

# Claroscuro Nº 23 (Vol. 1) - 2024

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: [claroscuro.cedcu@gmail.com](mailto:claroscuro.cedcu@gmail.com)

---

Título: Cuando el casamiento generaba oposición. Desigualdad, esclavitud y afrodescendencia en el contexto de la Real Pragmática de Matrimonios. Santa Fe, siglos XVIII-XIX.

Title: When marriage generated opposition. Inequality, slavery and African descent in the context of the Real Pragmatics of Marriages. Santa Fe, 18th-19th centuries.

Autor(es): Noelia Silvestri.

Fuente: Claroscuro, Año 23, Nº 23 (Vol. 1) - Julio 2024, pp.1-28.

DOI: <https://doi.org/10.35305/cl.vi22.147>

Publicado en: <https://claroscuro.unr.edu.ar/>

---



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.



# Cuando el casamiento generaba oposición. Desigualdad, esclavitud y afrodescendencia en el contexto de la Real Pragmática de Matrimonios. Santa Fe, siglos XVIII-XIX.

*Noelia Silvestri\**

## Resumen

En los dominios coloniales de la Monarquía Hispánica, a medida que avanzaba el siglo XVIII, el mestizaje y la ilegitimidad representaban un desafío para las autoridades. En el contexto provisto por la aplicación en Indias de la “Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” indagaremos las oposiciones que enfrentaron parejas conformadas por al menos una persona afrodescendiente. A partir de disensos motivados por argumentos raciales, examinaremos las interpretaciones de la desigualdad en la sociedad santafesina entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Desde fuentes judiciales y parroquiales, el análisis de casos posibilitará recuperar historias de vida de población esclavizada y de castas libres con el objetivo de analizar fenómenos como la movilidad ascendente y el blanqueamiento social.

**Palabras clave:** Desigualdad; Matrimonio; Esclavitud; Castas; Calidad

---

\*ISHIR-CONICET-Universidad Nacional de Rosario, Argentina. E-mail: noeliacsilvestri@gmail.com

Recibido: 01/08/2024, Aceptado: 30/10/2024

**When marriage generates opposition. Inequality, slavery and afro-descendant in the context of the Royal Pragmatics of Marriages. Santa Fe, 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries**

### Abstract

In the colonial domains of the Hispanic Monarchy in the 18<sup>th</sup> century, miscegenation and illegitimacy represented an urgent matter for the authorities. In the context of the application in the Indies of the “Pragmatic Sanction to avoid the abuse of unequal marriages”, we will investigate oppositions faced up by couples with at least one Afro-descendant person. Based on the dissent motivated by racial reasons, we will examine the interpretations of inequality in Santa Fe city between the late 18<sup>th</sup> century and the beginning of the 19<sup>th</sup> century. Based on judicial and parish sources, the analysis of cases recovers the life stories of enslaved and free caste populations intending to analyze upward mobility and social whitening.

**Key-words:** Inequality; Marriage; Slavery; Castes; Quality

## 1 Introducción

La cuestión de los matrimonios desiguales evoca los obstáculos que encontraron jóvenes parejas para casarse y conformar familias legítimas. Esta dimensión de la vida social no fue ajena a las experiencias de africanos y afrodescendientes en la sociedad colonial. Mujeres y varones esclavizados y aquellos manumitidos o nacidos libres podían casarse tras el bautismo. Si bien no era la única vía por la que podían tejer vínculos de familia duraderos, el matrimonio sacramentado fue una experiencia recurrente para parejas que ocupaban igual o diferente posición dentro de la comunidad<sup>1</sup>.

El sacramento matrimonial era fundamental para la organización social de los territorios conquistados. Al mismo tiempo, marcaba un momento trascendental en la vida de las personas. Constituía, por lo tanto, una preocupación para las autoridades eclesiásticas y reales. La Pragmática sanción sobre Matrimonios que se extendió a Indias en 1778 funcionó como un dispositivo delimitador del casamiento de parejas de calidad desigual.

---

<sup>1</sup>Esta investigación se llevó a cabo gracias a una Beca Doctoral otorgada por CONICET y en el marco del proyecto “Momentos íntimos, vida privada y espacio público. La construcción de las diferencias de género y género-raciales en Santa Fe colonial”, PEIC I+D 2021-050 AsacTei – Santa Fe, 2022-2024, dirigido por la Dra. Miriam Moriconi.

Desde el último cuarto del siglo XVIII en la ciudad de Santa Fe de la Vera Cruz (Virreinato del Río de la Plata), la normativa facilitó que familiares antepusieran disensos ante las autoridades judiciales con el objetivo de importunar matrimonios que menoscababan el honor familiar. No pocos de estos disensos perjudicaron directamente a mujeres y varones esclavizados y de castas libres interesados en formalizar sus parejas en el altar.

En el contexto de la Pragmática, las fuentes judiciales ofrecen una ventana a cómo era entendida, vivida y desafiada la desigualdad racial a nivel local. Asimismo, las gestiones en la justicia permiten observar los intereses y proyectos de este sector social subalterno, muchas veces difícil de divisar desde otra documentación. A partir de dos casos que involucraron a afrodescendientes, reconstruimos historias mínimas de los novios para comprender los motivos del litigio, los proyectos de la pareja y los efectos que tuvo el disenso. Para ello nos valemos también de documentos parroquiales que nos permiten insertar la objeción en un momento preciso de sus vidas y proponer una lectura de más largo plazo que excede la coyuntura de la disputa. Asimismo, nos interesa observar cómo familiares y autoridades locales esgrimieron los argumentos de desigualdad que ofrecía la normativa.

En un primer apartado, caracterizaremos la importancia del matrimonio. A continuación, rastrearemos cómo las disposiciones reales respecto al matrimonio de finales de 1700 involucraron a la población africana y afrodescendiente. Finalmente nos abocaremos al análisis de los casos. Consideramos que observar como reaccionaba la sociedad a las uniones desiguales es útil para reflexionar sobre las posibilidades de movilidad social de los sectores más postergados.

## 2 Matrimonio, esclavitud y negritud

Bajo la autoridad del *pater familias*, responsable del gobierno de la casa, se organizaba la vida familiar. La familia era un elemento primordial para la conservación del orden social.

El matrimonio era la institución fundamental a partir de la cual se organizaban las relaciones de parentesco y tenía más importancia aún que los lazos por consanguinidad. Tenía múltiples consecuencias sociales como la legitimidad de la prole, la distribución de las herencias, el acceso a ciertos cargos reales y oficios (Villafuerte García 1991: 92-93). El Concilio de Trento (1545-1563) determinó al matrimonio como un sacramento administrado por un párroco y con un ritual específico. El mutuo consentimiento

prevalecía sobre cualquier arreglo o presión externa: la unión debía reflejar la “libre voluntad” de los contrayentes. Se lo caracterizaba como indisoluble, monogámico y con fines de procreación.

La cuestión de la voluntaria elección del cónyuge interesa por dos definiciones normativas. En primer lugar, porque incluía a los esclavizados. En segundo, porque la Real Pragmática desde 1778 excusó aquel principio y, en su lugar, promovió el permiso paterno. En otras palabras, si la habilitación de un matrimonio consensuado a personas esclavizadas implicaba la posibilidad de poner en entredicho la autoridad del propietario, la reforma borbónica complejizaba más el panorama al fortalecer otra autoridad, la paterna.

La esclavitud afectó severamente la forma de tender lazos sociales. Si pensamos en unidades familiares (más allá de otros vínculos como la camaradería, el compañerismo, la amistad y el padrinazgo) detectamos que en repetidas oportunidades entre los siglos XVI y XVIII se buscó regular los vínculos de los esclavizados en atención a su particular condición jurídica. Violentamente separados de sus comunidades, se vieron afectados también por la exigencia de una vida cristiana que definía al casamiento como única forma de iniciar una familia legítima: “la dominación esclavista se imponía también en la dimensión cultural, obligando a los africanos y a sus descendientes a organizarse familiarmente de acuerdo al imperativo moral que la sociedad les exigía” (Náveda Chávez-Hita 1990:131). Es estimable que este choque fuera más brutal en los bozales que en aquellos nacidos en suelo indiano. Sin desconocer la dureza de la imposición y el control de los comportamientos sexuales y afectivos, sus matrimonios con indios, blancos y castas libres dan cuenta de su capacidad de adaptación a las violentas circunstancias que suponía la esclavitud.

