecho de que los padres hubiesen consentido al matrimonio, lo persuadía de que eran básicamente iguales. En la eventualidad de que hubiese pensado inicialmente que Domingo y María Gertrudis eran desiguales, el lazo matrimonial, a su juicio, actuaba como un elemento nivelador. Por último, el tercer informante plantea la alianza matrimonial como un proceso que corregía diferencias y transformaba la condición racial de por lo menos uno de los contrayentes. Esta opinión queda expresada de una manera mucho más gráfica por Antonio Cordero, quien en 1826 se desempeñaba como alcalde del pueblo de Loíza. A su juicio:

... en algunas familias, ya sea por los enlaces, o por otras causas, como se ve muy a menudo, han pasado a blancos unos y otros permanecen en su primitiva esfera de morenos, o pardos libres...⁹

En síntesis, se plantea el matrimonio como un mecanismo racializador, es decir como un proceso que producía o transformaba identidades raciales.

Tomadas en su conjunto, las opiniones vertidas por estos ciudadanos nos señalan un contexto racial mucho más ambiguo y contradictorio de lo que usualmente pensamos, lo que a su vez sugiere la existencia de una concepción mucho más fluida

⁹ Caso Dionisio Pérez y Dominga Galvarín, 1826, caja 144.

de la raza. En efecto, esta perspectiva es apoyada por la diversidad de expresiones que encontramos en los juicios de disenso examinados, que oscilan entre enunciados absolutos, tales como “pertenece a la clase blanca”, “de conocida y notoria clase de mulatos”, “verdaderos pardos”, hasta enunciados menos determinados tales como “en el día se representa por persona blanca”, “aunque en los libros parroquiales figura en la clase blanca no es tenido en el pueblo puramente como tal”, “pasan como blancos”, “manifiesta no ser de mal origen o calidad”, entre muchos otros.

Magnus Mörner, en su ya clásica obra *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, argumenta que para entender la complejidad racial colonial es indispensable distinguir entre la condición legal y el estatus social de una persona.¹⁰ Legalmente, la Corona distinguía un orden jerárquico entre: 1. Españoles (peninsulares, criollos y mestizos nacidos de legítimo matrimonio), 2. Indios, 3. Mestizos (ilegítimos), 4. Negros libres, mulatos y zambos y 5. Esclavos. De acuerdo con esta clasificación, el Estado reconocía o limitaba derechos o concesiones a individuos particulares. De otra parte, tal jerarquía no era necesariamente la que regía en el plano social. Por ejemplo, a nivel legal los indios gozaban de una mejor posición que los mulatos y mestizos ilegítimos. Sin embargo, en el plano social estos últimos se hallaban en una posición superior a los indios.

Según este autor, en las colonias hispanoamericanas se fue desarrollando lentamente una “pigmentocracia” que estableció una jerarquía social basada en el color de la piel. Este esquema proveía para que individuos cuya apariencia se lo permitía, optaran por “por hacerse pasar” como de una “clase” (grupo racial) frente a las autoridades civiles encargadas de hacer valer las leyes, cuando pertenecían a otra. Igualmente, los sacerdotes encargados de registrar en libros parroquiales los matrimonios y bautismos de sus feligreses según su raza,¹¹ se

¹⁰ Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 49.

¹¹ Según Mörner, los libros se dividían entre españoles, grupos mixtos e indios. En Puerto Rico, usualmente se dividían entre libros de blancos, y libros de negros y pardos.

basaban en las declaraciones de las partes interesadas para atribuirles la misma. Más aún, Mörner apunta que mediante su investigación de los libros parroquiales había podido apreciar que las nomenclaturas raciales utilizadas por los sacerdotes variaban de parroquia y de época en época. Esto lo lleva a concluir, que la clasificación racial de los registros parroquiales carecía de valor y de ahí la importancia de estudiar la dinámica racial a nivel social. No obstante, su análisis no ofrece un planteamiento claro de las nociones o procesos que guiaban esa dinámica racial en el plano social. Aunque habla del color de la piel como un elemento importante, la evidencia que él mismo presenta pone de manifiesto cómo existían otros marcadores raciales más allá de la apariencia física que jugaban un papel importante a la hora de atribuirle una identidad racial a una persona.¹² ¿Cómo explicar las distintas nociones de raza que sugieren los enunciados y juicios examinados? ¿Cómo sortear tanta ambigüedad?

AMBIVALENCIAS Y CONTRADICCIONES DEL DISCURSO RACIAL ESPAÑOL

El universo de nociones raciales que se manifiesta en la documentación examinada tiene que ser comprendido dentro de los parámetros del discurso racial colonial español, el cual oscilaba entre dos polos opuestos. Un primer polo de la clasificación racial en Hispanoamérica colonial se ancló en la doctrina de pureza de sangre, la cual se originó en España en el siglo XV. La misma hacía referencia a la condición de ser libre de ascendencia judía, mora y hereje condenado por la Inquisición. En América dicha noción fue ampliada para incluir

¹² Un ejemplo de esto lo constituye el testimonio del viajero del siglo 18 Concolorcorvo, que Mörner cita: “el indio no se distingue del español en la configuración del rostro, y así cuando se dedica a servir alguno de los nuestros, que le trate con claridad (*sic.*), la primera diligencia es enseñarle limpieza; esto es, que se laven la cara, se peinen y se corten las uñas, y aunque mantenga su propio traje, con aquella providencia y una camisita limpia, ...pasan por cholos, que es lo mismo que tener mezcla de mestizo. Si su servicio es útil al español, ya le viste y calza, y a los dos meses es un mestizo en el nombre.” Mörner, *op. cit.*, p. 73.

a aquellas personas que descendían de negros o de una mezcla con éstos.¹³ De esta forma, pasó de ser una doctrina que expresaba una jerarquía religiosa en la Metrópoli —aunque con algunas connotaciones raciales obvias— a una que organizaba la jerarquía social en las colonias americanas en torno a criterios raciales explícitos.¹⁴

La importancia de probar la condición de puro se relacionaba al hecho de que las posiciones de privilegio en las sociedades coloniales, como por ejemplo, los puestos en el gobierno, la milicia y la Iglesia, así como la entrada a universidades y a las profesiones, se reservaban para los que gozaban de la condición de blancos puros de sangre. Los impuros se consideraban indignos de alternar en esos espacios y su presencia resultaba ofensiva a los hombres decentes, tal y como se desprende de la Real Cédula que prohíbe su entrada a colegios, universidades y a graduarse de abogados:

... deseando remediar en su raíz este daño tan nocivo al público, como vergonzoso a los que no se hallan manchados con el feo borrón de un vilísimo nacimiento de zambos, mulatos y otras peores castas con quienes se avergüenzan de alternar y rozarse los hombres de la más mediana esfera...¹⁵

Además, se conceptuaban como portadores de las peores semillas y causantes de todos los males sociales, como expresa la Cámara de Indias en 1772 a raíz de una consulta que se le hace:

... a causa de las mezclas de negros, mulatos y otras castas, que suelen salir de tan mala índole, que parecen que son la raíz de todos los mayores excesos en América.¹⁶

¹³ La Corona española le reconoció la condición de pureza de sangre a los indios. Véase “R. C. que se considere a los descendientes de caciques como nobles en su raza”, 1697, en Konetzke, *op. cit.*, tomo I, pp. 66-69.

¹⁴ Verena Stolcke, “Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América”, en *Cuadernos Inacabados* 12, Madrid, horas y HORAS, Editorial Feminista, 1990, p. 35-37.

¹⁵ “R. O. sobre lo propuesto en cuanto a estatuto de legitimidad y limpieza de sangre para entrar en colegios y graduarse en las universidades y recibirse de abogados”, en Konetzke, *op. cit.*, tomo I, p. 340.

¹⁶ “Consulta de la Cámara de Indias sobre habilitar a un expósito para obtener curatos y prebendas”, en Konetzke, *op. cit.*, tomo I, pp. 302.

En este sentido, los impuros parecen cargar una mancha imborrable que los descalificaba de ascender en la jerarquía social colonial y de aspirar a ninguna distinción social.

... a los que con nombre de pardos o morenos se conocen en ambas Américas, todos provenientes de mezclas infectas, viciadas, con malos ejemplos y conducta réproba, que por lo mismo se han considerado, se estiman y tendrán en todos los tiempos por indignos e ineptos para los destinos que el estatuto, orden o práctica requieren la nobleza o legitimidad...¹⁷

La idea noción de raza como defecto en el origen se remonta al siglo XVI, cuando el arzobispo Silíceo la utiliza por primera vez en el contexto de los debates en torno a los estatutos de limpieza de sangre celebrados en el arzobispado de Toledo en 1547. Ya para el siglo XVII muchos teólogos y estudiosos utilizaban el concepto de raza como sinónimo de “mácula” y de “sangre impura”. Dentro de este esquema, no importaba la proporción de sangre judía que tuviese un cristiano, una vez manchado, siempre permanecería así.¹⁸

La visión de raza como sinónimo de sangre impura o de mancha en la ascendencia circuló ampliamente en Puerto Rico durante el siglo XIX. Curiosamente, el procedimiento utilizado por las autoridades políticas de la Isla para establecer si una pareja era de “igual condición y clase” durante los juicios de disenso, era una copia del que se instituyó en España para presentar las pruebas de sangre necesarias para ingresar en las instituciones regidas por los estatutos. En el caso de España, el proceso consistía de una investigación genealógica en la cual los informantes de la institución en cuestión viajaban a los lugares de origen de los solicitantes y sus familias e inquirían de testigos sobre un posible antepasado judío o musulmán. En caso de que los testigos no tuviesen conocimiento personal de

¹⁷ “Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios”. *Ibid.*, tomo II, pp. 824-825.

¹⁸ Max Sebastián Hering Torres, “‘Limpieza de sangre’ ¿Racismo en la Edad Moderna?”, *Tiempos Modernos: Revista Electrónica*, vol. 9, 2003-04. Disponible en: <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=34>.

la reputación del solicitante y su familia, entonces se recurría a la “voz pública y fama”, es decir, al concepto de que gozaran dentro de su comunidad.¹⁹

En Puerto Rico, el gobernador ordenaba que se tomaran informes reservados, solicitando información sobre la “calidad” y “circunstancias” de los novios a hombres distinguidos y de antigüedad en el pueblo de origen de los contrayentes. Usualmente, se le ordenaban estos informes al alcalde, párroco, jefe de milicias o síndico del pueblo. De no tener ellos conocimiento de primera mano sobre las personas involucradas, contactaban a hombres decentes y de probidad, preferiblemente ancianos que conocieran a los padres y abuelos de los contrayentes por ambas líneas, quienes informaban sobre la “clase” o grupo racial al que pertenecían las familias y si había algún “borrón” o “mala nota” en su genealogía. Asimismo, era usual que los informantes aludiesen a la “reputación” y “fama” de las familias en cuestión.

