

ENTRE LA SIMBÓLICA DE LA SANGRE Y EL RÉGIMEN EMOCIONAL: LOS EFECTOS
DE LA REAL CÉDULA DE 1778 EN SANTIAGO DE CALI, 1763-1807

NICOLÁS GIRALDO FERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
LICENCIATURA EN HISTORIA
SANTIAGO DE CALI

2025

ENTRE LA SIMBÓLICA DE LA SANGRE Y EL RÉGIMEN EMOCIONAL: LOS EFECTOS
DE LA REAL CÉDULA DE 1778 EN SANTIAGO DE CALI, 1763-1807

Nicolás Giraldo Fernández - 201745190

Trabajo de grado presentado para optar por el título de Licenciado en Historia

Directora

Lida Elena Tasón Bejarano

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
LICENCIATURA EN HISTORIA
SANTIAGO DE CALI

2025

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco profundamente a la familia Burgos-Soto por todo el apoyo que me brindaron durante la realización de este proyecto. A Karen por su amor y auxilio en los momentos difíciles, así como por su asistencia técnica en la sistematización de los libros de bautizos, los cuales no hubiera podido terminar a tiempo.

A la profesora Lida Tascón por su guía, acompañamiento, ejemplo y confianza en mis capacidades. Gracias también a los profesores Eduardo Mejía, Carolina Abadía y Judith González que, directa e indirectamente, dejaron huella en mi formación. Por último, a la doctora Carmen Cecilia Muñoz por convencerme de continuar y terminar esta monografía.

RESUMEN

La presente monografía tiene como propósito analizar la manera en que la legislación borbónica en materia matrimonial afectó en la elección del consorte y en las prácticas de conservación del orden social en Santiago de Cali hacia finales del siglo XVIII. Para comprender este proceso, en primer lugar, se expone la composición demográfica, económica y social de la región del valle del río Cauca, así como el impacto que el reformismo borbón en el orden político y social. Posteriormente, se examina la aplicación de la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 a través de los juicios de disenso matrimonial llevados a cabo entre 1792 y 1807. Estos expedientes permiten observar no solo los argumentos en contra de las uniones ‘desiguales’, sino también el papel de sentimientos como el honor y la vergüenza para mantener el orden establecido. Finalmente, se analizan los registros parroquiales de matrimonios y bautizos entre 1763 y 1792 para evaluar el impacto demográfico de esta normativa en la sociedad caleña, identificando tendencias entre la ilegitimidad y la calidad de los neonatos, así como la alta representatividad de las relaciones endogámicas en todos los grupos sociorraciales.

Palabras Clave: Reformas borbónicas, matrimonio, régimen emocional, limpieza de sangre, control social, ilegitimidad.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I. EL CONTROL SOCIAL BORBÓNICO	25
Descripción geográfica de la jurisdicción de Santiago de Cali.....	25
La estructura demográfica y social de Santiago de Cali en el siglo XVIII.....	30
El auge económico y social de los sectores plebeyos en el valle del río Cauca	39
Una época de cambios: el impacto de las reformas borbónicas	46
CAPÍTULO II. EL RÉGIMEN EMOCIONAL	56
El matrimonio: de la norma tridentina a la borbónica.....	56
<i>El Sínodo de Popayán de 1617</i>	<i>59</i>
<i>La Pragmática Sanción de 1776 y la Real Cédula de 1778.....</i>	<i>63</i>
Normas y expresiones emocionales en Santiago de Cali	67
<i>El orgullo y la vergüenza: el honor como sentimiento</i>	<i>71</i>
<i>La pasión y la autoridad patriarcal</i>	<i>76</i>
Rituales, prácticas e instituciones.....	86
CAPÍTULO III. MATRIMONIO Y LEGITIMIDAD EN CALI, 1763-1792	91
Las dificultades para contraer matrimonio en Santiago de Cali	91
El impacto de la Real Cédula de 1778 en los matrimonios y bautizos caleños	104
<i>Matrimonios y bautizos entre los nobles</i>	<i>110</i>
<i>Matrimonios y bautizos entre los pardos.....</i>	<i>113</i>
<i>Matrimonios y bautizos entre los negros.....</i>	<i>116</i>
<i>Matrimonios y bautizos entre los montañeses</i>	<i>119</i>
<i>Matrimonios y bautizos entre los mestizos</i>	<i>121</i>
<i>Matrimonios y bautizos entre los mulatos.....</i>	<i>124</i>

<i>Matrimonios y bautizos entre los indios</i>	127
CONCLUSIONES	132
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	134

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Distribución y tasa de crecimiento de la población de Cali según la calidad sociorracial. 1797 y 1807	32
Cuadro 2. Distribución porcentual de la población de los partidos de la jurisdicción de Cali según calidad socio racial, 1797	34
Cuadro 3. Distribución de la población de la ciudad de Cali y sus partidos según calidad sociorracial, 1797	35
Cuadro 4. Distribución de la población de la jurisdicción de Cali según calidad, género y estado, 1797	36
Cuadro 5. Distribución porcentual de la población de la jurisdicción de Cali según calidad y estado civil, 1797	95
Cuadro 6. Distribución de la población según calidad sociorracial y género en Santiago de Cali, 1797	101
Cuadro 7. Distribución porcentual de los jefes de casa por sexo y calidad sociorracial, 1797 ..	103
Cuadro 8. Evolución de los matrimonios registrados en Santiago de Cali, 1763-1792.....	105
Cuadro 9. Distribución porcentual de las personas casadas en Santiago de Cali según calidad sociorracial, 1763-1792	105
Cuadro 10. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales de la población de Cali, 1763-1792	108
Cuadro 11. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos registrado en la parroquia de San Pedro en Santiago de Cali, 1763-1792	109
Cuadro 12. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población noble, 1763-1792	111
Cuadro 13. Matrimonios exogámicos de individuos nobles, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	112
Cuadro 14. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población noble de Santiago de Cali, 1763-1792	113
Cuadro 15. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población parda, 1763-1792	114

Cuadro 16. Matrimonios exogámicos de individuos pardos, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	115
Cuadro 17. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población parda de Santiago de Cali, 1763-1792	116
Cuadro 18. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población negra, 1763-1792	117
Cuadro 19. Matrimonios exogámicos de individuos negros, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	118
Cuadro 20. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población negra de Santiago de Cali, 1763-1792	118
Cuadro 21. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población montañesa, 1763-1792	119
Cuadro 22. Matrimonios exogámicos de individuos montañeses, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	120
Cuadro 23. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población montañesa de Santiago de Cali, 1763-1792	121
Cuadro 24. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población mestiza, 1763-1792	122
Cuadro 25. Matrimonios exogámicos de individuos mestizos, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	123
Cuadro 26. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población mestiza de Santiago de Cali, 1763-1792	124
Cuadro 27. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población mulata, 1763-1792	125
Cuadro 28. Matrimonios exogámicos de individuos mulatos, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	126
Cuadro 29. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población mulata de Santiago de Cali, 1763-1792	127
Cuadro 30. Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población india, 1763-1792	128

Cuadro 31. Matrimonios exogámicos de individuos indios, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792	129
Cuadro 32. Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población india de Santiago de Cali, 1763-1792	129

INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo XVIII significó un periodo de profundas transformaciones para el Imperio Español. Durante este tiempo, la Corona implementó una serie de reformas con el objetivo de modernizar al Estado, fortalecer la economía, al ejército y ‘civilizar’ a la población tanto en la metrópoli como en las posesiones de ultramar. Una de estas medidas fue la “Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” para vigilar, como bien dice su título, las uniones conyugales de sus súbditos. Posteriormente, la Pragmática se aplicó en los reinos indianos a partir de la promulgación de una Real Cédula titulada “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” formulada por Carlos III el 7 de abril de 1778. De acuerdo con esta legislación, las nuevas normativas matrimoniales impuestas por el monarca Borbón hacían parte de un intento por mantener la jerarquización social, conservar el honor de las familias y controlar los desórdenes que se estaban generando por los casamientos entre dispares sociales y étnicos.

Para llevar a cabo su objetivo de organización y control social, la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 habilitaron la intervención paterna y judicial en las elecciones matrimoniales de los hijos menores de 25 años a través de la introducción de un nuevo recurso sumario conocido como ‘disenso matrimonial’. Es decir, los padres, abuelos, tíos, hermanos mayores o tutores podían disputar ante un tribunal real la elección del consorte de algún familiar menor de edad alegando la existencia de una desigualdad de calidad. Si bien la nueva legislación matrimonial borbónica representó una innovación respecto a la teología tomista y a los cánones del concilio de Trento que defendían la libre voluntad en la elección matrimonial, la intervención de los padres en dicha materia era una práctica social ya generalizada. De acuerdo con Patricia Seed, las oposiciones matrimoniales por la desigualdad de calidades venían desde mucho antes de la Pragmática¹. Concretamente, a finales del siglo XVII con la introducción del capitalismo y las transformaciones que este trajo consigo en la sociedad y la cultura: nuevas concepciones en las ideas del lucro personal, libertad y honor tendientes a la restricción en la elección del cónyuge en el caso hispanoamericano.

Si bien la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 tuvieron un alcance general en los territorios de la monarquía española, su recepción y aplicación variaron según cada región. En ese sentido, en este estudio nos centraremos en la jurisdicción de la ciudad de Santiago de Cali para

¹ Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, Los Noventa (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Alianza Editorial Mexicana, 1991).

analizar cómo estas disposiciones afectaron las elecciones matrimoniales de sus habitantes. Al reducir la escala de observación al espacio planteado, debemos tener en cuenta los hallazgos de Germán Colmenares, Eduardo Mejía y Oscar Almario sobre las dinámicas económica y social en la subregión del valle geográfico del río Cauca en el siglo XVIII². En primer lugar, nos encontramos ante el avanzado proceso de mestizaje que, conjunto a la devaluación del precio de los esclavizados y a la consolidación de nuevas formas de sujeción al trabajo, contribuyeron a la crisis del régimen esclavista. En segundo lugar, con el crecimiento demográfico de los sectores ‘libres’ tuvo lugar un auge socioeconómico de los mismos, lo que se ve reflejado, por ejemplo, en el surgimiento de asentamientos en los márgenes de las haciendas.

En tercer lugar, el auge demográfico y socioeconómico de estos sectores suscitó las sospechas de las autoridades reales, eclesiásticas y de las familias aristocráticas, pues vieron en ello una posible pérdida de su control sobre las nuevas poblaciones, la flexibilización de la jerarquización social y de los preceptos morales del catolicismo, así como el surgimiento de posibles competidores económicos. En otras palabras, las élites del valle del río Cauca temían por su estatus social. Esto suscitó enfrentamientos, sublevaciones y el recrudecimiento de los prejuicios raciales que se ven reflejados en el aumento de denuncias por calumnias respecto a la calidad y los distintivos de nobleza, así como por crímenes como el abigeato y el amancebamiento. En cuarto lugar, en los poblados fundados en las márgenes de las haciendas la convivencia entre individuos con un origen étnico diverso hizo que se gestara una nueva cultura campesina que, según Mejía, se caracterizó por disolver “[...] en la cotidianidad, las diferencias raciales”³. Cabe preguntarse si esta dinámica observada por Mejía también tuvo lugar en las ciudades, especialmente en un periodo en el que la Corona implementó medidas como la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 para reforzar el control social.

Si bien en la historiografía colombiana existen importantes estudios sobre el mestizaje, la familia, la sexualidad y su relación con el poder, pocos han abordado de forma sistemática el papel de las emociones en la configuración de las relaciones sociales y en la regulación de la vida cotidiana. De acuerdo con Margarita Garrido, en la academia latinoamericana los sentimientos,

² Oscar Almario García, *La configuración moderna del Valle del Cauca, 1850-1940: Espacio, poblamiento, poder y cultura*, 2a ed (Popayán: Universidad del Cauca, 2013); Germán Colmenares, «Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830», en *Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia*, ed. Enrique Jaramillo y Axel Rojas (Cali: Universidad Icesi. Sello Editorial, 2019), 159-92; Eduardo Mejía Prado, *Origen del campesino vallecaucano. Siglo XVIII y siglo XIX* (Cali: Editorial Facultad de Humanidades, 1993).

³ Mejía Prado, *Origen del campesino vallecaucano. Siglo XVIII y siglo XIX*, 86.

entendidos como objetos de estudio o categorías de análisis, han sido tradicionalmente marginados a pesar de su relevancia para comprender los cambios culturales, las normas sociales y las formas en que ciertos sentimientos fueron estimulados o reprimidos en distintos contextos históricos y culturales⁴. En ese sentido, al analizar los disensos matrimoniales en Santiago de Cali, consideramos que es fundamental incorporar la historia de las emociones como una herramienta para comprender, no solo las estructuras normativas que regían la elección de la pareja, sino también las expresiones emocionales utilizadas por los litigantes para legitimar sus argumentos, negociar su posición dentro del orden social o responder a las restricciones impuestas por la Corona a través de los oficiales reales, la Iglesia y la autoridad patriarcal.

Teniendo en cuenta lo anterior, nos planteamos las siguientes preguntas de investigación: ¿Cómo influyó la legislación borbónica sobre los matrimonios en la regulación de la elección de la pareja y en la conservación del orden social en Santiago de Cali a finales del siglo XVIII? ¿De qué manera las emociones, entendidas como parte del régimen emocional, fueron utilizadas para justificar, disputar o legitimar la intervención en la elección matrimonial? ¿Podemos afirmar que la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 limitaron aún más el acceso al matrimonio a los sectores menos privilegiados de la sociedad caleña? En este estudio se plantea que la Corona española instrumentalizó sentimientos como el honor, la vergüenza y el orgullo para llevar a cabo sus políticas de conservación del orden social. Sin embargo, sus medidas solo oficializaron prácticas sociales ya existentes al reforzar las relaciones endogámicas, fortalecer los índices de legitimidad entre las familias aristocráticas y agravar las tasas de ilegitimidad en la población con ascendencia africana. No obstante, estas reformas no lograron frenar del todo el dinamismo social que los sectores populares estaban experimentando.

En ese sentido, el objetivo de esta investigación se centra en analizar cómo la legislación borbónica sobre los matrimonios influyó en la regulación de las uniones matrimoniales y en las prácticas de conservación del orden social en la jurisdicción de Santiago de Cali a finales del siglo XVIII. Para ello, en un primer momento se expondrá la estructura demográfica, social y económica de la jurisdicción, contextualizando asimismo el impacto general de las reformas borbónicas en la región. En segundo lugar, se examinará cómo la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 fueron utilizadas como mecanismos de regulación social en Santiago de Cali, observando su

⁴ Margarita Garrido, «Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina», *Historia Crítica*, n.º 78 (2020): 9-23, <https://doi.org/10.7440/historicrit78.2020.02>.

aplicación a través de los juicios de disenso matrimonial que tuvieron lugar entre 1792 y 1807, así como el papel de las emociones en estos procesos. Por último, se evaluará el impacto de la regulación matrimonial en la estructura social caleña mediante el análisis de los registros parroquiales de matrimonios y bautizos entre 1763 y 1792, observando tendencias en la ilegitimidad, la calidad de los neonatos y la evolución de las uniones conyugales.

De acuerdo con lo anterior, esta propuesta de investigación se encuentra dentro del giro afectivo, el cual consiste en la preocupación por el rol de las emociones en una cultura determinada. Laura Podalsky considera que este giro ha tenido pocas repercusiones entre los científicos sociales latinoamericanos, particularmente entre los historiadores⁵. La autora, al realizar un sustancial balance historiográfico de textos que tiene por objeto de estudio los sentimientos, subraya que las investigaciones pernoctan entre la política y el orden social indiano en el siglo XVIII. Es desde este lugar el cual plantamos la teoría que servirá de guía en nuestro trabajo. En el estudio de las emociones existen dos corrientes teóricas: la universalista-naturalista y la constructivista. Para la realización de esta monografía nos situaremos en la última, particularmente desde la perspectiva del antropólogo David Le Breton: “[...] las emociones competen a la educación, se adquiere según las modalidades particulares de la socialización del niño y no es más innata que la lengua. Todo ser humano posee la capacidad de ingresar en el universo simbólico que constituye la especificidad de la condición humana”⁶. En otras palabras, la forma en la que sentimos, expresamos e interpretamos las emociones y los sentimientos dependen del medio ambiente social y cultural.

En este punto es necesario definir qué es emoción y sentimiento, y en qué se diferencian. Le Breton ofrece las siguientes acepciones al respecto: el autor entiende el sentimiento como “[...] una tonalidad afectiva hacia un objeto, marcada por la duración y homogénea en su contenido, si no en su forma. Manifiesta una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales”. Por otra parte, las emociones son entendidas como:

[...] la resonancia propia de un acontecimiento pasado, presente o futuro, real o imaginario, en la relación del individuo con el mundo; es un momento provisorio nacido de una causa precisa en la que el sentimiento se cristaliza con una intensidad particular: alegría, ira, deseo,

⁵ Laura Podalsky, «El giro afectivo», en *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: cultura y poder*, ed. Juan Poblete, 1a ed. (Ciudad Autónoma de Buenos Aires; México: CLACSO; UNAM, 2021), 411-39.

⁶ David Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999), 12.

sorpresa, miedo, allí donde el sentimiento, como el odio o el amor, por ejemplo, está más arraigado en el tiempo, más integrado a la organización corriente de la vida, más accesible, también, a la posibilidad de un discurso⁷.

Los dos comparten el hecho de que nacen de la evaluación y relación de un suceso, pero se diferencian en su duración: mientras la emoción es breve e intensa, el sentimiento sitúa esa emoción en el tiempo y la disuelve sin perder su significado.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, los sentimientos y las formas en la que se expresan no son universales. Estas están determinadas por la cultura y las expectativas sociales. En ese sentido, Le Breton define la ‘cultura afectiva’ como “[...] un repertorio de sentimientos y conductas [apropiadas] a una situación en función del estatus social, la edad y el sexo de quienes son afectivamente tocados y de su público”⁸. Sin embargo, la cultura afectiva no condiciona completamente a los individuos; funciona como un marco de referencia que sugiere una respuesta a una situación específica sin determinar el comportamiento. Para reconocer, usar, interpretar y organizar ese repertorio o marco de referencia, los sujetos están atravesados por las simbólicas social y corporal: “Cada cultura afectiva dispone en propiedad de su vocabulario y su sintaxis, sus expresiones mímicas y gestuales, sus posturas y sus modalidades de desplazamiento”⁹. Es decir, al estar ritualizados, los sentimientos y las emociones no son espontáneos e irracionales. Nacen de la evaluación -basada en el sistema de valores- de un acontecimiento. Ello también plantea la existencia de un límite simbólico en sus manifestaciones: si los sujetos transgreden dichos términos, se enfrentan a la represión y desaprobación.

Sin embargo, ¿qué tan pertinentes son estas definiciones para el análisis histórico? De acuerdo con Le Breton, los sentimientos y las emociones también se transforman conforme pasa el tiempo: “En una misma sociedad la cultura afectiva no es inmutable, sino que está en contacto con la historicidad”¹⁰. Pilar Gonzalbo Aizpuru parece coincidir con esta observación al reflexionar sobre el estudio de los sentimientos en la disciplina histórica: “[...] lo que apreciamos no son los sentimientos en sí sino la forma de expresarlos y eso es cultural y, por lo tanto, histórico”¹¹. Según Gonzalbo, en la historia de las emociones -íntimamente relacionada con la historia cultural- las

⁷ Le Breton, 105.

⁸ Le Breton, 118.

⁹ Le Breton, 140.

¹⁰ Le Breton, 123.

¹¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Hablando de historia: lo cotidiano, las costumbres, la cultura* (Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2019), 76.

preocupaciones deben girar en torno a la significación de estas expresiones y su relación con el poder. En ese sentido, recomienda a los historiadores que emprenden investigaciones en esta corriente historiográfica considerar las diferencias de etnia y género, pues, al ser el medio cultural promotor de ciertos sentimientos, está vinculado con la pretensión de controlar las pasiones desde los sectores dominantes.

Entonces, teniendo en cuenta lo anterior y precisando que la ‘cultura afectiva’ hace parte de una “[...] regulación interna del comportamiento”¹², nos serviremos de la conceptualización hecha por el historiador William Reddy para comprender las restricciones externas. Es decir, a las pretensiones de control por parte de los sectores dominantes señalada por Gonzalbo. Entre los conceptos planteados Reddy para estudiar las emociones a través del tiempo, el más destacado es ‘régimen emocional, el cual define como: “El conjunto de emociones normativas y los rituales, prácticas y *emotive* oficiales que las expresan e inculcan; un fundamento necesario de cualquier régimen político estable”¹³. Como oposición al ‘régimen emocional’ se encuentra el concepto ‘libertad emocional’, el cual se caracteriza por “La libertad de cambiar las metas en respuesta a activaciones de pensamiento desconcertantes y ambivalentes que exceden la capacidad de atención y desafían el reinado de las metas de alto nivel que actualmente guían la gestión emocional”¹⁴. El desafío del “reinado de las metas de alto nivel” causa en los sujetos ‘sufrimiento emocional’ debido al choque de objetivos entre obedecer dicho régimen o mantener las metas personales a pesar de las consecuencias.

Durante la dominación española en América, el matrimonio se constituyó no solo como uno de los sacramentos de la Iglesia católica, sino también como un dispositivo que facilitó, por un lado, la conformación de alianzas familiares entre los sectores aristocráticos para consolidar, conservar o acumular la riqueza, el ejercicio del poder y la simbólica de la sangre. Por otro lado, permitió que los sectores subordinados encontraran en él una vía para la movilidad social. En ese sentido, a continuación, se realizará una revisión de las obras que han estudiado la aplicación de la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 en Indias. En los últimos años, las investigaciones sobre el matrimonio y la estructura familiar en los reinos de las Indias se han desmarcado de la historia de las mentalidades y de la historia social para incorporar nuevos enfoques que analizan

¹² Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 88.

¹³ William M. Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 129.

¹⁴ Reddy, 129.

las emociones y las diferencias según el género. Por tal motivo, en este estado del arte se revisarán los estudios más relevantes sobre la regulación matrimonial en el Nuevo Mundo, considerando tanto las perspectivas normativas como las que analizan su impacto social y emocional.

Philippe Ariès sostiene que, a inicios del siglo XVII, tuvo lugar una transformación del concepto de infancia en Francia¹⁵. Este cambio se lo atribuye a una mayor sensibilidad respecto al lugar de los niños en la sociedad, ejemplificado en el desarrollo de la escolarización y en el cuidado de sus condiciones de vida. Esta nueva concepción estuvo influenciada por las reformas morales y religiosas de los siglos XVI y XVII que desestimaron la idea del linaje y fomentaron el sentimiento de familia. Ello, según Ariès, tuvo dos consecuencias: la generalización del afecto tanto en su conformación como dentro del núcleo familiar mismo, y el progreso de la vida privada y la intimidad hogareña. Sin alejarse mucho de Ariès, Lawrence Stone encuentra en sus pesquisas que para 1750 ya existían las cuatro características básicas de la familia moderna en Inglaterra: la afectividad, el sentido de individualidad y libertad para buscar la felicidad, la desunión entre la sexualidad y el pecado, y la vida privada¹⁶. El autor advierte que esta modificación en la institución familiar respondió a un “cambio en el macrocosmos del sistema cultural”, resaltando la construcción del concepto moderno de individualismo, desarrollado gracias al auge de la introspección -la escritura de diarios y autobiografías- y la transformación en la valoración del sentido del lucro -la economía de mercado-.

Aterrizando estas precisiones en el contexto novohispano, Patricia Seed plantea, contrario a Stone, que la libre elección del cónyuge se vio coaccionada a partir de la segunda mitad del siglo XVII¹⁷. Si bien la teología tomista y los planteamientos del Concilio de Trento desestimaron el permiso paterno en las uniones matrimoniales y la sociedad en general tuvo una concepción negativa sobre su intervención con fines particulares, con la introducción del capitalismo mercantil, el individualismo, la percepción positiva del lucro, el relego del honor-virtud por el honor-estatus, el aumento del mestizaje -que alertó a los sectores privilegiados- y la transformación del concepto de amor, promovió la utilización de la autoridad patriarcal en la elección del consorte. Al analizar los juicios de disenso promovidos por la Real Cédula de 1778, la autora encuentra que la tendencia fue la vinculación entre las diferencias económicas con las raciales. Esta propensión se la atribuye al

¹⁵ Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, trad. Naty Guadilla García (Madrid: Taurus, 1987).

¹⁶ Lawrence Stone, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra*, trad. María Guadalupe Ramírez (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990).

¹⁷ Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*.

auge económico y demográfico que los mestizos experimentaron a finales del siglo XVIII. Asimismo, haya que el interés individual aún era difícil de reconocer en los procesos, especialmente si se relacionaban con la riqueza o el estatus social.

Para Socolow, en el siglo XVIII el matrimonio hacía parte fundamental de la estructura social y en la formación de alianzas entre familias. Las reacciones ante una unión conyugal desigual debelarían las actitudes respecto a la movilidad y cambio social de ciertos grupos. En ese sentido, la autora se centra en los disensos matrimoniales en el Río de la Plata para “analizar cómo se aplicaban las leyes sobre el compromiso y la unión matrimonial”¹⁸. Para ello, a través de una metodología mixta Socolow realiza un análisis comparativo entre los expedientes de las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. En un primer momento, la autora identifica que en Buenos Aires eran comunes las oposiciones por la desigualdad económica, mientras que en Córdoba propendía a las étnicas y sociales. Por otra parte, Socolow afirma que, de los 83 disensos analizados, en 26 de ellos se falló a favor de los padres, mientras que 37 favorecieron a la pareja. Separados, el tribunal de Buenos Aires frecuentemente favoreció a los novios, mientras que el de Córdoba benefició a los padres y tutores. Sin embargo, en algunos casos las cortes poco caso hacían de las circunstancias atenuantes como el embarazo prematrimonial, distanciándose de la permisibilidad de la Iglesia. En ese sentido, la autora encuentra que las nuevas políticas matrimoniales aumentaron el grado de ilegitimidad entre los españoles.

Al respecto, de acuerdo con Abreu la política matrimonial estuvo en el centro de las preocupaciones estatales por el control social debido a los resultados del padrón que Carlos III ordenó levantar en Castilla en 1768¹⁹. En él, los oficiales encontraron que solo el 37% de la población se encontraba legalmente casada. Por ende, precisa la autora que la Corona vio la necesidad de tomar las medidas necesarias para controlar dicha situación, pues se buscaba el crecimiento demográfico legalizado. Ahora bien, en Indias el panorama no era mucho mejor a los ojos de las autoridades reales. Según Abreu, en Cuba los negros y mulatos superaban a la población blanca en términos demográficos. Asimismo, la Corona era consciente del grado de interracialidad en los dominios de ultramar, por lo que su objetivo se centró en mantener la estructura clasista-estamental a través del

¹⁸ Susan M. Socolow, «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina Colonial», en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, ed. Asunción Lavrin, Los Noventa 67 (México: Editorial Grijalbo, 1991), 230.

¹⁹ Leidy Abreu García, «La Pragmática Sanción sobre Matrimonios de Carlos III, su aplicación en Cuba (1776-1881)», *Horizontes y Raíces* 6, n.º 1 (2018), <https://revistas.uh.cu/hraices/article/view/4554>.

reforzamiento de la autoridad patriarcal en las elecciones matrimoniales de los hijos. Sin embargo, la pena de perder el derecho a la herencia solo afectaba a los hijos de las familias más acaudaladas, lo que demostraría el poco interés por parte de los poderes civiles y eclesiásticos en los matrimonios de los sectores populares. Por otra parte, Abreu, asevera que la aplicación de la Pragmática en Cuba buscaba impedir que los nobles se casaran con personas desiguales para evitar que su descendencia entrara en el cuerpo de cadetes, hecho que ya había ocurrido.

No obstante, la intervención paterna no fue vista como enteramente negativa. En su trabajo, Ghirardi se pregunta si es posible historizar las emociones y por el papel de estas en la conformación del matrimonio en Córdoba entre los siglos XVIII y XIX²⁰. A través del concepto *habitus*, la autora precisa que los hijos bien pudieron aceptar las uniones concertadas sin considerarlas una vulneración a su individualidad. Para demostrar dicha hipótesis, analiza los pleitos de disenso matrimonial suscitados por la Pragmática de 1776 y los esponsales incumplidos. De acuerdo con Ghirardi, estas fuentes nos pueden brindar información sobre los sentimientos, los prejuicios, valores sociales y el honor familiar relacionados con la elección de la pareja. Sin embargo, en su estudio Ghirardi dejó de lado las emociones para centrarse en los demás ítems. Valiéndose de la metodología mixta, encontró los reparos por la mezcla africana representaron el 45% del total entre 1781 y 1809. Este origen étnico se mostró como incompatible para la unión entre personas de ascendencia española. Incluso, en algunos casos la limpieza de sangre fue mucho más valiosa que la virginidad femenina. Las oposiciones por linaje (ser ilegítimo) representaron el 26%, mientras que las diferencias morales representaron el 13%, siendo las mujeres las más acusadas por inmorales.

Retomando el tema de la patria potestad, en este artículo Marín plantea que la Pragmática de matrimonios modificó la relación entre padres e hijos, revitalizando la autoridad patriarcal sobre la elección conyugal²¹. En ese sentido, en el texto la autora se propone explicar las repercusiones de dicha legislación en la vida cotidiana de las familias de Valladolid en el virreinato de Nueva España. Para ello, Marín realiza un análisis cualitativo de 18 juicios de disenso conservados en el archivo de la ciudad de Morelia. En primer lugar, concuerda con Seed al señalar que, si bien el concilio de Trento exigía la libre voluntad para el matrimonio, en la práctica los jóvenes de las

²⁰ Mónica Ghirardi, «Amor de pareja y prejuicios. Córdoba, Argentina, en la transición del Antiguo al Nuevo Régimen», en *Amor e historia: la expresión de los afectos en el mundo de ayer*, ed. Pilar Gonzalbo Aizpuru (México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013), 221-44.

²¹ Maria Isabel Marín Tello, «La pragmática de matrimonio de 1776 y su repercusión en la vida cotidiana de las familias vallisoletanas», *Ciencia Nicolaita*, n.º 75 (2018), <https://www.cic.cn.umich.mx/cn/article/view/456>.

familias aristocráticas eran presionados al momento de tomar estado, por lo que la Pragmática solo legitimó una práctica ya existente. En segundo lugar, en el análisis de los procesos judiciales encuentra que las sentencias demuestran un equilibrio y apego al contenido de la Pragmática: en los 8 disensos donde se alegó desigualdad étnica se les dio la razón a los padres, mientras que en 9 donde se expresó otro motivo estos se declararon irracionales. Para Marín dicha ley hace evidente la existencia de una sociedad desigual donde los prejuicios étnicos y los intereses familiares eran priorizados sobre los intereses afectivos de la prole.

Por otra parte, de acuerdo con Rodríguez la Pragmática de 1776 fue una política segregacionista destinada a conservar la homogeneidad de la élite blanca²². Sin embargo, encuentra que los conflictos entre padres e hijos por la elección matrimonial se presentaron por igual en todos los grupos sociorraciales. En ese sentido, a través del concepto de cultura formulado por Carlo Ginzburg, Rodríguez busca demostrar que los valores y sensibilidades de la élite también fueron asimilados por los mulatos y mestizos en Antioquia a finales del siglo XVIII. Para ello, el autor analiza los disensos matrimoniales llevados a cabo por mestizos y mulatos en Sopetrán, San Jerónimo y Sacaoyal en la gobernación de Antioquia. Rodríguez encuentra que, si bien en algunos juicios se alegaron las desigualdades de tipo moral y económico, el argumento de la disparidad étnica fue el más representativo. No obstante, dichas demandas no encontraron respaldo cuando los implicados eran iguales en calidad y en condición socioeconómica. Por otra parte, Rodríguez identifica que los casos dejan patente de cómo en la búsqueda del blanqueamiento o ascenso social se olvidaban, por una parte, los antepasados “indeseados” y, por otra, se utilizaba el matrimonio como un mecanismo para tal fin.

Lavallé concuerda con Rodríguez al precisar que la legislación borbónica sobre matrimonios promulgada en España y posteriormente en América fue fundamentalmente social²³. Particularmente, el Indias buscó proteger a las familias blancas del mestizaje, así como restringir la evolución que este fenómeno estaba experimentando. Por tal motivo, se pregunta si el mestizaje en los disensos matrimoniales fue utilizado como cuartada o estrategia. Para ello, estudia 33 expedientes llevados a cabo ante la Real Audiencia de Quito entre 1778 y 1818. El autor se sirve de la metodología mixta para precisar que en el 60,6% de los casos las familias se opusieron a las elecciones

²² Pablo Rodríguez, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Colección Historia 2 (Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991).

²³ Bernard Lavallé, *Amor y opresión en los Andes coloniales* (Lima: Institut français d'études andines, 1999), <http://books.openedition.org/ifea/3544>.

matrimoniales de sus hijos por disparidad social y económica. En el 36,4% de los procesos se argumentó desigualdad étnica. En ellos, Lavallé encuentra que en pocos casos los demandantes hacían parte de la aristocracia ya que probablemente contaban con otros mecanismos para afrontar los matrimonios desiguales. En los expedientes restantes, dicho argumento fue esgrimido por personas de origen humilde que consideraban el ‘salto atrás’ como un lastre a su estrategia de blanqueamiento. En ese sentido concuerda, nuevamente, con Rodríguez al considerar que la legislación borbónica tuvo efectos conservatizadores en todos los estratos sociales, produciendo en los mestizos un afán diferenciador.

Contrario a lo encontrado por Rodríguez en Antioquia, en Santafé de Bogotá los argumentos en los disensos se centraron en la desigualdad social y económica. Apoyando su investigación en el análisis mixto de los censos de viruelas, registros parroquiales y expedientes judiciales, Dueñas observa que en el siglo XVIII el mestizaje se encontraba tan desarrollado que era difícil la diferenciación étnica²⁴. Por consiguiente, las élites buscaron denotar las disparidades sociales y económicas. Por otra parte, las dificultades económicas en los sectores mestizos hicieron que el acceso al matrimonio fuera casi nulo, por lo que las relaciones consensuales se muestran no como caprichos, sino como alternativas reales al matrimonio católico. En un trabajo posterior, Dueñas halla que en la Nueva Granada el peso de la tradición dejó pocos espacios para la “rebelión sentimental de los jóvenes”, por lo menos dentro de las familias aristocráticas²⁵. En segundo lugar, encuentra que las Indias se caracterizaron por la poca influencia de las normativas que pretendían regular la sexualidad, fueran eclesiásticas o reales. En tercer lugar, si bien la Iglesia observó celosamente el cumplimiento de los cánones normativos, poco pudo hacer ante la realidad social. Los concubinatos de larga duración no solo garantizaron la satisfacción sexual, sino también la emocional.

A una conclusión similar llega Tascón al investigar la aceptación y reconocimiento del matrimonio legal, así como su alcance en la población de la gobernación de Popayán²⁶. Utilizando el concepto ‘configuración’ planteado por Norbert Elias, Tascón encuentra que, ante las dificultades para la unión matrimonial como lo podían ser los impedimentos legales, los prejuicios sociales y

²⁴ Guiomar Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1997).

²⁵ Guiomar Dueñas Vargas, *Del amor y otras pasiones: élites, política y familia en Bogotá, 1778-1870* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género, 2014).

²⁶ Lida Elena Tascón Bejarano, «Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810» (tesis de maestría en Sociología, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2014), <https://hdl.handle.net/10893/7187>.

étnicos, el desbalance sexual y las diferencias de honor y género, prácticas como el amancebamiento y el adulterio se configuraron como alternativas reales a las uniones conyugales sacramentadas. Estas relaciones fueron toleradas siempre y cuando no generaran escándalo en la sociedad católica. Al respecto, Perea, se cuestiona por el lugar del afecto en la cohesión social y hasta qué punto las leyes y la justicia podían intervenir en su ordenamiento en la ciudad de Popayán a finales del siglo XVIII²⁷. Apoyándose en David Le Breton, la autora identifica en dichos procesos judiciales un doble discurso sobre las pasiones: podían ser loables al ser ordenadas, pero también nocivas para la sociedad, la política y la moral si incurren en prácticas delictivas. En ese sentido concluye que, a pesar del escándalo y la vigilancia, los oficiales reales no fueron capaces de controlar la voluntad de los hombres y mujeres de ejercer su amor en medio de la ilegitimidad.

Po último, en su monografía para obtener el grado en Historia, Mejía, inscribiendo su investigación en la corriente historiográfica de las emociones, afirma, respecto a la promulgación de la Pragmática de 1776, que “[...] a través de la familia se configuraba un régimen emocional del Imperio en el que el rey se veía como el padre y, por ello, poner orden a las familias era poner orden al imperio”²⁸. El objetivo principal de la autora con su texto es argumentar que los sentimientos fueron un factor crucial en las políticas de la Corona enfocadas a la conservación del orden social. Para llevar a cabo su objetivo, Mejía analizará tres procesos por matrimonios desiguales extraídos del Archivo General de la Nación, correspondientes a la gobernación de Antioquia, así como los documentos mismos de la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778. Valiéndose del concepto ‘régimen emocional’ planteado por William Reddy, encuentra que las normativas antes mencionadas tuvieron por objetivo incrementar el control político y social de la Corona a través del cuidado del sentimiento del honor. Este fungió como estructura de las relaciones sociales donde el rey, como padre de todos sus súbditos, lo daba, mientras que sus vasallos tenían el deber de conservarlo. No corresponder a las expectativas del rey y de la parentela podían llevar al ‘sufrimiento emocional’.

La historiografía consultada ha mostrado que el matrimonio en Indias fue una institución fuertemente regulada, no solo por la Iglesia y la Corona a través de sus oficiales reales, sino también

²⁷ Bissy Perea Bonilla, «“Trastos ilícitos”: pasiones y amores ante la justicia de Popayán 1722-1792» (tesis de maestría en Historia, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2017), <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/bitstreams/40275b0d-8509-4d94-9c4f-6d452e8f96bb/content>.

²⁸ Erika Mejía Zea, «Un imperio emocional: matrimonios desiguales en Antioquia, siglo XVIII» (monografía de pregrado en Historia, Bogotá, Universidad de los Andes, 2019), 9, <http://hdl.handle.net/1992/45345>.

por las propias familias que buscaban preservar su estatus o sus posibilidades de ascenso social. De igual forma, la legitimidad de la autoridad patriarcal en la elección matrimonial no fue puesta en duda, configurándose como una práctica social extendida y aceptada. A pesar del avance de la historiografía en este campo, persisten vacíos en el análisis de las emociones, particularmente en explorar cómo los sentimientos influyeron en la regulación del matrimonio. Asimismo, se encuentran lagunas de orden metodológico: si la Pragmática tuvo efectos conservatizadores en todos los estratos sociales, este fenómeno debería verse reflejado en la evolución de los matrimonios endogámicos y exogámicos, así como en los grados de legitimidad e ilegitimidad. Aunque las investigaciones aquí reseñadas se valieron de los métodos cualitativos y cuantitativos, solo Socolow y Dueñas tuvieron en cuenta la importancia de los registros parroquiales para medir el impacto real de las reformas sociales de los borbones. Comprender estas dinámicas no solo permite analizar los efectos de dichas reformas, sino también el desarrollo del mestizaje en nuestro continente.