En las primeras décadas del siglo XVI, en un contexto marcado por la expansión ultramarina de la Monarquía Hispánica y el traslado compulsivo de mujeres y varones africanos a Indias, se buscó regular la convivencia entre esclavos, indios y peninsulares. Las nuevas condiciones de dominación colonial implicaban ajustar la institución matrimonial. El Consejo de Indias reconoció -a partir de las partidas alfonsinas- la aptitud de los esclavos para casarse. Se consideraba que el matrimonio generaba ataduras a una unidad familiar, socavando de esta manera los intentos de fugas y huidas que lesionaran el patrimonio de los amos. La unión conyugal funcionaba al mismo tiempo como mecanismo de control para los propietarios y como atributo al que podían acceder los esclavizados en tanto cristianos.

En el primer cuarto del siglo XVI reales cédulas determinaron, por ejemplo, que el casamiento de un esclavo con una persona libre no generaba su manumisión. En 1582 el Tercer Concilio Limense afirmó que los dueños no tenían la facultad de impedir la unión conyugal de sus esclavos. Además, debían asegurar su cohabitación. Separar cónyuges por venta o por enviarlos a trabajar a lugares alejados eran asuntos que podían ser cuestionados ante las autoridades (Lucena Salmoral 2000).

La *fuorza* empleada para casar a una pareja contra su voluntad era uno de los impedimentos dirimentes que nulificaban la unión de los feligreses cristianos (Dognac 2003: 128). Al respecto, la condición de esclavitud no era excluyente. Respecto a con quiénes podían casarse, en 1541 una Real Cédula dispuso que las uniones endogámicas, es decir, entre esclavos eran las más auspiciosas. No obstante, el casamiento con personas ajenas a su condición no se prohibió en forma expresa<sup>2</sup>. Aquí se manifiesta la contradicción entre el poder que ejercían los propietarios sobre sus esclavos y el principio tridentino que los facultaba a unirse con quien desearan. Si aún en 1800 las disposiciones reales y eclesiásticas insistían respecto del mutuo consentimiento y la cohabitación, es evidente que muchos propietarios separaron parejas y armaron otras en su beneficio o les impidieron residir juntas, aspectos que se reflejan en numerosos litigios.

El modelo cristiano de matrimonio era un proceso jurídico complejo que encontró resistencias en todos los estratos de la sociedad colonial. Las constantes preocupaciones por el “trato ilícito” dan cuenta de que lejos del altar se tejían vínculos en todos y entre todos los sectores sociales que no se ceñían a los escuetos límites de lo aceptable. Parejas esporádicas o perdurables dan cuenta de comportamientos constantes, aunque reprochables e indecorosos dentro de la matriz católica. En caso de ser relaciones duraderas podían propiciar el inicio de familias que, a la luz del derecho canónico, serían ilegítimas. Especialmente las poblaciones indígena y africana se vieron enfrentadas a la imposición de un modelo ajeno. En el sector subalterno que nos interesa, puntualmente, las parejas consensuadas y de prole ilegítima se vieron favorecidas por ciertas dificultades como no

---

<sup>2</sup>A inicios del XVI en las Antillas, el tráfico mayoritario de varones supuso un problema de desbalance entre los sexos y, concomitantemente, la unión formal de varones africanos y mujeres indígenas. Pero los enlaces fueron mucho más variados. Los casamientos exogámicos eran una cuestión reconocida cuando en 1571, por ejemplo, se dispuso que joyas podían lucir negras y mulatas en caso de ser esposas de un español, aspecto que las distinguía del resto de las esposas. Para ampliar las disposiciones respecto del matrimonio de esclavizados, véase Salmoral 2000.

contar con el permiso de sus propietarios para casarse, conseguir testigos y la oposición familiar por calidades desiguales.

Las resistencias a la esclavitud fueron múltiples y variadas. Sin duda, la huida como búsqueda de libertad configura su forma más saliente. Pero también varones y mujeres esclavizados desplegaron estrategias de adaptación y negociación cotidianas que se extendieron a sus vínculos interpersonales: “es sensato suponer que la población esclava [...] mantuvo una doble actitud en cuanto a la formación familiar, por un lado, pretendiendo aceptar la imposición cultural del amo y, por otro, manteniendo formas ancestrales y diferentes de organización primaria” (Náveda Chávez Hita 1990: 132). Asimismo, el matrimonio según su definición católica puede haber constituido en sí mismo un dispositivo desde el que desarrollaron mecanismos de adaptación y resistencia. Casarse con una persona libre implicaba mejores posibilidades en vista de proyectos de libertad, movilidad y blanqueamiento (Guzmán 2012). También suponía la posibilidad de cambiar de amo (en caso de que la pareja fuera esclava de otro propietario) o de acordar el vivir por fuera de su casa.

Para los afrodescendientes libres, casarse era menos intrincado. En los libros parroquiales tanto de las parroquias de la ciudad de Santa Fe de la Vera Cruz como en los curatos rurales, constatamos que los casamientos entre mulatos y pardos libres con indios fueron habituales durante todo el siglo XVIII como así también -aunque aparentemente en menor medida- con esclavos. Además, siendo libres tenían mayores posibilidades de casarse con vecinos reputados como españoles y peninsulares (Silvestri 2019).

Las uniones por fuera del grupo de negros, mulatos, pardos podían generar objeciones en especial cuando querían pasar de la amistad ilícita o el amancebamiento (que podían mantenerse con disimulo por años) al matrimonio ya que implicaba reconocimiento público y, como señalamos, traía aparejado una serie de consecuencias jurídicas que enlazaban y afectaban a sus familias. “En la sociedad colonial ordenada por un sistema de castas y donde la movilidad social era muy poca la ‘mancha’ de ser descendiente de negros implicaba un pasado de esclavitud” (Becerra 2008: 75). Cuando ese pasado no se podía ocultar, la pareja veía obstaculizada sus intenciones.

La clasificación racial, mecanismo elemental de la dominación colonial (Quijano 2007), afectó el despliegue de vínculos de pareja: trazó límites, cercenó oportunidades, separó novios. Pero, al mismo tiempo, muchas parejas consensuadas desafiaron las jerarquías racializantes. Que llegaran a casarse ante el párroco confirma que las uniones exogámicas eran recurrentes.

Muchas parejas de mulatos y pardos se casaron sin mayores problemas con personas sin ascendencia negra. Otras, en cambio, hacia el cierre del 1700 enfrentaron disensos.

El margen de autonomía matrimonial además de estar limitado por la condición jurídica y la adscripción racial lo estaba por el condicionante de género. Para las mujeres negras, pardas y mulatas la intersección entre estas dimensiones fue un factor de peso a la hora de ponerse en pareja. En función del principio *partus sequitur ventrem* los propietarios tenían un interés especial por controlar a las esclavizadas en su edad reproductiva. Si la injerencia de los padres en los matrimonios de las hijas de la elite era costumbre, para las jóvenes esclavizadas debemos considerar el permiso o forzamiento de los propietarios que muchas veces las casaban con hombres de su servicio para asegurar su permanencia o hijos esclavos. La mistificación de la sexualidad de pardas y mulatas, además, (Goldberg 2000: 70) era un punto controvertido que podía afectar el visto bueno de la familia del novio al momento de casamiento.

### **3 La Pragmática Sanción de Matrimonio y los “negros, mulatos, coyotes e individuos de castas y razas semejantes”**

Durante el siglo XVIII los efectos de siglos de mestizaje y nacimientos naturales se hicieron sentir. Si blancura y legitimidad eran los fundamentos de la jerarquización social, una cantidad creciente de personas con cada vez mayor ascendencia blanca y confusos orígenes raciales junto a un incremento en la cantidad de hijos “de padres no conocidos” suponían un desafío. En este contexto complejo, durante el último cuarto del siglo, se promulgaron diferentes leyes con el objetivo de preservar el orden jerárquico. Las reformas sociales de los Borbones aspiraban a conservar las líneas que diferenciaban los distintos sectores sociales en las colonias (Twinam 2013).