El tema de la maldición de una genealogía manchada es el que trata Alejandro Tapia y Rivera en su obra *La Cuarterona*. Este drama, publicado por primera vez en 1867, narra las vicisitudes de un amor malogrado entre una cuarterona llamada Julia y Carlos, el hijo de una Condesa. En un momento de desesperación, cuando Julia se da cuenta de que su amado se va a casar con otra mujer de su mismo nivel social exclama:

Una mancha que debe ser muy visible, porque todos la ven, todos me la echan en cara. ¡Cuando todos lo dicen!... Y sin embargo, esta mancha no es la del crimen: la tuve desde mi primer instante, nací con ella... ¡ah! ¡Si pudiese borrarla! ¡Dicen que soy bella... ja ... ja ... ja ...! ¡Cómo puede serlo con esta mancha? Ella es mi pecado original, ¡pero sin redención, sin redención!...²⁰

Aquí se aprecia claramente la idea de raza como una mancha imborrable, de la que no se puede escapar.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Alejandro Tapia y Rivera, *La cuarterona*. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2003, p. 138.

El segundo polo en el cual se ancla la clasificación racial en las colonias españolas está vinculado con la necesidad que tenía la Corona de contar con la lealtad incondicional de todos sus súbditos, incluyendo aquéllos que provenían de un origen manchado, y de beneficiarse de sus esfuerzos y logros. Las llamadas “castas ínfimas”, como ya se ha visto, estaban excluidas de ascender socialmente. Desde esa perspectiva, no tenían ningún incentivo para contribuir al bienestar social general ni para alejarse –en el plano personal— de aquellas prácticas y conductas que los definían en la opinión de algunos como las “heces de la República”.²¹ En una opinión emitida por el Consejo de Indias en 1806, esta situación se plantea de manera clara:

Bajo esta situación es cierto que destituidos de toda esperanza de mejorar de suerte, de contrastarse en la esfera general de los demás vasallos y de recibir el galardón proporcionado a sus virtudes morales, políticas y civiles, cabe se retraigan de practicarlas y arraiguen y afiancen en sus naturales desórdenes y malas inclinaciones, muchos de ellos que con el estímulo del premio y recompensa las destruyeran, haciéndose ciudadanos útiles al Estado y a la patria por un triunfo nada extraño al poderoso imperio que ejerce en el corazón del hombre la ambición y el deseo de adelantar fortuna y adquirir empleos, honras y dignidades...²²

Sin embargo, eliminar las barreras que establecían diferencias entre grupos raciales resultaba impensable dentro una sociedad en la cual la seguridad, el orden y el buen gobierno estaba fundado precisamente sobre ese sistema de clasificación.

... se ha conservado y se conserva en aquellos dominios ultramarinos la firme idea del origen o nacimiento manchado con semejantes notas, para no alternar con los sujetos que las

²¹ El Provincial de Religiosos Observantes de Guatemala en una comunicación enviada al Rey de España el 3 de octubre de 1802 se refiere de esa forma a los zambos y mulatos. “Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios”, en Konetzke, *op. cit.*, tomo II, p. 827.

²² *Ibid.*

padecen, ni admitirlos a ciertos actos y destinos, y si es innegable que en el estado monárquico son de una suma importancia a su subsistencia y buen régimen las diversas jerarquías y esferas, por cuya gradual y eslabonada dependencia y subordinación se sostiene y verifica la obediencia y respeto del último vasallo a la autoridad del soberano, con mucha más razón es necesario este sistema en América, así por la mayor distancia del trono, como por lo numeroso de esta clase de gentes que por su viciosa derivación y naturaleza no es comparable a la del estado llano de España y constituye una especie muy inferior, ofreciéndose en extremo reparable que los hijos o descendientes de esclavos conocidos como tales, se sientan y alternen con los que derivan de los primeros conquistadores o de familias nobles, legítimas, blancas y limpias de toda fea mancha.²³

El Consejo reconocía esta contradicción y decide resolverla creando un sistema en el cual aquellos miembros de las castas que se destacasen y que rindiesen servicios especiales a la Corona y a la sociedad serían distinguidos del resto de su grupo:

Con estas miras para conciliar los dos opuestos extremos, de no admitirlos absolutamente a las gracias o de hacerlos indistintamente capaces de todas las honras que disfrutaban los blancos en América, parecía conveniente dejarlos en disposición de solicitarlas a la piedad del soberano, en virtud de sus méritos y servicios singulares y extraordinarios ... y en cuanto a los morenos y pardos que los que acrediten en toda forma y solemnidad con documentos fehacientes y no por información de testigos, su libre y legítima descendencia en cuatro generaciones, son capaces de todo oficio legítimo o cargo que sirve cualquiera del estado general o llano en España.²⁴

De esta forma, la Corona crea el mecanismo para que individuos se distingan dentro de su grupo racial tengan la oportunidad de solicitar gracias y reconocimientos al Monarca, quien haciendo uso de su piedad y sabiduría, las otorgaría a aquellos súbditos que, a su juicio, las mereciesen. No obstante,

²³ *Ibid.*, p. 825.

²⁴ *Ibid.*, p. 828.

en una sociedad donde la organización y el orden social descansaban sobre categorías raciales explícitas y cuyo sistema de clasificación se realizaba dentro de los parámetros de blanco (entendido como superior) y negro (entendido como inferior), cualquier distinción positiva que se le hiciera a un individuo lo movía irremediabilmente hacia la blancura, como demuestra la cita anterior. En ella se indica que aquellos morenos o pardos que pudieran acreditar formalmente descendencia libre por cuatro generaciones (de esclavitud) y legítima (“hijos legítimos” de “legítimo matrimonio”) podían aspirar a todos los oficios o cargos disponibles a las personas del estado general en España. Para todos los efectos, esto los convertía en españoles del estado llano, los cuales eran conceptuados como blancos.

Cabría preguntarse cómo podría imaginarse dentro de esta discursividad racial la posibilidad de que las “castas ínfimas”, manchadas por una estirpe a la que se le achacaban los peores defectos, pudiesen producir ejemplares que distinguieran y dejaran atrás su terrible origen, máxime cuando su mancha era algo que los marcaba a ellos y a su descendencia de forma permanente. Después de todo, el propio Consejo de Indias en la opinión discutida arriba plantea, de una parte, que los negros y mulatos “por su viciosa derivación y naturaleza” no se podían comparar con las personas del estado llano de España por constituir “una especie muy inferior”. No obstante, en la misma opinión se abre la posibilidad para que aquéllos que mantuviesen una descendencia “libre” y “legítima” por cuatro generaciones, fuesen aceptados en los oficios legítimos o cargos a la disposición de las personas del estado general en España, convirtiéndose para todos los efectos en españoles del estado llano. ¿De dónde saldrían estos ejemplares? ¿Qué proceso facilitarían su mejoramiento?

Una clave para contestar esta pregunta la encontramos en la obra del destacado jurista del siglo XVII Juan de Solórzano y Pereira. En su libro *Política Indiana*, este autor critica la opinión de aquéllos que sostenían que los criollos²⁵ no debían participar del “derecho” y “estimación” que gozaban los españoles ya que

²⁵ Este autor define criollo como hijos de españoles nacidos en las colonias.

“degenera[ban] tanto con el cielo y temperamento de aquellas provincias que perd[ían] cuanto bueno les pudo influir la sangre de España”.²⁶ En un lenguaje altamente metafórico, Solórzano refuta a sus oponentes alegando que ninguna región por destemplada que fuese dejaba de producir algunas virtudes; y más en el caso de América que contaba con la sangre buena que los españoles dispersaban en la región:

Y esto es aún más cierto cuando a la región destemplada o viciosa se trasplanta el origen de otras mejores costumbres, porque entonces con esta mezcla se mejora mucho lo que se va propagando, y como el agua temple la fuerza del vino, así la sangre buena que se va derivando hace que pierda en todo o en parte la suya lo nocivo del cielo y suelo adonde se pasa...²⁷

Si la sangre española tenía la vitalidad para transformar lo negativo que le pudiera representar el medioambiente americano, cuánto más regeneraría aquellas sangres manchadas por un origen viciado.

Esta noción es la que parece animar a la Audiencia de Santo Domingo cuando en 1785 redacta el llamado Código Negro Carolino. En el mismo se describe el proceso de purificación de la sangre manchada o la ruta hacia la blancura:

... y así se divide la población en negros esclavos y libres; éstos en negros y mulatos o pardos; los hijos de blanco y negra legítimamente casados, será la primera generación y segundo grado respecto al pardo; del matrimonio de éste con blanca resultará el tercero, llamándose sus hijos tercerones, cuarterones los de éstos con persona blanca; e hijos de mestizos los bisnietos, que se hallan en sexto grado de generación legítima, que deberán ser reputados por blancos si no se hubiese interrumpido el orden, en cuyo caso la persona retrocederá la generación según la calidad de la persona que la invirtiere.²⁸

²⁶ Juan de Solórzano y Pereira, *Política Indiana*. Madrid, Biblioteca Castro, 1996, 3 vols., I, p. 609.

²⁷ *Ibid.*, p. 611.

²⁸ Konetzke, *op. cit.*, tomo II, p. 553-573. Aunque este código nunca llegó a implantarse, es útil para analizar las nociones raciales que circulaban en la época.

La diferenciación entre pardos en primer, segundo, tercero, cuatro y quinto grado en las sociedades coloniales de Hispanoamérica era una bastante generalizada, lo que atestigua que la concepción de la “mácula imborrable” coexistía con la “mácula lavable” mediante las alianzas matrimoniales apropiadas.²⁹

Tal es la lógica que exhibe Bernardo Ramírez, maestro mayor de obras y fontanero de la Ciudad de Guatemala, quien en 1783, solicita al Rey le dispense a él y a sus hijos de la calidad de pardo. En su petición Bernardo resalta sus ejecutorias en la arquitectura e hidráulica, y recalca cómo su inteligencia en el arte le había ahorrado una cantidad sustancial al erario público. Sin embargo, su argumento principal gira en torno a lo distante que se hallaba la mancha en su ascendencia por lo que no tenía “nota” que lo distinguiese de los españoles.