Atendiendo a las observaciones hechas por Le Breton para estudiar las emociones “Cada término del léxico afectivo de una sociedad o un grupo social debe ponerse en relación con el contexto local de sus puestas en juego concretas”²⁹, esta investigación se inscribe en el método histórico-crítico, pues permitirá comprender el desarrollo de nuestro objeto de estudio al contextualizar y problematizar teniendo en cuenta las condiciones de existencia en determinada época y lugar. En este caso, en la jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Ahora bien, el solo encuadre en el espacio y el tiempo no es suficiente para el desarrollo de la presente propuesta, es necesaria la utilización de diversas técnicas y/o métodos para el análisis y crítica de las fuentes. Por esta razón, en la monografía se hará uso de la combinación de los enfoques cualitativos y cuantitativos puesto que permitirá, de acuerdo con Ton Salman, interpretar, reflexionar y comprender, así como encontrar y mostrar regularidades para sustentar la hipótesis antes mencionada³⁰.

En ese sentido, por un lado, se utilizará la ‘descripción densa’ propuesta por Clifford Geertz para penetrar en el entramado conceptual y simbólico en las expresiones de las emociones y descifrar -o intentar descifrar- sus significaciones³¹. Las locuciones de los sentimientos no son tan claras

²⁹ Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 9-10.

³⁰ Rossana Barragán, *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*, 4 ed (La Paz: Fundación PIEB, 2007), 102.

³¹ Clifford Geertz, «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas* (Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A, 2003), 19-40.

como nos gustaría a los historiadores, tanto Le Breton como Reddy señalan que los sujetos tienen la capacidad de navegar entre las emociones en favor de sus intereses. Sin embargo, esto, más que un límite, es una oportunidad para analizar las aspiraciones, necesidades y deseos de nuestros sujetos de estudio. Por tanto, las fuentes analizadas bajo este método son, por un lado, seis juicios de disenso y una demanda por la clasificación sociorracial, conservados en el Archivo Histórico de Cali. Por otro, tres juicios de dispensa y un exhorto del obispo de Popayán a sus curas párrocos que reposan en Archivo General de la Nación. Asimismo, se consultó la normativa eclesiástica y real que aborda la administración del sacramento del matrimonio.

Por otra parte, para el procesamiento de las fuentes del orden cuantitativo, se transfirió la información de los libros de matrimonio y bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali entre 1763 y 1792 en hojas de cálculo de EXCEL. Después de este proceso, se pasó a la depuración de la base de datos, codificación y organización según parejas e individuos, calidad sociorracial, tipología matrimonial y condición de nacimiento. Asimismo, la información se agrupó en quinquenios para suavizar las fluctuaciones interanuales. En el caso de los datos extraídos de los libros de matrimonio, se distinguió entre matrimonios endogámicos (llevados a cabo dentro de un mismo grupo social) y exogámicos (realizado entre personas de distinto grupo social)³². Dado que en las uniones exogámicas los consortes son de diferentes calidades, en los cuadros donde se clasifican los matrimonios según el origen sociorracial o tipología, se optó por mostrar la información en individuos y no en parejas. En cuanto a los libros de bautizo, solo se categorizó como hijos naturales a los recién nacidos que en sus partidas figuran ambos padres.

Ahora bien, la organización de la información permitió elaborar tres capítulos. En el primer capítulo se reconstruye la estructura demográfica, social y económica de la región en el siglo XVIII e inicios del XIX a partir de informes administrativos y fuente secundaria. Además, se analizan las estrategias desplegadas por la Corona para mantener el *statu quo* social y político. El segundo capítulo se centra en el análisis cualitativo de la normativa eclesiástica y real sobre la administración del sacramento del matrimonio, así como de los procesos judiciales por disenso matrimonial entre 1792 y 1807, así como. A partir del concepto ‘régimen emocional’, se estudia cómo las emociones normativas fueron instrumentalizadas para legitimar la autoridad paterna en la elección del cónyuge y así preservar la jerarquización y el orden social. Por último, en el tercer capítulo se

³² Yulemis Sánchez Machado y L. E. Almaguer Mederos, «Consanguinidad, endogamia y exogamia en Holguín entre los siglos XVIII y XIX», *Revista Novedades en Población* 14, n.º 28 (2018): 59.

evalúan los efectos de la Real Cédula de 1778 en los patrones de matrimonialidad y legitimidad mediante la cuantificación de los libros parroquiales de la catedral del San Pedro de Santiago de Cali. Si bien ellos se observa un reforzamiento de la endogamia después de 1778, se identifica la persistencia de estrategias de ascenso social, particularmente entre los pardos.

Esta monografía ofrece diversos aportes al estudio de las reformas sociales de los borbones -particularmente las de orden matrimonial- en la sociedad indiana de Santiago de Cali. En primer lugar, brinda una aportación teórica al aplicar la conceptualización elaborada por William Reddy para explicar cómo los sentimientos del honor, la vergüenza y el orgullo operaron como dispositivos de control social. En segundo lugar, propone un enfoque metodológico riguroso al combinar el análisis de fuentes judiciales (procesos de disenso, dispensas y exhortos) con registros parroquiales (libros de matrimonio y bautizo), lo que permite estudiar tanto las normativas como las prácticas. Finalmente, aporta una lectura local del impacto de la Real Cédula de 1778, al identificar cómo su aplicación reforzó los prejuicios étnicos, pero también dejó espacios para las estrategias de ascenso social por parte de los sectores populares, particularmente de los pardos. Ahora bien, como todo proyecto de investigación, presenta ciertas limitaciones: el número de juicios de disenso en el Archivo Histórico de Cali es reducido, lo que no permite realizar afirmaciones categóricas. Asimismo, los libros parroquiales presentan problemas de subregistro, especialmente los de bautizo: en solo el 40% de las partidas se registró la calidad de al menos uno de los padres.

CAPÍTULO I. EL CONTROL SOCIAL BORBÓNICO

Este capítulo tiene como objetivo exponer la estructura demográfica, social y económica de Santiago de Cali a finales del siglo XVIII y principios del XIX, así como contextualizar el impacto general de las reformas borbónicas en la región. En especial, las estrategias desplegadas para mantener el *statu quo* político y social en una sociedad cada vez más diversa en sus aspectos económicos, socio-raciales y culturales. A través de una revisión del contexto general de las reformas borbónicas y de los procesos socioeconómicos de la región, en el presente capítulo ofreceremos un marco interpretativo para comprender las estrategias de control social que la Corona y sus oficiales reales intentaron imponer, así como sus límites. En esa línea, en un primer momento, realizaremos una descripción geográfica de la jurisdicción de Santiago de Cali basándonos en los *Informes de Cali y sus alcaldías pedáneas* elaborados entre 1808 y 1809. En segundo lugar, a partir de los estudios de demografía histórica de la región, daremos cuenta de la estructura demográfica y social de Cali a finales del siglo XVIII. En tercer lugar, abordaremos la caída del régimen esclavista y el auge socioeconómico de los plebeyos en el valle geográfico del río Cauca. Por último, examinaremos los efectos de las reformas sociales de los borbones en nuestra región de estudio, como antesala al análisis de los procesos por disenso matrimonial que se tratarán en el segundo capítulo.

Descripción geográfica de la jurisdicción de Santiago de Cali

La ciudad de Santiago de Cali fue fundada el 25 de julio de 1536 por orden del adelantado Sebastián de Belalcázar. Desde entonces, la ciudad se sitúa en las proximidades del río homónimo, el cual nace en una formación rocosa en la cordillera occidental conocida como los Farallones y desemboca en el río Cauca. No obstante, su jurisdicción no se limitó al espacio geográfico antes descrito. En el siglo XVIII incluyó los partidos -hoy diríamos zonas rurales- de Quintero, Roldanillo, Riofrío, Yotoco, Vijes, Yunde, El Salado y Jamundí (**véase el mapa 1**). A excepción del distrito de Yunde, los demás partidos ocupaban el margen izquierdo del río Cauca. Asimismo, la provincia entera limitaba con las jurisdicciones de Toro y Cartago al norte; Buga y Caloto al suroriente, y, cruzando la Cordillera Occidental, con la provincia del Raposo. De acuerdo con Herrera, el distrito de Cali contuvo en su interior cuatro pueblos -uno de ellos era de libres- y siete sitios³³.

³³ Marta Herrera Ángel, *Popayán: La unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII* (Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO, Ediciones Uniandes, 2009).

Las jurisdicciones de Santiago de Cali, Caloto, Buga, Cartago, Anserma y Toro se encontraban en el valle geográfico del río Cauca. Esta región tiene una longitud estimada de doscientos cuarenta kilómetros y una latitud entre los doce y los treinta y dos kilómetros. Comprendía los actuales departamentos de Risaralda, Valle del Cauca y Cauca. Asimismo, cuenta con una altitud promedio de mil metros sobre el nivel del mar y una superficie aproximada de 5.320 km². Este valle interandino se encuentra dividido longitudinalmente por el río Cauca, siendo la banda occidental más angosta que la oriental. De acuerdo con Almario³⁴, su estructura hidrográfica se asemeja a la espina dorsal de un pez, pues los ríos que nacen en las cordilleras occidental y central desembocan en el río Cauca, dándole esta forma particular. Durante los meses de abril-mayo y octubre-noviembre el río Cauca solía salirse de su cauce como consecuencia del incremento en las precipitaciones, revitalizando y formando pantanos, ciénagas y lagunas.

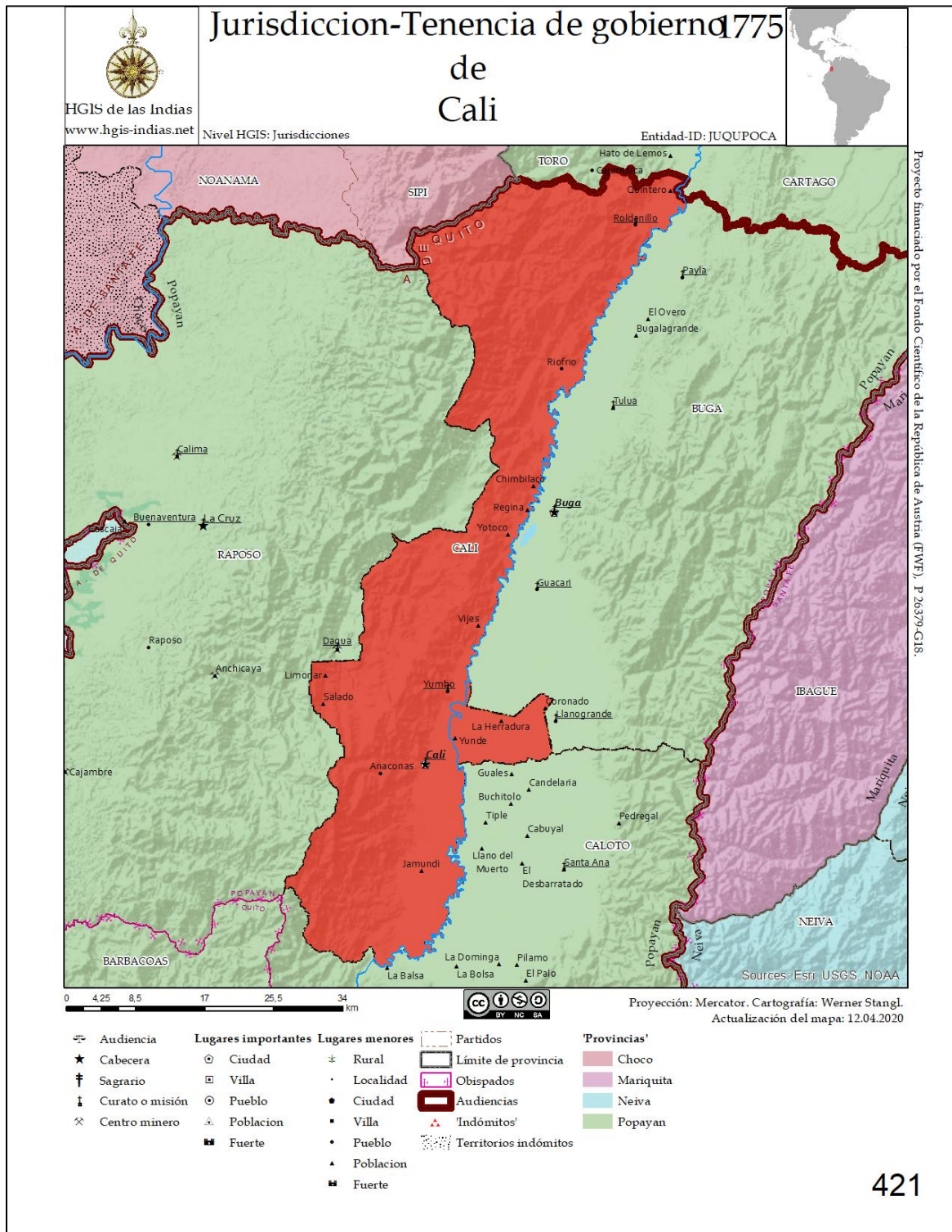
Las autoridades reales del partido de Roldanillo describieron este fenómeno climatológico a inicios del siglo XIX, en el cual “[...] se sale este río, que tiene su nacimiento cerca de Popayán y divide este cañón por la mitad horizontalmente por mediodía, por lo cual se contribuyen de cordillera de oriente a occidente, innumerables ríos y quebradas, con cuyo tributo por sus riberas bajas, inunda todo el vecindario, labradores que a sus riberas se han retirado a plantar diversos frutos”³⁵. Los alcaldes partidarios de Yunde, Jamundí, Quintero y el cabildo de Cali también dan cuenta de este acontecimiento y de la presencia de pantanos, ciénagas y lagos que en dichas temporadas se conectaban y componían el ecosistema lagunar del valle geográfico del río Cauca. En las temporadas secas, no obstante, al bajar el nivel del agua se habilitaban montes, cenagales y prados que eran utilizados para la cría de animales, aprovechando también la abundancia de frutos silvestres.

Las autoridades reales se sirvieron de los cuerpos de agua para delimitar las fronteras, no solo entre las jurisdicciones, sino también dentro de las mismas. Latitudinalmente, los partidos de la provincia de Cali iniciaban en la Cordillera Central y terminaban en la ribera izquierda del río Cauca, exceptuando Yunde y El Salado. Longitudinalmente, sin embargo, los lindes entre unos y otros se delimitaron según el paso de ríos, quebradas y zanjones. El partido de Quintero, confín septentrional de la jurisdicción, limitaba al norte con el Hato de Lemus y terminaba en el zanjón de Miraflores en el sur. Los ríos Higuerón y La Seca atravesaban el distrito, convergiendo en una ciénaga conocida como El Conchal. Pasando dicho zanjón iniciaba el territorio de la alcaldía pedá-

³⁴ Almario García, *La configuración moderna del Valle del Cauca, 1850-1940: Espacio, poblamiento, poder y cultura*.

³⁵ Víctor Manuel Patiño Rodríguez, ed., *Informes de Cali y sus Alcaldías Pedáneas en 1808. (Estado de Cali y sus Partidos en 1808)*, 2ed. (Cali: Centro de Estudios Históricos y Sociales Santiago de Cali, 1996), 19.

Mapa 1. Jurisdicción-Tenencia de gobierno de Santiago de Cali, 1775



Fuente: GHIS de las Indias. Mapa de la Jurisdicción-Tenencia de gobierno de Santiago de Cali, 1775. Consultado el 23 de febrero de 2025. <https://doi.org/10.7910/DVN/HZJGKA>

nea de Roldanillo, el cual terminaba en el estrecho de Caramanta. Tenía una extensión de tres leguas y media y, al igual que el partido de Quintero, los ríos Roldanillo, El Rey y Cáceres lo atravesaban hasta desembocar en una ciénaga que vertía sus aguas en el río Cauca.

Seguidamente se encontraba el partido de Riofrío, el cual iniciaba en el estrecho de Caramanta y terminaba en la quebrada de Agua Salada. El distrito de Yotoco, por otra parte, iniciaba en la quebrada Regina y terminaba en la quebrada El Espinal. De acuerdo con el alcalde José Loaiza, tenía una longitud de cuatro leguas aptas para el cultivo. Finalizando la zona norte, se encontraba el territorio de la alcaldía pedánea de Vijes. Este tenía una amplitud de siete leguas, comprendidas desde las quebradas El Espinal al norte y Quebrada Seca al sur. En su interior se encontraba también el pueblo de Yumbo, situado en la orilla del río homónimo, y el río Arroyohondo. En la zona central de la provincia se encontraba el distrito de Cali. Este comenzaba en Quebrada Seca al norte y terminaba en el río Las Piedras al sur. Al igual que los demás partidos, contaba con importantes cuerpos de agua como los ríos Cali, Aguacatal, Cañaveralejo, Meléndez y la ciénaga de Agua-blanca.

En la zona sur de la jurisdicción de Cali se encontraba el partido de Jamundí. Este comprendía todo el territorio entre el río Las Piedras y el río Ovejas, limitando al sur con las provincias de Caloto y Popayán. Según la descripción del alcalde pedáneo Pedro José Guerrero, el distrito bajo su autoridad estaba dividido en áreas con ecosistemas y climas diferentes: “[...] los ríos de Las Piedras a Jamundí, seco y sano, ya del Jamundí al Rioclaro, poco más húmedo pero sano; ya al de Rioclaro a Las Cañas, más húmedo y pantanoso, y por lo mismo menos sano o ya de las Cañas a Timba, y de allí al confín donde desemboca el río de Ovejas que es todo alto de sierras, acometido de continuas tempestades y rayos”³⁶. El partido de Yunde, a diferencia de los demás partidos, se encontraba en la banda oriental del río Cauca. Tenía una extensión de un cuarto de legua a lo largo y ancho, limitando al norte con el pueblo de Llanogrande y al sur con el río Cauca. Su paraje era pantanoso y la cabecera del partido se encontraba a inmediaciones del río Bolo. Por último, dentro de la Cordillera Occidental se encontraba el partido de El Salado. Este se extendía desde el alto Las Cruces hasta la quebrada Aimenez a lo largo, y desde los valles del río Dagua hasta los Farallones a lo ancho.

Estas descripciones hacen parte de un conjunto de informes realizados en 1808 por orden del virrey Amar y Borbón. En ellos se detallan la flora, fauna, uso de la tierra, condiciones

³⁶ Patiño Rodríguez, 14.

materiales, demografía y edificios institucionales en la jurisdicción. De acuerdo con Orozco, el objetivo de la Corona era registrar las estructuras productivas y la biodiversidad a lo largo y ancho del imperio; empresa que no se alejaba de las pretensiones de la filosofía moral utilitaria³⁷. En ese sentido, al analizar los reportes podemos observar que en los partidos y en la ciudad la mayoría de la población se dedicaba a las tareas agrícolas. Era común el cultivo de plátano, maíz, frijol, yuca y caña de azúcar. Excepcionalmente, en los partidos de Jamundí, Quintero, Roldanillo, Vijes y en el distrito de Cali también se mencionan el cultivo de zapallo, cebolla, col, uva, granada, granadilla, papa, garbanzo, ñame, sandía, melón, auyama, cidrapapa, tomate, ajíes, lechuga, rábano, toronja, arroz, anís, mostaza, cebada, durazno, fresa, habichuela, calabaza, café, algodón, coca y cacao.

Por otra parte, el cuidado y crianza de ganado vacuno, ovino, porcino, caprino y equino eran parte fundamental de las actividades económicas, especialmente en El Salado “[...] por ser la tierra bastante estéril que no produce con abundancia los frutos que en ella se siembran por más que se cultive”³⁸. Sin embargo, la gran diversidad de fauna y flora silvestre permitieron el ejercicio de actividades que diversificaron la dieta alimenticia, entre ellas la caza, la pesca y la recolección de frutos para el consumo humano y animal. Por ejemplo, en los copiosos cuerpos de agua de la región, los pescadores podían obtener bocachicos, jetudos, barbudos, sabaletas, rayados, sábalos, nayos, guacucos, camarones, negritos y tortugas. Los cazadores, por su parte, se hacían con sainos, guatines, venados, iguazas, conejos, guaguas, monos colorados y armadillos. Así mismo, los frutos silvestres, recolectados en su mayoría para la cría de ganado porcino, eran la guayaba, almendrán, guanábana, burilico, higuerón, caracolí, manteco, jiguo y aguacate.

En los informes se apunta también la presencia de flora favorable para la construcción de casas y cercas. Es el caso del cedro, aguacatillo, jigua, chagualo, guanabanillo, tache, guadua, cañabrava y nogal. De igual forma, se registra el uso de plantas con fines medicinales como el agraz, polipodio, pereira, zaragoza, granadillo, vericaria, calaguala, quinina, cardosanto, verbena, malvisco, zarza, raíz de China y guaco. Las cultivadas en huertas, como la borraja, mejorana, toronjil, hinojo, perejil, ajenojo, manzanilla, apio, culantro, jengibre, yerbabuena y amapola también tenían aplicaciones medicinales. En conjunto, eran utilizadas para contrarrestar el dolor de cabeza y de muelas, tratar la fiebre y la debilidad, e incluso para “atajar mal parto de la mujer”³⁹. El uso del

³⁷ Álvaro Alejandro Orozco Álvarez, *Cali: tierras, transacciones y agentes, 1770-1810* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2023).

³⁸ Patiño Rodríguez, *Informes de Cali y sus Alcaldías Pedáneas en 1808. (Estado de Cali y sus Partidos en 1808)*, 38.

³⁹ Patiño Rodríguez, 23.

bejuco de guaco como antídoto contra el veneno de la serpiente equis es el más documentado. De acuerdo con los informes, esta víbora solía habitar las orillas de los ríos -especialmente en el río Cauca- y su veneno es mortal.

La serpiente equis no era el único animal que podía poner en riesgo la vida y las actividades económicas de los habitantes del valle geográfico del río Cauca. En los informes también se reporta la presencia de serpientes como la yaruma mona, coral y boa. Así mismo, el ambiente húmedo y caluroso favorecía la proliferación de zancudos, jejenes y moscos que, con sus picaduras, podían generar fuertes reacciones cutáneas en las personas sensibles. Además de los alacranes, arañas y gusanos venenosos, los oficiales reales se quejaban de los perjudiciales efectos de la hormiga arriera en los huertos y árboles frutales, así como de la abundancia y hambre voraz de las aves “[...] éstas son muy perjudiciales porque en tiempos de nuestras rocerías abundan mucho y en tanto número, que se oscurece el aire; se comen los maíces de nuestras cosechas”⁴⁰. Otros animales, como las aves de gran tamaño y los felinos neotropicales, también representaban un problema para los pobladores al depredar el ganado.

La estructura demográfica y social de Santiago de Cali en el siglo XVIII

Otro aspecto por considerar, hecha la descripción de la geografía física de la jurisdicción de Santiago de Cali, es su geografía humana. En contraste con los leves cambios en el paisaje natural, la estructura demográfica de la región sufrió fuertes mutaciones en los tres siglos de dominación española. De acuerdo con Mejía, en la jurisdicción de Cali muchos de los pueblos de indios fundados en el siglo XVI se convirtieron en sitios donde los ‘libres de todos los colores’ constituyeron la mayoría de la población⁴¹. Las causas de la catástrofe demográfica indígena son variadas y no se limitan a las acciones violentas desplegadas durante las guerras de Conquista. La introducción de enfermedades desconocidas por los nativos, la esclavitud, el trabajo forzado, el desplazamiento y la destrucción de sus formas de vida y de sus estructuras socioculturales contribuyeron significativamente en la disminución de la población indígena, en la desintegración de muchas comunidades y en las bajas tasas de natalidad.

⁴⁰ Patiño Rodríguez, 39.

⁴¹ Eduardo Mejía Prado, *Campesinos, poblamiento y conflictos: Valle del Cauca 1800-1848* (Cali: Universidad del Valle, 2002).

Martha Herrera⁴² aborda el crecimiento demográfico indígena en la larga duración, contrastando las cifras de la visita de 1560 a los indios tributarios del área andina de la provincia de Popayán con el padrón hecho en 1779 en la gobernación homónima. Para una mayor exactitud, Herrera descartó del primer padrón las poblaciones de Caramanta, Santafé, Arma, Neiva, Timaná y La Plata. Del segundo censo hizo lo propio que los datos de Tumaco, Iscuandé y Raposo. Como resultado, encontró que la población de 1779 (91.562 habitantes) solo superaba, en conjunto, en un 33 por ciento a la población masculina sobreviviente en 1560 (61.378 personas). No obstante, si del padrón de 1779 se toman exclusivamente los datos de la población indígena (26.680 personas), representaban menos de la mitad comparado con 1560: el 43.47 por ciento. Al analizar la dinámica demográfica de la población indígena comparando los padrones de 1779 y 1797, Herrera precisa que el crecimiento anual fue negativo: del -0,1 por ciento. Concluye entonces la autora que el proceso de recuperación demográfica en la gobernación de Popayán fue muy lento.

La población mestiza, por otra parte, experimentó un auge demográfico a finales del siglo XVIII. En un excelente y muy necesario trabajo de demografía histórica, Vélez analiza los padrones y registros parroquiales realizados entre finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX en Buga y Cali, con el fin de comprender la estructura y crecimiento poblacional. Es decir, las tasas de natalidad, matrimonialidad y mortalidad y las tipologías familiares⁴³. Sirviéndonos de las cifras expuestas por Vélez y tomando exclusivamente las de Cali, encontramos que para 1797 la población con ascendencia africana de la ciudad sumaba el 58,5 por ciento de 6601 habitantes (**véase cuadro 1**). Seguidamente, se encontraban los mestizos con el 20,2 por ciento y los montañeses con el 10,2 por ciento. Por otra parte, la población blanca (entre nobles y blancos pobres) ocupaba el 10,6 por ciento. Por último, se encontraban los indios con el 0,3 por ciento.

Para dilucidar la tasa de crecimiento de la ciudad, Vélez contrasta este padrón con el de 1807. En él, la población con ascendencia africana siguió siendo predominante al representar el 68,7 por ciento. En segundo lugar, se encontraban los blancos, que en conjunto constituían el 19,3 por ciento. Seguidos en proporción porcentual se encontraban los montañeses (8,5 por ciento) y los mestizos (2,8 por ciento). Por último, los indios ocupaban un margen reducido de la población (0,5

⁴² Herrera Ángel, *Popayán: La unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*.

⁴³ Luz Amparo Vélez Villaquirán, «Población y familias diversas. Esclavos, nobles y jefaturas femeninas en el Valle del río Cauca, 1766-1830» (tesis de doctorado en Historia, Mérida, Yucatán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016), <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/460>.

por ciento). De este censo llama la atención el crecimiento abrupto de la población blanca, pues casi duplicando su representatividad respecto a los mestizos. Específicamente el aumento se encuentra entre los blancos pobres, quienes pasaron del 3,4 por ciento en 1797 al 13,4 por ciento en 1807. En ese orden de ideas, los blancos pobres tuvieron una tasa de crecimiento del 14,2 por ciento frente a un decrecimiento de los mestizos del -19,1 por ciento. De acuerdo con Vélez, este fenómeno se debe al subregistro; algunos mestizos categorizados como tal en 1797 fueron registrados como blancos en el padrón de 1807.

Cuadro 1. *Distribución y tasa de crecimiento de la población de Cali según la calidad sociorracial. 1797 y 1807*

Calidad socio-racial	1797		1807		Tasa de crecimiento
	Total	%	Total	%	
Noble	474	7.2	416	5.9	-1.3
Blanco	226	3.4	939	13.4	14.2
Montañés	670	10.2	596	8.5	-1.2
Mestizo	1332	20.2	198	2.8	-19.1
Negro*	1149	17.4	1353	19.3	1.6
Pardo	2505	38.0	3295	47.1	2.7
Mulato	207	3.1	159	2.3	-2.6
Indio	22	0.3	38	0.5	5.5
Total	6585	100.0	6994	100.0	-
Sin dato	16	0.2	26	0.4	-
Total	6601	-	7020	-	0.6

Fuente: Vélez Villaquirán 2016, 136

*Los libres comprendían solamente el 5.6 por ciento y 4.5 por ciento respectivamente.

Esta situación no fue una excepción en los reinos indios. De acuerdo con Guiomar Dueñas, al comparar los padrones realizados en Santafé de Bogotá en 1779 y 1801, la autora encuentra que los blancos del barrio Las Nieves pasaron del 49.8% al 65.4%, respectivamente⁴⁴. Este crecimiento abrupto llamó su atención, por lo que decidió contrastar estas cifras con los registros

⁴⁴ Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*.

bautismales de las parroquias La Catedral y Las Nieves entre 1750 y 1795. Los datos arrojados dan cuenta de que efectivamente se habían empadronado como blancos a varios mestizos. La autora le atribuye este fenómeno al proceso de blanqueamiento entre los habitantes de Santafé, pues se estaban borrando las fronteras sociales y económicas entre los blancos y mestizos, así como sus diferencias fenotípicas. De igual forma, el vicario de Cumaná y provisor del obispado de Puerto Rico se quejó el 21 de agosto de 1787 ante la Corona por las alteraciones que sus feligreses hacían en los registros parroquiales, “[...] de que resultaba el desconuelo de los vasallos verdaderamente blancos que no podían impedir el enlace de sus familias con las de aquéllos, que teniendo mezcla de mulatos aparentaban lo contrario”⁴⁵.

Por lo demás, Vélez señala que la tasa de crecimiento de la ciudad de Cali entre 1797 y 1807 se situó en el 0,6 por ciento. Los grupos socio-raciales con mayor crecimiento, excluyendo a los blancos pobres, fueron los indios (5,5 por ciento), los pardos (2,7 por ciento) y los negros (1,6 por ciento). Así mismo, los grupos socio-raciales con una tasa negativa fueron los mulatos (-2,6 por ciento), los nobles (-1,3 por ciento) y los montañeses (-1,2 por ciento). Ahora bien, en 1797 también se realizaron padrones en los partidos de la jurisdicción de Cali (**véase cuadro 2**). No obstante, solo se registraron las poblaciones de Jamundí, Yumbo, Roldanillo y Yunde. De acuerdo con los datos expuestos por Vélez, la mayor parte de la población se encontraba en el partido de Roldanillo (43,4 por ciento), seguido de Yumbo (25,0 por ciento), Jamundí (15,9 por ciento) y Yunde (15,7 por ciento).

Divididos en calidades socio-raciales, en Roldanillo los blancos constituían la mayoría de la población (53,5 por ciento), seguido de los pardos (41,4 por ciento), los nobles (4,7 por ciento), los indios (0,3 por ciento) y los mulatos (0,0 por ciento). En Yumbo, la mayoría la constituían los montañeses (34,3 por ciento), seguidos de los negros (29,7 por ciento), los pardos (24,3 por ciento), los indios (9,5 por ciento), los nobles (2,1 por ciento) y los blancos (0,06 por ciento). En el partido de Yunde había una significativa presencia de personas con ascendencia africana: negros (41,2 por ciento), pardos (36,3 por ciento) y mulatos (2,2 por ciento). Les seguían después los nobles (11,9 por ciento), los montañeses (6,1 por ciento) y los blancos (2,3 por ciento). Por último, en el partido de Jamundí, las personas con ascendencia africana también representaron la mayoría: negros (45,4 por ciento), pardos (22,4 por ciento) y mulatos (5,9 por ciento). Le seguían en representatividad

⁴⁵ Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, vol. III, Segundo Tomo (1780-1807) (Madrid, 1962), 625-26.

los blancos (18,2 por ciento), los mestizos (3,5 por ciento), los nobles (2,1 por ciento) y los indios (1,4 por ciento).

Cuadro 2. *Distribución porcentual de la población de los partidos de la jurisdicción de Cali según calidad socio racial, 1797*

Calidad socio-racial	Roldanillo	Yumbo	Yunde	Jamundí
Noble	4.7	2.1	11.9	2.1
Blanco	53.5	0.06	2.3	18.2
Montañez	-	34.3	6.1	1.1
Mestizo	-	-	-	3.5
Negro	-	29.7	41.2	45.4
Pardo	41.4	24.3	36.3	22.4
Mulato	0.0	-	2.2	5.9
Indio	0.3	9.5	-	1.4
Total	100.0	100.	100.0	100.0
Número	2725	1573	984	1000
Porcentaje	43.4	25.0	15.7	15.9

Fuente: adaptado de Vélez Villaquirán 2016, 151.

Si sumamos los cuadros presentados por Vélez en los cuales se consigna la calidad de los habitantes de la ciudad y de los partidos, arrojan un total de 12.883 habitantes (**véase cuadro 3**). La mayor parte de la población la constituían los pardos (35,7 por ciento), seguido de los negros (19,2 por ciento), los blancos (14,7 por ciento) y los mestizos (10,6 por ciento). Los grupos menos representativos eran los montañeses (9,9 por ciento), los nobles (6,0 por ciento), los mulatos (2,3 por ciento) y los indios (1,5 por ciento). Debemos tener en cuenta que los padrones realizados en el siglo XVIII representan cifras aproximadas. Los empadronadores, en muchos casos, presentaban dificultades como la falta de conocimientos para desempeñar dicha labor de forma eficiente, el difícil acceso a algunas regiones por la geografía accidentada o el subregistro de algunos grupos socio-raciales que, ante los ojos de las autoridades, tenían poca importancia. Por ejemplo, de la ciudad de Cali solo se detallan el número de esclavizados y los habitantes en las haciendas de las familias de élite en los informes de 1808.

Cuadro 3. *Distribución de la población de la ciudad de Cali y sus partidos según calidad sociorracial, 1797*

Calidad sociorracial	Ciudad	%	Partidos	%	Total	%
Noble	474	7.2	299	4.8	773	6.0
Blanco	226	3.4	1664	26.5	1890	14.7
Montaños	670	10.1	611	9.7	1281	9.9
Mestizo	1332	20.2	35	0.6	1367	10.6
Negro	1149	17.4	1326	21.1	2475	19.2
Pardo	2505	37.9	2091	33.3	4596	35.7
Mulato	207	3.1	84	1.3	291	2.3
Indio	22	0.3	172	2.7	194	1.5
Subtotal	6585	-	6282	-	12867	-
Sin dato	16	0.2	-	-	16	0.1
Total	6601	100.0	6282	100.0	12883	100.0

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos expuestos por Vélez Villaquirán, 2016.

Para contrastar las cifras antes expuestas, se pueden comparar con padrón general de 1797 realizado por el gobernador de Popayán, don Diego Antonio Nieto. En este censo se dividió a la población por calidades (blanco, indio, libres y esclavos), estado (casados, solteros y eclesiásticos) y sexo (**véase cuadro 4**). A diferencia del padrón presentado por Vélez, el cual se conserva en el Archivo Histórico de Cali, la información se muestra en conjunto y sin discriminar entre la ciudad o los partidos. Excluyendo a los religiosos, según el empadronamiento general la jurisdicción de Cali contaba con un total de 16.388 habitantes. Es decir, 3.505 personas más que la población total en el cuadro 3. No obstante, al compararlos podemos encontrar que los porcentajes no difieren drásticamente, salvando el subregistro de los mestizos. El grupo socio-racial más numeroso lo constituían los ‘libres de varios colores’ (68,6 por ciento), seguido de los esclavos (22,1 por ciento). Los blancos (nobles y pobres), representaban el 6,9 por ciento, mientras que los indios el 2,5 por ciento.

Cuadro 4. *Distribución de la población de la jurisdicción de Cali según calidad, género y estado, 1797*⁴⁶

Calidad socio-racial	Hombres casados	Solteros incluso párvulos	Mujeres casadas	Solteras incluso párvulas	%	Total
Blancos	127	411	125	468	6.9	1131
Indios	47	142	53	165	2.5	407
Libres de varios colores	1834	3643	1816	3943	68.6	11236
Esclavos	398	1305	396	1515	22.1	3614
Total	2406	5501	2390	6091	100.0	16388

Fuente: adaptado de Patiño Rodríguez, 1983, 504-5.

Como se ha observado, la geografía humana de Santiago de Cali sufrió importantes cambios durante los tres siglos de dominación española. Aunque contamos con pocas fuentes para realizar estudios mucho más sistemáticos en el campo de la demografía histórica, los datos disponibles nos ofrecen una visión del proceso de poblamiento de la región. En primer lugar, la recuperación demográfica de las comunidades indígenas fue lenta: para 1779, solo representaban el 43,47 por ciento de lo que habían sido en 1560. En segundo lugar, para finales del siglo XVIII, la población con ascendencia africana en la ciudad de Cali constituía la mayoría, pasando del 58,5 por ciento en 1797 al 68,7 por ciento en 1807. De igual forma, las cifras de las poblaciones blanca y mestiza son las que presentan mayores inconsistencias. Esto puede sugerir un problema de subregistro en la población mestiza, algo común en los datos protoestadísticos. El subregistro tuvo lugar, probablemente, debido a las similitudes fenotípicas entre los mestizos y los blancos como ya había ocurrido en Santafé de Bogotá.

En términos generales, la tasa de crecimiento de la ciudad entre 1797 y 1807 se situó en el 0,6 por ciento. Los grupos sociorraciales que experimentaron un mayor crecimiento fueron los indígenas (5,5 por ciento), seguido de los pardos (2,7 por ciento) y los negros (1,6 por ciento). Ahora bien, para 1797, en los partidos, la mayoría de la población se concentraba en Roldanillo (43,7 por ciento), Yumbo (21,8 por ciento) y Yunde (13,9 por ciento). En estos partidos, los blancos,

⁴⁶ Víctor Manuel Patiño Rodríguez, ed., *Relaciones geográficas de la Nueva Granada (siglos XVI a XIX). Recopilación selección, proemio, notas y edición*, vol. Sup. 4. 45-46, Cespadesia (Santiago de Cali: Imprenta Departamental, 1983), 504-5.

montañeses y afrodescendientes representaban la mayoría de la población, respectivamente. Finalmente, si tomamos las cifras del padrón general que el gobernador Nieto presentó a las autoridades virreinales, encontramos que la población “libre” fue la más numerosa (68,6 por ciento), seguida de los esclavos (22,1 por ciento). Teniendo en cuenta los datos demográficos antes expuestos, en los siguientes párrafos del presente capítulo abordaremos la estructura social en la jurisdicción de Santiago de Cali, así como las tensiones que surgieron entre los estamentos socio-raciales a finales del siglo XVIII.

Con el establecimiento de los conquistadores en América en el siglo XVI, la sociedad indiana se configuró entre españoles, indios y negros. Para ello, los españoles se basaron en la antigua jerarquización peninsular, categorizándose a sí mismos como nobles, a los indígenas como plebeyos y a los negros como esclavos. De acuerdo con Seed, el estatus adquirió un tinte racial al extenderse el reconocimiento sobre la igualdad de todos los españoles en Indias. Esta idea se basó en el concepto de *honor*, el cual determinó la posición social de los sujetos dentro de la estructura: [...] era un complejo código social que establecía los criterios para el respeto en la sociedad española; significaba tanto la estima que una persona tenía por sí misma como la estima en que la sociedad lo tenía⁴⁷. Según la autora, esta fue la característica más distintiva de la cultura española. Durante los primeros siglos de dominación, el honor-virtud se consideraba como un atributo de la élite y se manifestaba a través de una conducta acorde a los valores sociales y a los preceptos religiosos.

Dentro del sistema de honor de la sociedad española del siglo XVI también se encontraba el concepto de “limpieza de sangre”. En su significación original, hacía referencia a la pureza religiosa como marcador del estatus social. La ausencia de ancestros judíos o musulmanes posibilitaba el acceso de los ‘cristianos viejos’ a privilegios o posiciones de poder, por lo que su aplicación se concentraba en los conversos. En el Nuevo Mundo también se empleó, esta vez en contra de los africanos y sus descendientes: “[...] personas blancas cristianos viejos de estado noble, limpios de toda mala raza y sin mezcla alguna de villano, judío, moro, mulato, converso o en ninguno rasgo por remoto que sea”⁴⁸. En consecuencia, a aquellos con herencia africana se les excluyó de las instituciones educativas, reales, eclesiásticas y de toda forma de ascenso social. Por lo anterior, en

⁴⁷ Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, 88.