En 1776 Carlos III aprobó la “Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” con el objetivo de disponer mecanismos para controlar las uniones de las jóvenes parejas y preservar el orden social. Los matrimonios entre personas de “diferentes calidades” perturbaban “el buen orden del Estado”, ofendían a Dios y generaban conflictos al interior de las familias. Entre los aspectos salientes de la norma destaca que los novios menores de 25 años (varones y mujeres) debían conseguir el consentimiento

del padre. Desde el último cuarto del siglo XVIII la autoridad paterna -que no suponía un requisito canónico- se vio robustecida. Esto no implicaba un abandono a los preceptos dispuestos por Trento respecto a los impedimentos y rituales del matrimonio, pero sí se exigía preeminencia de la anuencia paterna por sobre el principio de “dispensación voluntaria”<sup>3</sup>. En la península preocupaba la ascendencia morisca y judía, la disparidad en las condiciones materiales y la ilegitimidad. En Indias, se sumaba la cuestión racial.

La extensión de la Pragmática a las colonias se dispuso en 1778. El principal problema de la mano de los matrimonios era el mestizaje desmedido. Además de producirse de hecho, sin necesariamente mediar el sacramento, el mestizaje *de jure* generaba movimientos en la población que con el avance del siglo XVIII supusieron un desafío para las autoridades (Fuentes Barragán 2016: 63).

Si bien nos enfocamos en el contexto de fines del XVIII e inicios del XIX enmarcado en las nuevas disposiciones borbónicas, es importante aclarar que previamente existía la posibilidad de las familias de anteponer un disenso ante los jueces eclesiásticos por desigualdad. La diferencia es que después de 1778 el permiso familiar era un requisito obligatorio y, además, se establecía que los hijos podían iniciar ante la justicia secular demandas por disensos irracionales. Entonces, si bien el matrimonio era tradicionalmente una de las materias de regulación eclesiástica, la Pragmática constituyó una intervención significativa de la autoridad real en este aspecto crucial de la vida social<sup>4</sup>.

Vigilar las conductas de la población en Indias implicaba, entonces, atender a un universo social intrincado y variado compuesto por españoles, indios, negros y las castas producto de las uniones “desiguales”. Respecto al sector social de africanos y afrodescendientes, la normativa real estableció con contundencia en su primer artículo:

---

<sup>3</sup>La Pragmática fue novedosa, aunque “era consistente con una tradición de intervención de los padres, la iglesia y del estado en la elección de los esposos y la formación de la familia.” Para ampliar este aspecto, Twinam 2013: 14.

<sup>4</sup>Desde el siglo XVI se habían publicado normas en torno a los matrimonios de algunos sectores sociales que estaban a servicio del rey, como militares y burócratas reales (Rípodaz Ardanaz 1977: 259 y ss.). La Pragmática, no obstante, incluía a sectores sociales más extensos e incorporaba novedades respecto a la administración de justicia de una materia que hasta el momento había sido exclusiva de la Iglesia.

“(…) no se entiende dicha Pragmática con los mulatos, negros, coyetes e individuos de castas y razas semejantes tenidos y reputados públicamente por tales, exceptuando a los que de ellos me sirvan de oficiales en las Milicias o se distingan de ellos demás por su reputación, buenas operaciones y servicios, porque éstos sí deberán comprenderse en ella; pero se aconsejará y hará entender a aquellos la obligación natural que tienen de honrar y venerar a sus padres y mayores y pedir su consejo y solicitar su consentimiento y licencia (…)”<sup>5</sup>

La diferencia zanjada determinaba que españoles e indios quedaban dentro de la norma, mientras que africanos y su descendencia estaban excluidos. Por lo tanto, si se casaban entre sí, no debían considerar la disposición real. El motivo principal se relacionaba con las “dificultades que puedan ocurrir para que algunos de los habitantes de aquellos dominios hayan de obtener el permiso de sus padres”. A sabiendas del consecuente desgajamiento de vínculos familiares que implicaba el violento proceso de captura, traslado, repetidas ventas por los mercados locales y condiciones de vida lamentables en servicio forzado, era en extremo difícil que contaran con una figura paterna a la que solicitar consentimiento.

La excepción era para aquellos varones africanos y afrodescendientes con reconocimiento público por sus servicios<sup>6</sup>. Daisy Rípodaz sostiene que esta separación tiene que ver con una cuestión social fundamentada en la distinción y estima social (1977: 267-268). Patricia Seed, por otra parte, insiste en que la única causa válida de objeción desde 1778 era racial y distinguía en forma exclusiva a la población afro (1998: 205 y ss.). ¿Es posible establecer tan clara distinción entre lo social y lo racial? Podríamos considerar que estos varones -porque el texto no alude a mujeres- en una suerte de proceso de reconocimiento público y blanqueamiento ascendieron en la escala social. No obstante, era un sector muy minoritario. Lo importante, más allá de los alcances de esta inclusión, es que la

---

<sup>5</sup>Real Cédula Declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios. Abril de 1778. En Konetzke, R. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, pp. 438-442.

<sup>6</sup>Por ejemplo, en Cuba los integrantes de las Milicias de Pardos y Morenos libres gozaban de reconocimientos por sus servicios y otros privilegios que los acercaban a los milicianos blancos. No incluirlos en la Pragmática hubiera contradicho su posición. Véase, Abreu García 2018.

Pragmática sirvió para brindar argumentos de prejuicio a una sociedad que ya estigmatizaba a las castas por su ascendencia.

Entre lo dispuesto y lo practicado, el camino solía ser sinuoso y la Pragmática no fue la excepción. A partir de 1778 se acumularon varias disposiciones que ampliaban, suavizaban y corregían aspectos de la norma con el fin de adecuarla a las urgencias locales.<sup>7</sup> Respecto de africanos y afrodescendientes, es relevante la Real Cédula “Sobre matrimonios de hijos de familia” de 1803 ya que abarcaba a todos los súbditos por igual “a cualquiera clase del Estado que pertenezcan”: todos debían contar con el consentimiento paterno mientras fuesen menores de edad<sup>8</sup>. Joaquín del Pino, virrey del Virreinato del Río de la Plata, hizo notar su preocupación por los casamientos que vecinos acomodados y portadores de un buen linaje de la sociedad porteña concertaban con aquellos ubicados en lo más bajo de la jerarquía social con toda libertad a partir de la mayoría de edad. A causa de la ansiedad entendible que se generaba “en unos países que abundan de negros y mulatos de todas las clases”,<sup>9</sup> en 1805 se concedió a los Virreyes y Audiencias dirimir la aptitud de las parejas.

¿Cómo convivían estas medidas que pretendían limitar la movilidad social con otras reformas borbónicas respecto de la legitimidad y la calidad racial que parecían, por el contrario, dinamizarla? En 1794 se otorgó legitimidad a todos los niños expósitos.<sup>10</sup> Esta cédula incluía a los hijos de padres no conocidos sin importar su identificación racial. En 1795 se estableció el arancel para las gracias al sacar, mecanismo por el cual especialmente los hijos blancos de las élites podían adquirir legitimidad. Luego, se incluyó a mulatos y pardos: también podrían comprar la calidad de blancos (y no solo los que fueran oficiales del Rey).<sup>11</sup> Ahora bien, los efectos de dichas reformas fueron, en realidad, conservadores ya que se

<sup>7</sup>Las primeras elaboraciones que buscaron ajustar la norma fueron de las Audiencias de Chile en 1780 y de México en 1781.

<sup>8</sup>Otras modificaciones eran una rebaja de las edades a 23 años para mujeres y 24 para varones y la vía libre a los padres para que pudieran oponerse a los matrimonios sin necesidad de justificar sus motivos.

<sup>9</sup>*Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios*. Madrid, julio de 1806. En Konetzke, R. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, pp. 821-828.

<sup>10</sup>*Real Cédula que dispone la observancia en Indias del Real Decreto relativo a los niños expósitos*. Febrero de 1794. En Konetzke, R. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, pp. 723-725.

<sup>11</sup>Todas estas disposiciones antes de convertirse en políticas del imperio tenían antecedentes de diverso tenor, tanto en la península o a nivel local en Indias. Twinam 2013.

admitieron contadas solicitudes (Twinam 2013: 21). En 1806 la “Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios” afirmaba que las dispensas de calidad que podía otorgar el monarca en su graciosa voluntad “conviene que sean raras”, solo en casos de intachable fidelidad y servicios extraordinarios. Respecto a los casamientos, se volvía a puntualizar la exclusión de los “hijos o descendientes de esclavos” a menos que contaran con méritos reconocidos.