... si bien se hallaban tan distantes del exponente, que aun en la misma existimación no tenía nota que lo distinguiese de los mismos españoles, porque ni sus padres, ni abuelos fueron de color y nombre de negros y pardos, ni aun cuando de ellos tuviere alguna causa que le alcanzaba a él, por ser notorio el parto de mulata y blanco verificado en su abuela paterna salió ya en el concepto de tercerón; cuya sucesión con blanca produce el cuarterón, y borrando toda la nota pasada constituye la progenie, generación y familia en la clase de españoles, aun cuando mezclándose con la negrura perdiesen el rumbo que llevaban a lo blanco.³⁰

En su opinión, el que se le considerara pardo nace “del error común de que cualquiera mancha en uno u otro individuo de

²⁹ R. Douglas Cope describe el sistema de castas que emergió en México en el siglo XVII como un ordenamiento jerárquico basado en la proporción de sangre española que tuviese determinado grupo. Dicho sistema clasificatorio llegó a distinguir entre más de 40 grupos raciales o castas. R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1994, p. 24.

³⁰ “Consulta del Consejo de las Indias sobre la instancia de Bernardo Ramírez de que mediante hallarse infecta su prosapia con la nota de algunos enlaces con hembras mulatas, se digno V. M. declararle como a sus hijos y descendientes por ciudadanos capaces de obtener los empleos y honores que son propios de españoles y artesanos honrados”, en Konetzke, *op. cit.*, tomo II, p. 531.

la ascendencia es trascendental a toda la generación”.³¹ Para él, esa mancha se había lavado y por eso estimaba que le correspondía ser reconocido legalmente como blanco.

Las expresiones de Bernardo revelan un mundo social profundamente racializado. Ni sus padres ni abuelos exhibían color de negro ni de pardo, según él. A esto añade, que éstos tampoco tenían nombres de negros o pardos, lo que sugiere la existencia de una mayor diversidad de marcadores raciales más allá de las meras características fenotípicas.

En su caso particular, el Consejo revisa cuidadosamente su genealogía mediante un análisis de partidas de bautismo y casamiento. Del mismo se desprende que aunque muchos de sus ascendientes fueron “españoles legítimos”,

... tuvieron diferentes entronques con hembras mulatas y otras nacidas de ilegítimo consorcio, resultando además el que todas las referidas partidas se hallaban puestas en los libros donde se sientan las de los feligreses ordinarios, y con particularidad la de casamiento del mismo Bernardino Ramírez con Albina de Rivera, en la cual se da a uno y otro el título y denominación de mulatos libres.³²

En este sentido, el rumbo hacia la blancura se había interrumpido en varias ocasiones, incluyendo su matrimonio con una parda libre. Sin embargo, el Consejo reconoce que sus ejecutorias en el campo de la arquitectura e hidráulica le merecen cierto tipo de distinción pero no la de ser dispensado de la calidad de pardo, como había solicitado. Después de todo, éste era el tipo de gracia que podía ser pasada a su descendencia y provocar “malas consecuencias y peores resultas entre los españoles notorios y los americanos de distinción”. Finalmente, le aconsejan al Rey que le digne algún distintivo “puramente personal” como una oficialía en el Batallón de Milicias de Pardos o una de las medallas que la Real Academia de las Artes ofrecía, a lo que accede el Rey. En

³¹ *Ibid.*, p. 533.

³² *Ibid.*

el caso de Bernardo, aunque se le distingue entre los de su grupo, la transformación a blanco no se completa.

La potestad para dispensar a una persona de su “oscuro origen” fue una ejercida por los monarcas españoles desde mucho antes que se institucionalizara a nivel del Imperio, como parte de las Reformas Borbónicas.³³ En 1795 específicamente, se promulgó la Real Cédula de Gracias al Sacar, que añadía la dispensación de la calidad de pardo y quinterón a una serie de gracias que ya habían sido codificadas en decretos anteriores comenzando en 1773.³⁴ Usualmente, esta legislación se interpreta como un ejemplo de lo liberal y hasta radical de las políticas sociales borbónicas. No obstante, investigaciones recientes realizan una evaluación mucho más cautelosa de la misma.³⁵

Según Ann Twinam, las cláusulas raciales de la cédula de 1795 fueron añadidas al final, lo que parece corresponder más a un esfuerzo por incluir todas las gracias que tradicionalmente se concedían –y a aumentar y sistematizar los precios que se pagaban por las mismas— que a provocar una reforma racial. Esto queda evidenciado por el hecho de que la interpretación que hace el Consejo de Indias de la ley fue muy conservadora, inclinándose más a dificultar el paso hacia la blancura que a facilitararlo. Asimismo, el procedimiento utilizado por el Consejo para determinar si se otorgaba la gracia o no, se mantuvo igual al utilizado anteriormente. En el mismo se sopesaba cada caso según sus méritos y la decisión se tomaba según las circunstancias particulares de cada solicitante. Para esta autora, dicha legislación equivalió a letra muerta, sobre todo si se toma en cuenta la poca cantidad de gracias que el Consejo de Indias otorgó en ese renglón.³⁶

Independiente de que la Corona fuera generosa o parca en su concesión de favores raciales, lo importante para efectos

³³ Twinam, *op. cit.*, p. 307.

³⁴ Estelle Lau, “Can Money Whiten? Exploring Race Practice in Colonial Venezuela and its Implications for Contemporary Race Discourse”, *Michigan Journal of Race & Law*, vol. 3, núm. 2, 1998, pp. 432.

³⁵ Twinam, *op. cit.*, pp. 16-20.

³⁶ *Ibid.*, pp. 306-311.

de esta discusión es que el sistema de Gracias al Sacar pone de manifiesto el carácter negociado de la clasificación racial española, y cómo esa negociación —aunque entre desiguales— se daba dentro de los parámetros de un discurso racial ambivalente y contradictorio, como demuestra la discusión anterior.

Twinnam señala que a primera vista pueda pensarse que la legislación racial contenida en la Cédula de Gracias al Sacar contradecía en letra y espíritu otras leyes borbónicas, como por ejemplo, la Real Pragmática en contra de Matrimonios Desiguales de 1778. Por una lado, el Estado permitía a los pardos y quinterones comparar la blancura, lo que sugiere una política racial más democrática, mientras que por el otro lado, prohibía el matrimonio entre desiguales raciales. No obstante, un examen más profundo de ambas legislaciones pone de manifiesto que parten de premisas similares. Las reformas sociales borbónicas operaban a nivel del individuo y, como tal, eran compatibles con la tradición y con las actitudes populares y oficiales sobre cómo debía concederse la movilidad social y racial.³⁷

La Pragmática otorgaba la potestad a los padres de familia de sopesar si el matrimonio de sus hijos era beneficioso o perjudicial tanto para los hijos e hijas, como para el resto de familia. En lugar de ser una ley que prohibía los matrimonios desiguales de forma general, la misma proveía para que los padres evaluaran los pormenores de la situación y llegaran a una conclusión. De ahí, que muchos de los involucrados en estas disputas pensaran que valía la pena argumentar sus casos y exponer su visión particular sobre el asunto. Después de todo, la ley prohibía matrimonios en los cuales la desigualdad fuera notable, “de aquellas que causa[ran] difamación en las familias”,³⁸ lo que convertía el asunto en uno poroso que había que ponderar. En tal contexto cabe preguntar, ¿qué constituía una desigualdad notable?

La idea de que cada situación tenía que ser evaluada en su particularidad queda expresada en la opinión rendida

³⁷ *Ibid.*, p. 311.

³⁸ Caso Juan Felipe de Figueroa y Juana Julia de Guzmán, 1816, caja 143.

por el licenciado Joseph María Gragirena, quien en 1826 fungía como asesor del Gobernador de Puerto Rico en los juicios de disenso. En su opinión, la ley no prohibía los matrimonios desiguales, si no que proveía —en caso de que surgiera algún disenso familiar— para que fuesen las autoridades las que decidiesen basándose en los méritos de los aspirantes al matrimonio.³⁹

Los negros y mulatos [libres] no están absolutamente exceptuados de las reglas contenidas en el Real Decreto de matrimonios; ni están tampoco prohibidos los enlaces de conocida nobleza y notoria limpieza de sangre con las castas, quienes para efectuarlos deben solicitar el correspondiente permiso y habilitación de la autoridad competente, que la concederá o negará, según lo que resulta de los informes que se tomen.⁴⁰

En este sentido, la decisión final era una negociada, en la cual, según demuestran los juicios de disenso analizados en el caso de Puerto Rico, intervenían miembros importantes de la comunidad, tales como el párroco, el alcalde, parientes y vecinos de probidad. En ese proceso, convergían nociones divergentes sobre lo que constituía igualdad o desigualdad en una pareja, ventilando, confrontando, negociando y forjando significados raciales. De ahí la importancia de examinar esta fuente como una ventana que permite atisbar en el complejo mundo de relaciones raciales del Puerto Rico decimonónico.⁴¹

³⁹ Saether argumenta que los y las historiadores del presente han malinterpretado el texto de la Pragmática al leerla como una prohibición tajante de los matrimonios interraciales. Según este autor, la ley reconocía la complejidad de la desigualdad social y disponía para que las autoridades locales sortearan la misma y decidieran si permitir o prohibir el matrimonio. Véase Saether, *op. cit.*, pp. 494-495.

⁴⁰ Caso Dionisio Pérez y Dominga Galvarín, 1826, caja 144.

⁴¹ Aunque los juicios de disenso constituyen una fuente rica en posibilidades, también adolecen de una serie de limitaciones. Entre las más importantes se puede señalar que sólo una minoría de los casos en donde se daba un desacuerdo familiar llegaba a los tribunales. Además, dado a que el proceso se desarrollaba dentro de los parámetros de los convencionalismos legales, la injerencia de abogados y otros funcionarios políticos en la forma en que se presenta el caso no puede ser subestimada. Para una discusión a fondo de las posibilidades y limitaciones de esta fuente, véase Jeffrey M. Shumway, "The Purity of my Blood Cannot Put Food on my Table": Changing Attitudes Towards Interracial Marriage in Nineteenth-Century Buenos Aires", *The Americas*, vol. 58, núm. 2, 2001, pp. 201-220.