⁴⁸ Ann Twinam, «Repensando las reformas sociales de los borbones en las colonias, siglo XVIII», *El Taller de la Historia* 5, n.º 5 (2013): 11, <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.5-num.5-2013-704>.

Indias el honor, y por lo tanto la valoración social, no solo dependía de la conducta virtuosa, sino también del origen étnico de los sujetos.

En ese sentido, para los españoles los demás sectores sociales carecían de virtud y moralidad. Durante los tres siglos de dominación, a los estratos bajos -especialmente a los negros y los mestizos con ascendencia africana- se les atribuyeron conductas delictivas, pecaminosas y transgresoras del orden social como el hurto, el asesinato, la alevosía, el amancebamiento y el adulterio. Según Hering, “[...] el color “negro” operó no sólo como una metáfora de la servidumbre, sino también como significación de amoralidad que permitía visualizar el contagio, la impureza y el vicio del linaje como factores heredables”⁴⁹. Entonces, el honor-virtud de los estamentos privilegiados indios se expresó a través de los prejuicios étnicos. Conforme avanzó el proceso de mestizaje entre los siglos XVII y XVIII, surgieron nuevas formas de reconocimiento y exclusión social. Las valoraciones negativas hacia los plebeyos se intensificaron y adquirieron nuevas dimensiones. Su auge demográfico, económico y social no pasó desapercibido para la administración real y para las familias nobles, quienes lo interpretaron como un desafío a la jerarquización social.

Si tenemos en cuenta la estructura demográfica de la jurisdicción de Santiago de Cali expuesta en párrafos anterior, observamos que para el siglo XVIII la composición étnica era mucho más diversa que la del siglo XVI. Encontramos, por ejemplo, la distinción entre españoles nobles y blancos, así como el uso de nuevas categorías como las de “pardo”, “montañés” y “libres de todos los colores”. Estas dos últimas han sido las más discutidas por los historiadores que han abordado nuestra región de estudio. Colmenares afirma que los montañeses fueron “[...] pequeños propietarios rurales que debían atender las labores del campo con la propia fuerza de sus brazos”⁵⁰. Rodríguez concuerda con Colmenares al señalar que eran pequeños propietarios rurales, pero les asigna la calidad de mestizos⁵¹. Sin embargo, para Herrera los montañeses eran blancos que se diferenciaban de aquellos con ascendencia africana y de los indígenas en una comunidad rural: “[...] un calificativo peculiar de la provincia, que se ubica entre los nobles y las “castas” o “mezclas” de

⁴⁹ Max Sebastián Hering Torres, «La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos», *Historia Crítica*, n.º 45 (2011): 43.

⁵⁰ Germán Colmenares, *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglos XVIII, 4ª ed.* (Colombia: Tercer Mundo Editores, 1997), 113.

⁵¹ Pablo Rodríguez, *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada, Siglo XVIII* (Bogotá: Editorial Ariel, 1997).

africanos, europeos e indígenas”⁵². Con estos elementos podemos decir que los montañeses eran pequeños propietarios rurales de origen blanco que buscaban diferenciarse de las mezclas.

Por otra parte, la categoría “libre de todos los colores” también fue interpretada en un principio como diferenciador étnico. Según Garrido⁵³, aunque la identificación de “libre” podía excluir a un sujeto de los indígenas y de los esclavizados, no le incluía en los blancos. Esto se debía a que el apelativo “de color” hacía referencia a la presencia de la ‘impureza de sangre’. Sin embargo, Montaña señala que su significado era más político y fiscal que racial: “La población “libre” era entonces conformada por colonos ilegales (de todos los colores) que no necesariamente eran reconocidos como vecinos, y que no pagaban los requintos y demoras, diezmos, primicias, alcabalas o cofradías, pero que tampoco estaban subordinados a los sistemas de gobierno propios de la república de indios”⁵⁴. Como veremos a continuación, se les describió como los nuevos salvajes al establecer sus asentamientos lejos de las ciudades patrimoniales, del control efectivo de los oficiales reales y de las autoridades eclesiásticas.

El auge económico y social de los sectores plebeyos en el valle del río Cauca

Después de la pacificación y reducción de las comunidades indígenas del Chocó biogeográfico en la segunda mitad del siglo XVII, la región del valle geográfico del río Cauca experimentó un segundo ciclo del oro que posibilitó la concentración del dominio sobre la tierra a través de la constitución de haciendas. De acuerdo con Colmenares, los nuevos mineros y comerciantes reemplazaron a los antiguos latifundistas al comprar sus tierras -las cuales se encontraban abandonadas y en franco proceso de fragmentación- y formar en ellas unidades productivas para abastecer con bienes de consumo a los centros mineros⁵⁵. Para sostener la extracción aurífera, la producción agropecuaria, capitalizar sus posesiones y maximizar sus inversiones, los mineros y los nuevos hacendados introdujeron mano de obra esclavizada de origen africano comercializada en Cartagena de Indias. La adquisición de dichas posesiones y el uso de esclavizados les otorgó el prestigio social necesario

⁵² Herrera Ángel, *Popayán: La unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*, 157.

⁵³ Margarita Garrido, «Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia», en *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, ed. Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (Lima: Institut français d'études andines, 2007), 155-68, <http://books.openedition.org/ifea/5786>.

⁵⁴ Vladimir Montaña Mestizo, «Las representaciones sociales rurales de los “no-indios” ante el ocaso de la ciudad agraria colonial: los Andes centrales neogranadinos en la encrucijada borbónica», *Revista Colombiana de Antropología* 58, n.º 1 (2022): 77, <https://doi.org/10.22380/2539472X.2001>.

⁵⁵ Colmenares, *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglos XVIII*.

para relacionarse con las familias más prominentes de la ciudad y ocupar las más altas dignidades del cabildo.

La mano de obra esclavizada no solo fue empleada para las actividades económicas. Los esclavistas introdujeron en los hogares un porcentaje representativo de mujeres y niños para el servicio doméstico. Según Colmenares, este hecho demuestra que la posesión y explotación de esclavizados también jugó un papel importante en la valoración social. Este fenómeno lo podemos corroborar si tenemos en cuenta que, para 1797, había más mujeres esclavizadas en la ciudad que en los partidos. Estos elementos constituyeron el régimen esclavista en el valle geográfico del río Cauca, especialmente en la jurisdicción de Cali: “El sistema esclavista era una consecuencia de la economía minera, en dos sentidos: como empleo de excedentes de la mano de obra que se concentraba en los yacimientos y como gasto de ostentación, propio de una sociedad en la cual el oro circulaba en abundancia”⁵⁶. No obstante, a mediados del siglo XVIII este sistema entró en crisis debido a una serie de acontecimientos y procesos sociales que se desarrollaron junto a la formación de las haciendas.

En primer lugar, entre 1714 y 1739, la Gobernación de Popayán experimentó un auge en la compra y venta de esclavizados gracias a la firma del Tratado de Utrecht. En él, la Corona española le concedió el monopolio del tráfico negrero a Gran Bretaña. No obstante, con el inicio de la Guerra del Asiento en 1739, los ingleses detuvieron su comercialización, lo que incrementó el precio de los esclavizados bozales y dificultó su compra para los hacendados neogranadinos. En segundo lugar, Colmenares señala que, junto al auge negrero y al desarrollo de las haciendas, surgió en ellas una nueva clientela que “[...] no estaba ligada a los poseedores por nexos muy claros de subordinación”⁵⁷. Se trataba de arrendatarios, jornaleros y peones de origen étnico diverso que, a través de un contrato verbal, explotaban modestamente un pequeño globo de tierra cedido por un terrateniente o se ocupaban de las labores agrícolas y pecuarias de las haciendas a cambio de una remuneración económica.

Con el aumento en el precio de los esclavizados bozales y su reemplazo por la nueva clientela, el régimen esclavista “[...] entró en crisis cuando el trabajo sufrió (tal vez más en las haciendas que en las minas) dislocaciones tan profundas que impidieron su recuperación”⁵⁸. Con esta hipótesis, Colmenares cuestiona las interpretaciones que señalan al proceso de Independencia como el

⁵⁶ Colmenares, 58.

⁵⁷ Colmenares, 36.

⁵⁸ Colmenares, «Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830», 161.

responsable de la crisis de las haciendas en el siglo XIX. Si bien considera que en su destrucción incidieron los empréstitos, el reclutamiento de esclavos y las sublevaciones, insiste en que la disolución del sistema esclavista respondió a un periodo ulterior. En ese orden de ideas, sostiene igualmente que la decadencia económica y el convulso clima social que propició las múltiples guerras civiles decimonónicas fueron causadas por la caída del sector minero y la consecuente crisis del régimen esclavista. Es decir, el autor plantea un panorama de crisis económica generalizada en el valle geográfico del río Cauca, particularmente en Cali.

Sin embargo, Mejía sostiene, al estudiar la formación de sociedades campesinas en la jurisdicción de Buga entre los siglos XVIII y XIX, que los trabajadores rurales no experimentaron una crisis económica. Antes bien, plantea lo contrario: “[...] aparecen pequeñas propiedades y posesiones en manos de pobladores blancos pobres, montañeses, mulatos, mestizos y “libres” en general aportando con su producción al circuito económico de una ciudad y su entorno rural”⁵⁹. Para el autor, la caída del régimen esclavista no solo se expresó en el cambio en las relaciones laborales, sino también en el surgimiento de pequeños propietarios con título y de propietarios de hecho en los terrenos anegados. El cultivo de tabaco y cacao en las pequeñas propiedades, en las posesiones de los ‘libres’ y en las haciendas por parte de los arrendatarios, así como el empleo de trapiches para la producción de aguardiente y la cría de ganado porcino para su comercialización en las minas del Chocó, dan cuenta de la participación de los estratos bajos en las actividades económicas.

Otro elemento que atestigua la incorporación de diferentes sectores sociales en los circuitos económicos es la circulación del dominio sobre la tierra. Colmenares, al igual que Mejía, sostiene que el traspaso y acumulación de la propiedad de la tierra en el valle geográfico del río Cauca se dio a través de procesos de sucesión más que por compra y venta. No obstante, Orozco contradice estas observaciones al localizar “[...] una activa circulación del dominio absoluto sobre la tierra rural”⁶⁰ en Cali entre 1770 y 1810. El número de transacciones de los derechos de propiedad de posesiones con un valor de entre 1 y 499 patacones -los cuales identifica como pequeños globos de tierra-, concentró el 70 por ciento del total. De acuerdo con el autor, esto refleja el dinamismo en las transferencias de los derechos de propiedad sobre la tierra, especialmente entre los pequeños propietarios de las zonas central y oriental de la jurisdicción de Cali. Los tipos sociales que Orozco

⁵⁹ Mejía Prado, *Origen del campesino vallecaucano. Siglo XVIII y siglo XIX*, 23-24.

⁶⁰ Orozco Álvarez, *Cali: tierras, transacciones y agentes, 1770-1810*, 17.

identifica en estas actividades comerciales son diversos: militares, eclesiásticos, oficiales reales, familias blancas privilegiadas, mulatos, pardos y libres.

En ese sentido, Orozco concuerda con Mejía al resaltar el papel de las comunidades agrarias en los circuitos económicos de la región: “La presencia de grupos con calidades socio-raciales diversas y el rápido crecimiento demográfico, además de la posibilidad de asentamientos seguros revitalizaron los mercados locales e interjurisdiccionales, con esto vincularon el océano Pacífico, Antioquia y la altiplanicie de Popayán”⁶¹. Algunos de estos arrendatarios, colonos y pequeños propietarios tuvieron la capacidad de gravar sus propiedades con censos para introducir mejoras como, por ejemplo, el empleo de un número reducido de esclavizados, la construcción de trapiches para la extracción de aguardiente o la compra de ganado mayor. Incluso, los más afortunados lograron amasar el capital suficiente como para dotar a sus hijas o financiar la carrera sacerdotal de sus hijos. Por otra parte, los propietarios prácticos que establecieron sus parcelas en los contornos de las haciendas y en las riberas de los ríos desarrollaron otras comunidades agrarias que, a diferencia de las primeras, se encontraban al margen de la sociedad, resistiéndose a cualquier forma de sujeción.

Los propietarios reales y prácticos que se negaron a depender de los terratenientes, de la administración real y de la Iglesia, se asentaron en el interior y en los márgenes de las haciendas, formando sitios y ‘asientos’. Para Colmenares, el surgimiento de estas comunidades agrarias fue un proceso *sui generis*, pues no siguieron los patrones castellanos de fundación de villas y ciudades⁶². Al tratarse de poblados dispersos y alejados de los centros urbanos compuestos por personas de diferentes calidades, los oficiales reales pusieron en duda la conducta moral de sus habitantes. Colmenares ejemplifica este proceso a través del conflicto entre Caloto y Quilichao. Los regidores del cabildo de Caloto se reusaron a la legitimación de Quilichao como villa -y a la existencia del poblado mismo- ante la Corona, acusando a los quilichagüenos de ser vagos sin oficio, además de practicar el contrabando, el amancebamiento y el abigeato. El autor sugiere que detrás de estas acusaciones se encontraba el temor que los hacendados sentían ante la posible competencia económica que podrían significar en el abastecimiento de las minas.

Las autoridades eclesiásticas también sospecharon de la conducta moral de los habitantes de estos nuevos poblados, como se puede observar en el siguiente exhorto expedido en junio de 1737 en la ciudad de Buga. En él, el obispo de Popayán, fray Diego Fermín de Vergara, le solicitó

⁶¹ Orozco Álvarez, 38.

⁶² Colmenares, «Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830».

al cura de Roldanillo, el doctor don Francisco Gómez Constantino, que bajo el título de juez eclesiástico recorriera las orillas del río Cauca desde Riofrío hasta el Paso Real de Anacaro para ponerle fin a los múltiples desórdenes que allí se cometían: “[...] viven muchas gentes sin temor de Dios, y sin asistir á los sagrados templos á misa, y doctrina, y que allí se retiran huyendo de las justicias y parrochos”⁶³. Para emprender esta tarea, el obispo de Vergara le ordenó al cura Gómez destruir las casas y las plataneras, informarse sobre la vida y costumbres de aquellos y, con el apoyo de las autoridades reales, “[...] entreguen a las mugeres hurtadas a sus maridos, y estos a sus propias mugeres”⁶⁴. Las penas dispuestas por el patriarca no se limitaron a las censuras eclesiásticas, pues le conminó al uso de la cárcel y de los castigos físicos.

En respuesta a lo exhortado, el primero de enero de 1738 el cura de Roldanillo les comunicó el exhorto del obispo a los curas de Cartago, Anserma y Toro para que lo apoyaran en su nueva labor y rondaran las orillas del río Cauca que se encontraban en sus respectivas jurisdicciones. De acuerdo con el cura Gómez, los habitantes de dichas tierras llevaban una vida desarreglada y sin atender a los preceptos católicos gracias al amparo de los montes, pues le servían de refugio ante las persecuciones de los jueces reales y eclesiásticos. Además, se quejaba de que las censuras eclesiásticas poco o nada hacían para sacarlos de aquel estado, por lo que se debía recurrir al auxilio de los jueces seculares para cumplir lo dispuesto por el obispo. El primero en responder fue el cura de Cartago, el doctor don José Delastro y Ruda, el tres de enero de 1738. En la carta, puntualizó que hacía veinte días las justicias reales habían patrullado las orillas del Cauca en su jurisdicción, encontrando solamente una casa y dos forajidos originarios de Toro, los cuales fueron desterrados.

El segundo en responder fue el cura de Anserma, el doctor don Pedro de Borja y Espeleta, el diez de enero de 1738. En ella afirma que ya había cumplido la orden del provisor y vicario general del obispado de rondar toda su jurisdicción, dando como resultado el destierro de dos personas que vivían “en mal estado”. Señala, además, que desde hace tres años no ha recibido noticias al respecto, pues las personas que habitan cerca al río viven casados o con sus parientes. Por otra parte, el cura de Toro, Pedro Fernández de Piedrahita, en carta del nueve de febrero de 1738, le expresa al cura Gómez que el primero de dicho mes pasó al sitio del Hatillo para darle el correspondiente auxilio espiritual a los habitantes de las orillas del Cauca, encontrando personas “[...] temerosas de Dios [...] y no ubo denuncia alguna, ni tube noticia de cosa que necesitara rigor de

⁶³ Archivo General de la Nación (AGN), Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, leg. 543, fol. 1r.

⁶⁴ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, leg. 543, fol. 1r.

justicia ni allí en el dicho sitio, ni en el distrito de esta jurisdicción por que los señores jueses reales de ella la pasean, y rondan quando tienen noticia que ay que remediar”⁶⁵.

Como se puede observar, los asentamientos que se formaron en las riberas de los ríos eran pequeños. Las autoridades reales y eclesiásticas encontraron en ellos uno o dos ranchos contruidos con bareque y paja, además de sementeras con cultivos de pancoger. Su marginalidad autoimpuesta puede explicarse a través de las implicaciones de la concepción de honor en la cultura española. Garrido, basándose en Bourdieu, señala que del honor dependen la valoración social y la relación entre la autoridad y la obediencia. Esta estaba supeditada a la percepción que tenía el gobernado del trato que recibía por parte de las autoridades. Si era positiva, validaba su posición e identidad social dentro del orden establecido. Si, por el contrario, era negativa “[...] podía significar un desafío inadecuado o recibir una réplica de abierto desconocimiento que era al mismo tiempo una forma de reposicionarse por parte de quien sentía que había sido movido de su lugar”⁶⁶. En ese sentido, la desobediencia de estos pobladores fue el resultado de la incapacidad de la élite para reconocer las costumbres y valía social de los sectores plebeyos.

En estas comunidades agrarias se desarrollaron nuevas relaciones sociales debido a la coexistencia entre personas de diferentes calidades. Según Colmenares, “[...] en el ámbito rural la definición colonial de una sociedad de castas reposaba sobre convenciones que realidades económicas dispares podían modificar profundamente”⁶⁷. Es decir, en estos asentamientos el oficio no se relacionaba con el estamento al que se pertenecía. Hombres y mujeres podían ser categorizados como nobles, pero desempeñarse como costureras, hilanderas, labradores u hortelanos: “Allí la estimación social quedaba circunscrita por un conjunto de circunstancias locales de tal naturaleza que la ubicación de cada uno de sus miembros no podía ser determinada uniformemente por la adscripción institucional en un estamento”⁶⁸. En otras palabras, el estatus social estaba determinado por las mismas condiciones locales, más no por la estructura estamental de la sociedad mayor. Entonces, en el seno de las comunidades agrarias del valle geográfico del río Cauca no hubo una marcada diferencia entre blancos pobres, pardos, mulatos y mestizos respecto a sus oficios.

Al respecto, Mejía precisa que las diferencias entre los habitantes de los ejidos, los arrendatarios, los pequeños propietarios y los poseedores de hecho se basaron en la dependencia o no de

⁶⁵ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, leg. 543, fol. 4r-4v.

⁶⁶ Garrido, «Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia», 156.

⁶⁷ Colmenares, «Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830», 173.

⁶⁸ Colmenares, 173.

los hacendados más que en sus tendencias productivas. Las nuevas poblaciones rurales tuvieron en común actividades como la explotación de un terreno pequeño, el pastoreo en baja escala y el cultivo de pancoger. Asimismo, se caracterizaron por una vida familiar y comunitaria en el campo, el uso de mano de obra familiar (en su mayoría) y una composición étnica variada:

Étnicamente estaban conformados por blancos pobres, mestizos, mulatos, pardos y negros sin generar barreras raciales entre ellos; por el contrario, rompieron los obstáculos legales e ideológicos que la sociedad mayor les impuso presentándose, a lo largo del proceso histórico, una combinación racial que fue disolviendo, en la cotidianidad, las diferencias raciales⁶⁹.

El aprovechamiento de los recursos naturales del valle geográfico del río Cauca les permitió a las comunidades agrarias nuevas formas de subsistencia y de relaciones sociales diferentes a las ciudades patrimoniales, las minas y las haciendas. En un trabajo posterior, Mejía⁷⁰ aglutinaría a campesinos, jornaleros, artesanos y esclavos de la ciudad y la zona rural en un mismo grupo social, ya que su sentido de identidad, formado gracias a los vínculos sociales y culturales desarrollados en la convivencia cotidiana, pondrían en entredicho el orden social establecido. Todo ello contribuyó en el surgimiento de una nueva cultura en el interior de la sociedad esclavista.

De acuerdo con las tipologías de las sociedades campesinas planteadas por Juan Manuel Guillen y basándonos en la hipótesis antes expuesta, los asentamientos formados en las riberas de los ríos y los poblados que buscaron su legitimación a través de su proclamación como viceparroquia, parroquia, partido o villa, pueden ser categorizadas como ‘Marginalidades’. En estos, sus pobladores no buscaron establecer cambios profundos y estructurales en la sociedad mayor. La flexibilidad en la jerarquización y en los roles sociales según la calidad reformaron aspectos específicos del *statu quo*, más no supusieron una transformación total. Se trató, más bien, de formas de resistencia que no estaban explícitamente relacionadas con “[...] la lucha política por el poder, sino materializada en huidas, prácticas contrabandísticas, cuestionamiento e invasiones a la propiedad, destrozos a los bienes de los amos, rechazo al trabajo asalariado; todo caracterizado por darse en el largo plazo, en la continua construcción de la cotidianidad”⁷¹.

Por todo lo anterior y como ya hemos mencionado, para los hacendados, oficiales reales y eclesiásticos, los habitantes de las comunidades rurales eran vagos y delincuentes. La dispersión

⁶⁹ Mejía Prado, *Origen del campesino vallecaucano. Siglo XVIII y siglo XIX*, 86.

⁷⁰ Mejía Prado, *Campesinos, poblamiento y conflictos: Valle del Cauca 1800-1848*.

⁷¹ Alonso Valencia Llano, *Marginados y «sepultados en los montes». Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca, 1810-1830* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2008), 15.

de los asentamientos, su flexibilidad en la estructura y en las prácticas sociales respecto al orden real y religioso impuesto, las ventajas competitivas de la producción agropecuaria ‘libre’, la búsqueda de autonomía, la crisis de mano de obra dependiente y los esfuerzos de algunos por blanquearse y ascender socialmente hicieron que los sectores privilegiados desplegaran una serie de medidas para controlar y frenar su auge: “[...] esta economía campesina afectaba la tradicional economía controlada por los terratenientes, quienes desde los cabildos de las ciudades buscaron imponer normas a una población mestiza a la que consideraban cada vez más numerosa y díscola”⁷². Los cambios en la concepción del lucro personal en la cultura española, el reformismo borbón y sus efectos les darían a los sectores privilegiados la justificación y los elementos necesarios para acentuar la jerarquización social y detener el avance social de algunos plebeyos.

Una época de cambios: el impacto de las reformas borbónicas

A mediados del siglo XVIII, la Corona española llevó a cabo una serie de reformas con la finalidad de modernizar el Imperio en ambos lados del Atlántico. Si bien la motivación del reformismo borbónico fue la necesidad de recaudar los recursos económicos suficientes para competir contra otras potencias europeas en el terreno militar -lo que implicó importantes reajustes fiscales-, también tocaron aspectos como la organización administrativa, el sistema económico y comercial, el orden social y político, las prácticas culturales y la influencia de la Iglesia. Sin embargo, el impulso reformista se encontró con una amplia oposición en diversos sectores sociales, especialmente en sus intentos por elevar los impuestos, centralizar el ejercicio del poder, civilizar a la población plebeya y limitar la influencia de las élites locales y de la Iglesia. Contrario a lo que se podría pensar, aunque el descontento por la intervención de la Corona era generalizado, no se consolidó una alianza multiétnica ni multiestamental duradera en contra de ella. Esto se debió a los intereses contrapuestos de la élite y los plebeyos, así como las diferencias estamentales. Como veremos a continuación, las reformas causaron grietas profundas entre el Estado y la sociedad, y entre los estamentos sociales⁷³.

En el Nuevo Reino de Granada, al igual que en otros reinos de las Indias, el alcance de las reformas fue limitado debido a las oposiciones que los oficiales reales tuvieron que enfrentar en su aplicación, especialmente en el ámbito fiscal. Por ejemplo, en 1781 tuvo lugar el famoso

⁷² Valencia Llano, 54.

⁷³ Charles F. Walker, «¿Civilizar o controlar?: El impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones», en *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, ed. Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (Lima: Institut français d'études andines, 2007), 65-81, <http://books.openedition.org/ifea/5786>.

levantamiento comunero de la villa del Socorro en contra de las prohibiciones del cultivo libre del tabaco, la venta de aguardiente y el cobro de la alcabala. De acuerdo con Dueñas⁷⁴, la revuelta hizo que la Corona desistiera en la implementación del sistema de intendencias en el virreinato y que la aristocracia santafereña mirara con recelo a los plebeyos, acentuando así las políticas de control social. La oposición a los ajustes fiscales no fue exclusiva de la villa del Socorro. En el valle geográfico del río Cauca, las medidas también encontraron resistencia. Según Valencia, los reformadores ilustrados vieron en los mestizos una amplia base de tributación a través del establecimiento de los estancos de aguardiente y tabaco. Estas medidas significaron un duro golpe para las economías campesinas, generando descontento y protestas aisladas en todo el valle a partir de la década de 1760⁷⁵.

En ese sentido, años antes de lo acaecido en la villa del Socorro, los aristócratas vallecaucaños expresaron su temor por posibles rebeliones de las “castas”. Este temor no solo refleja las tensiones sociales subyacentes, sino también cómo las reformas borbónicas exacerbaban las divisiones sociales. No obstante, los motines que los plebeyos realizaron en contra de las reformas imperiales y del abuso de los oficiales reales locales no fueron el único motivo que suscitó la sospecha entre la élite. Debido al auge económico y social que los estratos bajos estaban experimentando, algunos de sus miembros tuvieron la capacidad de comprar los puestos vitalicios del cabildo, un título militar o ascender socialmente a través del enlace matrimonial con una familia noble venida a menos. En consecuencia, Colmenares identifica que la élite caleña incorporó en su concepción de distinción social el marcador del capital económico, junto al origen étnico y noble, la posesión de tierra y el oficio⁷⁶. De este modo, el convulso clima político y los cambios sociales, culturales y económicos en el Nuevo Reino de Granada en general, y en la jurisdicción de Cali en particular, reforzaron los prejuicios étnicos de una élite temerosa de perder su posición social.

Por su parte, Seed señala que los cambios culturales en la valoración del interés individual y los temores respecto al crecimiento demográfico, blanqueamiento y avance socioeconómico de los plebeyos coadyuvaron a que los aristócratas indios del siglo XVIII incorporaran en su sentido de honor elementos como la riqueza y la posición social. La igualdad dejó de entenderse exclusivamente en términos étnicos y morales, y pasó a estar vinculada también a la ascendencia noble, la

⁷⁴ Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*.

⁷⁵ Valencia Llano, *Marginados y «sepultados en los montes». Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca, 1810-1830*.

⁷⁶ Colmenares, *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglos XVIII*.

ocupación y la fortuna. La generalización del mestizaje fundó dudas entre los sectores privilegiados sobre la pureza étnica de los nobles y blancos empobrecidos. Por esta razón, en los empadronamientos elaborados a finales de dicho siglo encontramos una distinción entre nobles y blancos (**véanse los cuadros 1, 2 y 3**). Entonces, además de exigir el reconocimiento de su honor-estatus ante la Corona, la aristocracia indiana estableció una compleja clasificación de las mezclas raciales a fin de reforzar la jerarquización social. Sin embargo, al no existir en el castellano dieciochesco una palabra específica para expresar estas nuevas preocupaciones por el estatus, se utilizó el epíteto “mulato” como metáfora para denotar la desigualdad⁷⁷.

Si bien Seed plantea lo anteriormente afirmado para el virreinato de Nueva España, también podemos encontrar esta representación en Santiago de Cali. Por ejemplo, el 20 de octubre de 1791 don Andrés Camarada, el doctor don Ignacio Ildefonso Núñez, don Antonio Sifuentes, don Juan Manuel de Victoria, doña Josefa Cuellar, don Lucas de los Reyes y Luis José Arisaga presentaron ante el cabildo de Cali una denuncia colectiva en contra del alcalde de barrio, don Cayetano Camacho. En ella puntualizaron que, según algunos rumores, el alcalde Camacho les habría empadronado mal al asignarles una calidad que no les correspondía: “[...] hacer ver la injuria que Camacho nos há irrogado calumniándonos con la nota de mestisos y pardos, y sin mas prolixo examen y excritinio que el que le dictó su libre y voluntarioso dicho”⁷⁸. Los afectados le solicitaron al cabildo que interrogase a Camacho y se les proporcionara una copia del padrón para presentarlo ante el tribunal superior como prueba del agravio.

Al parecer, don Cayetano Camacho tuvo años antes un conflicto con otro notable de la ciudad por calumnias sobre su calidad, por lo que temían que “[...] solo pendiese el ennoblecer ó no á los de su antojo” y sospechaban que su proceder afectara a las esferas más altas de la sociedad, ya que don Andrés Camarada se desempeñaba como Alguacil Mayor y Regidor Perpetuo del Cabildo y don Ignacio Ildefonso Núñez era abogado en la Real Audiencia de Quito: “No hay duda que en este cazo, no estarian seguros aun los de la mas acrisolada noblesa”⁷⁹. La respuesta de Camacho a las acusaciones llegó el 14 de noviembre. En ella expresó que había realizado los padrones “[...] segun la ecepcion comun del pueblo, publica vos, y fama, sin inquirir ni averiguar otra cosa”⁸⁰. Asimismo, el alcalde de barrio consideraba injusto que el cabildo lo involucrara en

⁷⁷ Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*.

⁷⁸ Archivo Histórico de Cali (AHC), Fondo Cabildo, tomo 24, fol. 174r.

⁷⁹ AHC, Fondo Cabildo, tomo 24, fol. 174v.

⁸⁰ AHC, Fondo Cabildo, tomo 24, fol. 176r.

este conflicto, pues se había limitado a seguir lo dispuesto por este en la elaboración del padrón y no le correspondía advertirles a los supuestos afectados su equivocación o corregir el error.

El 11 de febrero de 1792, el cabildo pasó el expediente al abogado de la Real Audiencia de Quito, don Ignacio de Castro, para su examen y asesoría. En ella, Castro advierte que los padrones deben realizarse según la clase, la cual se califica según la estimación común. Si este no es el caso -prosigue el letrado- el cabildo debe corregirlo para que el trato sea acorde a sus calidades:

[...] soy de dictamen que examinado por vuestra señoría el padron con presencia del señor Procurador General se arregle á la comun reputacion la clase de los suplicantes, conservando-los en la que haya hasta haora logrado, y salvando (si huviese merito) los errores, o equivocaciones que se noten, para lo que deben desde luego tenerse presentes en orden al doctor don Ygnacio Nuñez los privilegios de su oficio⁸¹.

La disputa por la asignación de la calidad en los padrones refleja tanto el miedo de la élite a perder su estatus social en medio del agitado clima político, como la utilización del adjetivo ‘pardo’ -en lugar de ‘mulato’- para zaherir la reputación de un adversario. Como ya hemos mencionado, entre los españoles el sentido de honor se relacionaba con la ancestralidad católica, una buena conducta moral y la pureza étnica. Dado que de esto dependía el acceso a las posiciones de poder, al negar el origen étnico de sus convecinos, don Cayetano Camacho no solo puso en entredicho su honor, sino también la jerarquización social: “El desconocimiento de la calidad de *noble* o el simple dicterio que asimilaba a un individuo a las *castas* provocaba inmediatamente el escándalo, como si se tratara de actos de subversión política”⁸². Este temor llevó a que la élite indiana exigiera mayor vigilancia y control sobre los sectores plebeyos, especialmente en sus intentos por ascender socialmente.

Ahora bien, entre los miembros de los estratos bajos también se desarrolló una noción de honor. A diferencia del sentido de honor de la aristocracia, esta se basaba en la virtud y en la buena reputación ante la comunidad. En Santiago de Cali, Tascón identifica el surgimiento del honor-virtud entre los sectores plebeyos a través del análisis de los procesos judiciales por incumplimiento de la palabra matrimonial⁸³. En ellos, mujeres de diverso origen étnico y posición social

⁸¹ AHC, Fondo Cabildo, tomo 24, fol. 179r.

⁸² Germán Colmenares, «La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino», *Boletín Cultural y Bibliográfico* 27, n.º 22 (1990): 10.

⁸³ Lida Elena Tascón Bejarano, «Identidad de género y honor en los sectores populares de Cali colonial», *Historia y Espacio* 4, n.º 30 (2008): 149-69, <https://doi.org/10.25100/hye.v4i30.1676>.

denunciaron a sus antiguas parejas por haberlas burlado, quitándoles la virginidad bajo la promesa de la unión sacramental. La defensa de su honor partía del reconocimiento de los preceptos culturales sobre la supuesta debilidad natural de las mujeres ante el pecado, por lo que este argumento se utilizaba para acentuar la culpabilidad de los hombres y agravar la posible pérdida de la reputación que la mujer gozaba ante la sociedad. De acuerdo con Garrido, en este procedimiento podemos observar la construcción de la identidad, ya que esta parte del contraste entre la cultura heredada y la experiencia de vida⁸⁴.

No sobra decir que el incumplimiento de los esponsales por parte de los hombres también subraya los cambios que la cultura española experimentó entre los siglos XVII y XVIII. De acuerdo con Seed, al desplazar el honor-estatus la preponderancia del honor-virtud, en los procesos judiciales por incumplimiento de esponsales, la posición social, económica y étnica del victimario tuvo mayor importancia que la reparación de la reputación pública de la víctima. Esta diferenciación en la aplicación de la justicia no se limitó a la resolución de los pleitos extramatrimoniales. En buena parte, la gravedad de las penas sentenciadas por los jueces indianos en nuestro periodo de estudio dependió de la calidad de los implicados, así como del nivel de ‘escándalo’ que generaran. A través del análisis del expediente judicial contra doña Dionisia Mosquera, don Pedro Lemos, Joaquín Perdomo, Pedro Luis de Borja y Francisco Fuche por el parricidio contra don Pedro López Crespo de Bustamante en 1770, Muñoz revela que, aunque todos los implicados en el crimen fueron condenados a muerte, los aristócratas evitaron la ejecución debido a su estatus social, mientras que los plebeyos sufrieron castigos más severos⁸⁵.

Sin embargo, Muñoz señala que el castigo impuesto contra los asesinos de don Pedro López Crespo de Bustamante fue realmente una excepción. Para finales del siglo XVIII, la pena capital tuvo poco uso en la Gobernación de Popayán. Los jueces reales prefirieron aplicar penas como los castigos corporales, el destierro, la cárcel y, como novedad, las de carácter pecuniario. La ejecución pública se utilizó en casos particulares para aterrorizar a la población y evitar posibles perturbaciones al orden social. El autor encuentra que el reformismo borbónico de finales de siglo desarrolló una nueva noción de penalidad diferente a la barroca. En ella -denominada como ilustrada- se buscó el resarcimiento de los crímenes cometidos a través de castigos “útiles” con una doble finalidad:

⁸⁴ Garrido, «Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia».

⁸⁵ Andrés David Muñoz Cogaría, «La administración de justicia penal y la criminalidad en la gobernación de Popayán (1750-1820)» (monografía de pregrado en Historia, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2011), <https://hdl.handle.net/10893/4096>.

disciplinar al reo y beneficiar a la sociedad en general. En especial, los jueces reales se sirvieron de los trabajos forzados, bien sea prestando servicio en la milicia, en la construcción de obras militares o civiles, o en el concierto agrario.

Como ya hemos mencionado, uno de los objetivos de la Corona y sus ministros con el impulso reformista fue centralizar y concentrar el ejercicio del poder en la figura del monarca. En ese sentido, la administración de la justicia penal no fue la excepción. Para lograr este propósito, no solo mellaron la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, también buscaron restarle legitimidad a la práctica de la venganza privada y fungir como mediadores de los conflictos entre individuos. Al analizar el proceso judicial contra Miguel Gregorio Carrera en 1797, Muñoz afirma que “[...] la resolución del pleito pudo haber obedecido a la puesta en práctica, así fuese de un modo parcial, del precepto gubernamental ilustrado que buscaba quitarle legitimidad a la tan extendida práctica de la venganza privada [...] y de paso, iniciar el proceso de monopolizar la violencia por parte del Estado”⁸⁶. Este esfuerzo de centralización y control de la justicia coincidió con el notable aumento demográfico de los mestizos, lo que a su vez contribuyó, de acuerdo con el autor, al incremento de la criminalidad en las ciudades indianas.

Esta afirmación tiene como base las precisiones de Mejía y Valencia, pues ambos autores señalan que el crecimiento demográfico de los mestizos coadyuvó al aumento de la criminalidad. Al analizar la actividad delincuencia de Caloto entre 1800 y 1811, Valencia encuentra 62 delitos divididos por: abigeato (35.48 por ciento), amancebamiento (14.51 por ciento), heridas (9.67 por ciento) e irrespeto a la autoridad (9.67 por ciento). Para el autor, la preponderancia del abigeato y el amancebamiento es típica de las sociedades campesinas, por lo que sus cifras estarían relacionadas⁸⁷. No obstante, a diferencia de lo anterior, Tascón afirma que el aumento de la criminalidad se debió más a “[...] los cambios en la administración y en la percepción de la justicia sobre estos delitos, que en el aumento de la actividad delictiva”⁸⁸ entre los plebeyos. Al cuantificar los delitos contra la familia registrados en el Archivo Central del Cauca y en el Archivo Histórico de Cali durante los siglos XVI y XIX, Tascón encuentra que hacia el final del siglo XVIII y principios del

⁸⁶ Muñoz Cogaría, 71.

⁸⁷ Valencia Llano, *Marginados y «sepultados en los montes». Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca, 1810-1830*; Mejía Prado, *Origen del campesino vallecaucano. Siglo XVIII y siglo XIX*.

⁸⁸ Tascón Bejarano, «Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810», 77.

XIX tuvo lugar el salto más dramático en el número de procesos, ya que entre 1760 y 1810 se registraron ochenta expedientes.

De lo anterior también podríamos afirmar que el control social de los plebeyos se convirtió en una prioridad para las autoridades reales locales y la Corona. La persecución contra el abigeato se puede explicar a través de la importancia que tuvo la ganadería en las haciendas y en el circuito económico de la región. Pero ¿por qué esta obsesión por controlar los “desórdenes morales”? Desde una perspectiva clásica, podríamos decir que los jueces reales estaban influenciados por la doctrina católica del “bien común”. En ella, las conductas individuales debían suprimirse si arriesgaban el bienestar de la comunidad. En ese sentido, la vida privada, en especial los ‘deseos de la carne’, preocupaba mucho más a las autoridades que otro tipo de delitos. Por tanto, las transgresiones contra el sacramento del matrimonio -es decir, las múltiples formas de la lujuria- eran perseguidas con especial atención: “La manifestación pública del desprecio por la ley Divina era un signo de perversidad radical que no podía mover a la indulgencia”⁸⁹. Sin embargo, a diferencia de lo planteado por Colmenares y como veremos más adelante, las relaciones consensuales fueron comunes, lo que hablaría de cierta tolerancia por parte de las autoridades.