El mismo documento, al pasar revista sobre distintas disposiciones respecto al matrimonio, cargos y honores a los que podían acceder los pardos, no escatimaba esfuerzos en defender la jerarquización entre los súbditos. Reponía que todas las decisiones de gobierno “evidencian el concepto en que permanecen los individuos de castas viciadas, con notable inferioridad y diferencia de blancos y mestizos legítimos”. Para favorecer el orden social era provechoso “inducir a los pardos a legítimos matrimonios [...] y a la reforma de sus desordenadas costumbres” sin nunca perder el horizonte de la diferenciación. Al fin y al cabo, retomando el parecer de Juan de Solórzano: “mulatos, pardos, zambos, zambaigos y otras castas [*eran*] de principios viciados y costumbres corrompidas, siendo los más espurios, adulterinos e ilegítimos”.<sup>12</sup>

Las disparidades raciales, en efecto, fueron fundamentales a la hora de oponerse a casamientos a partir de la Pragmática. Aunque entre 1778 y 1803 las disposiciones reales no mencionaron abiertamente a personas africanas o afrodescendientes, las familias utilizaron la normativa para oponerse a matrimonios que los involucraban. Por ende, aunque no debieran pedir consejo paterno, se vieron lógicamente perjudicados si su cónyuge sí lo requería.

Retomando una perspectiva de género, no olvidemos que la Pragmática, además, suponía una forma de control de las conductas femeninas especialmente, en función de los criterios etarios establecidos. En el Río de la Plata los varones, especialmente de sectores acomodados, solían casarse arriba de los 25 años marcados como mayoría de edad, mientras que las mujeres -al menos las españolas- solían casarse mucho más jóvenes (Socolow 1990: 137). La disposición real además fortalecía la autoridad paterna. Las madres sólo podían admitir los esponsales de sus hijos en caso de ausencia de sus esposos. Aún así, hemos constatado que los jueces -en ausencia del padre

---

<sup>12</sup> *Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios*. Madrid, julio de 1806. En Konetzke, R. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, p. 824.

de los novios- privilegiaron lo reclamos de la familia paterna a los deseos de las propias madres.

El enlace implicaba un vínculo entre las familias ya constituidas que podía ser deshonoroso y clausuraba para siempre la oportunidad de casar a ese joven con una persona de igual o mejor condición social, es decir, de obtener un buen partido en el mercado de alianzas matrimoniales. Así mismo, esa unión podía implicar un reparto indeseado de la herencia. Sin embargo, no sólo las familias honorables y bien acomodadas en la escala social hicieron uso de la Pragmática: familias de blancos pobres y de indios también aprovecharon la norma para oponerse al casamiento con pardos y mulatos (Twinam 2009; Socolow 1990).

## 4 Parejas desiguales en Santa Fe

En Santa Fe, al igual que para otros puntos del territorio virreinal, la descendencia fruto de uniones entre personas de distintas calidades, dentro o fuera del casamiento, era constante. Mestizaje e ilegitimidad, entonces, eran dos fenómenos que se expresaban a nivel local y jugaban roles claves a la hora de determinar la posición de cada persona en el conjunto social y, por lo tanto, eran aspectos ponderados a la hora de examinar la desigualdad de las parejas.

Si bien se pueden contemplar otras motivaciones (moral, económica y social, por ejemplo) el argumento racial fue muy recurrido en el espacio rioplatense (Socolow 1990; Cicerchia 2004). A pesar de que la versión de 1778 de la Pragmática no incluyó a africanos o afrodescendientes libres entre quienes debían gozar del consentimiento paterno, “desde el principio los padres americanos la utilizaron en contra de los de estas condiciones socio-raciales” (Twinam 2009: 16). Rápidamente la normativa fue acogida por progenitores y otros parientes para impulsar sus reclamos y separar parejas en ánimo de casarse. El problema era la calidad de los contrayentes como “concepto identificador del lugar que ocupaban las personas” que se determinaba a partir de un conjunto de atributos: color y rasgos, ocupación, situación económica, vestimenta, códigos de conducta, entre otros, y permitía identificar a cada persona dentro del conjunto social (Ghirardi 2019: 25).

En Santa Fe, los primeros reclamos que se hicieron eco de la Pragmática provinieron de integrantes de la elite local. Al poco tiempo, no obstante, familias más humildes se sirvieron de la norma. Esta situación se verifica

en los disensos presentados ante autoridades de primera instancia (alcaldes y jueces vicarios). A partir del análisis intensivo de dos conflictos por desigualdad muy disímiles entre sí -por los involucrados, los motivos, la recepción de las autoridades y los resultados- examinamos cómo fue entendida la desigualdad y que efectos tenía, a largo plazo, en la consolidación de parejas que se sabían desiguales.<sup>13</sup>

#### 4.1 Madre, hija y el Defensor de pobres y menores

El 4 de septiembre de 1790 el Defensor de Pobres, Juan Francisco Roldán, expidió una nota sobre la pareja de María Josefa y Josef. De esas breves líneas emergen los trazos generales de un conflicto que involucró a la pareja, la familia de la mujer y a las autoridades reales y eclesiásticas locales. María Josefa era hija legítima de Juan y Gabriela Lacoizqueta y nacida en la ciudad. Desconocemos el lugar de nacimiento de Josef, pero sabemos era un joven esclavizado. Su propietario era el vecino Don Joseph Romeo.<sup>14</sup>

Este caso es excepcional por varias cuestiones. Primero, por el motivo de la oposición. En el contexto de la Real Pragmática, es el único caso local que involucra un novio esclavizado. Generalmente la causa era la ascendencia africana, fuera ésta comprobada y conocida públicamente o sospechada. El matrimonio de una persona libre con otra persona no solo afrodescendiente sino esclavizada constituye el mayor ejemplo de desigualdad imaginable. El disenso, sin embargo, no debe hacernos perder de vista que este tipo de uniones eran frecuentes en la ciudad. Generalmente involucraban a indios o castas, pero en algunos casos, también a españoles. Esas parejas podían ser aceptadas por la familia o bien generar descontento y, en ocasiones, se elevaban reclamos a las autoridades. Pero el contexto de la Pragmática vino a cambiar las reglas de juego y a potenciar la autoridad paterna. Esto nos lleva al segundo rasgo elocuente de este caso: la postura materna.

---

<sup>13</sup>En numerosos trabajos sobre matrimonios desiguales se ha recurrido a fuentes judiciales elaboradas en primera instancia y a los disensos apelados ante la Real Audiencia. Éstos últimos, sobre todo, incluyen las presentaciones y testimonios del novio que busca demostrar la irracionalidad del disenso de sus padres. Los documentos que trabajamos en este artículo tramitados a nivel de primera instancia y con gran injerencia de los jueces eclesiásticos no conservan cartas o testimonios de los novios. No obstante, al complementarlos con los registros de bautismo, matrimonio y defunción podemos observar sus agencias a nivel de la práctica, es decir, de las estrategias desarrolladas por la pareja en circunstancias adversas.

<sup>14</sup>Archivo de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (AIJSUD), Santa Fe, *Informaciones matrimoniales*, 1790-1802, s/f.

La viudez ofrecía a las mujeres un margen de acción respecto de los enlaces de los hijos. El propietario de Josef no se opuso formalmente al enlace, pero la madre de la novia sí lo hizo. Gabriela manifestó ante Francisco Antonio de Vera Mujica su descontento. Vera Mujica era juez eclesiástico y, por tanto, tenía competencias sobre el matrimonio.<sup>15</sup> La Pragmática, sin embargo, otorgaba a la vara secular la autoridad para dirimir el disenso. Por lo tanto, el cura se encargó de pedir intervención al Protector de Pobres. La naturaleza del rol del defensor explica el pedido de la intervención.