Los casos de disenso ventilados ante cortes eclesiásticas previo a la promulgación de la pragmática de Carlos III —y posterior a ésta, ante las cortes civiles— han probado ser una magnífica fuente documental, la cual ha generado excelentes estudios en otros contextos, desde diferentes ángulos.⁴² En este renglón sobresale el trabajo de Verena Martínez Alier, el cual se destaca no sólo por ser el primero que explotó este cuerpo documental, sino por el complejo retrato que construye de la sociedad cubana decimonónica que estudia.⁴³ Armada conceptualmente de las categorías de raza, género y clase, esta autora examina cómo las actitudes raciales —entendidas primordialmente como discriminación— y las jerarquías de género, juegan un papel activo en la reproducción de la sociedad clasista, y en particular, de la sociedad esclavista cubana. Dentro de este esquema, la raza se plantea como símbolo de otras dinámicas sociales más fundamentales. Según esta autora, las relaciones raciales primordiales son en última instancia relaciones de clase.⁴⁴ De ahí que argumente que la sociedad cubana decimonónica era una jerárquica y que la explicación para tal estratificación se encuentra en su base económica, la cual se caracterizaba por una profunda desigualdad en la distribución de los medios de producción. Dicha desigualdad se preservaba mediante un marcado énfasis en la herencia, en los matrimonios endogámicos de clase y en un estricto control de la sexualidad femenina, por lo que la selección de cónyuge era fundamental para el sostén y

⁴² Por ejemplo, el excelente trabajo de Seed, *op. cit.*, sobre el México colonial enfoca primordialmente en los cambios en las dinámicas matrimoniales y familiares. Su análisis gira en torno a los significados cambiantes de los conceptos de honor, amor y obediencia filial. La autora concluye que durante el período bajo estudio —del siglo XVI a principios del siglo XIX— se observa un debilitamiento de la injerencia de la Iglesia en la vida social y la progresiva consolidación de un orden patriarcal en el cual los padres pasan a gozar de un mayor control de la vida de sus vástagos. Para una discusión de la literatura que utiliza los juicios de disenso como fuente, véase Diana Marre, “La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: Una revisión”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia Barcelona*, núm. 10, hivern 1997, pp. 217-249.

⁴³ Verena Martínez Alier, *Marriage and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995. Este trabajo fue publicado originalmente en 1974.

⁴⁴ “... namely that the ultimate race relations are class relations”. *Ibid.*, p 124.

mantenimiento del sistema.⁴⁵ La oposición que suscitaban los matrimonios interraciales en Cuba estaba vinculada a la posición económica vulnerable que gozaban los negros y mulatos dentro de la división social del trabajo. En esta sociedad, la apariencia física –que la autora denomina como la “raza real”– y el origen familiar –denominado como “raza legal”, el cual quedaba consignado en el acta de bautismo– simbolizaban el estatus social de un individuo.⁴⁶ De suerte que, según Martínez Alier, la sociedad cubana decimonónica colapsaba ideológicamente el fenotipo, el genotipo y el estatus social.⁴⁷

Este trabajo, como es típico de mucha de la historia social producida en la década de los 1970 y 1980, está influenciado por el materialismo histórico y la historia económica. De ahí que conceptúe lo racial como derivativo de dinámicas económicas y no le reconozca autonomía conceptual a la categoría de raza. Más aún, aunque argumenta que la raza en el contexto estudiado es algo simbólico, refuerza la dimensión biológica de ésta al no interrogar la esfera aparentemente natural sobre la cual se impone la ideología clasista. En este sentido, la condición racial de un individuo está dada por la biología, lo que cambia son las valorizaciones que se le puedan dar a este hecho natural.

Trabajos posteriores como los de Susan M. Socolow y Jeffrey M. Shumway no van mucho más lejos que el de Martínez Alier en el sentido de que interpretan la raza como producto del fenotipo y el genotipo, y del discrimin o privilegio que ésta pueda generar en determinado contexto social a la hora de rechazar o aceptar la selección matrimonial de un miembro de la familia. Ambos autores argumentan que en la medida que se da un mayor desarrollo económico en la región que estudian –las ciudades de Buenos Aires y Córdoba– los motivos de disenso por razones económicas cobran más importancia que los raciales. Es decir, que se observa una disminución de la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁶ *Ibid.*, 74.

⁴⁷ *Ibid.*, xiii.

discriminación por razón de raza y un aumento en la discriminación de tipo económico.⁴⁸ El problema con los análisis de raza que no van más allá del estudio de las actitudes raciales en términos de prejuicio o discriminación es que al no poner de relieve el carácter social de las nociones raciales, refuerzan inadvertidamente el poderoso discurso biológico que caracteriza los entendidos raciales contemporáneos.

Conceptuaciones recientes plantean la raza como una categoría socialmente construida sin base alguna en la biología.⁴⁹ No obstante, el hecho de que las razas sean construcciones sociales desprovistas de un anclaje esencial no significa que no sean “reales” en tanto constituyen polos alrededor de los cuales se construyen y resisten identidades.⁵⁰ La teoría de formación racial, desarrollada por Michael Omi y Howard Winant, conceptúa la raza como un fenómeno cuyo significado se disputa en el terreno de lo social. Desde esta perspectiva, la raza es un elemento constitutivo de las identidades individuales así como de las relaciones entre individuos y un componente central de las identidades colectivas y de las estructuras sociales. Una vez se reconoce que la raza no es un atributo “natural”, sino uno social e históricamente construido, es posible analizar los procesos a través de los cuales los significados raciales son decididos y cómo se asignan las identidades sociales (procesos de racialización) en una sociedad en particular.⁵¹

En el caso de Puerto Rico, el discurso ambivalente y contradictorio del Estado español sobre lo racial –el cual oscilaba entre la doctrina de la mácula imborrable y la mácula

⁴⁸ Susan M. Socolow, “Acceptable Partner: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810”, en Asunción Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1989, pp. 209-246; Shumway, *op. cit.*

⁴⁹ Véase, por ejemplo, Mary Weismantel y Stephen F. Eisenman, “Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, núm. 2, 1998, pp. 121-142.

⁵⁰ Abdul R. JanMohamed, “Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright, and the Articulation of “Racialized Sexuality””, en Domna Stanton, *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 94-116.

⁵¹ Michael Omi y Howard Winant. *Racial Formation in the United States*. Nueva York, 1986.

lavable— abrió un espacio contencioso en el cual individuos y grupos sociales lucharon, negociaron y transaron identidades raciales. Siguiendo la nomenclatura racial comúnmente utilizada en Puerto Rico durante la época colonial española, la literatura histórica contemporánea ha caracterizado el universo racial decimonónico isleño como uno triple: blanco/ negro/ pardo.⁵² La aceptación acrítica de tal clasificación refuerza la idea de que éstas eran categorías claramente delimitadas y fijas. En contraste, el presente trabajo argumenta que el proceso de racialización (asignación de identidades raciales) en el Puerto Rico del siglo XIX fue uno mucho más dinámico, el cual se movía en gradaciones dentro de un continuo en el cual no sólo se negociaba la pertenencia a la condición de blanco, pardo o negro, sino que además se negociaban diferencias al interior de cada una de estas categorías. Lo que inclinaba la balanza hacia una dirección u otra era una mezcla de factores, como veremos más adelante.

TODO ES CUESTIÓN DE GRADO: IGUALDAD VS. DESIGUALDAD

En 1826, Dionisio Pérez y Dominga Galvarín, vecinos del pueblo de Loíza, llevan su caso ante el Gobernador ya que los padres de la novia se negaban a dar el consentimiento para la boda por considerar al novio inferior a ellos en calidad, a pesar de que la pareja llevaba cuatro años de relaciones y habían

⁵² Recientemente se ha dado un renovado interés por el estudio de lo racial entre los y las estudiosas del siglo XIX en Puerto Rico, fuera del contexto particular de la esclavitud. En su conjunto, estos trabajos desarrollan acercamientos que privilegian el análisis de lo racial como elemento importante de la sociedad isleña decimonónica, por lo que representan una contribución significativa a la historiografía puertorriqueña. Véase, por ejemplo, Jorge L.Chinea, "Race, Colonial Exploitation and West Indian Immigration in Nineteenth-Century Puerto Rico, 1800-1850", *The Americas*, vol. 52, núm. 4 (1994): 495-520; Jay Kinsbrunner, *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in 19th Century Puerto Rico*. Durham, Duke University Press, 1996; Félix Matos Rodríguez, *Women and Change in San Juan, Puerto Rico, 1820-1868*. Gainesville, University Press of Florida, 1999; Eileen Suárez Findlay, *Imposing Decency: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico*. Durham, North Carolina, Duke University Press, 1999.

procreado una hija.⁵³ En el momento que el caso llega a la consideración del Gobernador, Dionisio se encontraba en la cárcel acusado de haber atacado con un cuchillo al hermano de su novia. Ante este cuadro, el Gobernador solicita informes del alcalde de Loíza, quien relata la accidentada historia del noviazgo de la pareja.

Según éste, los padres de Dominga, opuestos al noviazgo de su hija, la habían enviado a casa de una tía, donde salió encinta. Una vez alumbró a la criatura, los padres la regresan a su hogar, donde Dionisio la visita a escondidas por las noches en su aposento, el cual quedaba fuera del cuerpo principal de la casa. La noche en que se produce la alegada agresión, Dionisio estaba saliendo del cuarto de su novia, cuando lo sorprende el hermano de ésta que regresaba al hogar a esa hora. Al ver de quien se trataba, se esconde en la sala de la residencia, con la mala suerte de que Manuel Galvarín, hermano de su novia, llevaba un cigarro en la mano y con la escasa claridad que despedía, alcanzó a ver un bulto. Al darse cuenta de que era el pretendiente de su hermana, lo agredió con sus puños, uniéndosele su madre. Dionisio trató de huir del ataque, logrando finalmente zafarse aunque no sin dejar un pedazo de su chaqueta en la mano de la madre de Dominga. Los familiares de la chica acuden al Alcalde del barrio, quien arresta a Dionisio ya que éstos lo acusan de haberlos agredido con un cuchillo. El frustrado novio alega que sólo estaba tratando de escapar de la furia de sus atacantes.

Sobre la calidad de los novios, el Alcalde informa que nada le constaba, que sólo podía decir que un primo hermano de la madre de la novia estaba casado con una sobrina carnal de Dionisio, sin haberse reportado ninguna oposición familiar. Sobre la conducta de este último, apunta que nada que lo perjudicase había oído de él.

Recibido el informe, el asesor legal del Gobernador para estos asuntos rinde su opinión. Dictamina que el único crimen que ha cometido Dionisio es “quebrantar la seguridad de la casa de un padre de familia” para poder visitar a su hija. Estima que

⁵³ Caso Dionisio Pérez y Dominga Galvarín, 1826, caja 144.

la joven también incurre en una conducta reprobada ya que allanaba y proporcionaba la entrada al infractor. Achaca los excesos cometidos por la pareja a su ignorancia de los medios legales disponibles para estos casos y argumenta que el remedio más apropiado para arreglar el asunto era que se celebrara el matrimonio puesto que ambos eran de una misma calidad y nada había en la conducta del novio que le perjudicase. De ahí que le recomiende al Gobernador que les conceda la licencia para el matrimonio, una vez que Dionisio hubiese cumplido un mes de cárcel para resarcir su crimen.