Desde una perspectiva foucaultiana, no obstante, podríamos decir que la preocupación por los ‘desórdenes morales’ fue una de las implicaciones de la introducción de la vida en las técnicas políticas. De acuerdo con Foucault⁹⁰, a finales del siglo XVII los mecanismos de poder buscaron administrar la vida, producir fuerzas, acrecentarlas y ordenarlas. Esta nueva lógica del poder se desarrolló de dos formas: a través de la anatomopolítica del cuerpo humano y de la biopolítica de la población. La primera vertiente buscaba disciplinar al cuerpo, en ella figuran instituciones como el ejército y la escuela. En la segunda corriente, por otra parte, se buscaba regular la población; mejorar las condiciones de existencia, el crecimiento demográfico y la circulación de la riqueza. En ese orden de ideas, el impulso reformador de los borbones se enmarcó en el desarrollo del biopoder. Según Brading, Jovellanos y Campomanes -las dos figuras claves de las reformas borbónicas- consideraban que el desarrollo y modernización de la industria, la agricultura, el comercio, la educación, la higiene y la infraestructura de las ciudades en ambos lados del Atlántico traería prosperidad económica e incentivaría el crecimiento demográfico.

⁸⁹ Colmenares, «La ley y el orden social», 6.

⁹⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 31ª (México: Siglo XXI editores, 2007).

En ese sentido y como ya hemos mencionado, la Corona realizó ajustes fiscales, creó instituciones que se encargaran del registro público de las transacciones sobre el dominio de la tierra, entregó incentivos para la producción agraria, reorganizó e impulsó mejoras estructurales en las ciudades y les ordenó a sus oficiales reales de las Indias realizar informes sobre la fauna, la flora y el número, calidad y estado de sus pobladores. Asimismo, como la nueva lógica del poder es administrar la vida, necesita mecanismos reguladores y correctivos de las conductas, pues ya no se trata del derecho de hacer morir o dejar vivir. En ese sentido, la ley funcionaría como una norma y la institución judicial se convertiría en un conjunto continuo de instituciones y dispositivos que trabajarían juntos para regular a la sociedad: “Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida”⁹¹. Foucault precisa que sobre este fondo se puede comprender la importancia del sexo como recurso basto y esencial para el juego del biopoder.

El proceso biológico de reproducción humana está en el cruce de caminos entre la anatomo-política y la biopolítica. Es decir, permite una intervención tanto individual como colectiva de las funciones biológicas (una vigilancia minuciosa sobre el cuerpo) y de las condiciones de existencia (la realización de estimaciones estadísticas). Entonces, como el sexo permite el acceso a la vida del cuerpo y de la especie, en el siglo XIX la sexualidad es perseguida; al convertirse en parte importante de la identidad, pudo ser analizada y amaestrada. Sin embargo, el tránsito entre las lógicas del poder de “dejar morir” a la de “administrar la vida” o de la “simbólica de la sangre” a la “sociedad de la sexualidad” no tuvo una fractura dramática. Como plantea Muñoz respecto a la administración de la justicia en la gobernación de Popayán a finales del siglo XVIII, coexistieron las maneras barroca e ilustrada de la penalidad. Foucault identifica en el intersticio dos vertientes del control de la sexualidad: en una, la gestión del sexo se ejerce de forma coercitiva, y en la otra, se le aleja de la norma para someterla a la ley.

Centrándonos en la primera, Foucault señala que la simbólica de la sangre intervino en la gestión de la sexualidad. En ella se formaría el racismo ya que es la combinación de “las fantasías de la sangre” con el poder disciplinario: “Una ordenación eugenésica de la sociedad, con lo que podía llevar consigo de extensión e intensificación de los micropoderes, so capa de una estatización ilimitada, iba acompañada por la exaltación onírica de una sangre superior”⁹². Considero que medidas como la Pragmática Sanción de 1776 se enmarcan en esta gestión coercitiva de la sexualidad.

⁹¹ Foucault, 175.

⁹² Foucault, 181.

Aunque sería apresurado afirmar que esta legislación tuvo pretensiones eugenésicas, la Pragmática de matrimonios buscó seleccionar y controlar ciertos rasgos biológicos, no para “mejorar la sociedad”, sino para mantener el *statu quo*. Así mismo, expandió y reforzó los “micropoderes” al limitar la influencia de los jueces eclesiásticos en favor de los oficiales reales y al vigorizar el dispositivo del escándalo para controlar la conducta a nivel individual. En ese sentido, al pretender un control total sobre el matrimonio en pro del orden social, implicó una estatización ilimitada de la vida privada.

Sin embargo, en términos generales, el proyecto “civilizador” del reformismo Borbón fracasó. De acuerdo con Walker, la Corona intentó disciplinar a la población mediante la reorganización del espacio público en las ciudades (en Cali, esta medida se implementó en 1787 con la división de esta en cuatro cuarteles, bajo la supervisión de un alcalde), la conformación de milicias, la educación popular, el levantamiento de padrones, la prohibición de los juegos de azar, la regulación del consumo de ciertas bebidas alcohólicas y el reforzamiento de la vigilancia de las nuevas normas de sanidad, los pecados públicos, el hurto, el asesinato y las lesiones personales. No obstante, las reformas borbónicas se limitaron a elevar los impuestos, detener el crimen y la insurgencia, y reprimir a los sectores plebeyos. Walker considera que las razones de su fracaso fueron las preocupaciones financieras, la falta de compromiso de los oficiales reales, la fragmentación social “El refuerzo de las divisiones sociales coloniales configuró el proyecto Borbón, atenuando los esfuerzos por civilizar a los sectores inferiores”⁹³, y a la indiferencia de la plebe por acatar las medidas.

En conclusión, aunque las reformas borbónicas tuvieron como objetivo modernizar al Imperio español, se centraron en los reajustes fiscales y en la preservación del orden social establecido. Si bien estas las reformas lograron politizar a la sociedad indiana, especialmente cuando se atentó contra la autonomía local y se incrementaron los impuestos, también exacerbaron las divisiones sociales y étnicas en el Nuevo Reino de Granada en general, y en la jurisdicción de Cali en particular. Asimismo, a pesar de los esfuerzos por centralizar el poder, “civilizar” a la población y mejorar sus condiciones de vida, la resistencia de las élites locales y de los plebeyos limitó su alcance. En última instancia, el reformismo borbónico no consiguió modernizar, conforme a los postulados ilustrados, las prácticas culturales, religiosas y sociales de los habitantes del Nuevo Mundo. Se limitó a conservar el estatus de las clases privilegiadas mediante políticas conservadoras del orden

⁹³ Walker, «¿Civilizar o controlar?: El impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones», 71.

social, consolidándose más como un mecanismo de represión y control que como un proyecto civilizador.

En conclusión, las reformas implementadas por la Corona española en Santiago de Cali no se limitaron a los aspectos fiscal, militar y administrativo. Las políticas de control social también formaron parte del ambicioso proyecto de modernizar el Imperio. Sin embargo, aunque el monarca y sus oficiales reales pretendieron “civilizar” a los habitantes de las Indias mediante medidas como la concentración del poder, la administración de la justicia y el establecimiento o reforzamiento de los dispositivos de control sobre la vida cotidiana, no lograron sus objetivos debido a la amplia oposición, el desinterés de los mismos reformadores y a la fragmentación social. En última instancia, los oficiales reales, alentados por las élites locales, se limitaron a tomar medidas represivas contra a una población que, aunque consideraban inferior, veían con temor. Este análisis preliminar de las políticas de control social de los borbones en Santiago de Cali nos ofrece marcos posibles de interpretación para comprender los procesos judiciales por disenso matrimonial que se examinarán en el siguiente capítulo. A través de ello, se demostrará cómo la Pragmática de 1776 reforzó la autoridad patriarcal en la elección del consorte al apoyarse en un régimen emocional estructurado por el sentimiento de honor.

CAPÍTULO II. EL RÉGIMEN EMOCIONAL

El presente capítulo tiene como propósito analizar los procesos judiciales por matrimoniales desiguales conservados en el Archivo Histórico de Cali. A partir del examen de seis expedientes que abarcan desde 1792 hasta 1807, se busca comprender cómo el régimen emocional influyó en los procesos de elección de la pareja y en las prácticas de conservación del orden social. En ese sentido, nos preguntamos: ¿Cómo fueron utilizadas las normas y expresiones emocionales en los juicios de disenso matrimonial en Santiago de Cali para oponerse a la elección de pareja y preservar el orden social en el siglo XVIII? En ese sentido, para responder a esta interrogante, el capítulo se dividirá en tres secciones. En la primera se abordarán las legislaciones eclesiástica y real que buscaron regular el rito del matrimonio. A saber, el Concilio de Trento, el Sínodo de Popayán de 1617, la Pragmática Sanción sobre matrimonios de 1776 y la Real Cédula de 1778. Posteriormente, en la segunda sección se identificarán y analizarán las normas y expresiones emocionales en los disensos matrimoniales. Por último, en la tercera parte se abordarán los rituales, prácticas sociales e instituciones que sostienen el régimen emocional.

El matrimonio: de la norma tridentina a la borbónica

Hacia inicios del siglo XVI, el cristianismo en la Europa Occidental se había sumido en una gran crisis. La venta de las bulas de indulgencia -entre otras prácticas- había causado escozor entre algunos miembros de la Iglesia católica. Entre ellos, el más reconocido fue el teólogo alemán y fraile agustino Martín Lutero. En sus Noventa y cinco tesis, Lutero criticó aspectos como la venta misma de las indulgencias, la autoridad del papado, el celibato, la jerarquía eclesiástica, la acumulación de la riqueza en dicha institución y la validez de sacramentos como la confirmación, penitencia, extremaunción, orden sacerdotal y el matrimonio. En respuesta, en 1545 el Sumo Pontífice Pablo III convocó a un concilio ecuménico en el Principado Obispal de Trento, perteneciente al Sacro Imperio Romano Germánico. El propósito de la nueva constitución conciliar fue reafirmar la doctrina católica, reformar la disciplina eclesiástica, reforzar la social y fortalecer la autoridad de Roma. El Concilio se desarrolló de forma interrumpida hasta 1563 -bajo el pontificado de Pío IV- y el documento final consta de veinticinco sesiones.

Para efectos del presente trabajo, la sesión que más nos interesa es la veinticuatro, llevada a cabo el 11 de noviembre de 1563. En ella se establece que el matrimonio es indisoluble y sacramental, que en él se unen ambos consortes en una sola carne y, al hacerlo, emulan el amor que

Cristo sintió por su Iglesia. En ese sentido, la sesión veinticuatro reformula la doctrina sobre el sacramento del matrimonio en respuesta a las críticas de los protestantes: “Y deseando el santo Concilio oponerse á su temeridad, ha resuelto esterminar las heregías y errores mas sobresalientes de los mencionados cismáticos, para que su pernicioso contagio no inficione á otros”⁹⁴. Entonces, la constitución conciliar castiga con la excomunión mayor a todos aquellos que nieguen la sacralidad del matrimonio, la monogamia, la competencia de la Iglesia para disolverlos o terminar la cohabitación, el celibato entre los clérigos regulares y seculares, y la prohibición de contraerlos en determinadas fechas. De igual forma, se le aplicará la misma pena a quienes afirmen que el estado matrimonial es mejor que el eclesiástico.

La doctrina sobre el sacramento del matrimonio también ratifica la competencia de la Iglesia para definir y modificar los impedimentos: “Si alguno dijere, que solo aquellos grados de consanguinidad y afinidad [...] que se espresan en el Levítico, pueden impedir el contraer Matrimonio, y dirimir el contraído [...] sea escomulgado”⁹⁵, y la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos en los juicios matrimoniales: “si alguno dijere, que las causas matrimoniales no pertenecen á los jueces eclesiásticos; sea escomulgado”⁹⁶. Establecidos los cánones, el Concilio de Trento formula el “decreto de reforma sobre el matrimonio”, el cual renueva la forma de contraerlos instituida en 1123 en el Concilio de Letran. Con la finalidad de detener la práctica de los matrimonios clandestinos, antes de efectuarse la ceremonia el cura debe pregonar durante tres días seguidos de misa mayor el nombre de quienes quieren contraer matrimonio. Sí en dicho término no se presenta algún impedimento legítimo, el párroco debe cerciorarse de la voluntad de los contrayentes para que, en presencia de testigos, se efectuó la ceremonia del matrimonio.

Por último, el cura-párroco que ofició el rito debe llevar un registro detallado, consignando el nombre de los contrayentes y de los testigos, así como el día y el lugar en el que se efectuó. Si el matrimonio se realizó de forma diferente a la señalada anteriormente, se declarará nulo. Asimismo, se prohíbe toda unión que no esté cobijada bajo este sacramento, imponiendo como castigo la excomunión para ambos y el destierro de la mujer. Teniendo en cuenta estos elementos, coincidimos con Ghirardi e Irigoyen cuando precisan que “[...] lo que hizo el Concilio de Trento fue inventar

⁹⁴ Ignacio López de Ayala, trad., *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (Barcelona: Imprenta de D. Ramon Martín Indár, 1847), 275.

⁹⁵ López de Ayala, 275-76.

⁹⁶ López de Ayala, 277.

‘el matrimonio legal’; una forma de celebración [que] ha llegado hasta nuestros días”⁹⁷. En la constitución tridentina las relaciones sexuales solo tenían cabida dentro la legalidad del matrimonio, respetando su función reproductiva. Entonces, la comunidad católica concibió el matrimonio como un contrato que permitía la inserción social al seguir las reglas de la Iglesia, requisito fundamental para pertenecer a la sociedad cristiana. Además, esto aseguraba el buen funcionamiento de la familia, célula básica de dicha sociedad⁹⁸.

A lo largo del “decreto de reforma sobre el matrimonio”, podemos encontrar que en la constitución tridentina se insiste en la necesidad de la libre voluntad para contraer matrimonio. Si los argumentos que los padres o las autoridades civiles presentaren para oponerse a una unión matrimonial están por fuera de los impedimentos establecidos por la Iglesia, la intervención era considerada maliciosa e impulsada por la codicia. En ese sentido, descartaba la necesidad del consentimiento paterno e invalidaba la intervención de las autoridades civiles:

[...] siendo en extremo detestable tiranizar la libertad del Matrimonio, y que provengan las injurias de los mismos de quienes se espera la justicia [...] manda el santo Concilio á todos de cualquier grado, dignidad y condicion que sean, só pena de excomunion (Conc. Par. I. c. 6.), en que han de incurrir *ipso facto*, que de ningun modo violenten directa ni indirectamente á sus súbditos, ni á otros ningunos, en términos de que dejen de contraer con toda libertad sus Matrimonios”⁹⁹.

En el Concilio de Trento, la doctrina de la libre voluntad tuvo por inspiración la teología tomista. De acuerdo con Ortega, Tomás de Aquino plantea que el consentimiento debe darse de forma libre y sin coacción de la voluntad, negando la intervención de los padres en la elección matrimonial. Para él, como la unión de Cristo con la Iglesia fue un acto de amor voluntario, el matrimonio debe operar de la misma forma¹⁰⁰. En ese orden de ideas, si el párroco sospechaba de que se intentaba impedir el matrimonio de forma maliciosa, la constitución tridentina establece dos alternativas para

⁹⁷ Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, «El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica», *Revista de Indias* 69, n.º 246 (30 de agosto de 2009): 245, <https://doi.org/10.3989/revindias.2009.020>.

⁹⁸ Asunción Lavrin, «La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la Iglesia», en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, ed. Asunción Lavrin, Los Noventa 67 (México: Editorial Grijalbo, 1991), 55-104.

⁹⁹ López de Ayala, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 287-88.

¹⁰⁰ Sergio Ortega Noriega, «El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales», en *El placer de pecar y el afán de normar*, de Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial y Instituto Nacional de Antropología e Historia (México) Dirección de Estudios Históricos (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1988), 41.

proceder. En la primera, el cura puede hacer solo una amonestación o celebrar el matrimonio en presencia de dos o tres testigos y, después de hecho y antes de que sea consumado, se hagan las proclamas en la Iglesia. La segunda y más radical, consiste en la realización de un matrimonio clandestino a cargo del obispo de la diócesis.

¿Cuáles eran, entonces, las razones válidas para impedir un matrimonio? El Concilio de Trento prohíbe la unión entre personas con parentesco espiritual y de consanguinidad en primer y segundo grado. Asimismo, establece los impedimentos de pública honestidad -es decir, si alguno de los contrayentes ya había celebrado esponsales válidos con otra persona- y de afinidad contraída por fornicación -si alguno de los contrayentes sostuvo relaciones sexuales con algún familiar de su consorte en primer o segundo grado-. En conclusión, el Concilio de Trento no solo estableció el matrimonio legal y buscó con este controlar las prácticas sexuales de los fieles, también se propuso limitar la autoridad patriarcal al interior de las familias y la influencia de los poderes civiles en el matrimonio. En palabras de Ghirardi e Irigoyen, “[...] la Iglesia se presenta como la verdadera hacedora del orden social, por encima de padres, de grupos de parentesco, incluso de gobiernos”¹⁰¹. A continuación, analizaremos los esfuerzos por implementar las disposiciones del Concilio de Trento en el obispado de Popayán, jurisdicción eclesiástica que incluía la provincia de Cali durante el periodo de estudio.

El Sínodo de Popayán de 1617

Con la consolidación del dominio castellano sobre el continente americano, la Corona, valiéndose del patronazgo real, impulsó la erección de obispados y arzobispados para afianzar el catolicismo en los nuevos territorios. De forma temprana, las novísimas diócesis y arquidiócesis indianas se preocuparon por establecer sus primeras constituciones conciliares y sinodales para adoptar las disposiciones del Concilio de Trento, así como responder a las problemáticas y particularidades de las regiones bajo su jurisdicción. Por ejemplo, los concilios provinciales que tuvieron lugar en Lima y México en 1551 y 1555, respectivamente, abordaron temas como la administración de los sacramentos, la evangelización de los indios y los abusos de los encomenderos. Por mandato constitucional tridentino, los preladados estaban obligados a realizar dichos concilios provinciales y sínodos diocesanos de forma periódica. El primer sínodo del obispado de Popayán tuvo lugar en 1555, nueve años después de su erección. No obstante, en trescientos años el episcopado payanés solo

¹⁰¹ Ghirardi y Irigoyen López, «El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica», 247.

celebró tres sínodos (1555, 1558 y 1617) y una constitución obispal (1717). Su gran extensión y los accidentes geográficos que dificultaban la comunicación entre las parroquias parecen ser la razón principal del incumplimiento del mandato tridentino¹⁰².

La constitución sinodal de 1617 se realizó bajo el obispado de fray Juan González de Mendoza. Dicho documento eclesiástico consta de ochenta y tres capítulos, de los cuales catorce corresponden al sacramento del matrimonio. En líneas generales, el sínodo reafirma las disposiciones del Concilio de Trento respecto a la forma en la que se tenía que llevar a cabo el rito del matrimonio, así como el protocolo que se debía seguir al presentarse un impedimento. De forma particular, sin embargo, el sínodo buscaba detener los abusos en contra de la libre voluntad para el matrimonio. Al parecer, los encomenderos, con la complicidad de los curas doctrineros, forzaban e impedían las uniones matrimoniales de los indios a su cargo a fin de un beneficio personal. El capítulo veintitrés advierte a los religiosos de no celebrar matrimonio sin los requisitos necesarios, obligando al obispado a anularlos dado el caso: “[...] se deshacen los matrimonios porque por un pequeño interés, sin amonestaciones ni mas que por complacer con los encomenderos desposan y casan los indios e indias”¹⁰³. En ese sentido, las amonestaciones, la validación de los contrayentes y la orden para celebrarlos era competencia exclusiva del obispo, el provisor o el vicario general.

Sin embargo, los matrimonios forzados o impedidos sin la debida justificación canónica no parecen ser exclusivos de las repúblicas de indios. En el capítulo veinticuatro, los sinodales son conscientes -probablemente por experiencia- que la medida del capítulo anterior podría causar problemas en las ciudades y pueblos de españoles lejanos a Popayán, ya que se podría vulnerar la libre voluntad en las uniones matrimoniales: “[...] podrá ser esto causa de que algunos matrimonios no se hiciesen por las fuerzas y contradicciones que suelen suceder causadas del poder de los deudos o intereses de los terceros y dando lugar en la dilación de haber de venir a esta ciudad donde Nos y nuestro Provisor asistimos”¹⁰⁴. Para remediar esta situación, la constitución manda que los párrocos depositen a la consorte si alguien presentare un impedimento (sea canónico o no), continúe con las demás diligencias y les reciba información a los contrayentes sobre su libre voluntad. De

¹⁰² Carolina Abadía Quintero y Antonio José Echeverry Pérez, «Tras la vida religiosa de un obispado neogranadino: estudio histórico de las constituciones sinodales de 1617 y obispaes de 1717 de Popayán», *Hispania Sacra* 75, n.º 151 (2023): 167-77, <https://doi.org/10.3989/hs.2023.15>.

¹⁰³ Javier Piedrahita, *Historia eclesiástica de Antioquia* (Medellín: Editorial Granamérica, 1973), 55.

¹⁰⁴ Piedrahita, 55.

igual forma, deberá hacer comparecer ante su tribunal a los opositores y remitir toda la información al juzgado del obispado para que allí se determine si son válidos o no.

Este recelo especial sobre la influencia de los poderosos en las uniones matrimoniales no era extraño. Colmenares identifica, al analizar los autos de visitas y los juicios de residencia, que entre los siglos XVI y XVII el poder político se conservaba a través del linaje y de las alianzas matrimoniales. La permanencia de los españoles americanos en el poder y su resistencia a las órdenes de la Corona dependió de la asimilación de los oficiales de alto cargo enviados para debilitar su control de la administración virreinal. Si el oficial no congeniaba con las élites locales, se convertía en el blanco de antipatías, escándalos y pesquisas: “Es lo que pudieron experimentar a sus expensas los funcionarios demasiado celosos, inclinados a introducir reformas capaces de vulnerar los intereses del patriciado criollo; por eso debían plegarse a los hábitos y a los sobreentendidos de un equilibrio de poder o arriesgarse a verse arrastrados a una lucha de facciones”¹⁰⁵. En ese sentido, el matrimonio se utilizaba como una estrategia para acumular, no solo el patrimonio, sino también el poder.

¿Sugiere Colmenares, entonces, una situación contraria a la planteada por Seed para la Audiencia de México entre los siglos XVI y XVII? Dado que los estudios históricos sobre el desarrollo de la familia en el actual suroccidente colombiano se centran en el siglo XVIII, no podemos afirmarlo con certeza. Las prácticas, los discursos y los conflictos en torno a la elección matrimonial en los primeros siglos del dominio español en la Gobernación de Popayán nos son, en gran medida, desconocidos. Para profundizar en ellos y subsanar esta laguna de conocimiento, resulta necesario indagar en los archivos eclesiásticos y analizar documentos como las solicitudes ordinarias de matrimonio, los juicios de impedimentos, las dispensas, así como demandas y apelaciones presentadas ante los tribunales reales. De igual forma, se desconoce el porcentaje de matrimonios interraciales y el grado de ilegitimidad en las ciudades indianas durante dicho periodo. En ese sentido, un análisis que combine métodos cualitativos y cuantitativos podría contribuir a una mejor comprensión de la formación familiar y del proceso de mestizaje en la larga duración. Por lo demás, hasta el momento, la única certeza que tenemos es la defensa del episcopado payanés de la libre voluntad para el matrimonio.

¹⁰⁵ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I. 1537-1719*, 5a ed. (Santafé de Bogotá: TM Editores; Fundación General de Apoyo a la Universidad del Valle; Banco de la República; Colciencias, 1997), 440.

Retomando el análisis del sínodo de Popayán de 1617, el capítulo veintiséis establece la forma en la que se debe proceder al momento de presentarse un impedimento a un matrimonio. En un primer momento, advierte la constitución sinodal que a pesar de las censuras dispuestas por el Concilio de Trento “[...] por experiencia hemos visto lo poco que se temen y por interés de un indio o india se dejan incurrir en ellas los encomenderos y demás personas por la facilidad que se tiene en absolverlos”¹⁰⁶. En ese sentido, cualquier persona que quisiera interponer un impedimento, tendrá que hacerlo a través de una petición al vicario y este le demandará que rinda declaración dando su justificación dentro de tres días, so pena de excomunión mayor. Dado el caso en el que se inicie el proceso judicial de impedimentos, se suspenderán las amonestaciones y se depositará a la consorte. *In situ*, se les dará traslado a los contrayentes del impedimento presentado y se nombrará un abogado defensor. El pleito deberá llevarse a cabo dentro de un término de tres días y, terminado, se remitirá el expediente al obispado para determinar si el matrimonio se lleva a cabo o no.

Los sinodales también contemplan castigar a todos a aquellos que utilicen otros mecanismos o estrategias para impedir una unión matrimonial, sean capaces o, incluso, cuenten con el estatus de incapacidad que los exime de las censuras eclesiásticas: “Y porque algunas personas a quienes por su incapacidad no se les puede poner censuras suelen meterse en impedir los dichos matrimonios por pagas y con amenazas y malos tratamientos, ordenamos y mandamos a los dichos Vicarios que con todo rigor castiguen a los susodichos”¹⁰⁷. Las personas dentro de esta categoría de “incapacidad” eran todas aquellas que por su condición moral, jurídica o cognitiva no eran consideradas aptas para recibir un castigo. Por ejemplo, infantes, esclavos, ‘dementes’, herejes, personas bajo coacción o miembros de la nobleza. Por el contrario, si el transgresor es una persona capaz, se le aplicará la excomunión y solo se le absolverá bajo el concepto de *in articulo mortis*. En esa misma línea, los últimos artículos de la sinodal contemplaban la libertad que los esclavos tenían para elegir a su consorte, se prohibía los esponsales a futuro con los indios y se promovía el matrimonio entre los indios de un mismo pueblo.

En conclusión, el sínodo de Popayán de 1617 se evidencia un esfuerzo por proteger la libre voluntad en la elección matrimonial, tanto en la república de indios como en las ciudades de españoles y en los esclavizados. Asimismo, reconocía las dinámicas de poder que podían perturbar este

¹⁰⁶ Piedrahita, *Historia eclesiástica de Antioquia*, 56-57.

¹⁰⁷ Piedrahita, 57.

principio tridentino. En especial, en la sinodal se destaca la preocupación por los matrimonios forzados o impedidos de forma ilegítima. La mención a personas ‘incapaces’ de recibir las censuras eclesiásticas muestran, no solo la necesidad de prevenir la instrumentalización de estos individuos para obstaculizar las uniones, sino también que esta práctica era común. Al parecer, desde muy temprano, el matrimonio católico se utilizó como herramienta de acumulación de poder y riqueza. En ese sentido, existe una laguna de conocimiento en torno a la eficacia de las disposiciones sinodales. Este panorama de tensiones podría anticipar los conflictos que se verán más adelante con la Pragmática de 1776, la cual legitimó la intervención paterna en la elección matrimonial.

La Pragmática Sanción de 1776 y la Real Cédula de 1778

La Pragmática sanción de 1776 hizo parte de un conjunto de reformas que la Corona española aplicó para reconfigurar la Iglesia en las Indias. Por ejemplo, en 1749 se secularizaron las doctrinas de las diócesis de México y Lima, y en 1753 se extendió la medida a los demás reinos americanos. De acuerdo con Brading¹⁰⁸, la intervención en las doctrinas de indios se debió a los informes de los virreyes de Nueva España y Perú, en los que se quejaban del gran número, riqueza y corrupción de las órdenes mendicantes, así como del poco conocimiento del castellano entre los indios a su cargo. Posteriormente, en 1767, Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas de todos sus dominios. El autor señala que la causa de su expulsión se debió a la animadversión que sentía por ellos al tomar partido por su hermano Felipe VI y por los consejos de su confesor, el franciscano Joaquín de Eleta. Sin embargo, las medidas no se limitaron al clero regular, ya que se abolió el fuero eclesiástico y se desamortizaron sus bienes.

Después del motín de 1766 en Madrid, Carlos III y sus ministros sospecharon de la existencia de una coalición de oposición a sus reformas encabezada por los jesuitas, a quienes acusaron como incitadores de la revuelta. Para la expulsión de la orden jesuítica, el rey contó con el apoyo de los jansenistas, regalistas que, influenciados por Van Espen y *Febronius*, veían con reservas la monarquía papal, el derecho canónico -que para ellos socavaba la autoridad real- y los concilios eclesiásticos. Según Brading, el jansenismo representó más una corriente de reforma y renovación que un partido político, pues los unía más el rechazo a la cultura intelectual y espiritual del catolicismo postridentino. Pedro Rodríguez Campomanes, ministro de Carlos III, consideraba que los

¹⁰⁸ David A. Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).

monarcas eran competentes para controlar la riqueza de la Iglesia y el número de sus miembros. Asimismo, le reprochaba al Papa por su proceder como gobernante temporal, su derecho de nombrar obispos en Europa y la circulación de sus comunicaciones sin examen y aprobación de la Corona; afirmaba que el poder real emanaba de Dios y no del patriarca de Roma.

De acuerdo con Brading, la intención de Campomanes era aumentar la autoridad de la monarquía española en términos absolutos, justificada a través de la antigua legislación medieval que subordinaba a la Iglesia a la observancia del rey. Su rechazo por el legado cultural del barroco y su expresión religiosa le valieron las acusaciones de librepensador. De igual forma, consideraba al rey como fuente del poder terrenal y desestimaba la “misión providencial de la monarquía católica”. Por otra parte, Gaspar Melchor de Jovellanos, ministro de Carlos III y jefe del partido jansenista, criticaba la posición ultramontana de los eclesiásticos, la defensa del escolasticismo por parte de los jesuitas, el poder temporal del Papa y su aversión a la autoridad real, el dominio de las escuelas por el clero regular, la religión popular y la estética del barroco. Según Brading, tanto Campomanes como Jovellanos defendían la venta de los bienes de la Iglesia, atacaban sus privilegios, criticaban su control de la educación y consideraban que la misión evangelizadora de la Corona era la fuente de todos los males sociales, culturales y políticos del Estado.

Como ya hemos mencionado en la primera parte del primer capítulo, en 23 de marzo de 1776 Carlos III promulgó la “Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales”. Su objetivo, que ya se puede entrever por su nombre, consistía en extender la patria potestad en las elecciones matrimoniales de los hijos menores de edad: “[...] con el fin de evitar los contratos de esponsales y matrimonios que se ejecutaban por los menores e hijos de familias sin consejo de sus padres [...] de que resultaban graves ofensas a Dios, nuestro señor, discordias en las familias, escándalos y otros gravísimos inconvenientes en lo moral y político”¹⁰⁹. La nueva normativa representó una ‘innovación’ respecto a las disposiciones canónicas y seculares que defendían la libre voluntad para el matrimonio. La Corona justificó este cambio afirmando que existía un antecedente en las leyes del Fuero Juzgo. Al igual que la Pragmática sanción, este código legislativo de época visigoda prohibía que las mujeres menores de edad se casaran sin el consentimiento de sus padres. Asimismo, las penas contempladas para las transgresoras se limitaban a los efectos civiles de matrimonio.

¹⁰⁹ Richard Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, vol. III, Primer Tomo (1691-1779) (Madrid, 1962), 406.

La Corona consideraba que los menores de edad no tenían la capacidad de decidir por sí mismos cuestiones tan importantes para la sociedad cristiana como la elección matrimonial, por lo que habilitaba la intervención de los padres: “[...] cuyo discernimiento no puede fiarse a los hijos de familias y menores, sin que intervenga la deliberación y consentimiento paterno”¹¹⁰. Sin embargo, también reconocía los escenarios donde los padres podrían abusar de este derecho, ya sea obligándolos a casarse con alguien que no desean u coaccionándolos a tomar un estado que no quieren: “[...] declaro y mando que los padres, abuelos, deudos, tutores y curadores en su respectivo caso deban precisamente prestar su consentimiento si no tuvieren justa y racional causa para negarlo”¹¹¹. En ese sentido, las disputas por la elección matrimonial debían llevarse a los tribunales reales para decidir si el disenso era racional -es decir, a favor de la autoridad patriarcal- o irracional -a favor de la pareja-. El tribunal de primera instancia, la justicia real, deberá determinar y resolver el proceso en ocho días. Por otra parte, en el tribunal superior para apelaciones, ya sea el Consejo, la Chancillería o la Audiencia, se da un plazo de 30 días.

Por otra parte, la Pragmática también conminaba a las autoridades eclesiásticas a que no admitieran esponsales y demandas de parejas que no tuvieran el consentimiento paterno: “[...] he tenido y tengo por bien encargar a los ordinarios eclesiásticos que para evitar las referidas contravenciones y penas en que incurran los hijos de familias, y no darles causa, ni motivo para que falten a la obediencia debida de sus padres”¹¹². Por lo demás, les ordenaba seguir lo dispuesto por el concilio de Trento, teniendo en cuenta la Pragmática a la hora de hacer las amonestaciones. Por último, la Corona declara que las costumbres y leyes que formulan un concepto contrario a la Pragmática sanción quedan derogadas: “[...] sin embargo de cualesquiera leyes, ordenanzas, estilo o costumbres en contrario, pues en cuanto a esto lo derogo y doy por ninguno y quiero se esté y pase inviolablemente por lo que aquí va dispuesto”¹¹³. Como se puede observar, aunque en el documento de la Pragmática la Corona argumenta que no es su intención vulnerar la jurisdicción de la Iglesia sobre el sacramento del matrimonio, las nuevas disposiciones no solo contradecían la doctrina de la libre voluntad al permitir la intervención paterna, sino también su autoridad judicial.

Ahora bien, aunque el documento de 1776 prohibía los matrimonios desiguales, no definía de forma clara los criterios para establecer quién era desigual o igual. Por el contrario, la Real

¹¹⁰ Konetzke, III:408.

¹¹¹ Konetzke, III:409.

¹¹² Konetzke, III:411.

¹¹³ Konetzke, III:412.

Cédula de 1778, la cual extendía las disposiciones de la Pragmática sanción a los dominios indios, definía de forma indirecta su aceptación de desigualdad al declarar en el artículo tres que los indios caciques debían ser considerados como españoles distinguidos. En esa línea, una de las modificaciones más importantes consistió en la exclusión de negros y sus descendientes mestizos de lo previsto en la Real Cédula. Asimismo, previó que la necesidad del consentimiento paterno podría dificultar la celebración de matrimonios entre los negros y mestizos con ascendencia africana dado sus altos índices de ilegitimidad. Por esta razón, ante la posibilidad de generar inconvenientes morales y políticos, se decidió su supresión. Sin embargo, se exceptuó a los pardos y mulatos que servían en las milicias o a aquellos que “[...] se distinguen de los demás por su reputación, buenas operaciones y servicios”¹¹⁴. No obstante, la Corona advirtió que era obligación natural honrar y venerar a sus padres y mayores.

Al realizar la revisión bibliográfica del tema, encontramos que los argumentos del disenso paterno no se fundaron exclusivamente en la desigualdad étnica. De acuerdo con los autores consultados, la proporción de dichas motivaciones dependió de las particularidades regionales. Por ejemplo, Socolow identifica que en Córdoba una gran parte de los disensos se fundamentaron en la disparidad étnica, mientras que en Buenos Aires la desigualdad económica fue la más alegada¹¹⁵. En el Nuevo Reino de Granada ocurría algo similar; en Santafé las preocupaciones giraron en torno a la posición social, mientras que en la gobernación de Antioquia la ascendencia étnica tuvo mayor peso¹¹⁶. En el caso de Nueva España, Seed identifica que aquello que constituyó la desigualdad fue la vinculación entre las diferencias económicas con las raciales¹¹⁷. Sin embargo, la autora encuentra que el uso de la ascendencia negra como criterio de desigualdad presentaba problemas debido al amplio proceso de mestizaje. La diferencia racial, entonces, fue el único lenguaje disponible capaz de expresar las preocupaciones de la aristocracia, pues culturalmente era difícil reconocer el interés individual en los procesos judiciales.

Una de las principales conclusiones de esta sección es que concilio de Trento y el sínodo de Popayán de 1617 se esforzaron por garantizar la libre voluntad en la elección matrimonial. Sin embargo, la aplicación de la doctrina tridentina en las indias encontró resistencias, especialmente

¹¹⁴ Konetzke, III:439.

¹¹⁵ Socolow, «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina Colonial».

¹¹⁶ Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*; Rodríguez, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*.

¹¹⁷ Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*.

por las élites locales quienes veían en el matrimonio una herramienta para la acumulación del poder, del capital y del prestigio. Esta situación se evidencia no solo por las estrategias que las familias aristocráticas utilizaron para volcar a su favor a los oficiales reales enviados para reemplazarlos en la administración virreinal, sino también por el número de miembros de una misma familia que ocuparon las regencias de los cabildos. Colmenares encuentra que, en la ciudad de Cali, entre 1566 y 1790, un número reducido de apellidos se encuentran repartidos entre los 306 nombramientos de alcaldes:

Trece miembros de la familia Caicedo, por ejemplo, figuran treinta veces (veintidós como alcaldes de «primer voto», es decir, como representantes de vecinos encomenderos), entre 1647 y 1690. A partir de 1568 hasta 1768, ocho miembros de la familia Cobo son elegidos dieciocho veces; también entre 1612 y 1777, cuatro Saas (el primero era un portugués, posiblemente ligado a la trata de negros), dieciséis veces -uno de ellos ocho veces-, entre 1612 y 1636¹¹⁸.

Esta contradicción entre la normativa eclesiástica y las prácticas sociales revela la complejidad de la aplicación de las disposiciones tridentinas en el contexto indiano. Esta discordancia nos invita al análisis de las relaciones entre la Iglesia, el poder real y la sociedad civil a fin de comprender la adopción e imposición del catolicismo en el actual suroccidente colombiano entre los siglos XVI y XVII. Sin embargo, dado que un estudio que aborde dichas relaciones se sale de los objetivos propuestos en la presente monografía, esta idea se sugiere para futuras investigaciones. A continuación, en la siguiente sección se analizarán los disensos matrimoniales conservados en el Archivo Histórico de Cali.

Normas y expresiones emocionales en Santiago de Cali

El 31 de enero de 1807, don Francisco Reyes acudió al juzgado de don Joaquín Caicedo, alcalde ordinario de Cali, para querellarse en contra de las viudas doña María Luisa y doña Bárbara de la Flor. Su motivación fueron las injurias que aquellas habían expresado en su contra en el marco de un juicio de disenso disputado anteriormente. Aunque la Audiencia de Quito declaró como irracional la oposición de las hermanas Flor, don Francisco buscaba que aquellas justificaran por qué consideraban que él era “[...] un hombre de humilde, oscuro, y havatido nacimiento”¹¹⁹. Para don

¹¹⁸ Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I. 1537-1719*, 441-42.

¹¹⁹ AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, f. 1r.

Francisco, estas afirmaciones atentaban contra su honor y le obligan a buscar su resarcimiento en la justicia real de la ciudad: “[...] si yo silenciare sus calumnias y la fea é infame nota con que se me há injuriado desde luego lo padecería en todos tiempos mi honor, y la buena reputacion con que hasta aqui se nos há mirado en esta ciudad, sin desdoro, y mancha en nuestra sangre”¹²⁰. No obstante, tanto el alcalde Caicedo como su compañero de segundo voto, don Joaquín Micolta, se declararon impedidos al haber fungido como abogados de las hermanas Flor ante la Audiencia.