Desde inicios del siglo XVI existió en el cabildo santafesino un Defensor de pobres y menores o Protector de pobres, fusionando roles que en otros territorios marcharon de forma separada. No brindaban sentencias, pero ofrecían patrocinio legal gratuito a los procesados englobados bajo la condición jurídica de *miserables* de amplia tradición en el *Ius Commune*. Viudas, pobres, enfermos, inválidos, huérfanos eran incluidos en esta categoría laxa que albergaba también a esclavos, afrodescendientes libres, mestizos y españoles pobres. Gabriela, una mujer sola al cuidado de su hija y Josef, esclavizado podían ser sin duda representados por el Defensor.

Este oficio rotaba entre los cabildantes y suponía una especie de “‘prueba de caridad’ para con los pobres y un acto de ‘amor a la causa pública’” (Rebagliati 2017: 173). Esto no quita, empero, que el ejercicio de su función fuese siempre acorde a los principios de protección de las personas *miserables*. Más allá de las dignidades del título, es importante leer su desempeño en función del contexto económico y político de fines de siglo. Francisco Roldán -quien intervino como Defensor- era un vecino poderoso y mano derecha de Joaquín Maciel, quien se había beneficiado de los negocios de la Junta de Temporalidades tras la expulsión de los jesuitas. Propietario esclavista, se había opuesto a los casamientos de sus cuñados en función de la Real Pragmática pocos años antes por lo que conocía la normativa en profundidad (Silvestri 2022). ¿Cuál fue su consejo respecto a la pareja de Josef, esclavo y María, libre? Roldán expresó “no encontrar desigualdad en los contrayentes ni menos q<sup>e</sup> sean de los comprendidos en la R<sup>l</sup> Pragmatica Sancion que se cita”. El pedido de Gabriela fue desestimado.

Esclavitud y negritud eran argumentos legítimos y racionales en el marco de la Pragmática. El Defensor de Pobres, no obstante, extendió la licencia supletoria para habilitar el casamiento. Aún así, el matrimonio no llegó a buen puerto. Ante la ausencia de documentos y la celeridad de los sucesos es posible confirmar que, en realidad, los novios no habían llegado

---

<sup>15</sup>Respecto a las potestades judiciales, véase Moriconi 2019.

a comprometerse. De haber sido ese el caso, María debería haber pedido al juez eclesiástico que la dispense de sus obligaciones o Josef podría haber denunciado incumplimiento de la promesa matrimonial.

Las apariciones de María en los registros parroquiales en ocasión del nacimiento de sus hijos y en su propio entierro permiten profundizar por qué el Defensor de Pobres y Menores no había detectado desigualdad entre ambos en 1790. A lo largo de su vida María fue caracterizada como “china”, “china libre” e “india”. Esta profusión de clasificaciones contrasta con el silencio de Roldán sobre este aspecto, aunque fuera el nudo del problema que le tocaba dirimir. Es que, efectivamente, no solo María no era esclavizada como Josef, sino que además María no era ni tajantemente identificada como negra, parda o mulata. Si comparamos tanto la situación jurídica como racial, era una pareja desigual. Pero María tampoco era tenida por vecina española; era fruto de un mestizaje que seguramente no se limitaba a su generación. El Defensor y el cura la conocían: sus rasgos físicos y la ascendencia de sus padres bastaban para sospechar algún familiar afrodescendiente y afirmar la igualdad entre los cónyuges. María Josefa no merecía un examen de su genealogía ni le alcanzaba con ser hija legítima y libre para que Roldán refrendara el disenso de la madre. La subalternidad, miserabilidad y falta de honor igualaba a los novios a ojos de las autoridades.

Volvamos a los hechos. El último punto por el cual es peculiar el caso es que sabemos que Gabriela logró finalmente impedir el matrimonio de su hija a pesar de la licencia que proveyó el Defensor de Menores. A las pocas semanas su hija contrajo nupcias con otro hombre. Más allá de la rapidez, lo sorprendente es que su flamante esposo, al igual que el primer pretendiente, no era un hombre libre. En noviembre de 1790, solo dos meses después de la intervención judicial, María fue desposada por “Mariano esclavo de D<sup>n</sup> Juan José Larramendi”. María “china”, finalmente, se casó con Mariano, un joven esclavizado y afrodescendiente<sup>16</sup>.

¿Cómo pasó María Josefa Lacoizqueta a conformar en un tiempo tan breve dos parejas -una potencial y otra que se concretó sacramentalmente- con dos varones esclavizados? La fragmentariedad de las fuentes, siempre producidas por autoridades, proveen indicios desde los que podemos barajar algunas respuestas. En un primer momento, podemos pensar que sencillamente hubo un error en el nombre. Josef tal vez era en realidad Josef

---

<sup>16</sup>El Fray Pedro Regalado Garayo, religioso del Convento de Santo Domingo (con licencia otorgada por Vera Mujica), los unió ante Dios en la Iglesia de Todos los Santos. AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios 1764-1804*, f. 335. Tuvieron tres hijos en 1793, 1796 y 1799.

Mariano. Era común que los notarios anotaran los nombres compuestos incompletos. Sin ir más lejos, en algunos documentos María Josefa figura como Josefa, a secas. Cambios de propietarios, movilidad geográfica, alteraciones en su situación jurídica, homonimia, y ausencia de apellidos generan problemas sostenidos en la identificación personal (Zúñiga 2021).

Sin embargo, no hay margen de equivocación en los datos de los propietarios. La relación de servidumbre forzada fue nítidamente trazada. Mientras Josef era esclavo de Don Joeph Romeo, era otro vecino, Don Juan José Larramendi, quien reclamaba propiedad sobre el joven Josef Mariano. La cuestión de la identidad del novio queda zanjada de forma definitiva por los datos de sus progenitores. Mariano no había sido adquirido en el mercado local por Larramendi, sino que descendía de dos esclavos suyos casados entre sí; era “hijo legítimo de José ya difunto y de María Juana esclavos del mismo”.

Ahora bien, si Gabriela se opuso al casamiento con Josef, ¿cambió de parecer y aceptó a Mariano, a pesar de su desigualdad? ¿Por qué no aprovechó el tiempo de las proclamas para oponerse? Sabemos que el motivo de la oposición no era que su hija tenía un mejor pretendiente, una supuesta diferencia de edad o un conflicto con el particular. Su postura y el accionar del vicario eclesiástico y del Defensor remiten a que el meollo del conflicto era la desigualdad de calidades entre su hija y el futuro marido. Con el mismo argumento, podría haber expresado su disenso ante la potencial segunda pareja de su hija.

Gabriela y María Josefa conformaban una familia, suponemos, en cierta soledad ya que no detectamos participaciones de parientes que se propusieran evitar la unión, práctica frecuente en la sociedad colonial. La intervención del defensor de Pobres no se explica solo porque el asunto involucre a un esclavo sino por la vulnerabilidad de mujeres que, como en este caso, parecen actuar ante la ausencia de una *pater auctoritas* efectiva. Desconocemos si Gabriela había enviudado pero la ausencia de Josef Lacoizqueta en este disenso no sólo habilita la agencia judicial de la madre, sino que subraya la falta de una autoridad masculina sobre madre e hija, autoridad que buscaron suplir las autoridades reales.

De todo esto, resulta posible que la joven María Josefa no haya querido casarse ni con Josef ni con Mariano y que la unión final, en realidad, esté teñida de fuerza. A los propietarios esclavistas la unión matrimonial les servía para reducir el riesgo de fuga de los varones y asegurarse más mano de obra disponible. Por el principio de cohabitación, debía realizarse algún arreglo que seguramente terminaría con María yendo a vivir bajo el mismo techo

que su esposo y la familia Larramendi. Los futuros hijos, aunque nacieran libres, ampliarían la fuerza de trabajo servil.

Otra opción es que en realidad María Josefa no haya sido tan pobre como nos hace parecer Roldán. Miriam Moriconi (2023)<sup>17</sup> ha detectado experiencias similares de madres viudas -aunque en una posición económica más ventajosa- que pidieron intervención al gobernador a causa de los matrimonios forzados de sus hijas con varones que integraban el servicio de algunos importantes vecinos santafesinos. Estas uniones legítimas tenían como objetivo final que estos vecinos pudieran controlar de cerca el patrimonio a heredar por las muchachas. Esto podía explicar la actitud de Roldán de negar la evidente desigualdad jurídica entre un esclavo y una mujer libre, pero, así mismo, el comportamiento de Gabriela. Tras un primer triunfo precario, no logró impedir el casamiento de su hija ante el visto bueno de autoridades siempre masculinas: alcaldes, defensores, párrocos.