El alcalde de Loíza recibe el dictamen del gobierno pero no concuerda con el análisis del Asesor con respecto a las calidades de los contrayentes:

El señor Asesor en su consulta desenlaza muy bien toda la criminalidad, que Bonifacio Galvarín, y su mujer le han querido suponer a Dionisio, y manifiesta clara, y sucintamente la verdad del hecho; mas si la igualdad en calidad de Dominga Galvarín y Dionisio Pérez le deduce de mi anterior informe, me [ilegible] por un momento que yo no he asegurado esto; pues sólo digo, que un primo hermano de Juana Ruiz Ramos, madre de Dominga Galvarín está casado con una sobrina carnal de Dionisio Pérez; y que para este enlace no hubo oposiciones de familia, a lo menos públicas; pero como en algunas familias, ya sea por los enlaces, o por otras causas, como se ve muy a menudo, han pasado a blancos unos y otros permanecen en su primitiva esfera de morenos, o pardos libres, sería aventurarme demasiado en calificar la calidad de los contrayentes en el caso presente.

Ante el cuestionamiento del Alcalde, el Gobernador envía el caso nuevamente al Asesor quien ordena se tomen nuevos informes del ya mencionado Alcalde, y del Cura Párroco del pueblo, para determinar si había...

... diferencia en la calidad de Dominga Galvarín y Dionisio Pérez, según el concepto y estimación en que los tenga el público. En el caso de haberla cuál sea el rango, lugar, y consideraciones de que goce la Galvarín dentro de su clase: si sea de las blancas comunes, o es mirada en el pueblo con alguna distinción: y en fin si su enlace con Pérez, atendidas las

circunstancias de ambos, y teniendo presente las ocurrencias que ha habido, pueda o no ser conveniente, o traer algún perjuicio: o si por el contrario, sea conveniente, y produzca algunas ventajas o beneficios a la Galvarín para en su vista resolver lo que corresponda...

Este caso es que pone de manifiesto muchos de los argumentos que se han venido desarrollando hasta el momento. En primer lugar, vemos que tanto el Alcalde como el Asesor realizan lecturas raciales distintas. Para el Asesor el hecho de que hubieran miembros de ambas familias casados entre sí era suficiente evidencia de que los pretendientes eran de igual calidad. No obstante, el Alcalde refuta esta visión. El cumple con informar lo que sabe de las familias pero esto no debe interpretarse como que eran de la misma calidad ya que, a su juicio, dentro de una misma familia había miembros que alcanzaban una mejor posición racial que otros mediante matrimonios y “otras causas”. Cabe preguntarse, ¿cuáles serían algunas de esas otras causas? Como veremos más adelante, la “conducta” y “circunstancias” del nacimiento de un individuo eran algunos de los muchos marcadores raciales utilizados en la época.

En segundo lugar, la opinión del Asesor pone de manifiesto que no sólo existían diferencias entre grupos raciales (blanco/negro/pardo), sino dentro de los grupos raciales también. En el caso de Dominga, su posición racial era cuestión del rango, lugar y consideraciones que gozara dentro de su clase o grupo. No era lo mismo ser una blanca común que una blanca distinguida, lo que pone de manifiesto que la blancura, categoría que raramente se interroga, era cuestión de grados también.

Los informes tomados revelan que, en términos generales, Dominga era conceptuada como blanca común en su comunidad. Además, según el Cura del pueblo, la chica:

... era tenida por persona de mejor calidad que Dionisio Pérez, gozando en el público esta distinción, por cuanto los padres de la Galvarín proceden de mejores principios en calidad, que los de Dionisio Pérez, que por todas las líneas descienden de gente de color.

El padre de Dominga provenía de las Islas Canarias mientras que su madre “parecía” descender de personas pardas. Dionisio, por su parte, descendía de pardos por todas las líneas. Sin embargo, aunque el Asesor legal del Gobernador encuentra que hay alguna desigualdad, no la considera notable, por lo que recomienda que se les dé la licencia. La desigualdad que existía quedaba salvada por otros atenuantes:

Aparece de los nuevos informes que se han tomado... que aunque hay alguna desigualdad, ésta no es notable, respecto a que si el padre de Dominga es hombre blanco, la madre descende de personas pardas. En atención a lo cual a la buena conducta de Dionisio Pérez, según informó anteriormente el Sr. Alcalde de Loíza; y a que habiendo llevado ambos una correspondencia torpe por mucho tiempo, y resultando una prole, ha desmerecido Dominga con esto solo para otro matrimonio.

Tal parece que las fronteras entre grupos raciales, en este caso blancos comunes y pardos de buena conducta, eran espacios porosos en los cuales se movía la gente hacia arriba o hacia abajo según las circunstancias que los rodearan.⁵⁴ Aunque el caso no brinda información explícita de la clase social de los contrayentes, aparentemente ambas familias venían del mundo artesanal. Manuel, el hermano de Dominga, era fumacero.⁵⁵ De otra parte, cuando Dionisio huye del ataque de la familia de su novia, se refugia en la casa de un amigo suyo platero. De suerte que es razonable concluir que ambas familias pertenecían a la clase de trabajadores diestros.

La condición racial de Dominga le hubiese permitido quizás aspirar a un mejor matrimonio. No obstante, el hecho

⁵⁴ Tal porosidad queda demostrada en el caso de Toribio Ramírez y María del Carmen Martínez de San Sebastián, quienes en 1872 presentan como prueba de blancura de la novia su certificado de bautismo, el cual estaba asentado en el libro de personas blancas y pardas. El hecho de que se registraran los nacimientos de pardos y blancos en el mismo libro demuestra que, por lo menos en ese contexto en particular, no se veía una diferencia notable entre ambas categorías. Caja 145.

⁵⁵ La categoría de fumacero aparece en los censos del siglo XIX y hace referencia a las personas que confeccionaban cigarros. Véase Matos-Rodríguez, *op. cit.*, p. 81. Agradezco a Juan José Baldrich que me aclaró este punto.

de que había tenido una hija con Dionisio la descalificaba de aspirar a un mejor enlace, en la opinión del Asesor. No así en el caso de su familia, que no empece la deshonra sufrida por la hija, continuaron oponiéndose al enlace.

La conducta de Dionisio, de otra parte, lo distinguía del resto de los de su condición, lo que lo hacía acreedor a los ojos de la comunidad de contraer matrimonio con alguien que era un poco mejor que él. Es razonable concluir que, de Dionisio y Dominga llevar un matrimonio estable, cumpliendo con lo que se esperaba de cada uno de ellos según su género, es muy probable que al pasar de los años fueran considerados blancos comunes. No obstante, de protagonizar algún escándalo o no cumplir con las normas sociales, es probable que emprendiesen un movimiento hacia abajo y tanto ellos como sus hijos fuesen conceptuados como pardos de mala conducta, lo que los dirigiría a una posición peor en el escalafón social de la que habían gozado de solteros.

Es prudente pensar que las objeciones matrimoniales vinieran de los familiares del contrayente que mejor condición gozara dentro de su comunidad. Sin embargo, no siempre fue así. Hay varios casos dentro de la documentación revisada en los cuales las averiguaciones revelan que él o la pretendiente objetada es de mejor calidad que su pareja, aunque sean considerados como básicamente iguales dentro de la comunidad. Tal es la circunstancia de Justo Torres y Cándida Natal del pueblo de Aguada, quienes en 1822 deciden contraer matrimonio enfrentando la oposición del padre de la joven.⁵⁶

Curiosamente, este caso no es uno racial, por lo menos, a primera vista. Ambos pretendientes presentan sus actas bautismales, las cuales aparecen registradas en el libro de “personas blancas procedentes de españoles”. El padre de la novia, en juicio conciliatorio ante el Alcalde Constitucional de Segunda Nominación de Aguada, expresa que la razón que tiene para denegar el permiso a su hija es su edad, pues sólo cuenta con 17 años.⁵⁷ El Alcalde reconoce que según la legislación

⁵⁶ Caso Justo de Torres y Cándida Natal, 1822, caja, 143.

⁵⁷ La Real Pragmática de Matrimonios de 10 de abril de 1803, que era la legislación vigente en Puerto Rico para esa época, establecía que la edad para contraer matrimonio

vigente, no le compete la decisión, por lo que pasa el caso al Gobernador, quien ordena los acostumbrados informes para establecer si mediaba alguna desigualdad entre la pareja. A pesar de que la Pragmática de Matrimonios de 1803 estipulaba claramente que cuando los contrayentes fuesen menores de edad el padre opositor no estaba obligado a dar las razones de su disenso, el Gobernador sigue adelante con el proceso y lo torna en uno racial.⁵⁸

Los informes recibidos confirman que ambos contrayentes gozaban de la misma calidad, según atestiguaban las actas bautismales. No obstante, por “noticias adquiridas” de “personas antiguas” se sabía que el bisabuelo por línea materna de Cándida era pardo de condición. Si a esto se le añade que Justo exhibía una conducta “acrisolada”, es fácil entender por qué en la comunidad se consideraba el disenso del padre de la novia como uno “caviloso” (quisquilloso) y no del tipo que podía entorpecer un enlace.

El Asesor del gobierno concluye, a base de los informes recibidos, que la calidad del novio es superior a la de la novia. No obstante, en “vista de las razones en que funda su disenso [el padre de la novia], y de los informes que ha tomado este Gobierno de varias personas”, recomienda que se le conceda la licencia. Este tipo de decisión apunta hacia la existencia de una idea de igualdad racial en la que había lugar para establecer grados de diferencia. Aunque puede argumentarse que la diferencia en este caso es del orden que señala Mörner, de estatus legal versus el social, resulta evidente que en el proceso de disenso convergían múltiples factores –incluyendo el legal— que tornaban la situación en una más compleja. De ahí, que el acto matrimonial se convirtiera en un espacio polémico, el cual individuos, tales como el padre de Cándida, aprovecharan para afirmar su superioridad social en relación con otros individuos de su entorno inmediato. En este sentido, una

sin necesitar el permiso de los padres era 25 para los varones y 23 para las mujeres. Marcelo Martínez Alcubilla, *Códigos Antiguos de España*. Madrid, 1885, p. 1717.

⁵⁸ *Ibid.*

parte importante de los casos analizados no tratan de desigualdades abismales, sino más bien de las “pequeñas” desigualdades, como atestiguan los casos discutidos arriba.