Después de que Reyes rechazara a tres jueces, y las hermanas Flor a uno, el pleito fue comisionado a don Manuel de Herrera y Fuente el 14 de febrero de ese mismo año. Pasada una semana el juez Herrera interrogó a las hermanas Flor. Aquellas declararon que no estaban obligadas a manifestar sus fundamentos, ya que los juicios de disenso matrimonial eran reservados. Esta afirmación dejó insatisfecho a don Francisco, el cual le exigió al letrado que volviera a interrogarlas. El 11 de marzo Herrera volvió a tomarles declaración, y esta vez expresaron sus motivos:

[...] nos hemos fundado en la vos publica, pues no hay en toda la ciudad quien haga conzepto del que sitado Francisco sea de distinguido nacimiento; en que ni el, ni sus hermanos [don] Lucas, y [don] Manuel, ni su padre, han obtenido ni obtienen los honoríficos empleos de la Republica que se dispensan á los nobles, pues el no es mas que un guarda, Lucas sacador de aguahardiente, Manuel sacristan en Santo Domingo y su padre [don] Casimiro carpintero¹²¹.

Su oposición al matrimonio entre don Francisco y doña María Rita no solo se basaba en la posición social de Reyes y de su familia, sino también en el supuesto origen sacrílego de su madre: “[...] que su madre, a quien oy quieren llamar espocita, fue tenida y reputada por hija de un frayle, por lo que no puede ser mas vil su nacimiento”¹²². Como era de esperarse, la acusación sobre el supuesto origen espurio de su madre había indignado a don Francisco y, en consecuencia, le solicitó al juez Herrera que diera paso a la presentación de pruebas y testigo para detener las calumnias que afectaban su reputación personal y familiar.

Herrera, sin embargo, pasó los autos a la asesoría del abogado don Toribio Miguez y obligó a don Francisco a pagar los honorarios del letrado más el correo de ida y vuelta. La decisión del juez desconcertó a Reyes ya que, según sus palabras, no había provocado a las hermanas Flor: “[...] es ocioso este gasto y deve evitarse, y mas quando por la providencia de vuestra merced se me

¹²⁰ AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, f. 2r.

¹²¹ AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, f. 11v.

¹²² AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, f. 12r.

presisa a que el todo sea de mi cargo quando consta que lexos de probocar yó a las partes contrarias hé sido mas bien el probocado y en nesecidad de bolver por mi honor”¹²³. Herrera rechazó la petición de Reyes y envió los autos al asesor Miguez el 14 de abril. El dictamen del asesor no pudo ser más contraproducente para don Francisco. Miguez le aconsejó al juez Herrera no continuar con la querella dado que las expresiones de las hermanas Flor no perjudicaban a don Francisco. Además, ratificó que este debía pagar el costo del proceso. Al ver sus objetivos frustrados ante el tribunal real de la ciudad, don Francisco utilizó su solvencia económica para apelar la sentencia en la Real Audiencia de Quito y conseguir que se expidiera una Real Provisión.

Antes de continuar, es importante señalar dos aspectos importantes en este litigio. En primer lugar, es un ejemplo del cuidado que las familias aristocráticas se procuraron por no facilitar la movilidad social de personas indeseadas al vigilar los enlaces matrimoniales de los jóvenes, especialmente de aquellos que pertenecían a las ramas familiares en franca decadencia. Ese fue el caso de doña María Rita; después de la muerte de sus padres, su rama familiar pasó al olvido y ningún otro miembro se preocupó por su sustento. Por tal motivo, sus hermanas mayores doña Mariana y doña Rosalía consintieron su matrimonio con don Francisco al constatar su posición económica: “[...] que por este desafecto, y desprendimiento, ningun otro auxilio podrá tener su hermana doña Rita para recurrir á sus urgencias, que el de un matrimonio con un sugeto hombre de bien, y con sueldo fixo en la administracion principal de aguardientes de aquella ciudad, como lo era don Francisco de los Reyes”¹²⁴. Ahora, gracias a la alianza matrimonial, la descendencia de don Francisco y doña María Rita podrían ascender socialmente con mayor facilidad.

En segundo lugar, la tenacidad de don Francisco para llevar hasta las últimas instancias la reparación de su honor y en enfrentamiento con dos miembros de una de las familias más influyente de la ciudad. Estando en audiencia pública ante los odores de la Chancillería de Quito, el procurador Cristóbal Garcés, abogado defensor de don Francisco, acusaría el parentesco que había entre las hermanas Flor y los alcaldes ordinarios de Cali. Especialmente al alcalde de segundo voto don Joaquín Micolta, pues era hijo de doña Luisa Flor. De igual forma, señalaría la amistad entre esta familia y los jueces comisionados rechazados por don Francisco: don José María Dueñas, don Domingo Montoya y don Juan Antonio Caicedo (hermano del alcalde de primer voto). Más grave aún, advertiría que el hijo del juez comisionado Herrera, el doctor don José Herrera, fue el que dio

¹²³ AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, ff. 15r-15v.

¹²⁴ AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, f. 32r.

principio al juicio de disenso ante el tribunal del obispo de Popayán a favor de las hermanas Flor. No es de extrañar, entonces, que la élite caleña cerrara filas para evitar, no ya el matrimonio entre don Francisco y doña María Rita, sino la reparación del honor de don Francisco.

Pero ¿por qué era tan importante para don Francisco la reparación de su honor? El honor, tal como señalan Seed, Twinam y Tascón, no solo implicaba el reconocimiento social, sino también la valoración personal¹²⁵. Es decir, era el principio que organizaba la posición social y la estima individual. Se heredaba a través de la limpieza de sangre, la pureza religiosa y la legitimidad de nacimiento, pero también se podía adquirir, negociar y aumentar. El honor era individual y colectivo; los miembros de un grupo familiar tenían la responsabilidad de conservar su honor para así garantizar su prolongación por generaciones. Perderlo significaba la muerte social, la pérdida de la buena reputación y limitaba la movilidad social. Para Cristóbal Garcés, defensor de don Francisco ante la Audiencia de Quito, “El honor se compara á la misma vida; y asi como estamos obligados á defenderla, y procaber quantos daños se nos procuren contra su conserbacion; asi tambien, y quiza con mas razon debemos defender nuestro honor”¹²⁶. En ese sentido, don Francisco estaba en la obligación de recuperar (negociar) su dignidad individual y familiar para asegurar la permanencia de la posición social de su familia y eliminar los obstáculos para su ascenso social.

De la misma forma, se ha señalado al honor no solo como un sistema de valores, sino también como una emoción. Para Frevert, el honor es “[...] una disposición emocional que se centra en la integridad moral y física”¹²⁷. Es decir, el honor es entendido como una guía interna del comportamiento que establece la forma culturalmente correcta de experimentar y expresar las emociones. Al centrarse en la integridad moral y física, hace referencia a la adherencia a un sistema de valores (pureza religiosa, legitimidad de nacimiento, conducta cristiana) y a la pureza del cuerpo (limpieza de sangre, conservación de la virginidad). Cumplir, transgredir o poner en duda dicha integridad moral y física, daba lugar a expresiones emocionales que debían estar acordes a las expectativas culturales. En ese sentido, planteamos que, en Santiago de Cali a finales del siglo

¹²⁵ Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*; Ann Twinam, «Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial», en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, ed. Asunción Lavrin, Los Noventa 67 (México: Editorial Grijalbo, 1991), 127-71; Tascón Bejarano, «Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810».

¹²⁶ AHC, Fondo Judicial, Caja 134, legajo 16, ff. 36r-36v.

¹²⁷ Ute Frevert, *Emotions in History – Lost and Found, Emotions in History – Lost and Found*, The Natalie Zemon Davis Annual Lecture Series (Budapest: Central European University Press, 2011), 45, <https://books.openedition.org/ceup/1496>.

XVIII, el honor estaba regulado por sentimientos como el orgullo y la vergüenza. El juego entre ambos sentimientos nos puede ayudar a entender el proceder de aquellos que negociaban su honor ante los tribunales reales.

El orgullo y la vergüenza: el honor como sentimiento

El 19 de septiembre de 1792, Pedro Arce, habitante del sitio de Yotoco, acudió al cura y vicario de Yumbo, Joaquín Lenis, para evitar el matrimonio que su hija Tomasa pretendía contraer con Emigdio Trochez. Su motivación principal fue la desigualdad que había entre ambos, pues al ser Trochez un “pardo notorio”, podría dificultar el ascenso social de la familia Arce: “Haviendo notable desigualdad como la de pardo a quarteron limpio, que tiene aptitud a muchos empleos”¹²⁸. En ese sentido y haciendo referencia a la autoridad conferida por la Pragmática de 1776 sobre los enlaces matrimoniales de los hijos, Arce le solicitó al cura Lenis que remitiera la causa al tribunal real de Cali para su examen. Suspendido el matrimonio y estando ya ante el alcalde ordinario don José Vernaza, Arce declaró que tal pretensión matrimonial le causaba dolor al atentar contra su honor: “que siendo como [es], muger blanca limpia de semejante raza, me fue mui sensible, y doloroso, esta noticia [...] y como me temo de que el dicho Emidio ha de procegir indiciendo á la dicha mi hija, que con esto tal bes sederia en desdoro de mi honor”¹²⁹. En correspondencia, el alcalde Vernaza le ordenó a Trochez que no se acercara a Tomasa mientras se desarrollara el proceso judicial, so pena de una multa de cincuenta pesos.

En la declaración de Pedro Arce ante el alcalde Vernaza podemos encontrar lo que Reddy define como *emotive* o ‘expresión emocional’. Esta es “Un tipo de acto del habla diferente de las expresiones performativas y constativas, que describe (como las expresiones constativas) y cambia (como los performativos) el mundo, porque la expresión emocional tiene un efecto exploratorio y de auto-alteración en el material de pensamiento activado de la emoción”¹³⁰. Es decir, Pedro Arce, al expresar que la noticia de las pretensiones matrimoniales de su hija con el pardo Trochez le causó dolor, describe cómo esta información impactó en su estado emocional además de reafirmar y reforzar dicho sentimiento al verbalizarlo. En ese sentido, Arce reconoce conscientemente la magnitud de su dolor, ya que un matrimonio desigual podría entorpecer sus pretensiones de blanqueamiento y ascenso social. No obstante, la expresión emocional no solo explora y altera un estado

¹²⁸ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 13, f. 1r.

¹²⁹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 13, f. 2r.

¹³⁰ Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, 128.

interno, sino también busca tener un impacto en el otro. En este caso, Arce quiere generar empatía en el juez al acentuar su declaración en el daño emocional y legitimar sus reclamaciones ante el tribunal real.

Lo mismo podemos afirmar sobre la expresión de temor en la declaración de Arce. Es más, tanto el dolor como el temor se encuentran relacionados al partir de una misma preocupación: el ‘desdoro’ del honor. Si bien el desdoro hace referencia a una preocupación por la reputación pública, es la misma estimación o fama negativa ante la comunidad la que causa la vergüenza¹³¹. En otras palabras, Pedro Arce se opone al matrimonio de su hija Tomasa con Emigdio Trochez porque, al ser desiguales étnicos, su unión le causaría vergüenza. Para lograr sus objetivos, Arce utiliza a su favor un sentimiento que podríamos catalogar como contrario a la vergüenza: el orgullo. Aunque en sus declaraciones no encontramos expresiones emocionales al respecto, en la formulación del interrogatorio a los testigos se encuentra manifiesto al proponerse probar su limpieza de sangre, su reconocimiento como hijo natural y su buena reputación ante la comunidad:

[...] si saben, que he corrido, y corro, como hijo natural del señor Alferes Real don Francisco Xavier de Arze, que si en su vida me dio tratamiento de tal conosiendome sus hijos lexitimos como á hermano [...] si yo como hijo de tal cavallero, y de una montaña limpia soy cuarteron limpio de toda mala raza: y si mis operaciones, vida, y trato oneroso lo [sic: son], con lo mas, que fuere notorio, supieren, y entendiesen en el particular¹³².

De acuerdo con Le Breton, dado que los individuos se adaptan a las expectativas y normativas que su grupo de pertenencia les exige so pena de quedar al margen, Arce debe demostrar en el juicio, no solo la desigualdad entre su familia y la de Trochez, sino también, y, en consecuencia, que en él se encuentran algunos de los distintivos del honor: “La voluntad de dar una imagen positiva de sí mismo está íntimamente relacionada con el miedo a perder prestigio y experimentar vergüenza”¹³³. Es decir, a través del sentimiento de orgullo Arce refuerza en él las aptitudes y comportamientos lícitos en la sociedad española: se enorgullece de ser hijo natural de un noble (el cuál lo reconoció como tal), de su limpieza de sangre en ambas líneas, de la legitimidad de nacimiento de sus ancestros (aunque él mismo no la posea) y de su buena conducta ante la sociedad. Todo ello en contraposición a los prejuicios de la sociedad indiana hacia aquellos con ascendencia africana.

¹³¹ Real Academia Española, Diccionario de la lengua castellana (Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1726–1739), s.v. “desdoro”, <https://web.frl.es/DA.html>.

¹³² AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 13, f. 16r.

¹³³ Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 88.

Por su parte, en su defensa, Emigdio Trochez recurrió a un procedimiento inverso al de Arce. Es decir, el lugar de probar su limpieza de sangre, acusó a Pedro Arce de también tener mácula: “[...] pues poco y nada importa que su padre fuese noble, que por tal lo reconoce, si no prueba que Josefa Maldonado, y su hija fuesen mestisas, y no mulatas”¹³⁴. Este procedimiento no era extraño; Lavallé lo identificó al analizar los disensos matrimoniales en la Audiencia de Quito. Al respecto, concordamos con el autor al precisar que se trataba de una instrumentalización de la etnicidad según lo que se quería demostrar. Recordará el lector que, a finales del siglo XVIII, la jerarquización social formulada en el siglo XVI era ya anacrónica. El avanzado proceso de mestizaje hacía prácticamente imposible esclarecer la calidad de los sujetos a través de sus rasgos fenotípicos o por su oficio. Asimismo, dada la nula presencia de archivos en los pueblos o el abnegado interés de los curas por registrar el origen étnico de los neonatos en los libros parroquiales, las operaciones historiográficas para develar el árbol genealógico carecían de sentido.

En ese sentido, a Emigdio Trochez solo le quedaba echar mano del desconocimiento generalizado -por lo menos entre los sectores plebeyos- del árbol genealógico familiar: “[...] que Santos de Espinosa fue hermano de su madre, como hija bastarda de su abuelo, y al mismo tiempo dice que era mulato conosido, y siendo mulato el abuelo de Pedro de Arze no lo puede dexar de ser este”¹³⁵. Trochez también se basaba en las declaraciones de Manuel Maldonado, quien afirmaba ser hermano de Josefa Maldonado, abuela materna de Pedro Arce. Manuel, que se reconocía como pardo, aseguraba que su hermana y su sobrina -la madre de Arce- también tenían la calidad de pardas y eran conocidas como las guarruseras. Sin embargo, don Nicolás de Llanos, don Domingo Correa y don Manuel Gil -todos testigos a favor de Pedro Arce- declararon que los ancestros de Arce, por línea materna, eran montañeses. Los tres deponentes hicieron hincapié en que, si bien uno de los hermanos de la abuela materna de Arce tenía la reputación de mulato, este había sido producto de una ‘relación ilícita’ con una esclava. Al parecer, las autoridades desestimaron las declaraciones de Manuel Maldonado y declararon el disenso como racional el 18 de marzo de 1793.

Una situación similar la podemos identificar en el proceso judicial que la viuda María Rita Sandoval llevó a cabo contra las hermanas Isabel Francisca y María Valencia el 25 de enero de 1795. En un primer momento, Sandoval solicitó al teniente de gobernador don Nicolás del Campo y Larrahondo que llevara a cabo una comprobación de testigos para acreditar su limpieza de sangre

¹³⁴ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 13, f. 32v.

¹³⁵ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 13, f. 33r.

y legitimidad de nacimiento. Inquiridos por el teniente y por el procurador don José Vernaza, todos los testigos concordaron en que María Rita era hija legítima y afirmaron su limpieza de sangre al tener sus ancestros la calidad de montañeses. Sin embargo, solo uno de los cinco testigos dio razón del posible origen de su abuela materna. Miguel de Guaycochea, tío materno de María Rita, declaró que “[...] su padre Pasqual de Guaicochea tubo por su hija natural a la referida Paula y que como madre de esta fuere impedida muger blanca la ubo de quitar sin que lo padeciere su credito y la puso a criar donde unas mulatas que llaman las blacicas Payanas”¹³⁶. Probablemente, la madre de María Rita fue el resultado de una relación adúltera y, por esa razón, se desconoce la identidad de su abuela¹³⁷.

A pesar del desconocimiento de la identidad de la abuela materna, el procurador Vernaza ratificó a María Rita en la calidad de montañesa el 17 de febrero de 1795. Ya contando con esta certificación, Sandoval emprendió su demanda en contra de las hermanas Valencia por oponerse a sus pretensiones matrimoniales con Luis Valencia, hermano de las mencionadas. En su querella, María Rita exigió a las Valencia que declararan cuál era la supuesta desigualdad que había entre ella y su consorte. En respuesta, las hermanas Valencia señalaron justamente el desconocimiento de la calidad de la abuela materna de María Rita: “[...] siendo sin duda y mas berocimil el que de esta benga, y resulte la macula, ó borron de muger parda; por lo que es tenuta y reputada en esta ciudad por de publico y notorio, publica vos, y fama”¹³⁸. Ante esta réplica, Sandoval protestó, exigiendo que las dichas hermanas probaran lo que ella calificaba como calumnia, dado que ya contaba con la certificación emitida por el procurador Vernaza. Sin embargo, estas insistieron en que se basaban en la ‘voz común’.

Las sospechas de las hermanas Valencia sobre la calidad de la pretendiente de su hermano no solo se basaron en el desconocimiento de la identidad de la abuela materna de esta. María Rita ya había estado casada con un pardo llamado Eugenio Zapata y, de la misma forma, una de sus hermanas se encontraba en unión marital con otro pardo. Para las hermanas Valencia, que ambas hubieran celebrado nupcias con pardos significaba que también compartían su misma calidad “[...]”

¹³⁶ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 17, f. 5r.

¹³⁷ Twinam afirma que los embarazos privados en la Hispanoamérica colonial tomaban una ‘sutil forma’, pues una mujer podía quedar embarazada, pero conservar su reputación de virgen y su honor. Su círculo más cercano, incluso la Iglesia, se unía para mantener la distancia entre la realidad y la reputación. Twinam, «Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial».

¹³⁸ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 17, f. 9r.

es mui de presumir, y verisimil se casase por ser yguales de calidad de sangre”¹³⁹. O, si bien no lo fueran, debían ser reputadas por tal: “[aunque] declaran los testigos no fueran pardas en lo físico, como fuesen casadas con hombres pardos bastaba esto solo para la comun publica reputacion”¹⁴⁰. Aunque María Rita se sintiera orgullosa de su limpieza de sangre e intentara acreditarlo a través de las autoridades reales, en la construcción del mundo público era considerada como parda al ser criada por Toribia Payan y haberse casado con un pardo¹⁴¹.

Sin embargo, para los oficiales reales la oposición de las hermanas Valencia carecía de credibilidad. Dos de los tres testigos presentados por estas ya habían sido inhabilitados para declarar en un proceso judicial anterior (uno por mentir y el otro por alcohólico). En sus interrogatorios, ambos afirmaron que la abuela de María Rita era una de las ‘Blacicas’ llamada Bernarda. No obstante, Pascual de Salas, el tercer testigo, precisó no haber conocido a Bernarda ni saber quién era la abuela de María Rita. En su lugar, fue él quien se encargó de acusar el matrimonio que María Rita había celebrado con un pardo y del cual era viuda. ¿Se trató de una preocupación genuina por parte de las hermanas Valencia por impedir la vergüenza que traería consigo un matrimonio desigual? O, de otra manera, ¿de la instrumentalización de la expresión emocional para alcanzar un objetivo particular? De acuerdo con Reddy, la gestión emocional es el “Uso instrumental de los efectos auto-alteradores de los *emotive* al servicio de un objetivo. Puede ser subvertido por los efectos exploratorios de los *emotives*”¹⁴². Es decir, las hermanas Valencia podrían estar manipulando el régimen emocional (donde el honor y la limpieza de sangre eran valores fundamentales) para reforzar su disenso.

La intervención de los hermanos en la elección matrimonial no era extraña. Lavallé, Rodríguez y Socolow la han identificado en la Audiencia de Quito, la gobernación de Antioquia y en el virreinato del Río de la Plata, respectivamente¹⁴³. En ellos, se argumentaba el declive social de la familia y las dificultades económicas. Este último argumento era común entre las hermanas que ejercían la jefatura del hogar. El matrimonio de un hermano podría significar la pérdida de ingresos económicos, del control sobre los bienes familiares y de la figura masculina, fundamental en una sociedad jerárquica y patriarcal. Sin embargo, en las declaraciones de las hermanas Valencia no

¹³⁹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 17, f. 33r.

¹⁴⁰ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 17, f. 34r.

¹⁴¹ Twinam, «Repensando las reformas sociales de los borbones en las colonias, siglo XVIII».

¹⁴² Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, 129.

¹⁴³ Lavallé, *Amor y opresión en los Andes coloniales*; Rodríguez, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*; Socolow, «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina Colonial».

encontramos de forma explícita motivaciones diferentes a la supuesta desigualdad étnica. Debelar la determinación oculta (si la hay) de los implicados en los procesos judiciales nos es imposible, pues constituye una de las limitaciones más insondables al analizar este tipo de documentos. Más aún, si tenemos en cuenta el carácter performativo de las emociones: “La expresión del sentimiento es entonces una puesta en escena que varía según los auditorios y las apuestas”¹⁴⁴. En otras palabras, los sujetos son capaces de ‘jugar’ con la expresión de las emociones, incluso en momentos donde no sienten lo que las expectativas del grupo social le demandan.

Debido a la inconsistencia de los testigos presentados por la parte contraria, María Rita alegó en su declaración de réplica que el disenso se basaba en el capricho y no en una desigualdad real. Probablemente, el asesor don Felix Restrepo llegó a la misma conclusión al aconsejar al teniente don Nicolás que declarara ‘irracional’ la oposición de las hermanas Valencia. La ratificación de la sentencia, dictada el 11 de junio de 1795, las condenó además a pagar el costo del proceso. Hasta ahora, los casos de Pedro Arce contra Emigdio Troche y María Rita Sandoval contra las hermanas Valencia han ilustrado cómo la vergüenza y el orgullo inciden en la construcción del honor y en la elección adecuada del consorte, particularmente frente a la amenaza de una unión con un desigual étnico. Sin embargo, el expediente más reciente también introduce un elemento adicional que merece atención: un discurso negativo sobre la ‘pasión’. En la siguiente sección, se abordará la instrumentalización de una de las normativas emocionales del siglo XVIII: la oposición entre la pasión y la razón, su vínculo con la autoridad patriarcal y demás causales del impedimento matrimonial.

La pasión y la autoridad patriarcal

La oposición entre la razón y los sentimientos es uno de los temas más abordados por la filosofía occidental. En esta dicotomía, donde las emociones se posicionan en la dimensión ‘irracional’ del comportamiento humano, diferentes pensadores han aconsejado su control para evitar sus perjuicios. Por ejemplo, según Ortega, Tomás de Aquino considera que el hombre es débil ante las pasiones y, por tal motivo, recomienda proceder con moderación en el disfrute de los placeres para evitar traspasar los límites racionales. En ese sentido, precisa que la ausencia de la templanza acercaría a los seres humanos a los animales y le provocaría deshonor. Así, mantener la virtud de la templanza alejaría a los individuos de caer en el vicio de la lujuria y enfocaría el placer venéreo en

¹⁴⁴ Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 131.

la ‘generación de la especie’¹⁴⁵. De la misma manera, si bien los ilustrados españoles del siglo XVIII buscaron conciliar la razón y el sentimiento, acusaban de brutos e irracionales a todos aquellos que se dejaban llevar por las pasiones. De acuerdo con Bolufer, en el estilo emocional ilustrado se consideraba que los sentimientos eran impulsos que debían ser expresados, pero de forma educada y encauzada¹⁴⁶.

La Pragmática Sanción de 1776 y la Real Cédula de 1778 también contienen un discurso negativo sobre la pasión. En estos documentos, la Corona atribuía la subversión del orden social a la ‘pasión desmedida’ de los jóvenes y, por tal razón, habilitaba la intervención de los padres en la elección matrimonial de sus hijos: “[...] precaviesen los gravísimos perjuicios que se han experimentado en la absoluta y desarreglada libertad con que se contraen los esponsales por los apasionados e incapaces jóvenes de uno y otro sexo”¹⁴⁷. El discurso monárquico en ambos documentos no solo buscaba reforzar la autoridad paterna en los hogares, sino también vigorizar la figura del rey como padre de todos sus súbditos y como organizador del orden social: “no debiendo permitir que mis amados vasallos de mis Reinos y Dominios de las Indias sufran por más tiempo semejantes perjuicios”¹⁴⁸. Al respecto, para Mejía, quien estudia los disensos matrimoniales en Antioquia desde la historia de las emociones, esta relación paternal entre el monarca y sus vasallos constituye el ‘imperio emocional’¹⁴⁹. El rey expresaba su amor a sus súbditos a través de estrategias para cuidar su honor y mantener el orden natural y divino. En correspondencia, sus súbditos debían procurar conservar su honor a través de su obediencia a las normativas reales.

Retomando el pleito entre María Rita Sandoval y las hermanas Valencia, María Rita señalaba que sus opositoras actuaban guiadas por intereses particulares que no se ceñían al concepto de la Pragmática. Además, precisaba que Luis no era menor de edad y actuaba acorde a las obligaciones que imponían los esponsales: “[...] que por no ser niño, y si de maduro acuerdo, bien ve y conose la obligacion en que por la contrata promisorio de casarse conmigo, se álla para no dejar de

¹⁴⁵ Ortega Noriega, «El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales».

¹⁴⁶ Mónica Bolufer, «Estilos emocionales del siglo XVIII», en *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, ed. Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, y Manuel F. Fernández Chaves (Sevilla, España: Editorial Universidad de Sevilla, 2015), 2055-66.

¹⁴⁷ Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 1962, III:438.

¹⁴⁸ Konetzke, III:439.

¹⁴⁹ Erika Mejía Zea, «Un imperio emocional: matrimonios desiguales en Antioquia, siglo XVIII» (monografía de pregrado en Historia, Bogotá, Universidad de los Andes, 2019), <http://hdl.handle.net/1992/45345>.

hacerlo por razon y justicia”¹⁵⁰. Por su parte, para las hermanas Valencia su hermano estaba cegado por la pasión: “[...] se conosera que el encaprichado y temerario es el presitado nuestro hermano que deslunbrado con la siega pacion no be el yerro que comete, en daño propio y de toda la familia, no habiendo cosa que tanto abunde como mugeres de su calidad”¹⁵¹. Como el lector sabrá, este argumento no influyó en la asesoría del abogado don Felix ni en la decisión del teniente don Nicolás, quien declaró el disenso como irracional. Este juicio de disenso da cuenta que el argumento de la ‘pasión’ también se utilizó para convencer a los jueces del actuar caprichoso, malintencionado o erróneo de la parte contraria.

Esta instrumentalización del discurso negativo sobre la pasión también se puede identificar en el pleito entre don Nicolás de Arana y don Pedro de Arana. El 23 de julio de 1795, el notario eclesiástico de Llanogrande realizó una certificación, a pedido de don Nicolás de Arana, en la que constaba tanto la legitimidad de nacimiento como la condición y reputación de noble de doña Joaquina Rodríguez y Palacio. Con esta certificación en mano, don Nicolás de Arana acudió al tribunal del alcalde ordinario de Cali, don Toribio García, para denunciar la injusta oposición que su tío, don Pedro de Arana, hacía a su matrimonio con doña Joaquina: “[...] que siendo necesario el consentimiento de los mayores; habiendo muerto mis padres; se solicitó el consentimiento de don Pedro Arana mi tío, quien por fribolos pretextos, se escusa á este fin tan san sacto”¹⁵². En atención a la certificación, el alcalde don Toribio concedió a don Nicolás la licencia para contraer matrimonio con doña Joaquina sin la necesidad del consentimiento de su tío. Según el alcalde, no encontró en ellos ‘desigualdad de linaje’.

No obstante, el 27 de ese mismo mes, a través del alférez real de Buga don Nicolás de Ospina, don Pedro le remitió al alcalde de Cali una petición en la que exigía la suspensión de la certificación y explicaba su oposición al matrimonio de su sobrino. En primer lugar, argumentaba que el consentimiento otorgado por don Toribio era inválido porque vulneraba la jurisdicción de la ciudad de Buga y, además, no se le había tomado declaración. Si bien la residencia de don Nicolás se encontraba en el sitio de Cascajal, razón por la cual recurrió al alcalde ordinario de Cali, don Pedro sostenía que dicho sitio pertenecía a la jurisdicción de Buga. En segundo lugar, don Pedro señalaba que su sobrino había vulnerado su autoridad patriarcal al dejarse dominar por la pasión: “[...] pues el pretendiente precipitado del amor, y de una inconciderada aficion en que hay eficazes

¹⁵⁰ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 17, f. 31r.

¹⁵¹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 17, f. 34v.

¹⁵² AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, f. 1v.

alicientes ha buscado el indulto y licencia judicial del señor Alcalde Ordinario de la ciudad de Caly”¹⁵³. La oposición de don Pedro al matrimonio de su sobrino se fundamentaba “[...] en poderosas, y publicas causales de prostitucion”¹⁵⁴ alrededor de doña Joaquina, lo que agravaba su desobediencia.

De igual forma, el alférez Ospina insistió en continuar con el proceso judicial para que se tomara la declaración de don Pedro y exhortó al párroco de Llanogrande, don Vicente de Olave, a suspender el matrimonio hasta que se concluyera la pesquisa. Como don Pedro de Arana buscaba invalidar la sentencia a través de las disputas jurisdiccionales entre Cali y Buga, el alcalde don Toribio no dudó el advertirle sobre las posibles perturbaciones a la paz que sus especulaciones podrían causar entre los cabildos de ambas ciudades. Asimismo, precisó que las fundamentaciones de don Pedro en contra del matrimonio de su sobrino carecían de sustento, según lo dispuesto por la Pragmática de 1776. En ese sentido, el alcalde de Cali no solo no se retractó de su veredicto, sino que también lo ratificó: “[...] tube á bien presentarle el consentimiento al expresado don Nicolas, conciderando la pobreza de ambos, y las funestas concequencias que amenasaban á la conciencia de ellos”¹⁵⁵. Aunque el cura don Vicente obedeció el exhorto del alférez de Buga, ante las dimensiones que la disputa podía alcanzar, sugirió enviar la causa al provisor del obispado para que dictaminara la sentencia.

Por su parte, don Nicolás defendió la sentencia del alcalde de Cali, ya que se ceñía a la certificación del notario eclesiástico de Popayán en Llanogrande respecto a la legitimidad y nobleza de doña Joaquina. A su vez, consideraba que el llamado a juicio de su tío no era necesario, pues este no podía probar las injurias y calumnias que profería contra su consorte. En ese sentido, aseguraba que su tío ocultaba sus verdaderos motivos: “[...] la resistencia sobre esto de parte de mi tio, como todas las hipocritas expresiones de su escrito, no llevan otros fines, que el de quererme retener todavia vaxo de su potestad, y el de que no se llegue al caso del desembolso de mis pertenencias paterna, y materna”¹⁵⁶. Es decir, según don Nicolás, don Pedro quería seguir disfrutando de sus privilegios como albacea testamentario de los bienes de su hermano, y por eso se oponía a la unión matrimonial de su sobrino. Al parecer, esta última declaración de don Nicolás fue suficiente para que don Pedro desistiera de su oposición. Aunque el proceso se llevó posteriormente al tribunal del

¹⁵³ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, f. 3r.

¹⁵⁴ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, f. 4v.

¹⁵⁵ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, f. 8v.

¹⁵⁶ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, ff. 12v-13r.

gobernador de Popayán, don Pedro no compareció ante él, a pesar de haber sido citado. El 19 de mayo de 1796, el gobernador de Popayán declaró el disenso como irracional.

Como se puede observar, la acusación de ‘pasional’ no era unidireccional; ambas partes buscaron utilizar a su favor la dicotomía pasión/razón para lograr sus objetivos. Asimismo, la ‘pasión’ no estaba necesariamente ligada al pecado de la lujuria o al deseo sexual, sino también a un estado de irracionalidad. Por otra parte, en este pleito también hay otros elementos que no debemos dejar de lado. En primer lugar, si bien la acusación de don Pedro de Arana contra doña Joaquina Rodríguez se salía de la definición de desigualdad establecida por la Real Cédula de 1778, no fue un caso aislado. De acuerdo con Seed, en la Audiencia de México “La acusación de conducta inmoral fue entonces un medio para afirmar el estatus social superior”¹⁵⁷, pues no existía en el lenguaje otra forma de expresar las objeciones por las desigualdades sociales. En el 80% de estos casos, los motivos del disenso se situaron entre la disparidad económica, el estatus y la animadversión personal. En el caso del pleito antes analizado, dadas las dificultades para reconocer públicamente el interés individual, don Pedro de Arana recurrió a los prejuicios existentes alrededor de las mujeres que carecían de una figura paterna.

En segundo lugar, en sus declaraciones don Nicolás de Arana reconoce la pertinencia de la autoridad patriarcal en la elección de consorte. Ghirardi, apoyándose en el concepto de *habitus*, precisa que no debe entenderse como opuestos el matrimonio concertado y el hecho por amor¹⁵⁸. Los hijos de familia podían aceptar las uniones arregladas sin considerarlas como una vulneración a su individualidad. De hecho, don Nicolás de Arana se quejó ante el gobernador de que, antes, había solicitado el consentimiento de su tío y este se lo había prestado. Sin embargo, cambió de parecer ante el párroco de Llanogrande “[...] faltando con notorio yrrespeto a lo que havia quedado con dicho señor vicario y llevado de pasion y otros fines particulares se retracto negando el que no havia dado el tal concentimiento”¹⁵⁹. Asimismo, debido al silencio de su tío, insistió en reemplazar el consentimiento de este por el de sus hermanos mayores: “[...] tuve a bien el traer el consentimiento de mis hermanos mayores, por ser racional esta diligencia, pues como mas allegados lo son tambien en la sencibilidad y no ignoran el ningun disenso que media en nuestro matrimonio”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, 257.

¹⁵⁸ Ghirardi, «Amor de pareja y prejuicios. Córdoba, Argentina, en la transición del Antiguo al Nuevo Régimen».

¹⁵⁹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, f. 15r.

¹⁶⁰ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, f. 20r.

En tercer lugar, don Pedro de Arana buscó reafirmar su potestad sobre la elección matrimonial de su sobrino al expresar que cumplió con las expectativas y responsabilidades como *pater familias* que su grupo social le demandaban: “[...] di, y dediqué el maior cuidado en la crianza, educacion, y fomento de catorce hijos, llenando con mi presencia, las facultades paternas por que por aquel ministerio, y siendo tio carnal, me es debida la subordinacion en lo mas mínimo, á impulso de la gravitud y vinculos de la sangre”¹⁶¹. De acuerdo con Boyer, si bien el patriarcado ha estado presente mucho antes que el cristianismo, este lo modificó al introducir las ‘virtudes cristianas’ del amor. La autoridad masculina, en lugar de ser entendida como una autoridad natural, debía buscar el bienestar de sus subordinados¹⁶². Como ya hemos mencionado, la retórica borbónica representaba al rey como padre de todos sus súbditos y, por lo tanto, este no solo debía procurar el orden social, sino también fungir como protector y guía de sus vasallos. En ese sentido, don Pedro de Arana instrumentalizó a su favor la ‘nueva’ norma emocional promocionada por el régimen borbónico, que establecía la forma en la que un padre debía relacionarse con sus hijos.

Felipe Agustín Salinas también fundamentó su autoridad sobre su hija Filipa a través de su papel como tutor y guía: “[...] los padres debemos propender al bien estar de nuestros hijos y como esta se halla en el estado de la menor edad sin saber el absurdo que ha a cometer”¹⁶³. En mayo de 1798, a nombre de Filipa Salinas llegó al tribunal del alcalde ordinario de Cali, don Francisco Antonio de Caicedo, una misiva en la que acusaba a su padre de prohibirle concurrir a la iglesia para así impedirle el matrimonio que había concertado con Antonio Valverde. El día 26 de dicho mes y año, Felipe Salinas expresó que las aseveraciones de su hija eran falsas. Si bien se oponía a su unión sacramental con Valverde, afirmó que no le había prohibido asistir a misa. Asimismo, explicó que su disenso se basaba en la desigualdad de calidad que había entre ambos, así como la mala reputación de Valverde: “[...] lo uno por no ygualar a su calidad, lo segundo por hallarse contagiado del mal benereo; lo tercero que me conste no ser hijo lejitimo y si lo es que haga constar la fe de bautismo así de sus antepasados como las de sus padres”¹⁶⁴. De igual forma, también se oponía a dicha unión porque ya le había prometido la mano de su hija a otro hombre.

¹⁶¹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 16, ff. 3v-4r.

¹⁶² Richard Boyer, «Las mujeres, la “mala vida” y la política del matrimonio», en *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, ed. Asunción Lavrin, Los Noventa 67 (México: Editorial Grijalbo, 1991), 271-308.

¹⁶³ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 19, f. 2r.

¹⁶⁴ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 19, f. 2r.

Como se observa en los procesos judiciales de Pedro Arce y María Rita Sandoval, Felipe Salinas también solicitó que se esclareciera, a través de testigos, su limpieza de sangre y legitimidad de nacimiento. Particularmente, exponía con orgullo la pertenencia de algunos de sus ancestros al estamento eclesiástico: “[...] si les consta que es una de las que se nominan en esta ciudad con el distintivo de cristianos viejos blancos de toda macula y de mala rasa [...] y como tales abido en ellas muchos saserdotes clerigos y religiosos y uno de los clerigos [sic: fue] visitador general del obispado, y uno de los reliquiosos si fue prior en este conbento de Cali”¹⁶⁵. Por otra parte, también buscaba demostrar la perversidad de Antonio Valverde, así como su origen sacrílego: “el dicho Valverde se alla contajiado del mal venereo, como que publicamente lo vieron no con mucho tiempo andar con unas muletas adolorido de los guesos [...] y asi como tal departe de noche y de día ensierra en su tienda muchas mugueres que se nominan yapangas con escandalo de los vesinos”¹⁶⁶.

En el valle del Cauca, Popayán y Quito, el epíteto ‘yapangas’ se utilizó para nombrar a las mujeres que, dada su condición plebeya, participaban de forma activa en la economía de las ciudades. Se desempeñaban como vendedoras ambulantes, costureras, artesanas o empleadas domésticas. Solían vestir naguas anchas con colores llamativos y no utilizaban calzado. Se les describe como mujeres alegres, coquetas e independientes de la autoridad masculina¹⁶⁷. Estas últimas características hacían que los oficiales reales y los sectores privilegiados de la sociedad indiana las representara como prostitutas. Ahora bien, los tres testigos presentados por Felipe Salinas (de los cuales dos gozaban del título de hidalguía) corroboraron su versión; acreditaron su limpieza de sangre, legitimidad de nacimiento y la pertenencia de algunos miembros de su familia en el estamento eclesiástico. Asimismo, ratificaron el padecimiento de Antonio Valverde y su concurrencia con ‘yapangas’. Por ejemplo, don José Antonio Burdallo, quien era vecino de habitación de Valverde, declaró que lo había visto “[...] enserrarse con otros, y tambien con mujeres ignorando los fines que llebasen”¹⁶⁸. Afirmó, asimismo, que Valverde se encontraban en ‘mal estado’ con María Andrea Satizábal.

¹⁶⁵ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 19, f. 4r.

¹⁶⁶ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 19, f. 4r.

¹⁶⁷ “Las yapangas de Popayán [recurso electrónico].” Popayán: Imprenta del Público por Juan M. Morales, 1836, 2012. Consultado en la Biblioteca Digital de Bogotá, el 3 de febrero de 2025. <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2804298/>.