María Josefa Lacoisqueta falleció viuda en 1831, tras largos años de matrimonio con el esclavizado Josef Mariano. En los registros parroquiales, las formas de referirse él fueron mutando. Sin lugar a duda en función de proyectos de libertad y blanqueamiento, el matrimonio fue especialmente beneficioso para el varón. Para empezar, la pareja con una mujer libre aseguró la libertad para los tres hijos en común que tuvieron. Respecto a su propia situación personal, la cuestión no parece haber sido sencilla. Al nacer su primogénito Lorenzo, en 1793, el padre no figura como esclavo. En 1796 lo volvemos a encontrar como “negro” a secas. Finalmente, en 1799 en ocasión del nacimiento de su hijo más pequeño, confirmamos que casi diez años después del casamiento, Mariano seguía siendo esclavo, pero había cambiado de manos. Ahora servía a Agustín de Iriondo, su nuevo propietario<sup>18</sup>. Aunque no hemos podido puntualizar qué motivó el cambio de propietario lo importante es que la familia parece haber continuado residiendo junta “en un campo”.

---

<sup>17</sup>Inédito, agradezco la gentileza de la autora.

<sup>18</sup>Bautismos de Lorenzo (4 de diciembre de 1793), María Martina (23 de noviembre de 1796) y Josef Mariano (8 de abril de 1799). AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1785-1795, f.201 y *Bautismos*, 1796-1800, f.53 y s/f.

## 4.2 De mulata libre a española y china

Pedro Antonio Barrios y Josefa Osuna habían iniciado los trámites pertinentes para unirse en matrimonio en 1801. Cuando estaban a punto de casarse, un reclamo por desigualdad frenó sus proyectos<sup>19</sup>.

Pedro había nacido en Santa Fe en 1770. Era el segundo hijo de Domingo Barrios y Margarita Martínez, “vecinos de Montevideo, españoles” pero residentes en la ciudad de forma permanente. Su bautismo se celebró en la Iglesia Matriz de todos los Santos y se anotó en el libro parroquial que correspondía a la parroquia de españoles. Su calidad es fácil de discernir: era hijo legítimo y era español. Sus abuelos eran Alonso Barrios e Ignacia Morales, de parte paterna, y Juan Martínez y Ana Vega de la rama materna. De esta última familia provenía su tío Felipe, el objetor del casamiento, aparentemente hermano de sangre de su madre.

Por el testimonio de Felipe Martínez sabemos que la pareja ya tenía la licencia para casarse y el requisito de publicidad de las proclamas se había cumplido. El matrimonio estaba a un paso de concretarse. El asunto es que Pedro tenía 21 años cuando prometió esponsales a la “mulata libre” Josefa y, por lo tanto, debía contar con el consentimiento de un mayor. Desconocemos la fecha de defunción de sus padres, pero la iniciativa del tío parece indicar que ya habían fallecido. La Pragmática establecía que ante la ausencia ambos, seguían los abuelos y luego, “los dos parientes más cercanos en mayor edad” por lo que Felipe actuaba en el marco de la ley.

El detractor de la pareja no dudaba en calificar de Don y Doña a su sobrino y sus padres, con la clara intención de fortalecer las distancias que lo separaban de la novia. Martínez expresó los motivos con contundencia: “notable desigualdad de clase y condiciones de los referidos parientes”. La elección de palabras que asentó en el papel es sumamente expresiva: había que “evitar dicha vergonzosa unión conyugal”, el disenso era justo y no había “malicia” en su accionar. Felipe no indagó si la mulata se estaba aprovechando de su sobrino o si existía entre ellos real afecto o hijos en común. Lo que a Felipe le preocupaba es que él mismo y su familia se verían desprestigiados por esta unión: quería preservar el “honor de sus padres y del mio”. Sus argumentos son una muestra de que, como señalamos, la Pragmática fue empuñada por los familiares para interrumpir aspiraciones matrimoniales que involucraran africanos y afrodescendientes.

---

<sup>19</sup> Archivo Histórico del Arzobispado de Santa Fe de la Vera Cruz (AHASFVC), *Querellas II*, 88, ff. 230-231. 1801 Don Felipe Martínez contra el casamiento pretendido por su sobrino Pedro Antonio Barrios con la mulata libre Josefa Osuna.

El camino de la demanda judicial -a diferencia del caso anterior- inició ante el alcalde de primer voto, Agustín de Iriondo. Aunque con las nuevas disposiciones reales el matrimonio desigual era ahora competencia de las autoridades reales, la justicia eclesiástica intervino al igual que el caso anterior. Felipe presentó un escrito con sus motivos, brindó información que respaldaba su interés y solicitó al alcalde que interviniera ante la justicia eclesiástica<sup>20</sup>.

El regidor José Seguí instruyó a Vera Mujica “suspender toda ejecución en celebrar el matrimonio desigual” hasta “tanto este juzgado resuelva con arreglo a dro [*derecho*] si pueden o no los contrayentes celebrar el matrimonio”. La intervención de Vera Mujica se explicaba porque ya había otorgado autorización a la pareja como juez eclesiástico y como ya habían cumplido todos los pasos previos, solo quedaba que el párroco los casara. El cabildo se reservaba examinar la racionalidad del disenso, pero mientras tanto, apremiaba ordenarle al cura no casar a la pareja.

Reconstruir los hitos principales de las historias de vida de los esposos permite observar cómo se resolvió la cuestión de la desigualdad que tanto aquejaba a Felipe. A diferencia de Pedro sobre quien abundan datos genealógicos, la escueta información disponible sobre María Josefa la empuja al borde del anonimato, situación que se reitera cuando indagamos vidas de hijos ilegítimos y afrodescendientes. Mientras que la identidad de Pedro se mantuvo constante, siempre tenido por español e hijo legítimo, la identidad de Josefa, en cambio, mutó. No conocemos su año de nacimiento. Solo hay un dato sobre su persona que se mantiene estable: era “hija natural de la finada Francisca Paula Osuna”<sup>21</sup>. A la tacha racial, se le sumaba la ilegitimidad.

La identidad de la madre de Josefa es aún más escurridiza. Ubicamos a una Francisca Paula Osuna siendo madre en 1789 y 1790 y muriendo el mismo año<sup>22</sup>. Por algunos indicios creemos que se trata de la misma persona: todas sus hijas son, al igual que Josefa, caracterizadas como naturales y la propia mujer es definida como pobre y mulata o parda libre. Pobreza, ilegitimidad, negritud: todas las características que hacían que Josefa fuera un mal partido para Pedro. Mientras que Felipe Martínez cuidó en no caracterizar a la mujer, tal vez cómo forma de proteger a su familia de

---

<sup>20</sup>Esta forma de proceder no era inusual. En un trabajo anterior nos ocupamos especialmente en las formas en que fue recepcionada la Pragmática a nivel local por vecinos y el desempeño de las autoridades. Silvestri 2022.

<sup>21</sup>AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios*, 1805-1819, f. 86-87.

<sup>22</sup>AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1785-1795, f. 138; *Defunciones*, 1787-1797, f. 433.

la deshonra que implicaba la unión, el teniente de gobernador no dudó en afirmar que Josefa era una “mulata libre”, como su madre.

A pesar de que la disputa cruzó el umbral de la casa y se hizo pública, la pareja permaneció unida y de seguro amancebada. Esta elección en circunstancias tan adversas resulta expresiva de los vínculos interpersonales de familia que excedían al matrimonio. No es que los novios quisieran permanecer en la ilegalidad: la voluntad de casarse se mantuvo intacta. Esta unión era sabida como desigual por los propios contrayentes y a Pedro no le importó salir desprestigiado. La solidez de la pareja y el consabido desafío de casarse a pesar de sus desiguales orígenes son dos muestras de que el amor motivaba la unión. Como ha expresado Carlos Mayo, sin descartar otras motivaciones como la búsqueda de protección o la necesidad de huir a la casa familiar, el afecto amoroso cimentó muchos de los vínculos que, pese al disenso por desigualdad, desplegaron estrategias para continuar unidos (2004: 25). También el matrimonio podía brindar seguridad o protección. Como veremos en este caso, el matrimonio benefició la estima pública de María Josefa.