Es cierto que la mayoría de los matrimonios convenidos no llegaban al extremo de ventilar sus desavenencias familiares en la esfera legal. Sin embargo, esto no quiere decir que tales casos estuvieran libres de disputas. Un informante de un caso dilucidado en 1821, comenta lo siguiente al respecto:

La experiencia ha enseñado ser raros los padres y [ilegible] que voluntariamente cooperen con su asenso a la libre elección del matrimonio en las mujeres, si no es con hombres de riqueza, o de mejor nacimiento: entre iguales, o casi iguales las más veces media la persuasión de personas respetables o permiso del superior gobierno.⁵⁹

De esta cita se desprende que las familias apostaban al matrimonio de sus hijas como vía para ascender socialmente. No bastaba que ésta se casara con un igual o casi igual, debía aspirar a casarse con alguien mejor. Asimismo, pone de manifiesto el carácter social de la elección matrimonial, en donde no sólo intervenían los familiares más cercanos, sino que las personas respetables de la comunidad jugaban un papel importante en el proceso de negociación y de decisión.

En ocasiones, el proceso de negociación dentro del vecindario parece ser más importante que la opinión que hubiese podido rendir el gobierno, como atestigua el siguiente caso. Don José Betancourt, mayor de edad, y Felipa Sánchez, vecinos de la villa de Arecibo, expresaron su deseo de contraer nupcias en 1835.⁶⁰ La hermana del novio, doña María José Betancourt, se opuso vehementemente alegando que su hermano procedía de una clase distinguida por su limpieza de sangre y empleos honoríficos que habían y continuaban desempeñado los miembros de la familia. Felipa

⁵⁹ Caso Juan Álamo y María de la Paz Sánchez, 1820, caja 143.

⁶⁰ Caso José Betancourt y Felipa Sánchez, 1835, caja 144.

Sánchez, en contraste, era de clase parda y descendiente de esclavos por ambas líneas.

Una vez tomados los informes, éstos revelan que efectivamente don José descendía de una de las familias más distinguidas y antiguas de la villa, mientras que Felipa, aunque nacida de legítimo matrimonio, de padres honrados, pacíficos y laboriosos, eran “habidos y reputados” por pardos, con el agravante de que su abuelo paterno había sido esclavo. Este era, sin duda, el tipo de unión que el gobierno estimaba como desigual, que traía deshonra a la familia y, por supuesto, le niega la licencia. Sin embargo, un año más tarde, doña María José retira su oposición exponiendo que:

... habiendo intervenido personas de respeto para que yo condesienda en dar la licencia para el indicado matrimonio, he venido en apartarme y desistir de la oposición que tenía hecha, y a dar por este la licencia necesaria para que mi referido hermano Don José, pueda libremente pasar a celebrar su convenido matrimonio con la consabida Felipa Sánchez, ...

Aunque el documento no especifica los argumentos que utilizaron las “personas de respeto” para persuadirla, es claro que ejercían el poder de decidir quién entraba en sus círculos y quién no. De ahí que se pueda concluir que el estatus racial de una persona no era algo que se decidía basándose en un acta de bautismo, sino que era un proceso delicado en el que intervenían muchas variables.

CALIDAD, CIRCUNSTANCIAS Y CONDUCTA

En el proceso de recoger información sobre la condición racial de los contrayentes para determinar si había o no desigualdad, ordinariamente se pedía a los informantes que opinaran sobre la calidad, circunstancias y conducta de los involucrados. Estos tres elementos parecen ser cosas distintas, como efectivamente eran distinguidos en algunos casos. Sin embargo, en otros, como veremos más adelante, se confunden y mezclan, utilizándose indistintamente como si uno fuera sinónimo del otro.

En términos generales, la calidad hacía referencia a la condición de disfrutar o no de pureza de sangre, es decir, de no tener mancha de mulato ni negro. Las circunstancias, de otra parte, estaban relacionadas al nacimiento. No era lo mismo haber nacido de padres que se encontraban legítimamente casados al momento del nacimiento, que haber sido legitimado por el subsiguiente matrimonio de los padres. Tampoco era lo mismo ser hijo natural de padres conocidos que ser hijo ilegítimo de padre desconocido o de una relación adúltera. Por último, la conducta tenía que ver con el comportamiento y carácter que exhibieran las personas tanto a nivel público como privado. A primera vista, resulta fácil observar las fronteras entre las tres. Sin embargo, al ser examinadas con más detenimiento, las líneas divisorias comienzan a tornarse algo borrosas.

Como ya se ha mencionado, la calidad estaba definida por la limpieza de sangre. Sin embargo, éste era un concepto altamente metafórico que no tenía referentes concretos específicos. Un observador del presente quizás podría apresurarse a contestar que las características fenotípicas podrían constituir ese referente específico, pero para alguien de la época, familiarizado con la doctrina de una vez manchado siempre manchado, éstas no se veían como algo confiable. Así lo expresa un informante en un caso ventilado en 1837:

... de [María] Negrón, como de sus descendientes, siempre han sido reputados y vistos en la clase de pardos libres, lo mismo que los de Benito García, sólo con la diferencia de color que sabe S. E. que éste es accidental...⁶¹

En este sentido, las características fenotípicas se reconocían como algo fortuito que no necesariamente decidían la calidad de una persona:

...que Luis de Jesús es hijo natural de Juana de este vecindario, y aunque de color blanco de origen pardo en cuarto grado...⁶²

⁶¹ Caso Benito García y María Negrón, 1837, caja 144.

⁶² Caso Luis de Jesús y Petrona Andújar, 1823, caja 143.

Esto no quiere decir que las características fenotípicas no fuesen consideradas en absoluto, pero se veían mediante el lente de otras consideraciones.

Algo que llama la atención de la documentación revisada son las pocas alusiones abiertas y específicas a características físicas que se encuentran. Es posible que para ellos fuera algo tan obvio que no necesitaba mayor discusión. Sin embargo, el estudio de Verena Martínez Alier, realizado con una documentación similar a la utilizada en esta investigación, revela que en la Cuba decimonónica los juicios de disenso contenían numerosas alusiones a la apariencia física y que ésta se usaba como un criterio social de importancia en el proceso de clasificación racial.⁶³

En una sola ocasión se presenta la apariencia física como el criterio racial determinante y quien lo esgrime es una madre que se opone al matrimonio de su hijo blanco, menor de edad y de oficio fumacero, con una mujer parda. El padre del novio, ya fallecido, era hijo de españoles y se había desempeñado como Administrador de Correos en la Ciudad de Santo Domingo y luego en la de Caracas. A la sazón parecía que la familia había perdido sus medios económicos ya que el novio alude a su condición de pobreza en su solicitud. Sin embargo, para la madre, la diferencia entre su hijo y la novia era abismal.

Por razón de madre yo lo soy suya constituida en una mujer blanca sin mezcla de otra raza, hija de don Miguel Pérez, y de doña Gabriela Ortiz, ambos peninsulares con grande caudal en Sto. Domingo, y no poca representación. Estas circunstancias son hijas de la misma notoriedad, y del público testimonio, lacónicamente explicadas, cuales intenta mi delirante hijo igualar con la hija de Fareque [apodo del padre de la novia], conocida sin discrepancia por la calidad parda, en tanto cuarto grado que no se necesita otra investigación que mirarla.⁶⁴

Los otros pocos casos en los cuales se utilizan las características físicas como indicador, lo hacen cuando existen dudas sobre la

⁶³ Martínez Alier, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁴ Caso Juan Zenón y Micaela Rodríguez, 1828, caja 144.

calidad de la persona y generalmente las presentan junto a otras consideraciones:

...que hace largo tiempo que conozco a los padres de ambos sujetos, y he tenido a la vista las fe de bautismo, y no se encuentra más diferencia entre ellos que es que la madre de don José María Rivera se titula Doña [ilegible], por herencia de sus antecesores, pues carezco de otro conocimiento que pueda decir a VS por [si] se desea juzgar por su fisonomía y carácter los reconozco iguales...⁶⁵

Si los rasgos fenotípicos no eran un indicador confiable, ¿cuáles eran, entonces, los marcadores raciales más comúnmente utilizados en la época?

Del lado de la blancura, la genealogía se trazaba a partir de las distinciones que hubiesen recibido los miembros de la familia en términos de posiciones en el gobierno, la Iglesia y las profesiones.

... es tenido, y reputado por una de las mejores familias del país, y en prueba de ello, se patentiza con los empleos honoríficos que disfrutan, y [han] disfrutado sus consanguíneos, como monjas, Dean, clérigos, oficiales de milicia, alcaldes ordinarios y regidores de este Ilustre Ayuntamiento como lo es el Caballero don Gregorio del Olmo y Matos su tío carnal...⁶⁶

A esto se le añadía los matrimonios que contrajeran y la descendencia legítima que procrearan.

Yo por la gracia de Dios soy vizcayo, y no de aquellos tan abatidos que no hubiesen pensado mis padres en darme carrera decente, como fue la de Pilotaje o Náutica de que soy profesor documentalmente, y mi esposa doña María Agustina González prosapia limpia sin contradicción. Su padre don Antonio era de una familia respetable de Santo Domingo, y como tal caso con doña María Manuela Baptista, cuyas hermanas doña Juana

⁶⁵ Caso José María Rivera y Juana Colón, 1821, caja 144.

⁶⁶ Caso José Betancourt y Felipa Sánchez, 1835, caja 144.

Constanza y doña Felipa están casadas con José Benítez Administrador de la Hacienda Nacional y con Nicolás de [ilegible] sujeto de calidad distinguida en la Aguadilla...⁶⁷

En el extremo opuesto del continuo racial, la peor mancha que se podía tener era la de estar vinculado con la esclavitud. Tal tacha era una tan contundente, que marcaba diferencias entre personas que pertenecían a una misma calidad:

La María Jacobo López es hija legítima de José hijo de Juan difunto esclavo que fue de Andrés de Quiñones del vecindario de Loíza. Y de María parda vecina actualmente de Luquillo que también era esclava del referido Quiñones. Y de la María Laureana hija de José y María González naturales según se dice de la Villa de Arecibo, ignoro la procedencia de ellos pero en los muchos años [ilegible] y [permaneció] hasta su fallecimiento en este pueblo María González fue tenida y reputada sin condición alguna por parda, en cuya clase se halla su hija María Laureana, y en peor condición la hija de ella María Jacob [sic.] por el yugo de esclavitud que han arrastrado sus abuelos.⁶⁸

En este caso, aunque tanto María Jacobo como su madre María Laureana eran de clase parda, la condición de la hija era peor que la de su madre por la mancha que le aportaban sus abuelos paternos, quienes fueron esclavos.

En contraste con la situación que describe Verena Martínez Alier en el caso de Cuba, en la cual sin excepción, siempre uno de los contrayentes involucrados en los disensos era blanco y la familia de éste era quien presentaba las objeciones al matrimonio,⁶⁹ en la documentación examinada sobre Puerto Rico hay varios ejemplos de familias pardas que objetan el matrimonio de un hijo o hija con otra persona parda. Un caso ejemplar en este sentido es el de Manuel Delgado y María Eugenia Carrasco de Caguas, quienes en 1823

⁶⁷ Caso Juan José Matheu y Francisca Xavier Alcántara, 1822, caja 144.