¹⁶⁸ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 19, f. 5r.

Al parecer, las ‘perversiones’ de Antonio Valverde eran ampliamente conocidas. El alcalde ordinario Caicedo no se molestó en citar a juicio a Valverde y declaró el disenso como racional. Incluso, a pesar de las insistencias, Valverde no fue escuchado por el alcalde “[...] que por el capítulo 10 citado en mi anterior escrito, tengo espuesto deberse oír á las partes; y como esto no pueda de otro modo que segun lo que se alegase por las mismas; desde luego conosco el agravio que me infiere el auto proveydo por vuestra merced á 31 de mayo”¹⁶⁹, ni se le proporcionó una copia del expediente para apelar la sentencia al tribunal de la Audiencia de Quito. Al igual que en el proceso contra Emigdio Trochez, el origen étnico y social del opositor y de los testigos presentados a favor influyó en la sentencia. Sin embargo, la reputación de Valverde se encontraba agravada por lo que Colmenares define como ‘escándalo’¹⁷⁰. Este tenía la capacidad de convertir las conductas privadas en hechos sociales. Según Colmenares, el uso de esta categoría en el periodo indiano fue una consecuencia del localismo; el control de la conducta individual era una tarea colectiva, por lo que el chisme, más que un correctivo, era un auxilio para los oficiales encargados de la administración de la justicia.

Si bien los sectores privilegiados de la sociedad indiana podían utilizar sus influencias para evitar el escándalo y sus perjudiciales efectos en el honor, para los demás sectores ocultar los hechos vergonzantes era sumamente difícil. Los plebeyos solo podían recurrir a la justicia por mano propia -práctica que a finales del siglo XVIII ya se encontraba en desuso- o a los oficiales reales para limpiar la mancha en el honor. Fue esta estrategia la que utilizó José de Llanos Armijo para oponerse a las pretensiones matrimoniales de su sobrina María Santos Aragón Llanos con Joaquín Paneso. El 14 de junio de 1798, José de Llanos se dirigió al tribunal del alcalde ordinario de Cali, don Francisco Antonio de Caicedo, para oponerse formalmente a dichas intenciones. En su escrito de acusación señalaba que hacía tres días su sobrina se encontraba en depósito, pues ni él ni sus familiares estaban de acuerdo con dicha unión, que consideraban desigual. Sin embargo, la animadversión de José de Llanos hacia Joaquín Paneso no giraba en torno a una supuesta desigualdad étnica, sino a una de las dimensiones del honor masculino: el cuidado y preservación del honor de las mujeres bajo su potestad.

Después de una larga jornada en el río Las Piedras, José de Llanos, preocupado por su sobrina, se dirigió rápidamente hacia su morada situada en la ciudad de Cali. Al estar frente al

¹⁶⁹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 19, f. 9r.

¹⁷⁰ Colmenares, «La ley y el orden social».

portón y ya entrada la noche, dejó al caballo afuera para ingresar de forma sigilosa a la casa. Estando en el patio se percató de que la puerta de la sala estaba trancada, pero al ver las luces encendidas no le dio mayor importancia. Entonces, regresó al portón y procedió a entrar al caballo. Sin embargo, María Santos no estaba sola. El ruido del portón y del animal alertó al huésped furtivo, quien salió corriendo, con tal pánico, que se llevó consigo parte de la cerca que protegía el huerto. Mientras el hombre huía, María Santos volvió a trancar la puerta de la sala y apagó todas las luces. José de Llanos, furioso por la escena que acababa de presenciar, derribó la puerta y, a tientas, agarró a su sobrina. En ese momento, ella le confesó la identidad de su amante: Joaquín Paneso.

Esa misma noche, José de Llanos se dirigió a la casa de su primo Juan Agustín Armijo para pedirle consejo. Este le sugirió dejar a su sobrina presa en su casa y pasar inmediatamente a la morada del juez de la ciudad para denunciar lo ocurrido. José de Llanos le obedeció; dejó a su sobrina encerrada y, junto a su primo, se dirigió al domicilio del alcalde Caicedo. Este los atendió y, enterado de la situación, armó un escuadrón de cuatro mozos para darle caza a Paneso. La búsqueda no duró mucho; a unas pocas manzanas lograron capturarlo. Al igual que Paneso, María Santos fue conducida a la residencia del alcalde Caicedo para que ambos esclarecieran los hechos. El primero en declarar fue Paneso; este confesó que hacía ya mucho tiempo había celebrado esponsales con María Santos, por lo que vivían en ‘mal estado’. Asimismo, afirmó que mantenía a María Santos en vestido y alimentación. Por su parte, en su declaración María Santos no dudó en expresar su amor por Paneso: “[...] en caso de que muriera el Paneso ó lo quemaran con su senisa se avia de casar”¹⁷¹. Y estás no serían las únicas palabras de amor hacia Paneso.

Este tipo de expresiones emocionales no son usuales en los documentos judiciales. En los pleitos de disenso analizados en el presente trabajo, las palabras de amor de un consorte a otro resplandecen por su ausencia. Más aún si tenemos en cuenta que, en la normativa emocional española del siglo XVIII, la expresión del amor, o mejor, la ‘pasión’, tenía connotaciones negativas y estaba relacionada con el pecado de la lujuria. Las expresiones emocionales de María Santos las podemos comprender a través del concepto ‘libertad emocional’. De acuerdo con Reddy, esta consiste en “La libertad de cambiar las metas en respuesta a activaciones de pensamiento desconcertantes y ambivalentes que exceden la capacidad de atención y desafían el reinado de las metas de alto nivel que actualmente guían la gestión emocional”¹⁷². Es decir, María Santos probablemente

¹⁷¹ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 20, f. 5r.

¹⁷² Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, 129.

se enfrentaba a las expectativas de mantener la honra familiar a través de un comportamiento conforme a las normativas sociales. Sin embargo, su amor por Joaquín Paneso representaba una ‘activación de pensamiento desconcertante’, ya que desafiaba dichas normas. Su cambio de metas se puede observar cuando, en lugar de someterse al control familiar y social, expresa abiertamente su amor por Paneso a pesar de encontrarse en un contexto hostil.

En ese sentido, María Santos ejerce su libertad emocional al desafiar ‘las metas de alto nivel’ que, en otras palabras, se refieren precisamente a las normativas patriarcales y de honor según los roles de género. Como ya hemos mencionado, esta no sería la única declaración de María Santos al respecto. Después de ser inquiridas las partes, el alcalde Caicedo, José de Llanos y Joaquín Paneso tomaron la decisión de depositar a María Santos en la casa del alcalde ordinario de segundo voto, don Miguel de Barandica. El 15 de ese mismo mes y año, María Santos le solicitaría al alcalde Caicedo que le permitiera el matrimonio con Paneso, pues no solo era su voluntad, sino que también se reconocían como tal. Asimismo, amenazaba con realizar el matrimonio, aunque se lo impidieran de forma judicial:

[...] mi advocacion me ha llamado a que contrayga matrimonio con Joaquin Paneso a quien tengo dado palabra y por lo tanto lo he reconocido por tal mi marido dandome este desde que me reconosio por su esposa de [ilegible] bestuario y lo mas que havido menester [...] que dexe executar lo pues yo de mi parte estoy pronta aunque me lo ympida el mundo entero a verificar el dicho casamiento pues esta es la ultima boluntad y advocacion¹⁷³.

Al día siguiente, María Santos insistiría de nuevo en que se le permitiera el matrimonio con Joaquín Paneso. Sin embargo, esta vez modularía su discurso apelando más a las normas sociales que a la pasión por su consorte: “[...] antes si propende su merced antes se berifique su matrimonio, y con ese motivo salir del mal estado en que se allaba con el sitado Paneso”¹⁷⁴. Al parecer, la puesta en juego del teatro de las emociones para alcanzar un objetivo deseado daría frutos. El día 20 de ese mismo mes y año, su tío José de Llanos no solo reconocería los motivos para oponerse a dicho matrimonio: “[...] que la vitalidad que habia echo para ynpedir el matrimonio que pretende su sobrina María de Llanos fue á causa de haberla criado en su casa la difunta su madre, y que su

¹⁷³ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 20, f. 2r.

¹⁷⁴ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 20, f. 6v.

fallecimiento haber quedado en su lugar para reparar y velar por dicha su sobrina, y que estas circunstancias fueron las que obligaron á su reparo”¹⁷⁵, sino que también retiraría su disenso.

Rituales, prácticas e instituciones

El régimen emocional no solo está compuesto por las normativas y las expresiones emocionales acordes a las expectativas culturales, sino también por un entramado de rituales, prácticas sociales e instituciones que lo soportan. En esta sección exploraremos cómo estos elementos pretendieron contribuir en la elección de la pareja y en la conservación del orden social. En ese sentido, los rituales más recurrentes en los procesos de disenso matrimonial fueron las comprobaciones de limpieza de sangre y legitimidad de nacimiento. Concretamente, están presentes en los pleitos de Pedro Arce, don Nicolás de Arana, María Rita Sandoval y Felipe Agustín Salinas. Este hecho da cuenta de una sociedad basada en el privilegio y donde, al parecer, los prejuicios étnicos estaban fuertemente arraigados. En los procesos de Pedro Arce y Felipe Agustín Salinas, la presencia de testigos pertenecientes al estamento noble probablemente influyó, no solo en la credibilidad de sus argumentos, sino también en las sentencias. Por ejemplo, estando ya en la de validación de las declaraciones de los testigos a favor de Arce, el procurador general de Buga señaló que “[...] sin que el procurador le ocurra que objetar a los deponentes, quienes son personas nobles”¹⁷⁶. Esto se debe, precisamente, a la pervivencia de las representaciones negativas hacia aquellos con ascendencia africana.

Lastimosamente, dado el tamaño reducido del corpus documental analizado, no se puede realizar una cuantificación que permita identificar y afirmar con certeza patrones o tendencias respecto a las causales de disenso y su resolución. Aun así, con los datos disponibles nos atrevemos a aseverar que la desigualdad étnica fue la más alegada (en cuatro de los seis juicios de disenso), seguido por la desigualdad social y moral. Asimismo, los fallos de sentencia muestran una favorableidad hacia la pareja (tres oposiciones fueron declaradas irracionales y en una hubo deserción) frente a la patria potestad (en solo dos, el disenso se falló como racional). Precisamente, estos dos últimos disensos fueron los de Pedro Arce y Felipe Agustín Salinas, lo que refuerza nuestra hipótesis sobre la importancia de la raza, la legitimidad y la conducta en la definición de desigualdad en la sociedad caleña. Igualmente, da cuenta de que las autoridades reales de la ciudad de Cali se

¹⁷⁵ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 20, f. 8v.

¹⁷⁶ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 13, f. 29v.

ciñeron a las disposiciones de la Real Cédula de 1778. Sin embargo, en casos donde los miembros más destacados del estamento noble estuvieron involucrados, como el pleito entre las hermanas Flor y don Francisco Reyes, los oficiales cerraron filas a su favor.

Por otra parte, es pertinente resaltar que en los pleitos donde se alegó desigualdad social y moral, los protagonistas eran pertenecientes al estamento noble. Esto podría sugerir que las familias aristocráticas contaban con otros mecanismos, como la patria potestad, para impedir las uniones matrimoniales con desiguales étnicos. No se debe desestimar las declaraciones de don Nicolás de Arana al respecto, pues no solo no cuestionaba la pertinencia de la autoridad patriarcal sobre las elecciones matrimoniales, sino que también la consideraba necesaria al solicitar el reemplazo del consentimiento de su tío por el de sus hermanos mayores. En ese sentido, Dueñas, quien analiza los disensos matrimoniales en Santafé de Bogotá, encuentra que el peso de la tradición dejó pocos espacios para la rebelión de los jóvenes. Es decir, la intervención paterna sobre la elección matrimonial no fue entendida como un lastre para el desarrollo de la individualidad: “[...] el férreo control sobre los hijos hizo innecesario acudir a las nuevas instancias legales que ofrecía el Estado español”¹⁷⁷. En otras palabras, al igual que en Santafé, la Pragmática solo legitimó una práctica social que se ya se encontraba presente en la sociedad caleña.

Si bien esta legislación legitimó la patria potestad en las elecciones matrimoniales, su aplicación estaba limitada por el poder real. Por ejemplo, de los seis disensos analizados, solo dos se declararon como racionales. En ese sentido, la influencia de la Corona pudo extenderse hasta la vida privada de sus súbditos gracias a las instancias judiciales. El aparato judicial de las ciudades no comenzaba en su propia jurisdicción ni en la capital del virreinato, sino en la Península, a partir de una red de oficiales. Al respecto, Mejía precisa que, para garantizar el cumplimiento de la Pragmática de 1776, la Corona requirió de “[...] todo un aparato burocrático estatal y eclesiástico que le permitía al Imperio llegar hasta el interior de los zaguanes”¹⁷⁸. No es de extrañar que, en los procesos analizados, los querellosos acudieran a los tribunales del alcalde ordinario, del teniente de gobernador, del gobernador o de la Audiencia que consideraran más conveniente. De igual forma, estos jueces contaban con el apoyo de los procuradores generales, abogados asesores de la Audiencia e incluso de párrocos, provisoros, visitadores y al obispo. Esto último demuestra que la Iglesia

¹⁷⁷ Dueñas Vargas, *Del amor y otras pasiones: élites, política y familia en Bogotá, 1778-1870*, 38.

¹⁷⁸ Mejía Zea, «Un imperio emocional: matrimonios desiguales en Antioquia, siglo XVIII», 2019, 24.

participó activamente en la aplicación de la normativa, al facilitarle a la Corona su entramado burocrático para una mayor vigilancia al cumplimiento de la nueva ley.

Entretanto, la instrumentalización de la nueva legislación matrimonial por parte de plebeyos y nobles podría sugerir que el matrimonio ‘legal’ tuvo diferentes acepciones según el grupo social. Es decir, para los sectores menos privilegiados, el sacramento matrimonial fue utilizado como mecanismo de diferenciación y ascenso social. Por ejemplo, en los procesos judiciales donde se objetó la desigualdad étnica, los opositores se identificaron a sí mismos como cuarterones y montañeses. Estos últimos buscaron ser diferenciados e identificados como blancos, ya que convivían con otros grupos poblacionales con un origen étnico diverso. Esto marca una similitud con los hallazgos de Lavallé y Rodríguez en la Audiencia de Quito y la gobernación de Antioquia, respectivamente¹⁷⁹. En estas regiones los mulatos y mestizos utilizaron a su favor la Pragmática para ‘blanquear’ a su descendencia y, con ello, procurar su ascenso social. Por otra parte, para las familias aristocráticas el matrimonio era entendido como un dispositivo que servía para consolidar, preservar o acumular riqueza y capital social. De igual forma, la falta de expresiones de amor hacia la pareja en cinco de los seis disensos analizados, podrían dar cuenta de su uso tendiente más a lo instrumental que a lo sentimental.

¿Quiere decir esto que la legislación borbónica sobre los matrimonios tuvo efectos conservadores en la sociedad caleña, como sugieren Lavallé y Rodríguez para los casos de Quito y Antioquia? Si bien la documentación analizada permite identificar la aplicación de la Real Cédula de 1778 en Santiago de Cali, el corpus disponible no es suficiente para cuantificar su impacto o establecer patrones que permitan afirmar con certeza que la población de dicha ciudad experimentó un proceso similar al señalado por Lavallé y Rodríguez. Además, dado que el análisis se cimenta en los conflictos judicializados, por sí solo no constituye el método óptimo para evaluar el alcance de la legislación borbónica sobre los matrimonios en la sociedad caleña. Para ello, se sugiere combinar los datos cualitativos con el análisis cuantitativo de los registros parroquiales de Santiago de Cali, concretamente los libros de matrimonio y bautizo. Por lo demás, concordamos con Twinam al afirmar que las reformas sociales de los borbones, particularmente las que buscaban regular las uniones matrimoniales, eran fundamentalmente conservadoras¹⁸⁰. Su impacto en la estructura social y demográfica caleña será tema para el próximo capítulo.

¹⁷⁹ Lavallé, *Amor y opresión en los Andes coloniales*; Rodríguez, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*.

¹⁸⁰ Twinam, «Repensando las reformas sociales de los borbones en las colonias, siglo XVIII».

Aunque el concilio de Trento estableció el matrimonio legal para controlar las prácticas sexuales de los fieles, limitó la autoridad patriarcal y la influencia de los poderes civiles en la elección del consorte, en la realidad social estas pretensiones encontraron resistencias. A partir de la lectura de la constitución sinodal de Popayán de 1617, hay indicios que sugieren que el matrimonio fue utilizado como herramienta para acumular poder, prestigio y riqueza. Es decir, a pesar del énfasis que la Iglesia hizo sobre la importancia de la libre voluntad para el matrimonio, los padres influyeron en las elecciones matrimoniales de sus hijos en pos de una mejor posición social o la conservación del estatus familiar. Esto quiere decir que, probablemente, la Pragmática Sanción de 1776 y la Real Cédula de 1778 solo legitimó una práctica social ya existente. En ese sentido, ¿cuáles fueron las causales que motivaron los juicios de disenso en Santiago de Cali? ¿Qué era entendido como ‘desigualdad’? En líneas generales, la disparidad étnica fue la más alegada, seguida por la desigualdad social -particularmente la calidad de nacimiento- y moral.

Sin embargo, esta legitimación de la autoridad patriarcal sobre las elecciones matrimoniales de los hijos tuvo límites. En Indias, las objeciones debían ceñirse a la definición de desigualdad ofrecida por la Real Cédula. Esta señalaba de forma indirecta que el indicador de la desigualdad era la limpieza de sangre. Los oficiales reales de Cali, por su parte, obedecieron dicha disposición si tenemos en cuenta que en los procesos donde se alegó otra causal diferente a esta, el juez falló a favor de la pareja. Aun así, las oposiciones de los padres o tutores no se basaron en caprichos o maquinaciones irracionales, sino en un repertorio de normas, expresiones emocionales, prácticas y conductas configuradas culturalmente que sugieren una forma apropiada para responder a circunstancias particulares. En otras palabras, responden a un régimen emocional. En ese sentido, ¿cómo estaba compuesto el régimen emocional en Santiago de Cali a finales del siglo XVIII? ¿cuáles fueron los argumentos y las estrategias utilizadas por los padres o tutores para oponerse a la unión matrimonial de sus familiares más jóvenes?

En primer lugar, al igual que en Antioquia, el régimen emocional estaba estructurado por el honor. Este no solo era un valor social que determinaba la posición de los sujetos, sino también un sentimiento regulado por emociones como la vergüenza y el orgullo. Dado que en Indias el sentimiento del honor estaba compuesto por marcadores como la limpieza de sangre, la legitimidad de nacimiento, la conducta virtuosa y, en algunas regiones, la posición socioeconómica, la vergüenza era la emoción normativa que los individuos debían experimentar ante una situación que contradijera dichos marcadores. En el caso caleño, se esperaba que una persona poseedora de honor sintiera

vergüenza ante una posible unión matrimonial con una persona con ascendencia africana, de nacimiento espurio o conducta inmoral. Como respuesta, a través del orgullo los opositores reafirmaban en sí mismo las aptitudes y comportamientos lícitos según los distintivos del honor antes señalados. Es decir, llevaban a cabo procedimientos para probar su limpieza de sangre, su legitimidad de nacimiento y buena reputación ante la comunidad.

En segundo lugar, el régimen emocional en Santiago de Cali a finales del siglo XVIII también estaba compuesto por un discurso negativo sobre las emociones. De acuerdo con la legislación borbónica, fue la ‘pasión desmedida’ de los jóvenes la que había subvertido el orden social. Entonces, la Corona habilitó la intervención de los padres y tutores para contener dicha pasión. En ese sentido, los opositores respaldaron sus acciones al expresar que solo cumplían con su papel de protectores, guías y proveedores de bienestar a los jóvenes bajo su potestad; representación paternalista que el régimen borbónico también promovió en la relación rey-vasallos. Asimismo, en el análisis de los disensos matrimoniales se halló que la ‘pasión’ no fue entendida solamente como lujuria o placer sexual desenfrenado, sino también como una conducta irracional, guiada por intereses particulares ajenos a las expectativas culturales. Con estos elementos se puede afirmar que, en Cali a finales del siglo XVIII, el régimen emocional reguló la elección de la pareja a través de normas y discursos emocionales que reforzaron la autoridad patriarcal y la jerarquización social.

Los litigantes opositores utilizaron a su favor el carácter performático de las expresiones emocionales, así como las normativas emocionales del honor, la vergüenza, el orgullo y la pasión para legitimar sus argumentos. Estos hallazgos confirman que las normas y expresiones emocionales jugaron un papel determinante en la regulación de la elección matrimonial. Asimismo, demuestra que el aparato judicial actuó tanto como mediador en estos conflictos, como custodio del orden y la jerarquización social. En otras palabras, la Corona, a través de sus instancias judiciales, se apoyó en el régimen emocional para llevar a cabo sus políticas de conservación del orden social y preservar el estatus de sus vasallos más privilegiados. Sin embargo, el análisis de los juicios de disenso no permite observar los alcances reales y el grado de éxito que pudo tener esta medida. Por tal motivo, en el siguiente capítulo se evaluarán los efectos de la legislación borbónica en los patrones de matrimonialidad y legitimidad en Santiago de Cali entre 1763 y 1792.

CAPÍTULO III. MATRIMONIO Y LEGITIMIDAD EN CALI, 1763-1792

El presente capítulo tiene como objetivo evaluar cómo la legislación matrimonial borbónica afectó en el número, composición y acceso al matrimonio en los distintos grupos sociorraciales en Santiago de Cali, así como su impacto en las tasas de legitimidad e ilegitimidad. Para ello, se analizarán los libros de matrimonios y bautizos de la parroquia de San Pedro entre 1763 y 1792; es decir, 15 años antes y después de la promulgación de la Real Cédula de 1778 que hacía efectiva en Indias la Pragmática de 1776. En ese sentido, en un primer momento se abordarán las dificultades para contraer matrimonio en Santiago de Cali a mediados del siglo XVIII: se expondrá el porcentaje de personas casadas en 1797, se analizarán juicios de dispensa, el precio de las velaciones y la incidencia de los prejuicios étnicos y de género en el mercado matrimonial. En la segunda parte del capítulo, se pasará a la exposición de los datos extraídos de los libros parroquiales para vislumbrar la evolución total de los matrimonios y bautizos, el desarrollo porcentual según sus tipologías, así como su composición sociorracial.

Las dificultades para contraer matrimonio en Santiago de Cali

Para la sociedad cristiana del siglo XVIII, el matrimonio constituía uno de sus ritos más importantes. Bajo el amparo de la unión conyugal -que emulaba la unión de Cristo con la Iglesia- se garantizaba la reproducción de la especie y la educación de la prole en los fundamentos católicos. Es decir, la finalidad del matrimonio era primordialmente social: a través de este se conformaba la familia, considerada la célula fundamental de la sociedad, y se preservaban las costumbres, la jerarquización social y las tradiciones. Asimismo, el matrimonio representaba el método más eficaz para mantenerse en la virtud de la templanza y evitar los vicios de la lujuria, que, según la doctrina cristiana, conducían a la perdición del alma. Sin embargo, la realidad social en las Indias distaba de las pretensiones ideológicas de la Iglesia católica. Lavrin señala que ya en el siglo XVII, en el virreinato de Nueva España, se habían establecido patrones culturales de tolerancia social hacia las relaciones consensuales extramatrimoniales, a las altas tasas de ilegitimidad y de relaciones interétnicas¹⁸¹. En otras palabras, desde una etapa temprana se identifica una fuerte tensión entre las normas eclesiásticas y las prácticas sexuales de la población.

¹⁸¹ Lavrin, «La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la Iglesia».

Diferentes estudios han señalado que esta discrepancia entre el discurso normativo y la realidad social se debía, en parte, a las dificultades que los sectores menos privilegiados de la sociedad indiana experimentaron para contraer matrimonio. Dueñas identifica, por ejemplo, obstáculos de tipo legal y económico que los sectores populares de Santafé de Bogotá no podían sortear fácilmente¹⁸². Entre las barreras legales, se encontraban los impedimentos canónicos por consanguinidad, afinidad y cópula fornicaria: para evitar estos inconvenientes en sus intenciones matrimoniales, los contrayentes debían conocer su árbol genealógico. No obstante, dentro de dichos grupos sociales, el conocimiento de sus orígenes más allá de la primera generación no era habitual. En cuanto a las barreras económicas, Dueñas resalta el alto costo de los derechos de velación -rito que se realizaba después del matrimonio para otorgarle mayor solemnidad-, los cuales eran excesivos en comparación con los ingresos anuales de un jornalero o un pulpero. De acuerdo con sus cálculos, en 1780 la bendición nupcial costaba alrededor de 11 pesos y 6 reales, mientras el 74 por ciento de la población solo disponía de entre 4 y 15 pesos anuales.

Además de las dificultades mencionadas, existían obstáculos relacionados con el género y el origen sociorracial de los contrayentes. En relación con la primera, y continuando con los hallazgos de Dueñas, en Santafé de Bogotá la población femenina superaba en número a la masculina en todas las calidades. Esto generó un desequilibrio entre los sexos que tuvo repercusiones en las relaciones sociales y familiares. Entre los efectos más notables se encuentran el incremento de jefaturas femeninas y la proliferación de la ilegitimidad. Dueñas señala que: “Las mujeres de las castas, la población femenina más numerosa y con mayor movilidad dentro de la ciudad, abordarían la escasez de potenciales parejas, a menudo a través de las relaciones informales, la dirección de sus propios hogares y el sostenimiento de su prole”¹⁸³. Así, la conformación de matrimonios y la estructura familiar estaban determinadas, en gran medida, por la etnia y la posición social de las mujeres. En concordancia, Rodríguez, al analizar 30 expedientes por incumplimiento de la promesa matrimonial en Antioquia a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, encuentra que uno de los argumentos más utilizados por los hombres para desligarse de sus responsabilidades contractuales era la desigualdad étnica¹⁸⁴. Dicho razonamiento se basaba en la Pragmática de 1776, pues se consideraba que la unión con un individuo de condición social inferior era un agravio mayor que la falta de cumplimiento de la promesa.

¹⁸² Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*.

¹⁸³ Dueñas Vargas, 82.

¹⁸⁴ Rodríguez, *Sedución, amancebamiento y abandono en la Colonia*.

En la gobernación de Popayán, Tascón identifica la incidencia de estos obstáculos en la conformación de los matrimonios, particularmente las dificultades de tipo étnico y de género¹⁸⁵. Las promesas de matrimonio se habían convertido en un mecanismo para que las parejas tuvieran relaciones sexuales antes de su entrada al sacramento, o iniciaran una unión extramatrimonial que podía perdurar por años. De los siete casos por incumplimiento de los esponsales que analiza Tascón, el tema central era la pérdida de la virginidad. Mientras que en los sectores aristocráticos el honor se vinculaba con el nacimiento y la posición social, en los sectores plebeyos el comportamiento era el marcador fundamental del honor. Para las mujeres, la observancia de una conducta moralmente irreprochable era más rigurosa y estaba bajo la vigilancia de los hombres, quienes tenían la responsabilidad de interceder en caso de que su honor fuera vulnerado. No obstante, en los expedientes analizados por Tascón, en solo dos casos los hermanos de la afectada presentaron la demanda, en uno lo hizo la madre y en los cuatro restantes la iniciativa provino de la propia agraviada. De estas, tres mujeres exigieron el cumplimiento de la promesa matrimonial, mientras que las otras cuatro, pertenecientes a los sectores humildes, solicitaron una compensación económica.

Tascón resalta la conducta masculina, la cual parece contradictoria a simple vista. Por un lado, los hombres eran protectores del honor de las mujeres de su núcleo familiar; por otro, eran los potenciales agresores del honor de mujeres ajenas a su círculo. Quienes incumplían su palabra alegaban, en primer lugar, la supuesta conducta sexual relajada de la demandante para justificar su abandono. Las mujeres, por otro lado, utilizaban a su favor el discurso de la debilidad natural femenina para convencer a los jueces que su agresor se aprovechó de su condición. En segundo lugar, otro argumento frecuente era la desigualdad social y étnica entre los contrayentes. Tascón documenta este patrón en la demanda presentada por María Manuela de Llanos contra Manuel Rodríguez en 1792 en la ciudad de Cali. En su querella, María Manuela reconoce que Manuel, de origen noble, la rechaza por su condición humilde. Puesto que Manuel no estaba obligado a restaurar el honor de María Manuela a través del matrimonio debido a la Pragmática de 1776, la demandante solicitó una compensación económica por la pérdida de su virginidad. Asimismo, algunos hombres argumentaban que no podían cumplir su promesa porque no contaban con el consentimiento paterno, otra de las disposiciones establecidas por la legislación borbónica.

¹⁸⁵ Tascón Bejarano, «Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810».

A partir de estas consideraciones, resulta pertinente analizar la distribución porcentual de los matrimonios en Santiago de Cali respecto a la población total. Afortunadamente, el padrón levantado por el gobernador de Popayán en 1797 categoriza a la población según su calidad sociorracial y su estado civil. Sin embargo, es importante señalar que las cifras ofrecidas por el padrón no diferencian entre adultos solteros y niños, por lo que el porcentaje de personas casadas debía ser, en realidad, muchos más reducido. De manera general, la población total de la ciudad a finales del siglo XVIII rondaba los 16.388 habitantes. De estos, solo el 29.3 por ciento de la población se encontraba casada (**véase cuadro 5**), frente a un 70.7 por ciento de adultos solteros y párvulos. Al desglosar los datos por calidad sociorracial, se observa que el grupo con mayor proporción de miembros casados eran los libres de varios colores (32.5 por ciento), seguidos por la población india (24.6 por ciento), los blancos (22.3 por ciento) y los esclavos (22.0 por ciento). Estos últimos datos resultan llamativos, ya que había una mayor representatividad del matrimonio entre los libres de varios colores que entre los blancos.

Como se puede observar, el porcentaje de la población casada era poco representativo dentro del total de los habitantes de la jurisdicción. De hecho, era aún menor al registrado por el Conde de Aranda en el padrón de Castilla de 1768, realizado por orden de Carlos III. De acuerdo con Abreu, el hecho de que la población casada en Castilla representara solo el 37 por ciento generó preocupación entre los oficiales reales y el monarca Borbón, lo que llevó a la promulgación de medidas como la Pragmática de 1776¹⁸⁶. En ese sentido, cabe preguntar: ¿cómo se explica la baja representatividad del matrimonio en la jurisdicción de Santiago de Cali? ¿Podemos afirmar con certeza que las dificultades económicas, los impedimentos canónicos, el desbalance sexual y la Pragmática de 1776 influyeron en la escasa presencia del matrimonio en Cali a finales del siglo XVIII? ¿A qué se debe la preponderancia de los libres de varios colores entre la población casada? En primer lugar, planteamos que el reducido porcentaje de matrimonios en la jurisdicción de Santiago de Cali se debió a los altos costos de los derechos de velación y de dispensa (en caso de ser necesario), así como por las desigualdades de género y los prejuicios étnicos.

¹⁸⁶ Abreu García, «La Pragmática Sanción sobre Matrimonios de Carlos III, su aplicación en Cuba (1776-1881)».

Cuadro 5. *Distribución porcentual de la población de la jurisdicción de Cali según calidad y estado civil, 1797*

Calidad sociorracial	Hombres y mujeres casados/das	%	Solteros/as incluso párvulos/las	%	Total
Blancos	252	22.3	879	77.7	1131
Indios	100	24.6	307	75.4	407
Libres de varios colores	3650	32.5	7586	67.5	11236
Esclavos	794	22.0	2820	78.0	3614
Total	4796	29.3	11592	70.7	16388

Fuente: adaptado de Patiño Rodríguez, 1983, 504-5.

La historiografía a lo largo del continente americano ha señalado que uno de los factores que influyó en la baja representatividad de los matrimonios en las sociedades indianas fueron los precios altos de la bendición nupcial. Al consultar los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali entre 1763 y 1792, encontramos un documento de diciembre de 1783 en el que Manuel de Cuero, vicario superintendente y juez eclesiástico de Cali, establece los precios o aranceles de las velaciones:

"[...] devia de mandar, y mando, que en lo futuro se arreglen estos derechos al citado aranzel y conforme á el se excijan quatro patacones por la limosna de velaciones de yndios forasteros, negros, y mulatos libres: y por las de otras gentes se lleben doze patacones guardando con los esclavos la referida costumbre, fundada tal ves, en no hablar de esclavos el mesmo aranzel, al que se reducirá, y revajará qualquiera costumbre, que sea de excigir"¹⁸⁷ (f. 19)

Si bien no contamos con los datos precisos sobre los ingresos anuales de un jornalero o labrador común en el siglo XVIII, los avalúos y ventas de bienes pueden ofrecer un punto de referencia. De acuerdo con Orozco, los bienes embargados a María Hernández en 1789 constaban de: un globo de tierra "[...] avalado en 400 patacones, junto con 107 reses a 5 patacones cada una, 31 yeguas a 4 patacones cada una, 13 caballos a 10 patacones cada uno y dos esclavos, José y Josefina, en 300 patacones cada uno"¹⁸⁸. Otro indicador es el contrato de arrendamiento realizado el 29 de agosto

¹⁸⁷ Parroquia San Pedro, *Registro de matrimonios, Santiago de Cali*, 1783, fol. 19r, Archivo Parroquial de Cali (digitalizado por FamilySearch), <https://www.familysearch.org/es/search/catalog/1185136>.

¹⁸⁸ Orozco Álvarez, *Cali: tierras, transacciones y agentes, 1770-1810*, 114-15.

de 1774 entre don Miguel Sánchez, doña Claudia Quintero y Francisco de Llanos. En él, Francisco debía pagar 40 patacones anuales por un potrero para cebar ganado llamado Cabuyal en las tierras de Rioclaro¹⁸⁹. A partir de estos valores, se puede estimar que el precio de las velaciones para los indios forasteros, negros y mulatos libres equivalía al valor de una yegua o una res, o al 10 por ciento de un contrato de arrendamiento anual. Para los nobles, blancos pobres, montañeses, mestizos y pardos, el costo podía aproximarse al valor de un caballo o al 30 por ciento del arrendamiento anual de un potrero para engordar ganado.

Sin embargo, las velaciones no eran el único costo asociado al matrimonio. Si los contrayentes eran parientes consanguíneos, espirituales o habían incurrido en impedimentos de afinidad por haber sostenido relaciones sexuales con algún familiar de su pareja, el valor podía duplicarse. Por ejemplo, en marzo de 1795, don Pedro Vivas Sedano, hacendado del pueblo de Yumbo, se dirigió al vicario de la ciudad de Cali solicitando una dispensa para llevar a cabo su matrimonio con doña Francisca Javiera Osorio. En el escrito, don Pedro reconocía haber tenido relaciones sexuales con la hermana materna -ya difunta- de doña Francisca, doña Joaquina Martínez. Por los derechos de información, los consentimientos, juramentos, certificaciones y el viaje a Yumbo, el vicario cobró 12 patacones¹⁹⁰. De manera similar, en abril de 1784, Patricio Lazo, vecino del pueblo de Roldanillo, le solicitó al teniente de cura y juez eclesiástico de dicho lugar una dispensa para casarse con María Urbano Arias. Ambos contrayentes se encontraban ligados por un tercer grado de consanguinidad; es decir, sus abuelos eran hermanos. Solo por interrogar a los testigos, el notario eclesiástico cobró de 4 patacones¹⁹¹.

Estos datos sugieren que la incidencia de los impedimentos canónicos en la baja tasa de matrimonios en Santiago de Cali debe cuestionarse. En primer lugar, la historiografía regional no ha analizado de manera sistemática los juicios de dispensa ni ha medido el grado de éxito en dichas peticiones. En segundo lugar, al revisar los registros de matrimonios entre 1763 y 1792, encontramos que, de los 869 matrimonios celebrados, 12 fueron dispensados por el obispo de Popayán. De estos, tres corresponden a matrimonios entre personas con distintivo de hidalguía: don Gerónimo de Escobar con doña Ignacia de la Flor en 1776, el doctor don Luis de Vergara con doña Gerónima Caicedo en 1780 y don Juan Manuel de Victoria y Núñez con doña María de la Encarnación Si-fuentes en 1784. Sin embargo, al consultar los fondos Judicial del Archivo Histórico de Cali y

¹⁸⁹ Orozco Álvarez, 50.

¹⁹⁰ AHC, Fondo Judicial, Caja 53, legajo 15, f. 11v.

¹⁹¹ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 7753, f. 10v.

Arquidiócesis de Popayán del Archivo General de la Nación, solo fue posible encontrar las dispensas de don Pedro Vivas Sedano y de don Juan Manuel de Victoria junto a la Patricio Lazo. Estos casos demuestran que los impedimentos de consanguinidad y afinidad podían resolverse con relativa facilidad.

En mayo de 1784, don Juan Manuel de Victoria le envió una carta al obispo de Popayán, Jerónimo Antonio de Obregón y Mena, solicitando una dispensa para poder contraer matrimonio con doña María de la Encarnación Sifuentes, su prima en segundo grado. En la misiva don Juan le expresa al obispo que teme por el honor de doña María: “[...] con quien me halló prendado, y afectás las voluntades, y temeroso de qué pueda correr detrimento su honor, y buena opinión”¹⁹². Después de interrogados los testigos sobre el árbol genealógico de don Juan, su conexión con doña María y su capacidad económica para sostener el futuro matrimonio, doña María le confiesa al obispo de Popayán el motivo de sus temores: “[...] aunque el rubór de manifestarme delincente, y mi sexo mugeril, me comprima [...] devó impetrar el auxilio de la caridad de vuestra señoría y lustrísima para que me amparé, y favorezca en la presente necesidad, qué mi fragilidad dio causa a salir embarazada [...] mi honor corre peligro, y al mismo tiempo quedar desamparada de mis padres”¹⁹³.

Como se mencionó anteriormente, el incumplimiento de los esponsales era una práctica común en las Indias. En muchos casos, las relaciones sexuales se consumaban bajo la promesa de un futuro matrimonio. Sin embargo, cuando la mujer quedaba embarazada, acudía a la justicia eclesiástica para exigir el cumplimiento de la promesa y restaurar su honor. Según Twinam, la pérdida de este valor social en las mujeres significaba la pérdida de la reputación y limitaba su movilidad social y la de sus hijos¹⁹⁴. No obstante, la autora señala la existencia de una brecha entre el código moral y la realidad social, ya que las élites desplegaban diversas estrategias para encubrir estas transgresiones. Una de estas maniobras las encontramos en la dispensa de don Juan y doña María: el matrimonio inmediato. Twinam señala que este mecanismo, frecuente en las Indias, permitía evitar la pérdida pública del honor y reducir el impacto del escándalo. No era necesario contraer nupcias antes del parto para la legitimación del neonato, ya que la tradición europea, tipificada en la legislación medieval española, permitía la legitimación de la prole a través de un matrimonio posterior si la pareja era soltera.

¹⁹² AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 7753, f. 8r.

¹⁹³ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 7753, f. 11r.

¹⁹⁴ Twinam, «Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial».