El 20 de diciembre de 1807 la pareja logró por fin unirse sacramentalmente.<sup>23</sup> Consideramos que es probable que Felipe Martínez hubiese muerto para ese momento porque no ubicamos ninguna definición judicial y además Vera Mujica -quién los había habilitado para el casamiento seis años atrás- seguía al frente de la administración parroquial. No sería la primera vez que la muerte del demandante aliviara los proyectos de una pareja. Al poco tiempo, fueron padres de dos niñas. No detectamos otros nacimientos que los involucren como progenitores, pero no descartamos que hayan ampliado su familia con hijos naturales durante el tiempo que permanecieron juntos. Pedro murió al poco tiempo, en 1815, y Josefa no volvió a casarse hasta morir en 1830<sup>24</sup>.

Con el paso de los años, las identificaciones sobre Josefa variaron. En el acta de matrimonio no se refiere a su calidad racial, pero al nacimiento de su hija Rosalía del Carmen en 1810 se insistió en su condición de “mulata libre”<sup>25</sup>. En cambio, al nacer su segunda hija en 1813 hay una novedad.

---

<sup>23</sup>AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios*, 1805-1819, f. 86.

<sup>24</sup>Pedro fue enterrado en San Francisco el 18 de abril de 1815 y María Josefa en Santo Domingo el 1 de abril de 1830. AIJSUD, Santa Fe, *Defunciones*, 1797-1815, f. 428 y *Defunciones*, 1828-1842, f. 41.

<sup>25</sup>AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1808-1811, f. 83.

María Eugenia Barrios fue registrada como “española” y sus padres como “Pedro Barrios y María Josefa Osuna, españoles y vecinos”<sup>26</sup>.

En tres años, entre el nacimiento de sus dos hijas, María Josefa alcanzó una condición insuperable al ser ponderada como española. Fue despojada de la etiqueta de “mulata libre”. La aclaración sobre su condición jurídica junto al calificativo mulata funcionaba en un doble sentido: ratificaba su estatus de libre, pero, al mismo tiempo, recordaba una ascendencia vil. Siendo española, el “libre” al fin perdía sentido. El color de su piel, sus rasgos y la sangre materna que la habían atado a una identidad mestiza perdían preeminencia. ¿Empezó a ser tratada y ponderada María Josefa por la familia de su esposo y por sus vecinos como mujer española? ¿Cambió su estima pública y de qué manera? Si bien no detectamos, hasta ahora, su presencia en fuentes no parroquiales que nos permitan cotejar si esta nueva calificación identitaria trascendió la mera cuestión de registro parroquial, podemos afirmar que el matrimonio promovió su ascendencia social.

Josefa logró blanqueamiento y reconocimiento social para sí y para sus hijas que, a diferencia de ella misma, fueron estimadas niñas españolas y legítimas desde el nacimiento. Mientras Vera Mujica se desempeñó como párroco, Josefa permaneció mulata. Pero con el bautismo de su segunda hija lo que se evidencia es que, a los ojos de un nuevo presbítero, Malaquías Duarte Neves -seguramente ajeno al problema del disenso-, Pedro y Josefa eran una pareja de españoles. Es menester reconocer que las autoridades parroquiales ubicaban a la persona en diferentes peldaños del conjunto social según la gradación pigmentocrática que estimaran. Esta determinación tenía consecuencias a largo plazo (Moriconi 2018). Para resolver disensos o para acreditar la legitimidad o ascendencia española, por ejemplo, las autoridades solicitaban copia de los registros parroquiales de los novios y de sus padres. Por lo tanto, estos libros tenían efectos prácticos a la hora de resolver causas judiciales; eran evidencia ponderada. En este sentido, aunque es mucho más difícil de vislumbrar con las fuentes disponibles, es probable que las sucesivas identificaciones alteraran la forma en que uno era tratado y esperaba ser tratado por otros miembros de la comunidad. El blanqueamiento social en el trato cotidiano podía ser o bien aceptado o generar discusiones, reclamos y burlas que recordaran un pasado familiar vil ligado a la rémora de esclavitud.

---

<sup>26</sup> AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1811-1813, f. 256.

La adscripción racial de una persona se definía y actualizaba no solo en su vida sino tras su muerte. En 1836 la hija mayor de la pareja se casó<sup>27</sup>. En el acta se recuerda que Rosalía del Carmen era hija de “Pedro Barrios noble y M<sup>a</sup> Josefa Osuna, china, naturales y vecinos de esta ciudad”. Mientras que la imagen *post mortem* de Pedro se reforzaba positivamente, a María Josefa se la volvía a relegar un escalón desmejorado. La desigualdad, ahora entre los cónyuges, volvía a hacer mella. Ya no se la tenía como española: ahora, aunque muerta, se la degradaba a una categoría intermedia que no olvidaba sus orígenes mestizos y africanos.

La identificación siempre es de carácter “facticio y coyuntural”. Los deslizamientos de Josefa de mulata a española y de española a china, “evidencian el hecho de que cada designación está determinada por toda una serie de factores que acompañan y condicionan de cierto modo la clasificación étnica. Fenotipo, ámbito de actividad, lengua, vestimenta, lugar de residencia y redes de solidaridad en las que el individuo está inserto son otros de los elementos fundamentales...” (Zuñiga 1999: 156). La elección de un consorte desigual, como demuestra este caso, puede constituir un vector de fluidez al interior del propio abanico de las castas y también a su exterior, sin que estos movimientos impliquen una movilidad siempre ascendente.

## 5 Conclusiones

Las disposiciones reales de finales del XVIII impactaron en la forma de consolidar matrimonios en la sociedad colonial. Las novedades de la Pragmática respecto al permiso paterno y la forma de tramitar los disensos ante las autoridades seculares fueron aprovechadas por familiares que se oponían a las parejas. La elección del argumento racial fue recurrente. A partir del microanálisis de fuentes judiciales advertimos cómo eran vividos los conflictos por desigualdad por novios, familias y autoridades a escala local. Ante la falta de testimonios directos de los cónyuges, complementamos fuentes judiciales con registros parroquiales para examinar de dónde venían y qué efectos tuvo el matrimonio en sí mismos y su descendencia. De esta forma, reflexionamos sobre la movilidad social ascendente y los procesos de blanqueamiento de esclavizados y castas libres como efecto de los matrimonios denunciados como desiguales.

---

<sup>27</sup>AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios*, 1820-1838, f. 268.

Aunque la Pragmática no consideraba necesario que africanos y afrodescendientes consiguieran la autorización paterna, la normativa borbónica fue utilizada en su contra cuando formaban pareja con novios y novias ubicados en otro escalón social, especialmente españoles, pero también personas cuya adscripción racial era inestable, como muestra el caso de María Josefa Lacoizqueta. El disenso a su pareja con el esclavo Josef Romeo y aquel antepuesto a la pareja de Pedro Barrios y María Josefa Osuna recurren a la desigualdad racial como argumento para objetar parejas que conformaron africanos y afrodescendientes. Más allá de los rasgos fenotípicos, se pusieron en juego en ambos casos otros mecanismos que hacían a la ponderación de la calidad de los novios, a saber: ilegitimidad, ascendencia, pobreza material y, claramente, condición jurídica.

Respecto a las formas de pensar y entender la desigualdad, en el primer caso, el Defensor de Pobres, negó diferencia entre las calidades de María Josefa Lacoizqueta y el esclavizado Josef. Según su criterio la Pragmática los excluía en función de su condición racial. Pero la madre de la joven discrepaba. Este caso es paradigmático porque refiere a un novio en cuyo cuerpo se conjugaban esclavitud y negritud, ambas en tiempo presente. Josef no recuerda un pasado familiar de esclavitud por el color de su piel: él mismo es esclavizado. La documentación no es suficiente para confirmar qué motivos impulsaron a esa pareja malograda. De ser correcta nuestra presunción sobre la vulnerabilidad de María Josefa y su madre, este constituiría un disenso por desigualdad entre dos integrantes de sectores subalternos.