⁶⁸ Caso José Ramón Correa y María Jacob López, 1830, caja 144.

⁶⁹ Martínez Alier, *op. cit.*, p. 15.

concertaron su matrimonio.⁷⁰ En su petición al tribunal, Manuel, quien se representa como mulato, declara que había estado pretendiendo a María Eugenia, hija legítima de Carlos Carrasco y María Fonseca, y que el padre de ésta había consentido al matrimonio. A partir de ese momento había comenzado suministrarle su vestuario, y desde hacía dos meses se había hecho cargo de su subsistencia, ya que los padres de la chica le habían “ordenado” que se encargara de ella para enseñarle a rezar ya que no sabía. Con ese propósito, la puso al cuidado de los tíos de la joven, donde se hallaba residiendo en ese momento.

Con el permiso escrito del padre de María Eugenia en mano, Manuel se presenta ante el cura de San Lorenzo, quien explora sus voluntades y comienza a correr las proclamas. Una vez se anuncia públicamente el matrimonio, el tío materno de María Eugenia se opone al enlace alegando que había desigualdad entre los contrayentes debido a que el novio era liberto. Manuel se expresa perplejo ante tal oposición ya que, según expresa, María Eugenia tenía tías casadas con esclavos. Las autoridades le dan curso a la investigación y llaman al padre de la novia a testificar, quien expone:

... que el principal motivo que ha tenido y tiene, para impedir el matrimonio que intenta... su hija..., es el no tener a esta fecha más que de 13 a 14 años; de la cual inocencia resulta, consentir ésta con casarse, pues el pretendiente Manuel Delgado, es una persona, que aunque libre al parecer es notoriamente conocido por un negro; fundándose en que aunque su hija no es de la primera clase a lo menos no se encuentra en la clase de esclavo, como el contrayente que lo ha sido: añadiendo que no le obstaría este defecto para impedirlo, siempre que la conducta de Manuel no fuese reprobada.

El alcalde de San Lorenzo, considera lo testificado por el padre de María Eugenia como “poderosas razones” y para seguir ahondando en el asunto entrevista al tío de la chica, cuya declaración añade otro elemento de importancia:

⁷⁰Caso de Manuel Delgado y María Eugenia Carrasco, 1823, caja 143.

... que su sobrina María Eugenia aunque no limpia de sangre, según [se versa], no está en el caso de poder enlazar en matrimonio, con un hombre que aunque libre no se cree del todo liberto, (esto es) que aún debe dineros de su esclavitud...

Al testimonio de ambos parientes, el Alcalde añade lo que a su juicio ha quedado claro de la investigación.

... que los padres de la pretendida, fue uno europeo, y la otra parda, pero no esclava, siendo la María Eugenia no mal parecido su color: y el pretendido si se halla del todo libre en la esclavitud que tenía, lo ha logrado de poco tiempo a esta parte. La conducta de éste no es de las mejores, pues a más, que en otros jueces ha habido reclamos, la voz común contra éste, no es buena, y tal vez, calificado podrá [resultar] y quedar la niña, después de novia abandonada.

En términos generales, existe un consenso entre los informantes y los parientes de María Eugenia de que ésta, aunque parda, no era igual a Manuel, quien era un liberto que aún debía parte del dinero de su emancipación.

Aunque hay testimonios contradictorios en la información disponible, tal parece que Carlos, el padre de María Eugenia, era conceptuado como blanco y que el padre de éste era peninsular, lo que según el Alcalde, explica el “no mal parecido color” de la chica. La preocupación principal del Alcalde estriba en que, dado que Manuel no era una persona decente, se podía aprovechar de la situación para avanzar socialmente por medio de un matrimonio con alguien mejor que él y luego abandonar a la chica.

Los dos aspectos que parecen hundir a Manuel son su condición de esclavo y su mala conducta. Tal parece que esto último es lo que parece confirmar su mala procedencia:

Manuel Delgado... pretendiente de María Eugenia está acabado de libertar y aun se dice que [debe] parte de su esclavitud y por consiguiente está conocido porque tiene algunas notas viciosas en este partido y fuera de él...

El Síndico de San Lorenzo, quien formula los comentarios que aparecen arriba, añade que el carácter de María Eugenia

no es malo; si nace algún trato entre ellos es por la inocencia y tierna edad de la joven, y porque la “ha servido con máximas el contrayente que es de una edad madura”. En otras palabras, Manuel logra que la novia consienta al matrimonio mediante el artificio. Como es de esperarse, el gobierno le niega la licencia.

La asociación entre mala conducta y mala procedencia es una que puede trazarse hasta la doctrina de la pureza de sangre. Según Hering Torres, los ideólogos de esta doctrina en España argumentaban que “lo moralmente reprochable” era un rasgo judío heredable. Peor aún, los cristianos viejos podían mancharse al mamar o entrar en contacto con la leche de nodrizas judías o conversas. Se pensaba que el origen impuro de la leche sólo podía provocar inclinaciones perversas.⁷¹

Asimismo, se puede observar que en América se barajaban nociones similares. Según Solórzano, en la *Recopilación de las Leyes de Indias* había una admonición para que los negros se casaran con negras, “porque de las dos mezclas [solían] salir peores” los descendientes.⁷² Este mismo autor pensaba que los mestizos eran gente viciosa y que se debía temer su propagación debido a sus depravadas costumbres.⁷³ Pero, ¿de dónde brotaba tanta infamia? Según Solórzano, lo malo venía precisamente de su origen, de la forma en que fueron concebidos.

Porque lo más ordinario es que nacen de adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra hay que casen con indias o negras, el cual defecto de los natales le hace infames, por lo menos “infamia facti”,... sobre él cae la mancha del color vario y otros vicios que suelen ser como naturales y mamados en la leche...⁷⁴

Su discurso funde concepciones raciales y religiosas, y transforma la impureza racial en una cuestión moral. En el

⁷¹ Hering Torres, *op. cit.*

⁷² Solórzano y Pereira, *op. cit.*, p. 617.

⁷³ *Ibid.*, pp. 607 y 615.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 612-613.

sentido canónico, un infamia tiene que ver con la pérdida del buen nombre a partir de las malas opiniones que puedan tener “hombres prudentes” sobre una persona en específico. La “infamia facti” o infamia de hecho resulta cuando la opinión general le atribuye a un individuo un delito moral serio, el cual tiene que ver con una incapacidad, incompetencia o falta de aptitud. Dentro del derecho canónico la única forma de dejar atrás una infamia de hecho es mediante un cambio de conducta que perdure por un largo tiempo.⁷⁵

En el caso de los “mezclados”, su defecto natal es doble. De una parte, tienen lo negativo que les pasa su ascendencia no europea (negra e india), la cual era considerada infiel, y en el caso de los negros particularmente, con muy pocas esperanzas de redención. De otra parte, la infidelidad de los no europeos se manifestaba en las conductas sexuales que exhibían, concibiendo hijos fuera del matrimonio y manchando su descendencia con la tacha de un nacimiento pecaminoso, signo de la naturaleza viciosa tanto de los padres como de sus hijos.⁷⁶ Si a esto se le añade, que lo nocivo también se recibe mediante la leche materna, es fácil comprender cómo la conducta, fundida discursivamente con la impureza de sangre y la ilegitimidad, se convierte en un marcador racial importante.

Estas nociones son reproducidas en una opinión del Consejo de Indias de 1806, en la cual se establece la diferencia que existe entre los mestizos legítimos y el resto de las castas:

... los ilegítimos que forman otra clase subdividida en las otras especies viciadas e incapaces de disfrutar las gracias, indultos y exenciones justamente dispensados a los verdaderos mestizos [los nacidos de legítimo matrimonio], de modo que a los primeros no los distingue la diferencia de color sino su origen y naturaleza nunca confundible en la división de los mulatos,

⁷⁵ Catholic Encyclopedia. Disponible en: <http://www.newadvent.org/cathen/08001a.htm>

⁷⁶ La ironía en todo esto es que esta discursividad no aplica a los españoles que sostienen relaciones sexuales con las mujeres indias y negras. De ahí que resulte evidente que todo este discurso racial está atravesado por nociones de género. En el mismo se construye a los cuerpos femeninos no europeos como focos de contaminación racial/moral.

pardos, zambos, zambaigos y otras castas de principios viciados y costumbres corrompidas, siendo los más espurios, adulterinos e ilegítimos [Juan de Solórzano, *Política indiana*, libro 2, cap. 30].⁷⁷

Lo vil en las castas no viene de su color, sino de su origen y naturaleza. De ahí que la conducta y las circunstancias del nacimiento se concibieran como indicadores raciales de más confiabilidad que los rasgos físicos, los cuales muy bien podían esconder alguna impureza oculta. Dentro de este esquema, la conducta se tornaba en un signo de la calidad de la persona, sobre todo en el contexto de los “mezclados”. En este sentido, una persona perteneciente a las castas que mostrara un buen comportamiento automáticamente se le distinguía de los del resto de su grupo, ya que se podía deducir que la “buena sangre” que pudiera tener esa persona dominaba sobre su “mala sangre”. Lo opuesto también podía ocurrir, que la calidad de una persona empeorara por la conducta exhibida.

Este parece ser el caso de doña Elvira Martí, quien en 1855 intenta casarse con don Domingo Nuñez.⁷⁸ El padre del novio le niega la licencia a su hijo y solicita un pasaporte para enviarlo a la isla de Cuba, el cual se le niega por hallarse el caso de disenso ante la consideración de las autoridades locales. Al enterarse de los planes de su padre, Domingo accede a irse a Cuba aunque no desiste de sus planes de matrimonio, el cual queda pospuesto por “seis u ocho meses”. El caso continúa porque la madre de Elvira, una “parda” llamada Carlina interviene exigiendo el matrimonio de su hija ya que ésta se encontraba fecundada. Las autoridades le dan curso a la investigación y de la misma se desprenden varios asuntos interesantes. En primer lugar, el Cura expone que no conoce a la novia, pero que sí conoce el novio, de quien expresa:

⁷⁷ “Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios”, en Konetzke, *op. cit.*, tomo II, p. 824. Como se aprecia en este extracto, el Consejo refuerza su opinión con una referencia a la porción del libro de Solórzano citada anteriormente en este trabajo.

⁷⁸ Caso Domingo Nuñez y Elvira Martí, 1855, caja 145.

... por lo que respecta al segundo, sin embargo de que el día se reputa por persona blanca, en virtud de haber casado el padre con familia de tal calidad, [mas] la abuela del aspirante en mi concepto no lo es.