Si bien don Juan y doña María había incurrido en incesto y fornicación simple -dos pecados que transgredían la ley natural-, el obispo les concedió la dispensa. Como penitencia, el prelado les impuso que, “[...] por el tiempo de un año confiesen, y comulguen una vez cada mes ayunen los viernes (no estando enfermos) y rezen de rodillas todos los días una parte del rosario”¹⁹⁵. La indulgencia de la pena puede entenderse a partir de la escala de malicia formulada por Tomás de Aquino, quien ubica a los vicios contra la naturaleza como la más grave de las transgresiones (en orden descendente: bestialidad, sodomía y onanismo), seguida del incesto, el adulterio, el rapto, el estupro y, en último lugar, la fornicación simple¹⁹⁶. Sin embargo, también puede explicarse por la misma tolerancia que la Iglesia mostraba ante las relaciones extramatrimoniales. Como señala Lavrin, en el siglo XVIII la Iglesia novohispana se encontró atrapada entre la rigidez de sus estándares y la realidad social¹⁹⁷. En ese sentido, tuvo que aceptar con resignación lo incontrolable del carácter y la sexualidad humana.

En abril de 1784, Patricio Lazo, vecino del pueblo de Roldanillo, se dirigió ante el teniente de cura de dicho lugar para solicitar una dispensa por los impedimentos de consanguinidad y afinidad que existían entre él y su pareja, María Urbano. En su carta, admitía haber sostenido una relación consensual con su prima en segundo grado durante un tiempo considerable: “[...] que habiendo reconocido el pernicioso desorden en que he vivido algún tiempo y hasta el presente en ofensa de su divina magestad dimanada del ilícito comercio que hemos mantenido”¹⁹⁸, por lo que, para calmar sus conciencias y salvar sus almas, decidieron formalizar su unión a través del matrimonio. Además del impedimento por consanguinidad, debían obtener una dispensa adicional por afinidad en segundo grado. Al parecer, María Urbano había tenido relaciones sexuales con Ramón Franco, primo hermano de Patricio Lazo y primo en segundo grado de la consorte. Los testigos Hilario de Oviedo, Simón de Menas y Pablo Bolívar, después de develar el árbol genealógico de Patricio, su conexión con María Urbano y su capacidad económica para sobrellevar el matrimonio, afirman tener conocimiento de las amistades ilícitas entre los consortes y entre María y Ramón.

Al igual que en el caso de don Juan y doña María, el obispo Obregón les concedió la dispensa por ambos impedimentos. Sin embargo, la penitencia impuesta por haber cometido incesto

¹⁹⁵ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 7753, f. 12r.

¹⁹⁶ Ortega Noriega, «El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales».

¹⁹⁷ Lavrin, «La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la Iglesia».

¹⁹⁸ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 7753, f. 1r.

fue mucho menor: “[...] imponiéndoles la penitencia de que por el tiempo de seis mezes confiesen, y comulguen una vez cada mez ayunen los viernes no estando enfermos y rezen de rodillas todos los dias la corona de nuestra señora”¹⁹⁹. Esto refleja la tolerancia que existía hacia las relaciones extramatrimoniales. Un ejemplo de ello es que los tres testigos presentados por Patricio tenían conocimiento de su relación con María Urbano, pero nunca lo delataron ante el juez eclesiástico de Roldanillo. Asimismo, el amancebamiento no era una práctica reciente ni desconocida para las autoridades. En enero de 1738, el cura de Roldanillo, don Francisco Gómez Constantino, advertía a sus pares de Cartago, Anserma y Toro de la persistencia de esta transgresión: “[viven] en amancebamientos, quitándose varias mugeres casadas i viviendo con ellas años, i mas años, con el resguardo que tienen de hallarse en los montes, sin poder muchas veces verles a las manos de los jueces echlesiasticos, ni seculares, para poner el remedio combeniente”²⁰⁰.

De acuerdo con Tascón, la larga duración de las relaciones ilícitas sugiere cierto grado de aprobación por parte de la población. Las relaciones amancebadas se configuraron como una alternativa ‘legítima’ para la unión matrimonial: “[...] el amancebamiento no sólo era un relación fugaz o pasajera entre dos personas solteras, sino también podía constituirse, en especial para los sectores populares, en una forma de construir relaciones afectivas y vínculos familiares duraderos en los que se incluía en algunos de los casos descendencia ilegítima”²⁰¹. En la misma línea, la autora señala que las relaciones adúlteras llegaron a constituirse como una alternativa al divorcio: “El adulterio también podía significar una *separación de hecho*, pues hombres y mujeres abandonaban a sus parejas para irse a otro lugar lejos de su consorte e iniciar una nueva relación sentimental”²⁰². Uno de los principales motivos para denunciar el amancebamiento y el adulterio era el escándalo que estas relaciones podían provocar entre los vecinos y la sociedad en general. Sin embargo, solo a partir de mediados del siglo XVIII la persecución del amancebamiento y del adulterio pasó a formar parte de las preocupaciones de las autoridades reales y eclesiásticas.

Tascón, al cuantificar los expedientes criminales y civiles contra la familia conservados en el Archivo Central del Cauca y el Archivo Histórico de Cali entre los siglos XVI y XIX, encuentra que, de 80 procesos judiciales, 56 correspondían a demandas por amancebamiento y adulterio. De

¹⁹⁹ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 7753, f. 5r.

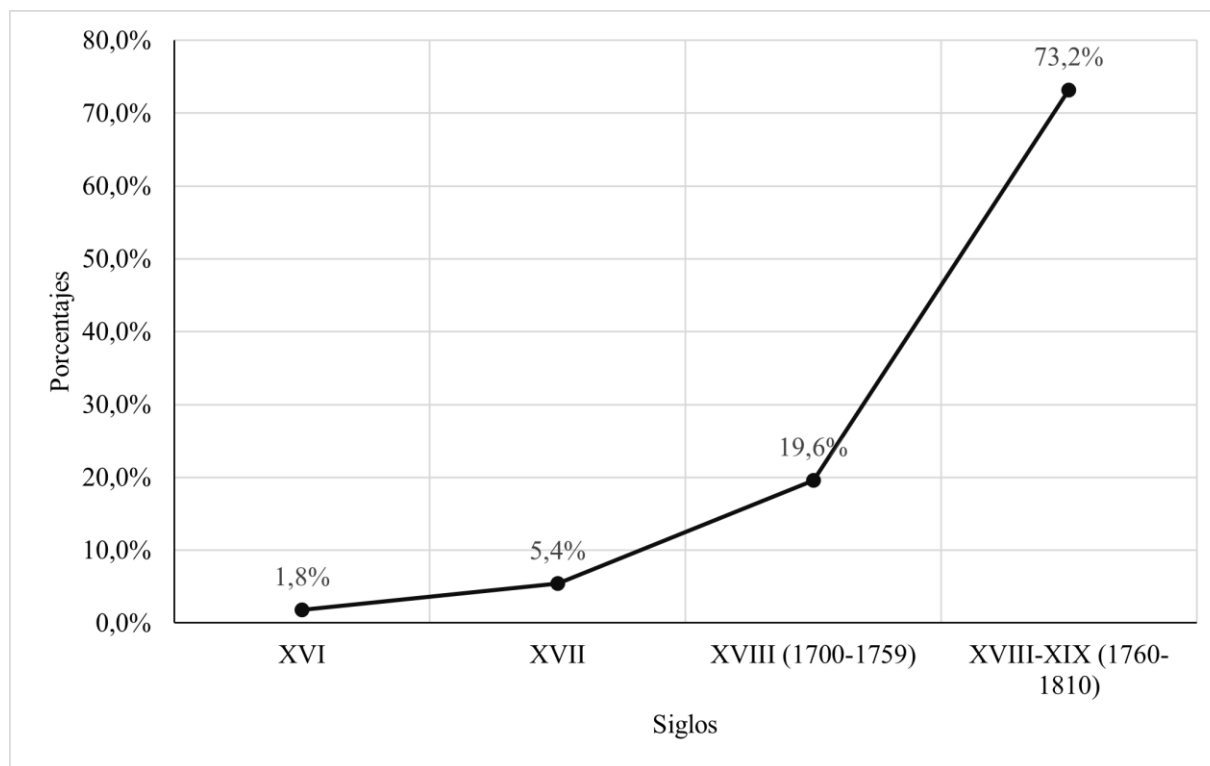
²⁰⁰ AGN, Archivos Privados, Arquidiócesis de Popayán, legajo 543, f. 2r.

²⁰¹ Tascón Bejarano, «Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810», 74.

²⁰² Tascón Bejarano, 121.

estas querellas, solo el 1.8 por ciento del total se registró en el siglo XVI, mientras que en el siglo XVII solo representaron el 5.4 por ciento del total (**véase la figura 1**). En la primera mitad del siglo XVIII (1700-1759), el número de expedientes ascendió al 19.6 por ciento del total, pero a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX (1760-1810), se produjo un crecimiento exponencial, alcanzando el 73.2 por ciento del total. En términos relativos, entre los siglos XVIII y XIX se observa un aumento del 272.7 por ciento en los procesos judiciales por amancebamiento y adulterio. Estos datos sugieren que, antes de las reformas borbónicas, las transgresiones menores al sacramento del matrimonio pasaban desapercibidas. Incluso, en un periodo tan tardío como la década de 1780, los jueces eclesiásticos, curas párrocos y el obispo de Popayán toleraban con cierta resignación las prácticas sexuales irregulares de sus feligreses. En ese sentido, más que castigar sus conductas, las autoridades eclesiásticas priorizaban la entrada de sus parroquianos en el sacramento del matrimonio.

Figura 1. *Evolución porcentual de los expedientes por adulterio y amancebamiento en la Gobernación de Popayán (siglos XVI-XIX)*²⁰³



Fuente: elaboración propia a partir de los datos expuestos por Tascón, 2014.

²⁰³ Tascón Bejarano, 77.

El desbalance sexual es el tercer factor que, según las autoras consultadas, influyó en la baja representatividad del matrimonio en los reinos de las Indias. Dueñas señala que el predominio demográfico de la población femenina fue una característica de las ciudades virreinales²⁰⁴. Este fenómeno afectó negativamente a las mujeres que deseaban contraer matrimonio, ya que propició un aumento en las uniones informales. Esta tendencia también se observa en la jurisdicción de Santiago de Cali a finales del siglo XVIII. Al revisar el padrón levantado en 1797 por el gobernador de Popayán, don Diego Antonio Nieto, se identifica que, en términos generales, las mujeres representaban el 51.8 por ciento de la población total, mientras que los hombres constituían el 48.2 por ciento (**véase cuadro 6**). Este patrón se mantiene en todos los grupos sociorraciales, aunque con variaciones en la proporción. En orden ascendente según el porcentaje de mujeres, se encuentran: los indios (53.6 por ciento de mujeres y 46.4 por ciento de hombres), los esclavos (52.9 por ciento y 47.1 por ciento, respectivamente), los blancos (52.4 por ciento y 47.6 por ciento) y los libres de varios colores (51.3 por ciento y 48.7 por ciento).

Cuadro 6. *Distribución de la población según calidad sociorracial y género en Santiago de Cali, 1797*

Calidad sociorracial	Hombres	%	Mujeres	%	Total
Blancos	538	47.6	593	52.4	1131
Indios	189	46.4	218	53.6	407
Libres de varios colores	5477	48.7	5759	51.3	11236
Esclavos	1703	47.1	1911	52.9	3614
Total	7907	48.2	8481	51.8	16388

Fuente: adaptado de Patiño Rodríguez, 1983, 504-5.

Si bien la diferencia porcentual entre mujeres y hombres en Santiago de Cali en 1797 era de solo 3.6 por ciento, sus efectos en la organización familiar y en la estructura social fueron significativos. De acuerdo con Vélez, Vargas y Ojeda -quienes analizan los padrones realizados por el cabildo de Cali entre 1797 y 1807-, la jefatura femenina alcanzaba el 52.8 por ciento en 1797,

²⁰⁴ Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*, 82.

mientras que la masculina representaba el 47.1 por ciento²⁰⁵. Las autoras le atribuyen este predominio femenino a la alta mortandad masculina, a la migración de los hombres hacia las zonas productivas de los partidos y a las restricciones legales al matrimonio interracial o exogámico. No obstante, al analizar la estructura familiar, las autoras encontraron que la jefatura masculina predominaba en las familias de tipo nuclear, con la excepción del subgrupo ‘jefe con hijos solteros’, donde las mujeres constituían la mayoría con una participación del 35.1 por ciento, frente al 7.1 por ciento en los hombres. Del mismo modo, en las familias extensas, las jefaturas femeninas eran más frecuentes, aportando el 45.1 por ciento en comparación al 35.9 por ciento de las jefaturas masculinas.

Al separar estos datos por calidades sociorraciales, se observa que el grupo con mayor porcentaje de jefaturas femeninas lo conformaban los negros, pardos y mulatos, con un 55.8 por ciento, frente al 44.2 por ciento de las jefaturas masculinas (**véase el cuadro 7**). En el grupo de los blancos, montañeses y mestizos, las jefaturas femeninas representaban el 53.1 por ciento, mientras que las masculinas alcanzaban el 46.9 por ciento. Finalmente, entre los nobles las jefaturas masculinas predominaban con un 61.5 por ciento, aunque el porcentaje de jefaturas femeninas no fue insignificante, ya que constituían el 38.6 por ciento. Según Vélez, Vargas y Ojeda, las jefaturas femeninas se concentraron en estructuras familiares donde el hombre estaba ausente, especialmente entre los grupos de ascendencia africana, seguidos por los blancos y mestizos, y finalmente los nobles. Sin embargo, en el período intercensal 1797-1807, las jefaturas femeninas aumentaron significativamente dentro de los nobles, particularmente en el subgrupo de ‘mujeres solteras y sin hijos’, mientras que el número de madres solteras de ascendencia africana también creció. Para las autoras, este incremento podría estar relacionado con la Pragmática de matrimonios de 1776.

Vélez, Vargas y Ojeda coinciden con Tascón en que el género, los prejuicios étnicos y el desbalance sexual afectaron negativamente en el acceso al matrimonio en Santiago de Cali en la segunda mitad del siglo XVIII, especialmente entre los grupos con ascendencia africana. En primer lugar, al analizar los padrones de 1797 y 1807 levantados por el cabildo de la ciudad, encuentran un porcentaje elevado de jefaturas femeninas entre los negros, pardos y mulatos, particularmente en el subgrupo ‘jefe con hijos solteros’. Para las autoras: “Los resultados nos permiten mostrar que existía una interconexión entre la preservación del orden sociorracial y la inequidad de género,

²⁰⁵ Luz Amparo Vélez Villaquirán, Eunice Danitza Vargas Valle, y Norma Ojeda, «Jefatura femenina y estratificación sociorracial en Cali 1797-1807», *Secuencia: revista de historia y ciencias sociales*, n.º 95 (2016): 6-38.

pues las jefaturas [femeninas] eran menos comunes en los hogares que pertenecían a los grupos de mayor estatus”²⁰⁶. En segundo lugar, la Pragmática de matrimonios de 1776 también impactó la estructura familiar de los nobles. Según Vélez, Vargas y Ojeda, el incremento de las mujeres nobles solteras, adultas y sin hijos evidencian que, a finales del siglo XVIII, muchas nobles enfrentaron dificultades para encontrar esposo dentro de su mismo grupo social. Es decir, para las autoras la legislación borbónica sobre los matrimonios logró frenar los enlaces conyugales exogámicos. Sin embargo, con el paso del tiempo y ante el desbalance sexual, les fue cada vez más difícil encontrar pareja de la misma calidad.

Cuadro 7. *Distribución porcentual de los jefes de casa por sexo y calidad sociorracial, 1797*²⁰⁷

Calidad sociorracial	Jefatura		Total	N
	Masculina	Femenina		
Nobles	61.5	38.6	100.0	83
Blancos, montañeses, mestizos	46.9	53.1	100.0	409
Negros, pardos y mulatos	44.2	55.8	100.0	484

Fuente: adaptado de Vélez, Vargas y Ojeda, 2016.

Si bien hasta el momento hemos analizado cómo el precio de las velaciones y las dispensas, así como las desigualdades de género y los prejuicios étnicos influyeron en la baja representatividad del matrimonio en Santiago de Cali a finales del siglo XVIII, aún queda por explicar la alta representatividad de los ‘libres de varios colores’ en el porcentaje de matrimonios del padrón de 1797. A primera vista, los datos anteriormente expuestos parecen contradictorios. En ese sentido, en la siguiente sección se examinará los efectos reales de la Pragmática de matrimonios de 1776 y la Real Cédula de 1778 en la conformación de los matrimonios. Como se ha mencionado, la historiografía ha señalado que la legislación borbónica desempeñó un papel clave en la regulación y restricción del matrimonio, particularmente para los sectores populares y con ascendencia africana. Para evaluar estos efectos, se presentarán los resultados de la cuantificación de los libros de

²⁰⁶ Vélez Villaquirán, Vargas Valle, y Ojeda, 33.

²⁰⁷ Vélez Villaquirán, Vargas Valle, y Ojeda, 27.

matrimonio y bautizo de la parroquia de San Pedro -hoy catedral- de Santiago de Cali entre 1763 y 1792. Este análisis permitirá identificar cambios significativos en las tasas de matrimonio y legitimidad antes y después de la entrada en vigor de la legislación borbónica.

El impacto de la Real Cédula de 1778 en los matrimonios y bautizos caleños

A partir de estas observaciones, cabría esperar que la promulgación de la Real Cédula de 1778 hubiese provocado una disminución en el número de matrimonios y, en consecuencia, un aumento de la ilegitimidad. No obstante, el análisis global de los libros de matrimonio y bautizo de la parroquia de San Pedro entre 1763 y 1792 sugiere un escenario contrario. En primer lugar, durante este período se registraron 869 matrimonios. Al agrupar los datos en quinquenios, se observa un aumento progresivo (**véase cuadro 8**): en 1763-1767 se registraron 69 uniones (7.9 por ciento del total), mientras que entre 1788-1792 la cifra ascendió a 249 matrimonios (28.7 por ciento del total). En otras palabras, entre el primer y último quinquenio, los matrimonios se multiplicaron por más de 3.6 veces. Sin embargo, el ritmo de crecimiento no fue uniforme y su fluctuación parece coincidir con la entrada en vigor de la Real Cédula de 1778. Antes de su aplicación, el aumento fue moderado: 107 matrimonios en 1768-1772 (12.3 por ciento) y 111 en 1773-1777 (12.8 por ciento). Después de 1778, el crecimiento se intensificó: en 1778-1782 se registraron 146 (16.8 por ciento), en 1783-1787 un total de 187 (21.5 por ciento) y, finalmente, en 1788-1792 alcanzó los 249 matrimonios (28.7 por ciento).

Los datos expuestos muestran que, lejos de disminuir, el número de matrimonios aumentó tras la promulgación de la Real Cédula de 1778. No obstante, sería precipitado atribuir este fenómeno exclusivamente a la normativa borbónica, pues no se puede descartar la influencia de otros factores. Este crecimiento podría reflejar tanto una mayor participación de los sectores populares en el sacramento matrimonial, así como una intensificación de la segregación social y étnica. Al cuantificar a los contrayentes según su calidad sociorracial, se observa que entre 1763 y 1792, al 32.2 por ciento de los individuos no se les había registrado su calidad (**véase cuadro 9**). Después de estos se encontraban los pardos (30.1 por ciento), negros (19.0 por ciento), nobles (7.4 por ciento), montañeses (5.9 por ciento) y mestizos (4.2 por ciento). Los indios (0.6 por ciento) y los mulatos (0.5 por ciento) fueron los grupos menos representados en los libros de matrimonio.

Cuadro 8. Evolución de los matrimonios registrados en Santiago de Cali, 1763-1792

Quinquenios	Número de matrimonios	%
63-67	69	7.9
68-72	107	12.3
73-77	111	12.8
78-82	146	16.8
83-87	187	21.5
88-92	249	28.7
Total	869	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792. [en línea]: <https://familysearch.org>

Cuadro 9. Distribución porcentual de las personas casadas en Santiago de Cali según calidad sociorracial, 1763-1792

Quinquenios	Nob.	Mont.	Mest.	Neg.	Pard.	Mul.	Ind.	Desc.	N
63-67	10.1	0.0	0.7	16.7	16.7	0.7	0.0	55.1	138
68-72	9.8	0.0	0.0	23.4	29.0	0.0	0.0	37.9	214
73-77	9.5	0.0	0.0	11.7	34.2	0.0	0.0	44.6	222
78-82	7.9	5.5	11.0	10.3	30.5	0.7	0.7	33.6	292
83-87	7.0	0.8	10.7	27.3	22.2	1.3	0.5	30.2	374
88-92	4.8	16.9	0.0	19.9	38.4	0.2	1.4	18.5	498
Total	7.4	5.9	4.2	19.0	30.1	0.5	0.6	32.2	1738

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792. [en línea] <https://familysearch.org>

Nota: Nob. (Nobles), Mont. (Montañeses), Mest. (Mestizos), Neg. (Negros), Pard. (Pardos), Mul. (Mulatos), Ind. (Indios), Desc. (Desconocidos), N (Total de personas casadas en el período).

La preeminencia de los pardos y negros en los registros puede explicarse por su peso demográfico en la jurisdicción de Santiago de Cali a finales del siglo XVIII (véase **cuadro 3**). Asimismo, la omisión de la calidad sociorracial en una porción significativa sugiere que, en un primer momento, las autoridades eclesiásticas no consideraban relevante esta clasificación para administrar el sacramento del matrimonio. Sin embargo, el análisis diacrónico del subregistro revela

fluctuaciones que no deben pasar desapercibidas. En los primeros quinquenios del periodo (1763-1777), la proporción de contrayentes sin calidad registrada era alta: 55.1 por ciento en 1763-1767, 37.9 por ciento en 1768-1772 y 44.6 por ciento en 1773-1777. No obstante, a partir de la década de 1780 esta tendencia cambió, disminuyendo su participación: en 1778-1782 se situaba en el 33.6 por ciento, en 1783-1787 el subregistro baja al 30.2 por ciento y en 1788-1792 alcanza el porcentaje más bajo con 18.5 por ciento.

Este comportamiento sugiere que, a partir de 1778, hubo un mayor interés por parte de las autoridades eclesiásticas en registrar con cierta precisión la calidad sociorracial de los contrayentes. En ese sentido, la legislación borbónica pudo haber incentivado una clasificación más rigurosa con el fin de preservar la jerarquización social. La aparición de nuevas categorías en los libros de matrimonio refuerza esta hipótesis: antes de 1783, los montañeses, mestizos, mulatos e indios estaban casi ausentes. Después de esta fecha, los montañeses pasaron del 5.5 por ciento en 1778-1782 al 16.9 por ciento en 1788-1792. Por su parte, los mestizos alcanzaron el 11.0 por ciento en 1778-1782, aunque desaparecen en el último quinquenio. En cuanto a los mulatos e indios, si bien comienzan a figurar tras 1778, su representatividad es particularmente baja. Estas variaciones podrían reflejar problemas en la clasificación étnica, probablemente debido a la dificultad para diferenciar a los sujetos según sus rasgos fenotípicos o a cambio en la administración de la parroquia.

Por otro lado, la proporción de personas pardas casadas aumentó de forma sostenida hasta 1777 (16.7 por ciento en 1763-1767, 29.0 por ciento en 1768-1772 y 34.2 por ciento en 1773-1777), pero disminuyó en los dos quinquenios siguientes (30.5 por ciento en 1778-1782 y 22.2 por ciento en 1783-1787), antes de un nuevo aumento en 1788-1792 (38.4 por ciento). De forma similar, la proporción de personas negras casadas pasó del 16.7 por ciento en 1763-1767 al 23.4 por ciento en 1768-1772, pero descendió entre 1773-1777 y 1778-1782 (11.7 por ciento y 10.3 por ciento, respectivamente). En 1783-1787 aumentó a 27.3 por ciento, para volver a caer al 19.9 por ciento en 1788-1792. Esta disminución plantea tres hipótesis, no excluyentes entre sí: la Real Cédula pudo haber restringido el acceso al matrimonio a los sectores con ascendencia africana; también pudo promover la endogamia al restringir los matrimonios interétnicos; o bien, esta variación refleja el creciente interés de los párrocos por registrar con mayor precisión la calidad sociorracial de los desposados.

Finalmente, los nobles que contrajeron matrimonio mantuvieron una proporción relativamente constante en los primeros quinquenios: 10.1 por ciento en 1763-1767, 9.8 por ciento en

1768-1772 y 9.5 por ciento en 1773-1777. Sin embargo, desde 1778 se observa un leve descenso: 7.9 por ciento en 1778-1782, 7.0 por ciento en 1783-1787 y 4.8 por ciento en 1788-1792. Al igual que en los demás grupos sociorraciales, este cambio pudo verse influido por el mayor interés de los párrocos por registrar con precisión la calidad de los contrayentes. También podría confirmar las observaciones de Vélez, Vargas y Orejuela sobre los obstáculos que los nobles enfrentaron para encontrar pareja dentro de su mismo grupo social tras la promulgación de la Real Cédula de 1778. En síntesis, los datos analizados permiten observar un esfuerzo creciente de la Iglesia por clasificar étnicamente a los consortes a partir de 1778. Asimismo, este reforzamiento de la jerarquización y categorización social propició la caída progresiva de la participación de los nobles en los registros de matrimonio, consolidando la endogamia.

Al analizar la evolución de los matrimonios según su tipología (endogámicos y exogámicos), los datos confirman las observaciones anteriores. Entre 1763 y 1792, los matrimonios endogámicos representaron el 55.2 por ciento del total (**véase cuadro 10**). Les siguen aquellos en los cuales no se registró la calidad sociorracial de ambos contrayentes (29.1 por ciento) y, por último, los exogámicos (14.7 por ciento). El análisis diacrónico de las tipologías matrimoniales revela un crecimiento progresivo de la endogamia: pasa del 34.8 por ciento en 1763-1767 al 71.9 por ciento en 1788-1792. Si bien hubo una leve caída del 44.1 por ciento en 1773-1777, el incremento después de 1778 fue sostenido: 54.1 por ciento en 1778-1782 y 56.1 por ciento en 1783-1787. En ese sentido, los patrones identificados refuerzan la hipótesis de que la Real Cédula de 1778 favoreció la endogamia al restringir los matrimonios entre personas con distinta calidad sociorracial.

También se identifica una disminución progresiva de los matrimonios en los cuales ambos contrayentes no tienen una clasificación étnica: del 49.3 por ciento en 1763-1767 al 16.9 por ciento en 1788-1792. Esta caída refleja un control más riguroso por parte de los párrocos al llevar los registros, particularmente en el último quinquenio del periodo. Por último, los matrimonios exogámicos muestran un ligero crecimiento, seguidos de una evolución más contenida. En los tres primeros quinquenios se mantienen relativamente estables: 15.9 por ciento en 1763-1767, 16.8 por ciento en 1768-1772 y 18.0 por ciento en 1773-1777. Sin embargo, después de 1778 su presencia disminuye: 14.4 por ciento en 1778-1782, 16.0 por ciento en 1783-1787 y 11.2 por ciento en 1788-1792. Estos datos sugieren que, efectivamente, a partir de la promulgación de la Real Cédula de 1778 los matrimonios interraciales descendieron significativamente. No obstante, esta tipología matrimonial era ya minoritaria antes de 1778, lo que respalda la hipótesis realizada en el capítulo

dos, elaborada a partir del análisis de los juicios de disenso entre 1792 y 1807: la legislación borbónica sobre los matrimonios solo oficializó una práctica social ampliamente extendida.

Cuadro 10. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales de la población de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Desconocidos	Total absoluto
63-67	34.8	15.9	49.3	69
68-72	48.6	16.8	34.6	107
73-77	44.1	18.0	37.8	111
78-82	54.1	14.4	31.5	146
83-87	56.1	16.0	27.8	187
88-92	71.9	11.2	16.9	249
Total	52.2	14.7	29.1	869
Total absoluto	488	128	253	

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>

Los efectos de la legislación borbónica sobre los matrimonios no solo se ven reflejados en la composición de los enlaces conyugales, sino también en las tasas de legitimidad e ilegitimidad. De acuerdo con Socolow, uno de los efectos de esta normativa se puede identificar en el aumento de la ilegitimidad entre los españoles al reducir sus opciones para encontrar pareja por fuera de su grupo social²⁰⁸. Como ya se ha expuesto, este fenómeno también lo podemos identificar en Santiago de Cali al observar el crecimiento sostenido de la endogamia en el análisis general de las tipologías matrimoniales. Sin embargo, antes de continuar con la exposición de los datos extraídos de los libros de bautizo entre 1763 y 1792, es preciso poner de manifiesto una de las dificultades más sobresalientes al tratar con información proto-estadística: el subregistro. En solo el 40.0 por ciento de los registros, los curas párrocos especificaron las calidades sociorraciales de los padres del recién nacido. Esta tendencia se mantiene aún después de la promulgación de las reales cédulas de 1778 y 1788. Esta última, por ejemplo, les exigía a los curas que llevaran de forma más rigurosa los registros de los bautizos.

²⁰⁸ Socolow, «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina Colonial».

Sin embargo, estos problemas de subregistro solo están presentes en la clasificación de los neonatos y de los padres según su calidad sociorracial. El dato más consistente que se puede observar corresponde a la condición de nacimiento; es decir, las tasas de legitimidad e ilegitimidad. En ese sentido, en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Santiago de Cali se registraron un total de 7.569 nacimientos entre 1763 y 1792 (**véase cuadro 11**). Si bien al observar el **cuadro 3** podemos encontrar que el matrimonio entre la población caleña en 1797 era excepcionalmente bajo, los hijos legítimos constituyeron la mayoría (53.2 por ciento). Vistos a través del tiempo y teniendo como referencia la Real Cédula de 1778, antes de su promulgación los porcentajes oscilaban entre el 49.5 por ciento y el 55.9 por ciento. Después de su aplicación, si bien su representatividad descendió, se observa un crecimiento progresivo: 50.4 por ciento en 1778-1782, 52.4 por ciento en 1783-1787 y 55.2 por ciento en 1788-1792. Estos datos sugieren que la aplicación de la legislación borbónica sobre los matrimonios tuvo, en un primer momento, un impacto negativo en las tasas de legitimidad. No obstante, se observa una recuperación progresiva que podría estar vinculada al reforzamiento de la endogamia.

Cuadro 11. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos registrado en la parroquia de San Pedro en Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimos	Ilegítimos						Sin dato	No.
		PNC	NA	EX	HI	PPNC	Sub-total		
63-67	55.6	39.4	1.6	0.5	0.4	2.5	44.4	0.0	990
68-72	49.5	35.6	11.9	0.3	0.2	2.4	50.4	0.1	922
73-77	55.9	32.3	3.1	0.7	0.1	1.9	38.1	6.0	1081
78-82	50.4	34.3	1.0	2.3	0.7	11.1	49.4	0.2	1373
83-87	52.4	41.7	0.9	1.5	1.3	1.6	47.0	0.6	1545
88-92	55.2	39.6	1.1	2.4	0.1	0.7	44.0	0.8	1658
Total	53.2	37.5	2.7	1.5	0.5	3.4	45.6	1.2	7569

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>

Notas: PNC (Padres No conocidos), NA (Natural), EX (Expósito), HI (Hijo de la Iglesia) y PPNC (Padres No Conocidos).

Por su parte, los ilegítimos tuvieron una participación del 45.6 por ciento. Dentro de este grupo, los hijos de padre no conocido representaron el 37.5 por ciento, seguido por los de padres

no conocidos (3.4 por ciento), los naturales (2.7 por ciento) y los expósitos (1.5 por ciento). Vistos a través del tiempo y en conjunto, antes de 1778 los ilegítimos presentan fluctuaciones: 44.4 por ciento en 1763-1767, 50.4 por ciento en 1768-1772 y 38.1 por ciento en 1773-1777. Sin embargo, después de la entrada en vigor de la regulación sobre los matrimonios, muestran un descenso progresivo: 49.4 por ciento en 1778-1782, 47.0 por ciento en 1783-1787 y 44.0 por ciento en 1788-1792. Como se puede observar, el aumento exponencial de los ilegítimos después de 1778 y su posterior caída coinciden con el decrecimiento de los legítimos y su ulterior aumento. En términos globales, se puede afirmar que la legislación borbónica sobre los matrimonios no propició el aumento de la ilegitimidad entre la población caleña. Sin embargo, este fenómeno, así como las inclinaciones hacia una u otra tipología matrimonial, pueden mostrar tendencias diferentes según la calidad sociorracial o estar influenciados por factores de orden social y económico.

En ese sentido, a continuación, examinaremos la proporción de las tipologías matrimoniales según la calidad sociorracial de los contrayentes, así como sus tasas de legitimidad e ilegitimidad. En las tipologías matrimoniales se expondrán dos tipos de cuadros: en uno se hace la evolución comparativa de los matrimonios endogámicos y exogámicos, mientras que en el otro se mostrarán las calidades de los consortes en las uniones exogámicas, según la clasificación sociorracial y el género. El propósito de este segundo enfoque no es mostrar su evolución a través del tiempo, sino identificar cómo se configuraron los matrimonios interraciales entre 1763 y 1792. Ahora bien, antes de continuar con la exposición de la información estadística contenida en los registros parroquiales, es pertinente hacer las siguientes aclaraciones: debido a los problemas de subregistro, la clasificación de los hijos legítimos se hizo según la calidad del padre, bien sea porque no se especificó la calidad de la madre o esta pertenece a otro grupo. Asimismo, esta misma metodología se aplicó a los hijos naturales. Respecto a los hijos de padre no conocido, se les clasificó en función de la calidad de la madre.

Matrimonios y bautizos entre los nobles

El análisis de las tipologías matrimoniales muestra una clara predominancia del matrimonio endogámico entre los individuos de origen noble, alcanzando el 88.4 por ciento frente al 11.6 por ciento de los matrimonios exogámicos (**véase cuadro 12**). Visto a través del tiempo, se identifica una estabilidad en ambas tipologías en los tres primeros quinquenios: entre 1763 y 1777 la endogamia ocupa el 85.7 por ciento, respecto al 14.3 por ciento de la exogamia. Tras la promulgación de la

Real Cédula de 1778, la endogamia descendió levemente al 78.3 por ciento, pero luego experimentó un crecimiento notable: en 1783-1787 alcanzó el 100.0 por ciento, y en 1788-1792 se mantuvo en 91.7 por ciento. Estos datos sugieren que las relaciones endogámicas eran ya predominantes antes de 1778. Es decir, la legislación borbónica solo reforzó el control sobre los enlaces matrimoniales de los jóvenes. El aumento porcentual de la exogamia en el primer quinquenio posterior a 1778 podría estar asociada al acceso al matrimonio por parte de individuos que recientemente habían adquirido el título de hidalguía, aunque esta hipótesis requiere de un análisis más detallado que se escape de los objetivos planteados.

Cuadro 12. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población noble, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	85.7	14.3	14
68-72	85.7	14.3	21
73-77	85.7	14.3	21
78-82	78.3	21.7	23
83-87	100.0	0.0	26
88-92	91.7	8.3	24
Total	88.4	11.6	129

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>

Ahora bien, los matrimonios exogámicos entre los nobles fueron poco frecuentes y presentan una característica particular: en todos los casos, la calidad del cónyuge no fue especificada (véase cuadro 13). Por género, el 80.0 por ciento de estas uniones fueron protagonizadas por varones, frente al 20.0 por ciento de las mujeres. La ausencia de otras calidades sociorraciales en los registros puede tener varias explicaciones. Es posible que los curas párrocos buscaran proteger la reputación de las familias aristocráticas evitando señalar la calidad de sus consortes ‘desiguales’. También cabe la posibilidad de que existieran mecanismos dentro de la élite local para impedir las uniones matrimoniales que atentaran contra los marcadores del honor. En ese sentido, es probable que algunas de estas uniones se hayan realizado con individuos blancos o ‘blanqueados’ sin título

de hidalguía y por tal razón no se les distinguían en los registros. Estos blancos plebeyos podían aportar su capital económico para sacar de la ruina a una familia noble echada a menos -como el matrimonio entre don Francisco Reyes y doña María Rita Montero-. En cualquier caso, la desigualdad de género en estos matrimonios muestra que los varones nobles contaban con cierta libertad para casarse fuera de su grupo, mientras que las mujeres eran instrumentalizadas en las estrategias familiares de reproducción y consolidación del poder.

Cuadro 13. *Matrimonios exogámicos de individuos nobles, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad cónyuge	Hombres nobles	%	Mujeres nobles	%	Total	%
Desconocido	12	100.0	3	100.0	15	100.0
Negro	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Pardo	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Indio	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Mestizo	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Mulato	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Montañés	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Total	12	80.0	3	20.0	15	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>

Por otra parte, la Real Cédula de 1778 parece haber incentivado la legitimidad entre los nobles. La tasa de nacimientos legítimos dentro de este grupo sociorracial es la más alta respecto a los demás: 98.6 por ciento. Los ilegítimos, por su parte, solo representaban el 1.4 por ciento de los nacimientos de origen noble (véase cuadro 14). Vistos a través del tiempo, antes de 1778 la legitimidad entre los nobles era estable, presentado un ligero aumento en 1773-1777: 95.9 por ciento en 1763-1767, 95.5 por ciento en 1768-1772 y 98.8 por ciento en 1773-1777. Después de la aplicación de la Real Cédula, en dos quinquenios consecutivos la totalidad de los nacimientos fueron legítimos: 100.0 por ciento en 1778-1782, 100.0 por ciento en 1783-1787 y 99.0 por ciento en 1788-1792. Los nacimientos ilegítimos, por su parte, fueron casi inexistentes, alcanzando su pico en 1768-1772 al representar el 4.5 por ciento. Estos datos sugieren que dentro de las familias aristocráticas caleñas no solo se reforzaron las relaciones endogámicas, sino también la observancia

de una conducta sexual conforme a los preceptos católicos. No obstante, también podría reflejar el recrudecimiento de las estrategias para ocultar las fallas de los miembros díscolos y así salvaguardar la reputación familiar al mantener las apariencias, lo cual era común en la élite indiana²⁰⁹.

Cuadro 14. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población noble de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
63-67	95.9	4.1	0.0	4.1	49
68-72	95.5	3.0	1.5	4.5	67
73-77	98.8	1.2	0.0	1.2	81
78-82	100.0	0.0	0.0	0.0	101
83-87	100.0	0.0	0.0	0.0	98
88-92	99.0	1.0	0.0	1.0	103
Total	98.6	1.2	0.2	1.4	499

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://family-search.org>.

Matrimonios y bautizos entre los pardos

En el caso de los pardos, se identifica también una mayoría endogámica del 82.4 por ciento, respecto al 17.6 por ciento de la exogamia (véase cuadro 15). Entre 1763 y 1777, la endogamia se mantuvo estable entre el 77.4 por ciento y 78.9 por ciento. En los tres quinquenios restantes aumentó, aunque con altibajos: del 85.4 por ciento en 1778-1782, tuvo un descenso a 74.7 por ciento en 1783-1787 y un repunte al 88.0 por ciento en 1788-1792. Por su parte, la exogamia siguió un patrón inverso: mantuvo una estabilidad relativa antes de 1778 de entre el 21.1 por ciento y del 22.6 por ciento. En 1778-1782 tuvo un descenso a 14.6 por ciento, un aumento a 25.3 por ciento en 1783-1787 y una nueva caída a 12.0 por ciento en 1788-1792. Estos datos robustecen la hipótesis de que la Real Cédula tuvo un efecto directo en la reducción de la exogamia en todos los grupos sociorraciales, lo que supuso un reforzamiento de la jerarquización social. No obstante, la persistencia de las uniones interraciales sugiere que algunos pardos utilizaron el matrimonio como un

²⁰⁹ Twinam, «Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial».

mecanismo de movilidad social a través de alianzas familiares estratégicas dentro de los sectores populares.