Consideramos que ambos casos ponen de manifiesto que la desigualdad se definía coyunturalmente, con criterios inestables y en función de los intereses y formación de los intervinientes. El juez eclesiástico Vera Mujica sabía que Josefa Osuna había sido feligresa de la parroquia de naturales mientras que Pedro Barrios, su prometido, de la de españoles y aún así habilitó el matrimonio. En otras palabras, hizo prevalecer el principio tridentino de libre consentimiento en consonancia con su formación canónica por sobre las nuevas disposiciones reales de la Pragmática. En cambio, las autoridades seculares dieron lugar al disenso y, antes de resolver si era o no racional, denostaron a la mujer como mulata.

Pedro y Josefa, por su parte, eran conscientes de la desigualdad entre ellos. Casarse implicaba transgredir el orden social y perjudicaba el honor familiar del varón. Tal vez Pedro se arriesgaba a ser excluido de la herencia, como estipulaba la Pragmática como pena a quienes se casasen sin permiso. Pero parece que el cariño pudo más. Josefa se vio beneficiada con la legitimación de su pareja. Su movilidad ascendente inicia justo después

de su casamiento y favorece a sus hijas. Atrás había quedado su pasado como hija natural de una mulata libre y pobre: era ahora la esposa de un reconocido vecino español. De mulata libre a española, de española a china: Josefa emerge como ejemplo de que las sucesivas identificaciones (con sus vaivenes) reflejan un proceso de blanqueamiento nunca acabado y una constante redefinición de posiciones en la sociedad colonial que la Pragmática de matrimonios no pudo impedir.

## Fuentes

### Publicadas

*Real Cédula Declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios* Abril de 1778. En: Konetzke, R. (1969) *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, pp. 438-442.

*Real Cédula que dispone la observancia en Indias del Real Decreto relativo a los niños expósitos*. Febrero de 1794. En: Konetzke, R. (1969) *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, pp. 723-725.

*Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios*. Madrid, julio de 1806. En: Konetzke, R. (1969) *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, pp. 821-828.

*Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios*. Madrid, julio de 1806. En: Konetzke, R. (1969) *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*. Tomo III, vol. 2, p. 824.

## Inéditas

AHASFVC, *Querellas II*, 88, ff. 230-231.

AIJSUD, Santa Fe, *Informaciones matrimoniales*, 1790-1802, s/f.

AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios*, 1764-1804, f. 335.

AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios*, 1805-1819, ff. 86-87.

AIJSUD, Santa Fe, *Matrimonios*, 1820-1838, f. 268.

AIJSUD, Santa Fe, *Defunciones*, 1787-1797, f. 433.

AIJSUD, Santa Fe, *Defunciones*, 1797-1815, f. 428.

AIJSUD, Santa Fe, *Defunciones*, 1828-1842, f. 41.

AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1796-1800, f.53 y otros s/f.

AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1785-1795, f. 138; f.201.

AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1808-1811, f. 83.

AIJSUD, Santa Fe, *Bautismos*, 1811-1813, f. 256.

## Bibliografía

ABREU GARCÍA, Leidy (2018) “La Pragmática Sanción sobre Matrimonios de Carlos III, su aplicación en Cuba (1776-1881)”, *Horizontes y Raíces* 6 (1): 3-14.

BECERRA, María José (2008) “Estrategias de visibilización de la diáspora africana en América Latina y el Caribe durante el nuevo milenio”, *Ciencia política* 5 (1): 73-88.

CICERCHIA, Ricardo (2004) “Historia de las prácticas, discursos y representaciones familiares del espectáculo del disenso en la ciudad secular”, *Revista Iberoamericana* 70 (206): 37-52.

DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio (2003) *Esquema del derecho de familia indiano*. Santiago de Chile: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra.

FUENTES BARRAGÁN, Antonio (2016) “Entre acuerdos y discordias. La Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales en la provincia de Buenos Aires”, *Revista historia y memoria* 12: 53-84.

GHIRARDI, Mónica e IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio (2009) “El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias* 69 (246): 241-272.

GHIRARDI, Mónica (2019) “Introducción”, en: Ghirardi M. (ed.) *Esclavos: una subjetividad negada: estudio interdisciplinario en territorios periféricos de la antigua Monarquía hispánica, siglos XVII a mediados del XIX*. Córdoba: Báez Ediciones, pp. 15-22.

GOLDBERG, Marta (2000) “Las afroargentinas (1750-1880)”, en: Gil Lozano, F.; Pita, V. e Ini, M. G. (dir.) *Historia de las mujeres en Argentina*, Tomo I. Buenos Aires: Taurus, pp. 65-83

GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso (1992) “La Iglesia y los negros”, en: Borges Moran, P. (dir.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Tomo I. Madrid: BAC, pp. 322-337.

GUZMÁN, Florencia (2012) “¿Solo matrifocalidad e ilegitimidad? Reflexiones en torno a las familias de los esclavizados en el Tucumán colonial (Argentina)”, en: Celton, D. e Irigoyen López, A. (eds.), *Miradas históricas sobre familias argentinas*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 197-220.

LUCENA SALMORAL, Manuel (2000) *Leyes para esclavos: el ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid: Fundación Mapfre-Larramendi.

MAYO, Carlos (2004) *Porque la quiero tanto. Historia del amor en la sociedad rioplatense (1750-1860)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

MORICONI, Miriam (2023) “Mujeres en la cultura jurisdiccional en el Río de la Plata tardo colonial y temprano revolucionario (Santa Fe, 1717-1813)”, ponencia presentada en XV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y X Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, en la sede de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, mayo 2023. Inédito.

MORICONI, Miriam (2018) “Que parezca un disenso matrimonial... Regalismo borbónico, religión y mestizaje desde el prisma de la cultura jurisdiccional en el Río de la Plata (1787-1804)”, en: Barrera, D. (dir.) *Justicias situadas. Entre el Virreinato Rioplatense y la República Argentina (1776-1864)*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 17-46.

MORICONI, Miriam (2019) “Otra vara de justicia en Santa Fe de la Vera Cruz: los jueces eclesiásticos. Diócesis del Río de la Plata, siglo XVIII”, en: Danwerth, O., Albani, B. y Duve, T. (eds.) *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History. pp. 173-199.

NÁVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana (1992) “Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos”, *Anuario del Instituto de Investigaciones Humanísticas* 8: 131-143.

QUIJANO, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, pp. 93-126.

REBAGLIATI, Lucas (2017) “‘Un honorífico empleo’. Apuntes para el estudio de los Defensores de Pobres en el Río de la Plata (siglos XVIII y XIX)”, *Revista da Facultad de Direito* 62 (3): 157-186.

RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy (1977) *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

SEED, Patricia (1988 [1977]) *To love, honor and obey in colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press.

SILVESTRI, Noelia (2019) “Experiencias de esclavitud en una modernidad colonial: las mujeres esclavizadas frente al matrimonio en Santa Fe del Río de la Plata en el siglo XVIII”, en: Moriconi, M. (dir.) *Sabedoras y*

*desvergonzadas. Ensayos de investigación para una enseñanza generizada de la historia medieval y moderna.* Rosario: HyA Ediciones, pp. 83-124.

SILVESTRI, Noelia (2022) “‘...con pretexto de desigualdad’. Recepción y práctica de la Real Pragmática sobre matrimonios en un territorio de la Monarquía Hispánica: Santa Fe del Río de la Plata, 1778-1787”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 17(2): 127-152.

SOCOLOW, Susan (1990) “Parejas bien constituidas: la elección matrimonial en la Argentina colonial, 1778-1810”, *Anuario del IEHS* 5: 133-160.

TWINAM, Ann (2009) *Vidas públicas, secretos privados: género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

TWINAM, Ann (2013) “Repensando las reformas sociales de los borbones en las colonias, siglo XVIII”, *El Taller de la Historia* 5 (2): 5-32.

VILLAFUERTE GARCÍA, Lourdes (1991) “El matrimonio como punto de partida para la formación de la familia. Ciudad de México, siglo XVII”, en: Gonzalbo Aispuru, P. (ed.) *Familias novohispana, siglo XVI a XIX.* México: Colegio de México, pp. 91-99.

ZUÑIGA, Jean Paul (2021 [1999]) “La voz de la sangre. Del mestizo a la idea del mestizaje en la América española”, en: Zuñiga, Jean Paul, *Casta, raza, lazo social. El lenguaje de la pertenencia en la América española, siglos XVII-XVIII.* Granada: Universidad de Granada, pp. 131-170.