Una vez más se afirma el matrimonio como mecanismo de racialización, aunque no es algo que convenza totalmente al Cura, quien muestra algunas dudas respecto la calidad del novio. Sobre la novia, en cambio, no se expresan muchas dudas sobre su mala calidad la cual se da por sentado, debido a sus características particulares. Elvira es conceptuada como parda, hija natural de una familia que gozaba de la mala fama (“de no buena nota”). Además, su madre Carlina hasta poco antes había sido esclava. Para rematar, la conducta de Elvira no era particularmente buena:

... que Nuñez hijo de matrimonio y joven laborioso de buena conducta es tenido por blanco; y la Elvira, hija natural, de familia de no buena nota se la tiene por parda; estimándose que el padre del Nuñez hace bien en impedir el casamiento ya en razón de clase ya en razón de la mala nota de la familia de la Elvira, de quien en particular tampoco se me ha dicho que sea virtuosa.

No queda claro de la información revisada si la mala fama de Elvira y su familia tenía que ver con el hecho de que su mamá había sido esclava, que había procreado a Elvira fuera del matrimonio o que la propia Elvira se había involucrado sexualmente con su novio. Probablemente el concepto que gozaba en su comunidad tenía que ver con todos los factores mencionados ya que, como se discutió anteriormente, dentro de la mentalidad de la época ser parda e ilegítima se constituía en sinónimo de poseer vicios morales.⁷⁹ Esa es precisamente la forma en que el asesor del gobierno lee el informe anterior:

⁷⁹ Resulta interesante que aunque Domingo en su petición menciona que Elvira es hija natural de don Isidro Martí y de Carlina Tañón, los informes no mencionan nada del padre, como si fuera hija de padre desconocido.

Por el presente oficio se ve que el joven Nuñez es laborioso, de buena conducta y tenido por blanco, y la Elvira si se fija la atención en la comunicación citada adolece de la igualdad de circunstancias, y aun desciende mucho más si se atiende al final del primer párrafo de la misma comunicación.

Para el Asesor, la calidad de parda de Elvira “desciende mucho más” por no tener fama de virtuosa. En otras palabras, su conducta parece revelar su “verdadera” prosapia. Aunque se hallaba encinta de su novio, el Asesor no la estima acreedora a un matrimonio de conciencia ya que recomienda que se le niegue la licencia.

La decisión del gobierno en el caso de Elvira y Domingo apunta a otra área de ambigüedad y contradicción a la que se enfrentaban el gobierno y la Iglesia con relación a los matrimonios desiguales. De una parte, el propósito de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas era mantener el orden social. Desde esa perspectiva, la existencia de muchas parejas en situaciones irregulares se veía como algo escandaloso que violentaba el orden y la moral que querían promover. De otra parte, el autorizar matrimonios entre personas de diferente calidad también atentaba contra el orden y la moral. De suerte que, se crea otro espacio contencioso vinculado estrechamente con los procesos de racialización. Este aspecto queda ilustrado en el caso de Juan Felipe Figueroa, hombre sexagenario de distinguidísima familia, quien en 1816 desea casarse con su concubina, quien lo había cuidado por varios años y, además, le había dado prole.⁸⁰ Juana Julia de Guzmán, la futura contrayente, era conceptuada como parda y se decía de ella que había escapado anteriormente con otro hombre, con el que vivió en concubinato por alrededor de un año. Cuando la familia de Juan Felipe, quien se desempeñaba como maestro de primeras letras en el pueblo de Sabana Grande, se entera del proyectado matrimonio, se forma tremendo escándalo que da pie a un proceso legal que dura por lo menos cinco años. Después de todo, Juan Felipe no sólo era miembro de una de las mejores

⁸⁰ Caso Juan Felipe Figueroa y Julia de Guzmán, 1816, caja 143.

familias del pueblo, sino que además, era el viudo de una mujer de mucha distinción y buenísima reputación. El novio alega que es un asunto de conciencia ya que él quería legitimar a su prole y no morir en pecado, como iba a suceder si el gobierno no le concedía la licencia. Cuando se le pregunta al párroco de Sabana Grande si el caso en cuestión era un asunto de conciencia, éste responde:

... a nada es acreedora en conciencia la pretendida, tanto por su mala reputación, y prostituciones pasadas, cuanto que por su calidad, es muy inferior, y del todo desigual al pretendiente.

En otras palabras, ser parda y de mala reputación se consideraba básicamente como la misma cosa, de ahí que no hubiese que intervenir para reparar su honor porque, para comenzar, no contaba con ningún honor que defender. Para que se le reconociera honor a una mujer parda, tenía que distinguirse dentro de su grupo exhibiendo una conducta que diera de qué hablar en el sentido positivo.⁸¹

El asesor del gobierno, de otra parte, después de muchos años de litigio recomienda que se le otorgue la licencia ya que consideraba que era “el único medio de cortar el escandaloso contubernio” en que vivía la pareja. Lamentablemente, el documento no muestra con claridad si finalmente se otorgó la licencia y se efectuó el matrimonio.

Varios comentarios que aparecen en los distintos casos examinados ponen de relieve que las apropiaciones que hacían los involucrados en los juicios de la noción de conducta también podían ir en la dirección opuesta. Es decir, que se recurría a la buena conducta de un individuo como prueba de que no era lo que algunas personas pensaban. Esto es lo que parece implicar

⁸¹ La postura de la Iglesia en Puerto Rico con respecto a los matrimonios interraciales es una que amerita mayor investigación. Formalmente, la Iglesia no estimaba la diferencia racial ni social como un impedimento al matrimonio. No obstante, en Puerto Rico, aun antes de que se promulgara la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales, existe evidencia de que el Obispo Francisco Pérez Lozano promulgó un decreto en 1738 para que no se expidieran permisos para la realización de matrimonios interraciales. Esta providencia fue reiterada por su sucesor, el Obispo Francisco Julián Antolino en 1750. “Primera Visita Pastoral del Obispo Antolino al Pueblo de la Ribera de Arecibo, 1750”, *Boletín de Historia Puertorriqueña*, vol. I, núm. 8, julio 1949, pp.244-252.

un informante cuando se refiere a un pariente de uno de los contrayentes como que “observa una buena conducta, y al parecer manifiesta no ser de mal origen o calidad”.⁸² En otra ocasión, otro informante expresa su opinión sobre un contrayente en los siguientes términos:

... aunque el pretendiente es de color moreno, su pelo es lacio aindiado, y no demuestra proceder, como no procede de negro, pues su familia es conocida en toda la generalidad, teniendo un sobrino suyo en las milicias de San Germán en clase de tambor; goza de buena conducta, sin que se haya oído decir nada en contrario...⁸³

De suerte que, la conducta podía mejorar o empeorar la calidad de una persona, según se diese el caso.

Por último, los casos analizados también permiten observar que se formularon apropiaciones particulares con relación a las circunstancias del nacimiento. Como ya se mencionó anteriormente, el que una persona fuera ilegítima se consideraba una falta moral seria. Además, no podía gozar de pureza ningún individuo que no tuviese un linaje esclarecido. No obstante, el tener padre desconocido no necesariamente se interpretaba como sinónimo de mala calidad. Este parece ser el caso de la madre de Luis de Jesús, quien se opone al matrimonio que deseaba contraer su hijo con Petrona Andújar en 1823, ambos considerados pardos en su comunidad. Cuando las autoridades entrevistan a la madre de Luis, ésta arguye que Petrona y su hijo no era “iguales de sangre” y que éste no tenía medios para mantenerla. Además, alega que la calidad de su hijo era mejor que la de su novia por ser hijo natural de padre blanco no conocido. En este sentido, la madre de Luis transforma el significado de la ilegitimidad de su hijo en algo que lo distingue positivamente de su novia. Sin embargo, miembros de la comunidad realizan un análisis más ponderado, que toma en cuenta la diversidad de factores que definían el estatus racial de una persona, como queda expresado en el informe del síndico del pueblo:

⁸² Caso Francisco Javier Robles y Paula Laluz, 1861, caja 145.

⁸³ Caso Juan Roberto Santiago y Juana Bautista Muñiz, 1851, caja 145.

... que Luis de Jesús es hijo natural de Juana de este vecindario, y aunque de color blanco de origen pardo en cuarto grado; y Petrona Andujar joven y huérfana de padres, aunque parda en primer grado, es de la más apreciable conducta; y es hija legítima de Antonio y Micaela liberta que fue; no considerando por estas circunstancias el que informa que haya desigualdad entre los contrayentes, opinión contraria a la oposición de la madre de Luis, alegando la calidad de por ser natural según dice de padre blanco no conocido.

Dentro de esta visión compensatoria, la calidad, circunstancias y conducta de los novios los equiparan y, por supuesto, se le otorga la licencia.

COMENTARIO FINAL

El comentario del síndico del pueblo en el caso de Luis y Petrona ilustra de manera bastante contundente el argumento desarrollado a través de este trabajo. No era un solo factor lo que decidía el estatus racial de una persona; era un cúmulo de factores —englobados en conceptos tales como la calidad, circunstancias y conducta— que se evaluaban dentro de los parámetros de los discursos raciales de la época.

El mundo racial del Puerto Rico decimonónico se desarrolló dentro de los confines del discurso ambivalente y contradictorio del Estado español sobre lo racial, el cual oscilaba entre la doctrina de la mácula imborrable y la mácula lavable. Esta ambivalencia abrió un espacio contencioso en el cual individuos y grupos sociales lucharon, negociaron y transaron identidades raciales. Apartándose de la noción de universo racial triple (blanco/ negro/ pardo) que plantea la historiografía, este trabajo argumenta que el proceso de racialización en el Puerto Rico del siglo XIX fue uno mucho más dinámico, el cual se movía en gradaciones dentro de un continuo en el cual no sólo se dirimía la pertenencia a la condición de blanco, pardo o negro, sino que además se ventilaban diferencias al interior de cada una de estas categorías. Lo que inclinaba la balanza hacia una dirección u otra era una mezcla de factores.

En este sentido, el estatus racial de un individuo era uno negociado. En este proceso, según demuestran los juicios de disenso analizados, intervenían las partes interesadas, así como miembros importantes de la comunidad y el Estado, mediante sus representantes en la Isla. En el mismo, convergían nociones divergentes sobre lo que constituía la calidad de una persona, ventilando, confrontando, negociando y forjando significados raciales complejos. Desde esta perspectiva, la frase enunciada por el alcalde de Loíza en 1826, “*en algunas familias... han pasado a blancos unos y otros permanecen en su primitiva esfera de morenos, o pardos libres*”, se nos hace mucho más inteligible.