Cuadro 15. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población parda, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	78.3	21.7	23
68-72	77.4	22.6	62
73-77	78.9	21.1	76
78-82	85.4	14.6	89
83-87	74.7	25.3	83
88-92	88.0	12.0	191
Total	82.4	17.6	524

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>

En ese sentido, los pardos el muestran una mayor diversidad en cuanto a la calidad socio-racial de los consortes (**véase cuadro 16**). Entre estos, los matrimonios exogámicos se concentraron principalmente con individuos negros (32.6 por ciento), mestizos (26.1), con aquellos cuya calidad no fue registrada (25.0 por ciento) y montañeses (14.1 por ciento). Las uniones con mulatos e indios no fueron significativas, representando solo el 1.1 por ciento en ambos casos. Por género, la distribución es bastante equilibrada: el 48.9 por ciento de los consortes eran hombres y 51.1 por ciento mujeres. Las mujeres pardas se casaron con mayor frecuencia con varones negros (44.7 por ciento), seguido de aquellos con calidad no especificada (23.4 por ciento) y mestizos (21.3 por ciento). En el caso de los hombres pardos, era frecuente el matrimonio con mestizas (31.1 por ciento), mujeres sin calidad registrada (26.7 por ciento), negras (20.0 por ciento) y montañesas (20.0 por ciento). Los datos sugieren que la heterogeneidad de los pardos en cuanto a la calidad del consorte podría responder a estrategias de movilidad social a través del ‘blanqueamiento’. Esto se observa especialmente entre los hombres, dada la proporción de parejas mestizas, montañesas y de calidad no especificada. En el caso de las mujeres, se identifica la incidencia de los prejuicios étnicos y de género en la conformación de los matrimonios exogámicos.

Cuadro 16. *Matrimonios exogámicos de individuos pardos, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad conyuge	Hombres pardos	%	Mujeres pardas	%	Total	%
Desconocido	12	26.7	11	23.4	23	25.0
Noble	-	0.0	-	0.0	-	-
Negro	9	20.0	21	44.7	30	32.6
Indio	1	2.2	-	0.0	1	1.1
Mestizo	14	31.1	10	21.3	24	26.1
Mulato	-	0.0	1	2.1	1	1.1
Montañés	9	20.0	4	8.5	13	14.1
Total	45	48.9	47	51.1	92	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

A diferencia de los nobles, entre los pardos la distribución de los nacimientos legítimos e ilegítimos era ligeramente similar: 49.5 por ciento y 50.5 por ciento, respectivamente (**véase cuadro 17**). Vistos a través del tiempo, antes de 1778 los legítimos muestran fluctuaciones que probablemente responden a los problemas de subregistro: 56.1 por ciento en 1763-1767, en 1768-1772 no se registró ningún nacimiento pardo y en 1773-1777 ocupó el 52.5 por ciento. A partir de la promulgación de la Real Cédula, su representatividad descendió al 46.9 por ciento en 1778-1782 y al 25.0 por ciento en 1783-1787, pero volvió a aumentar en 1788-1792 al 53.6 por ciento. En cuanto a los ilegítimos, en 1768-1772 tampoco se registraron nacimientos. En 1763-1767 y 1773-1777 ocuparon el 43.9 por ciento y el 47.5 por ciento, respectivamente. A partir de 1778 su porcentaje aumentó para luego descender en el último quinquenio: 53.1 por ciento en 1778-1782, 75.0 por ciento en 1783-1787 y 46.4 por ciento en 1788-1792. Estos datos sugieren que la legislación borbónica efectivamente agravó la tasa de ilegitimidad entre los pardos al limitar las opciones para buscar pareja en otros grupos sociales. Sin embargo, el aumento de la legitimidad en el último quinquenio puede estar relacionada con el crecimiento de los matrimonios endogámicos en dicho periodo, así como al auge económico que estaban experimentando.

Cuadro 17. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población parda de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
63-67	56.1	43.9	0.0	43.9	41
68-72	0.0	0.0	0.0	0.0	-
73-77	52.5	47.5	0.0	47.5	61
78-82	46.9	51.7	1.4	53.1	147
83-87	25.0	75.0	0.0	75.0	8
88-92	53.6	46.4	0.0	46.4	28
Total	49.5	49.8	0.7	50.5	285

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Matrimonios y bautizos entre los negros

El segundo grupo sociocrracial con un mayor índice de endogamia fue el de los negros, con un 86.1 por ciento a lo largo del periodo. Antes de 1778, la tendencia se mantuvo relativamente estable: 78.3 por ciento en 1763-1767, 76.0 por ciento en 1768-1772 y 76.9 en 1773-1777 (**véase cuadro 18**). A partir de la entrada en vigor de la Real Cédula, se observa un aumento sostenido: 86.7 por ciento en 1778-1782, 90.2 por ciento en 1783-1787 y 90.9 por ciento en 1788-1792. La exogamia, en cambio, presentó una disminución continua: del 21.7 por ciento y 24.0 por ciento antes de 1778, descendió al 13.3 por ciento en 1778-1782, al 9.8 por ciento en 1783-1787 y al 9.1 por ciento en 1788-1792. La marcada inclinación de los negros hacia la endogamia podría estar motivada por factores estructurales como los prejuicios sobre su origen étnico y su estatus jurídico, más que por el despliegue de estrategias para la conservación del estatus como en el caso de los nobles. No obstante, en ambos grupos la legislación borbónica parece haber consolidado prácticas ya existentes, dado el bajo porcentaje de la exogamia antes de 1778.

A diferencia de los pardos, entre los individuos negros los matrimonios exogámicos carecieron de diversidad étnica (**véase cuadro 19**). El 63.0 por ciento de los negros tuvieron como consorte a una persona parda, seguido de aquellos con calidad desconocida (26.1 por ciento), mulata (8.7 por ciento) y mestiza (2.2 por ciento). Diferenciados por género, el matrimonio exogámico fue más frecuente entre los hombres (63.0 por ciento) que entre las mujeres (37.0 por ciento). Entre

los primeros, el 72.4 por ciento se casó con mujeres pardas, mientras que, en las mujeres negras, el 47.1 por ciento lo hizo con varones pardos. En ambos géneros, los consortes de origen desconocido fueron la segunda opción más común (17.2 por ciento y 41.2 por ciento, respectivamente), seguidos por los mulatos (6.9 por ciento y 11.8 por ciento, respectivamente). Este análisis sugiere que los matrimonios exogámicos entre las personas negras tendían a establecerse con individuos de ascendencia africana, lo que pone de manifiesto la influencia de los prejuicios étnicos en la conformación de los matrimonios. Al mismo tiempo, la mayor participación masculina en esta tipología podría estar relacionada con patrones diferenciales de movilidad social o con los efectos de los prejuicios de género que restringían el acceso al matrimonio para las mujeres negras.

Cuadro 18. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población negra, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	78.3	21.7	23
68-72	76.0	24.0	50
73-77	76.9	23.1	26
78-82	86.7	13.3	30
83-87	90.2	9.8	102
88-92	90.9	9.1	99
Total	86.1	13.9	330

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Entre la población negra la ilegitimidad era extremadamente alta y persistente: su ubicaba en el 63.8 por ciento, respecto al 36.2 por ciento de la legitimidad (**véase cuadro 20**). La ilegitimidad era alta en todos los quinquenios, alcanzando su pico en 1768-1772 (90.7 por ciento) y su valle en 1788-1792 (52.6 por ciento). Antes de 1778 se observa una oscilación: 65.5 por ciento en 1763-1767 y 58.9 por ciento en 1773-1777. Tras esta fecha, la ilegitimidad sube al 61.0 por ciento en 1778-1782 y al 62.9 por ciento en 1783-1787. Estos datos sugieren que, si bien la Real Cédula de 1778 no fue la causante directa de estas altas tasas de ilegitimidad, reforzó las tendencias ya existentes al limitar sus opciones matrimoniales y recrudecer los prejuicios étnicos. Dentro de los

ilegítimos, destaca la alta participación de los hijos naturales a comparación de otros grupos socio-rraciales: 9.5 por ciento. Esta tipología alcanza su pico en 1768-1772 al constituir el 34.7 por ciento del total de nacimiento en dicho quinquenio. Esto también podría indicar que las relaciones extra-matrimoniales en la que ambos padres reconocían a sus hijos eran frecuentes entre la población negra.

Cuadro 19. *Matrimonios exogámicos de individuos negros, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad cónyuge	Hombres negros	%	Mujeres negras	%	Total	%
Desconocido	5	17.2	7	41.2	12	26.1
Noble	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Pardo	21	72.4	8	47.1	29	63.0
Indio	-	0.0	-	0.0	0	0.0
Mestizo	1	3.4	-	0.0	1	2.2
Mulato	2	6.9	2	11.8	4	8.7
Montañés	-	0.0	-	0.0	0	0.0
Total	29	63.0	17	37.0	46	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Cuadro 20. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población negra de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
1763-1767	34.5	61.0	4.5	65.5	200
1768-1772	9.3	56.0	34.7	90.7	216
1773-1777	41.1	46.9	12.0	58.9	241
1778-1782	39.0	52.2	8.8	61.0	182
1783-1787	37.1	59.1	3.7	62.9	350
1788-1792	47.4	51.0	1.6	52.6	367
Total	36.2	54.3	9.5	63.8	1556

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Matrimonios y bautizos entre los montañeses

Entre los montañeses, la tasa de endogamia también fue alta (87.4 por ciento), respecto al 12.6 por ciento de la exogamia (**véase cuadro 21**). Su presencia en los libros de matrimonio es tardía, coincidiendo con la promulgación de la Real Cédula de 1778. En 1778-1782, todos los montañeses registrados contrajeron matrimonios endogámicos. En 1783-1787, esta cifra descendió al 66.7 por ciento, para subir nuevamente al 85.7 por ciento en 1788-1792. La exogamia solo aparece en 1783-1787, situándose en el 33.3 por ciento, pero en el quinquenio siguiente desciende al 14.3 por ciento. La aparición repentina de los montañeses y su posterior estabilización reflejan un problema previo de subregistro, así como una creciente necesidad de reafirmación de su estatus en un contexto de creciente diversidad étnica. Cabe recordar que varios opositores en los juicios de disenso analizados en el capítulo pasado se identificaron como montañeses, lo cual refuerza esta interpretación.

Cuadro 21. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población montañesa, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	0.0	0.0	-
68-72	0.0	0.0	-
73-77	0.0	0.0	-
78-82	100.0	0.0	16
83-87	66.7	33.3	3
88-92	85.7	14.3	84
Total	87.4	12.6	103

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Al observar la composición sociorracial de los matrimonios exogámicos de los montañeses, se encuentra que la totalidad de las uniones se realizaron con personas pardas (**véase cuadro 22**). Por género, las mujeres tuvieron una mayor participación en estas uniones (69.2 por ciento) en comparación con los hombres (30.8 por ciento). Aunque la exogamia fue minoritaria entre los montañeses, el hecho de que todas las uniones ‘desiguales’ se hayan producido con pardos no debe

pasarse por alto. Al comparar estos datos con el de los mestizos, se advierte un patrón relevante: las uniones con negros y mulatos eran prácticamente inexistentes. Esto sugiere que los pardos poseían alguna característica que los hacía socialmente más aceptables a pesar de su ascendencia africana: probablemente su capital económico. El matrimonio con mestizos y montañeses pudo facilitar la movilidad social de los pardos al combinar su capital económico con el capital simbólico de los primeros. En otras palabras, es posible que estemos ante la consolidación de un sector social intermedio, en una sociedad caracterizada por la polarización entre grupos privilegiados y sectores populares.

Cuadro 22. *Matrimonios exogámicos de individuos montañeses, según género y calidad socio-racial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad cónyuge	Hombres montañeses	%	Mujeres montañesas	%	Total	%
Desconocido	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Noble	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Pardo	4	100.0	9	100.0	13	100.0
Indio	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Mestizo	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Mulato	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Negro	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Total	4	30.8	9	69.2	13	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Entre los montañeses la legitimidad fue alta (56.5 por ciento), pero con una fuerte variación a través del tiempo (**véase cuadro 23**). Al igual que en los libros de matrimonio, muestran problemas de subregistro, pues en los quinquenios 1768-1772, 1773-1777 y 1783-1787 no se encuentran registros de esta calidad sociorracial. De todas formas, antes de 1778 se observa una clara tendencia hacia la ilegitimidad: 75.0 por ciento en 1763-1767, respecto al 25.0 por ciento de la legitimidad. No obstante, después de la promulgación de la Real Cédula de 1778, la legitimidad sube significativamente, situándose en el 55.6 por ciento en 1778-1782, mientras que la legitimidad solo representó el 44.4 por ciento. Este patrón se mantiene en 1788-1792 al ocupar el 72.2 por ciento y el 27.8 por ciento, respectivamente. Al comparar estos datos con los matrimonios de los montañeses,

se observa que el aumento de la legitimidad coincide con el crecimiento de la endogamia. Esto sugiere que dicho grupo no se vio afectado por las restricciones legales de la normativa borbónica. Es decir, los datos indican que los montañeses pudieron ser asimilados o tenidos como blancos que no formaban parte de la élite a la par que experimentaban un auge económico, lo que exacerbó su necesidad de ser diferenciados étnica y socialmente.

Cuadro 23. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población montañesa de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
1763-1767	25.0	75.0	0.0	75.0	8
1768-1772	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1773-1777	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1778-1782	55.6	44.4	0.0	44.4	36
1783-1787	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1788-1792	72.2	27.8	0.0	27.8	18
Total	56.5	43.5	0.0	43.5	62

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://family-search.org>.

Matrimonios y bautizos entre los mestizos

En cuanto a los mestizos, la endogamia fue mayoritaria al representar el 63.0 por ciento, frente al 37.0 por ciento de la exogamia (**véase cuadro 24**). Al igual que los montañeses, este grupo aparece tardíamente en los registros -salvo una excepción en 1763-1767-, y solo entre 1778 y 1787. En el quinquenio 1778-1782, la endogamia alcanzó el 68.8 por ciento y la exogamia el 31.3 por ciento. En 1783-1787, la endogamia cayó al 60.0 por ciento y la exogamia subió al 40.0 por ciento. Sin embargo, 1788-1792 desaparecen completamente de los registros. Esta ausencia podría reflejar, por un lado, dificultades instituciones para consolidar esta categoría dentro de la clasificación hecha por los curas párrocos. Por otra, dentro de la Iglesia la adopción de los preceptos de la Real Cédula de 1778 parece no ser uniforme. Es decir, no todos los curas párrocos se preocuparon por la calidad sociorracial de los contrayentes. En todo caso, si bien la endogamia fue predominante,

había una mayor flexibilidad para conformar matrimonios por fuera de su grupo, lo que podría señalar estrategias de ascenso social.

Cuadro 24. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población mestiza, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	0.0	100.0	1
68-72	0.0	0.0	-
73-77	0.0	0.0	-
78-82	68.8	31.3	32
83-87	60.0	40.0	40
88-92	0.0	0.0	-
Total	63.0	37.0	73

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Sin embargo, entre los mestizos la diversidad étnica en los matrimonios exogámicos fue limitada: el 88.9 por ciento de sus matrimonios exogámicos se realizaron con personas pardas (véase cuadro 25). Con los demás grupos (negros, mulatos y de calidad desconocida), su proporción apenas alcanzó el 3.7 por ciento. Por género, esta tipología matrimonial fue más frecuente entre las mujeres mestizas (63.0 por ciento) que en los hombres (37.0 por ciento). Entre estas, el 82.4 por ciento de los consortes eran pardos, mientras que el 5.9 por ciento lo ocuparon por igual los de calidad desconocida, negros y mulatos. En cambio, entre hombres mestizos la totalidad de las uniones exogámicas fue con mujeres pardas. Estos datos sugieren que las relaciones sociales entre los mestizos y los pardos eran comunes. Además, al igual que en los montañeses, revelan que tales matrimonios pudieron funcionar como mecanismos de ascenso social, en tanto los mestizos aportaban un capital simbólico de la limpieza de sangre a una población parda que experimentaba un auge demográfico, social y económico.

No obstante, entre la población mestiza la ilegitimidad fue predominante: en términos generales, representó el 68.6 por ciento, mientras que la legitimidad se situó en el 31.4 por ciento (véase cuadro 26). En los períodos 1763-1767 y 1778-1782, la ilegitimidad alcanzó el 80.0 por

ciento y el 91.7 por ciento, respectivamente. Por su parte, la legitimidad solo alcanzó su valor máximo en el último quinquenio (1788-1792), con el 50.0 por ciento. Si bien entre los mestizos el porcentaje de hijos naturales es bajo (5.7 por ciento), es el segundo más alto en comparación a otros grupos. Como se puede observar, antes de 1778 la ilegitimidad ya era alta, pero tras la promulgación de la Real Cédula la ilegitimidad aumenta al 91.7 por ciento en 1778-1782. Aunque la muestra presenta las mismas limitaciones observadas en los registros de matrimonios -es decir, los problemas de subregistro- la tasa de ilegitimidad se configura como norma y no como excepción. En ese sentido, la legislación borbónica parece haber reforzado esta tendencia hacia la ilegitimidad. Sin embargo, este patrón es anterior y se encontraba profundamente arraigado, probablemente debido a su posición ambigua dentro de la jerarquización social o a las dificultades para acceder al matrimonio legal.

Cuadro 25. *Matrimonios exogámicos de individuos mestizos, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad cónyuge	Hombres mestizos	%	Mujeres mestizas	%	Total	%
Desconocido	-	0.0	1	5.9	1	3.7
Noble	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Pardo	10	100.0	14	82.4	24	88.9
Indio	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Negro	-	0.0	1	5.9	1	3.7
Mulato	-	0.0	1	5.9	1	3.7
Montañés	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Total	10	37.0	17	63.0	27	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Cuadro 26. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población mestiza de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
1763-1767	20.0	80.0	0.0	80.0	5
1768-1772	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1773-1777	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1778-1782	8.3	91.7	0.0	91.7	12
1783-1787	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1788-1792	50.0	38.9	11.1	50.0	18
Total	31.4	62.9	5.7	68.6	35

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://family-search.org>.

Matrimonios y bautizos entre los mulatos

Ahora bien, el número total de mulatos casados en el periodo 1763-1792 fue apenas de nueve individuos (**véase cuadro 27**). Esta cifra podría flejar una baja densidad poblacional, un subregistro persistente o una mayor propensión hacia las uniones informales. A diferencia de otros grupos, en los mulatos predominó la exogamia, la cual alcanzó el 77.8 por ciento, mientras que la endogamia representó solo el 22.2 por ciento. Al igual que en los montañeses y mestizos, su participación en los registros es tardía: solo a partir de 1778 adquieren cierta visibilidad. En el quinquenio 1778-1782, todos los individuos registrados contrajeron matrimonio con personas de otra calidad. En 1783-1787, esta tipología matrimonial disminuye al 60.0 por ciento, mientras que la endogamia aumenta al 40.0 por ciento. Sin embargo, en 1788-1792 se retorna a un patrón completamente exogámico. A diferencia de los demás grupos, donde la tendencia general fue hacia la endogamia, los mulatos constituyen una excepción. Esta situación podría explicarse por su escasa representación demográfica o responda a problemas de subregistro donde muchos de ellos se registraron como negros o pardos.

Cuadro 27. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población mulata, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	0.0	100.0	1
68-72	0.0	0.0	-
73-77	0.0	0.0	-
78-82	0.0	100.0	2
83-87	40.0	60.0	5
88-92	0.0	100.0	1
Total	22.2	77.8	9

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]:

<https://familysearch.org>.

Como se ha expuesto, la participación de los mulatos en los matrimonios fue escasa. Aunque dentro de las tipologías matrimoniales muestran una clara tendencia a la exogamia, su número absoluto fue muy bajo: siete en total (**véase cuadro 28**). De ellos, el 57.1 por ciento se realizaron con personas negras, mientras que las uniones con mestizos, indios y pardos representaron el 14.3 por ciento cada una. Por género, los hombres mulatos constituían la mayoría (57.1 por ciento), respecto a las mujeres (42.9 por ciento). En los varones, el 50.0 por ciento de sus consortes eran mujeres negras, 25.0 por ciento mestizas y 25.0 por ciento pardas. En el caso de las mulatas, el 66.7 por ciento de las uniones fue con varones negros, y el 33.3 por ciento con indios. Estas tendencias podrían deberse a la persistencia de los problemas de subregistro, a la influencia de los prejuicios étnicos y de género y a la persistencia de prácticas sexuales que tendían a las relaciones extramatrimoniales; es decir, el amancebamiento se encontraba ampliamente extendido entre este grupo poblacional.

Cuadro 28. *Matrimonios exogámicos de individuos mulatos, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad cónyuge	Hombres mulatos	%	Mujeres mulatas	%	Total	%
Desconocido	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Noble	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Pardo	1	25.0	-	0.0	1	14.3
Indio	-	0.0	1	33.3	1	14.3
Mestizo	1	25.0	0	0.0	1	14.3
Negro	2	50.0	2	66.7	4	57.1
Montañés	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Total	4	57.1	3	42.9	7	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Al respecto, entre los mulatos la ilegitimidad era estructuralmente alta: el 66.0 por ciento de los bautizos de mulatos fueron ilegítimos, con una tasa de legitimidad de solo el 34.0 por ciento (véase cuadro 29). Su clasificación también presenta problemas de subregistro, pues en los quinquenios 1768-1772 y 1783-1787 desaparecen completamente de los registros. Asimismo, en el período 1773-1777 se registró un solo nacimiento ilegítimo. Antes de la promulgación de la Real Cédula de 1778, la ilegitimidad se ubicaba en el 62.5 por ciento en el quinquenio 1763-1767. Inmediatamente después de su entrada en vigor, la ilegitimidad sube al 75.0 por ciento en 1778-1782, y se mantiene alta en 1788-1792 al constituir el 64.7 por ciento. La legitimidad, por su parte, solo ocupa el 25.0 por ciento y el 35.3 por ciento, respectivamente. Estos datos sugieren que entre los mulatos había una exclusión sistemática del matrimonio legal, pues sus patrones de ilegitimidad son similares a los observados en los negros, mestizos y pardos. Entonces, la legislación borbónica acentuó los obstáculos en este grupo poblacional para acceder al matrimonio. No obstante, la tendencia hacia la ilegitimidad provenía de antes, probablemente por el recrudecimiento de los prejuicios étnicos a inicios del siglo XVIII.

Cuadro 29. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población mulata de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
1763-1767	37.5	62.5	0.0	62.5	8
1768-1772	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1773-1777	0.0	100.0	0.0	100.0	1
1778-1782	25.0	75.0	0.0	75.0	4
1783-1787	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1788-1792	35.3	64.7	0.0	64.7	34
Total	34.0	66.0	0.0	66.0	47

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de bautizo de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://family-search.org>

Matrimonios y bautizos entre los indios

Entre los indígenas la endogamia se encontraba extendida, representando el 72.7 por ciento del total, frente al 27.3 por ciento correspondiente a la exogamia (**véase cuadro 30**). Al igual que los montañeses, mestizos y mulatos, los indígenas solo aparecen en los libros de matrimonio después de 1778. En el quinquenio 1778-1782, la totalidad de los indígenas registrados contrajo matrimonio con personas de distinta calidad sociorracial. Esta tendencia se invierte en 1783-1787, cuando todos los matrimonios registrados fueron endogámicos. En el último quinquenio, esta tendencia se mantiene: la endogamia alcanza el 85.7 por ciento mientras que la exogamia representa el 14.3 por ciento. La irrupción tardía refuerza la hipótesis de que la Real Cédula de 1778 incentivó la preocupación por la jerarquización social en las autoridades eclesiásticas. Por otra parte, la escasa presencia de indígenas en los registros refleja su marginalización demográfica -posiblemente como resultado del intenso proceso de mestizaje- e institucional. Es decir, parece que para finales del siglo XVIII el matrimonio entre los indígenas no se encontraba ampliamente extendido.

Cuadro 30. *Distribución porcentual de las tipologías matrimoniales en la población india, 1763-1792*

Quinquenios	Endogámicos	Exogámicos	Total
63-67	0.0	0.0	0
68-72	0.0	0.0	0
73-77	0.0	0.0	0
78-82	0.0	100.0	2
83-87	100.0	0.0	2
88-92	85.7	14.3	7
Total	72.7	27.3	11

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Ahora bien, el número de individuos indios involucrados en matrimonios exogámicos fue aún menor que entre los mulatos: solo tres casos registrados (**véase cuadro 31**). Las uniones se distribuyen de manera equitativa entre consortes de calidad desconocida, mulatos y pardos (33.3 por ciento cada uno). Por género, las mujeres indias representaban la mayoría (66.7 por ciento), respecto a los hombres (33.3 por ciento). Las mujeres contrajeron matrimonio en igual proporción con hombres de origen desconocido y con pardos; el único hombre indígena registrado se casó con una mujer mulata. Esta escasa representación puede interpretarse como un reflejo de la baja presencia demográfica de los indígenas en la jurisdicción de Cali a finales del siglo XVIII, resultado del proceso de mestizaje y la consecuente transformación que las categorías tradicionales para la jerarquización social estaban experimentando. También podría explicarse por el poco cuidado que los curas párrocos prestaban a su clasificación al momento de registrar el matrimonio.

Sin embargo, entre los indígenas la legitimidad fue alta y sostenida (92.3 por ciento), configurándose como el grupo con mayor legitimidad después de los nobles (**véase cuadro 32**). A diferencia de sus registros en los libros de matrimonio, en los de bautizo no se identifica problemas de subregistro salvo en el quinquenio 1768-1772. A lo largo de los 30 años de muestra, la legitimidad presenta porcentajes muy altos, oscilando entre el 80.0 por ciento y el 100.0 por ciento. Por su parte, la ilegitimidad se situaba en el 7.7 por ciento, mostrándose de forma tardía a partir de 1778: 8.3 por ciento en 1778-1782, 20.0 por ciento en 1783-1787 y 9.1 por ciento en 1788-1792. Estos

datos sugieren que la Real Cédula de 1778 no afectó de manera significativa a la población india, probablemente porque la legislación borbónica y su interpretación local se concentró en la ascendencia africana como marcador de la desigualdad. Asimismo, la alta tasa de legitimidad indica una inclusión estable en la unión sacramental, aunque esto no se fue reflejado en los libros de matrimonio.

Cuadro 31. *Matrimonios exogámicos de individuos indios, según género y calidad sociorracial del cónyuge, 1763-1792*

Calidad cónyuge	Hombres indios	%	Mujeres indias	%	Total	%
Desconocido	-	0.0	1	50.0	1	33.3
Noble	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Pardo	-	0.0	1	50.0	1	33.3
Negro	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Mestizo	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Mulato	1	100.0	-	0.0	1	33.3
Montaños	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Total	1	33.3	2	66.7	3	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de matrimonio de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

Cuadro 32. *Distribución de los hijos legítimo e ilegítimos de la población india de Santiago de Cali, 1763-1792*

Quinquenios	Legítimo	Ilegítimos			Total
		PNC	NA	Sub-total	
1763-1767	100.0	0.0	0.0	0.0	5
1768-1772	0.0	0.0	0.0	0.0	-
1773-1777	100.0	0.0	0.0	0.0	6
1778-1782	91.7	8.3	0.0	8.3	12
1783-1787	80.0	20.0	0.0	20.0	5
1788-1792	90.9	9.1	0.0	9.1	11
Total	92.3	7.7	0.0	7.7	39

Fuente: Elaboración propia con base en los libros de [...] de la parroquia de San Pedro de Cali, 1763-1792 [en línea]: <https://familysearch.org>.

El acceso al matrimonio en Santiago de Cali a finales del siglo XVIII presentó múltiples inconvenientes que, para una buena parte de la población, resultaban insorteables. El precio mismo de la bendición nupcial, así como el costo de las dispensas suponían una barrera debido a la precariedad económica de buena parte de los habitantes de la jurisdicción. Aunado a estas dificultades, se sumaban los prejuicios étnicos y de género que afectaban particularmente a las mujeres con ascendencia africana en sus intentos por entrar en el mercado matrimonial. Cuando la Corona borbónica decidió aplicar la Pragmática de 1776 en Indias a través de la Real Cédula de 1778, solo oficializó y reforzó unas prácticas sociales y tendencias demográficas ya existentes. Por ejemplo, al evaluar los libros de matrimonio entre 1763 y 1792, se observa un crecimiento progresivo de la endogamia, la cual se acelera después de 1778. La exogamia, por su parte, ya mostraba signos de decaimiento antes de la aplicación de la Real Cédula, por lo que su promulgación hizo que esta tipología fuera menos común. Asimismo, a partir de esta fecha se identifica un mayor interés de los curas párrocos por registrar las calidades sociorraciales de los contrayentes.

Sin embargo, los efectos de la Real Cédula de 1778 fueron heterogéneos según el grupo sociorracial. Si bien la endogamia se ve reforzada en casi todas las calidades, no fue por los mismos motivos. Mientras que en los nobles y montañeses se buscaba con esta estrategia reforzar la distinción social a través del cuidado de la ‘limpieza de sangre’, para los negros, mulatos y pardos no había más opción que relacionarse entre ellos debido a los prejuicios étnicos. Esta diferenciación también se ve reflejada en los libros de bautizo, ya que entre los primeros la legitimidad aumenta después de 1778, mientras que en los grupos con ascendencia africana disminuye paulatinamente. No obstante, en el grupo de los pardos se observa una tendencia particular que podría estar asociada a sus intentos por ascender socialmente: en primer lugar, se identificaron un número significativo de matrimonios exogámicos con montañeses y mestizos. En segundo lugar, su tasa de legitimidad aumentó en el último quinquenio del período estudiado. Asimismo, si tenemos en cuenta que para 1797 los ‘libres de varios colores’ contaban con una tasa de matrimonios mayor a los demás grupos, se sugiere que los pardos experimentaron mejoras en sus condiciones de existencia.

Este auge económico y social no se identifica en otros grupos sociorraciales además de los pardos y los montañeses: si bien entre los mestizos la endogamia también fue significativa, la tasa de ilegitimidad era bastante amplia y ulterior a la Real Cédula de 1778. Por su parte, entre los indígenas la legislación borbónica no tuvo mayores efectos. Si bien la endogamia era preponderante y su tasa de legitimidad era alta incluso antes de 1778, no repercutió más allá de su registro

relativamente continuo en los libros de matrimonio a partir de su promulgación. En definitiva, se puede afirmar que la Pragmática de 1776 y las sucesivas normativas que la hacían efectiva en las Indias tuvieron efectos conservadores en la sociedad caleña de finales del siglo XVIII. Es decir, lejos de introducir transformaciones profundas, sus disposiciones contribuyeron a reforzar el orden social existente al legitimar la intervención paterna en la elección del consorte y proteger la limpieza de sangre de las familias aristocráticas. Sin embargo, no logró frenar el dinamismo social y económico de ciertos sectores populares -particularmente el de los pardos- quienes continuaron con sus estrategias de ascenso y blanqueamiento a través de los matrimonios exogámicos.

CONCLUSIONES

En la presente monografía se propuso analizar cómo las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII influyeron en la regulación de las uniones matrimoniales y en las prácticas de conservación del orden social en la jurisdicción de Santiago de Cali a finales del siglo XVIII. En particular, la atención se centró en la promulgación de la Pragmática Sanción de 1776 y su implementación en las Indias mediante la Real Cédula de 1778, con la finalidad de comprender de qué manera esta normativa afectó la vida cotidiana y los patrones de matrimonialidad y legitimidad de los habitantes de la región de estudio antes señalada. En ese sentido, metodológicamente el estudio combinó el análisis de las normativas reales y eclesiásticas, las fuentes judiciales (especialmente los juicios por disenso matrimonial) y los registros de matrimonio y bautizo de la parroquia -hoy catedral- de San Pedro entre 1763 y 1792. Esto permitió una aproximación cualitativa y cuantitativa del alcance de esta legislación en las relaciones sociales y en la estructura demográfica.

Asimismo, se ha demostrado que el proyecto borbónico de modernización de Imperio -tanto en la Península como en sus posiciones de ultramar- durante la segunda mitad del siglo XVIII, no se limitó a los aspectos fiscales, militares y administrativos, también abarcó una regulación intensiva de la vida privada, particularmente del matrimonio. Debido al auge demográfico, social y económico que los sectores plebeyos experimentaron, así como ante el creciente clima de desobediencia y de desafío que las reformas ilustradas suscitaron a lo largo y ancho de la Península y de las Indias, el Carlos III y sus ministros buscaron mantener el orden social a través del recrudecimiento de la jerarquización social y del reforzamiento del paternalismo en la relación rey-vasallos y padre-hijo. Esta ideología permeó las uniones conyugales, pues para la Corona española, lejos de ser un asunto exclusivamente religioso o del fuero interno, fueron concebidas como un dispositivo clave en la jerarquización social, ya que a través de esta institución social se transmitía el capital simbólico de la limpieza de sangre y se consolidaba la posición, el estatus y la riqueza.

Sin embargo, el análisis de los juicios de disenso, los libros de matrimonio y de bautizo en Santiago de Cali a finales del siglo XVIII, muestran que las reformas borbónicas, lejos de imponer un nuevo orden social, reforzaron prácticas sociales ya existentes. En los procesos judiciales por la elección del cónyuge se identifica que los argumentos en contra de estas uniones se basaron en las desigualdades étnica, social y moral. Por tanto, se apoyaban en el sentimiento del honor desarrollado entre los siglos XVI y XVII con la consolidación del dominio hispánico en las Indias. Asimismo, la lectura del sínodo de Popayán de 1617 sugiere que la intervención paterna en las

elecciones matrimoniales era una práctica común dentro de los sectores privilegiados de la sociedad. Es decir, la Corona española, a través de los oficiales reales encargados de la administración de la justicia, se apoyó en el régimen emocional preexistente (todo un entramado de normativas, discursos, expresiones emocionales, prácticas e instituciones configuradas culturalmente) para llevar a cabo sus políticas de conservación del orden social y así preservar el estatus de las familias aristocráticas.

Al consultar los libros de bautizo y matrimonio se confirman estas apreciaciones: antes de 1778 la tendencia hacia la endogamia era mayoritaria en casi todos los grupos sociorraciales. Después de su promulgación, su representatividad creció de forma acelerada, especialmente entre los nobles y los montañeses. En los grupos con ascendencia africana también se identifica una consolidación de la endogamia. No obstante, este fenómeno se debió al recrudecimiento de los prejuicios étnicos, lo que tuvo efectos negativos en sus tasas de legitimidad y en el aumento de las jefaturas femeninas. En definitiva, la aplicación la Pragmática de 1776 y la Real Cédula de 1778 tuvieron éxito en Santiago de Cali al mantener las altas tasas de endogamia y legitimidad en la población noble, y conservatizar a la sociedad caleña. Sin embargo, también fracasó en dos aspectos: en el primero, no logró frenar el dinamismo que ciertos sectores pertenecientes al estamento plebeyo estaban experimentando, particularmente los pardos. En segundo lugar, sus pretensiones de ‘civilizar’ a la sociedad fracasaron al no facilitar un acceso extendido de los demás grupos sociales al matrimonio. En ese sentido, concordamos con Walker al plantear que dichas reformas solo se limitaron a reprimir a los sectores considerados inferiores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes Primarias

Manuscritas

Archivo General de la Nación, Bogotá-Colombia. Fondo Archivos Privados, Sección Arquidiócesis de Popayán.

Archivo Histórico de Cali, Santiago de Cali-Colombia. Fondo Cabildo, Fondo Judicial.

Parroquia San Pedro. Registros de bautizos, Santiago de Cali, 1763–1792. Archivo Parroquial de Cali. Digitalizado por FamilySearch. <https://www.familysearch.org/es/search/catalog/1185136>.

Parroquia San Pedro. Registros de matrimonios, Santiago de Cali, 1763–1792. Archivo Parroquial de Cali. Digitalizado por FamilySearch. <https://www.familysearch.org/es/search/catalog/1185136>.

Impresas

Konetzke, Richard. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Vol. III. Segundo Tomo (1780-1807). Madrid, 1962.

———. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Vol. III. Primer Tomo (1691-1779). Madrid, 1962.

Las yapangas de Popayán [recurso electrónico]. Popayán: Imprenta del Público por Juan M. Morales, 1836. Edición digital: 2012. Biblioteca Digital de Bogotá. Consultado el 3 de febrero de 2025. <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2804298/>.

López de Ayala, Ignacio, trad. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Imprenta de D. Ramon Martín Indár, 1847.

Patiño Rodríguez, Víctor Manuel, ed. *Informes de Cali y sus Alcaldías Pedáneas en 1808. (Estado de Cali y sus Partidos en 1808)*. 2ed. Cali: Centro de Estudios Históricos y Sociales Santiago de Cali, 1996.

———, ed. *Relaciones geográficas de la Nueva Granada (siglos XVI a XIX). Recopilación selección, proemio, notas y edición*. Vol. Sup. 4. 45-46. Cespedesia. Santiago de Cali: Imprenta Departamental, 1983.

Piedrahita, Javier. *Historia eclesiástica de Antioquia*. Medellín: Editorial Granamérica, 1973.

Real Academia Española. Diccionario de la lengua castellana. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1726–1739. Edición digital en Fundación Rafael Lapesa. Consultado el 3 de febrero de 2025. <https://web.frl.es/DA.html>.

Fuentes Secundarias

- Abadía Quintero, Carolina, y Antonio José Echeverry Pérez. «Tras la vida religiosa de un obispado neogranadino: estudio histórico de las constituciones sinodales de 1617 y obispaes de 1717 de Popayán». *Hispania Sacra* 75, n.º 151 (2023): 167-77. <https://doi.org/10.3989/hs.2023.15>.
- Abreu García, Leidy. «La Pragmática Sanción sobre Matrimonios de Carlos III, su aplicación en Cuba (1776-1881)». *Horizontes y Raíces* 6, n.º 1 (2018). <https://revistas.uh.cu/hraices/article/view/4554>.
- Almario García, Oscar. *La configuración moderna del Valle del Cauca, 1850-1940: Espacio, poblamiento, poder y cultura*. 2a ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2013.
- Ariès, Philippe. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Traducido por Naty Guadilla García. Madrid: Taurus, 1987.
- Barragán, Rossana. *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. 4 ed. La Paz: Fundación PIEB, 2007.
- Bolufer, Mónica. «Estilos emocionales del siglo XVIII». En *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, editado por Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, y Manuel F. Fernández Chaves, 2055-66. Sevilla, España: Editorial Universidad de Sevilla, 2015.
- Boyer, Richard. «Las mujeres, la “mala vida” y la política del matrimonio». En *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, editado por Asunción Lavrin, 271-308. Los Noventa 67. México: Editorial Grijalbo, 1991.
- Brading, David A. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Traducido por Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Colmenares, Germán. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII*. 4ª ed. Colombia: Tercer Mundo Editores, 1997.

- . «Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830». En *Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia*, editado por Enrique Jaramillo y Axel Rojas, 159-92. Cali: Universidad Icesi. Sello Editorial, 2019.
- . *Historia económica y social de Colombia I. 1537-1719*. 5a ed. Santafé de Bogotá: TM Editores; Fundación General de Apoyo a la Universidad del Valle; Banco de la República; Colciencias, 1997.
- . «La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 27, n.º 22 (1990): 3-19.
- Dueñas Vargas, Guiomar. *Del amor y otras pasiones: élites, política y familia en Bogotá, 1778-1870*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género, 2014.
- . *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1997.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. 31ª. México: Siglo XXI editores, 2007.
- Frevert, Ute. *Emotions in History – Lost and Found. Emotions in History – Lost and Found*. The Natalie Zemon Davis Annual Lecture Series. Budapest: Central European University Press, 2011. <https://books.openedition.org/ceup/1496>.
- Garrido, Margarita. «Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina». *Historia Crítica*, n.º 78 (2020): 9-23. <https://doi.org/10.7440/hist-crit78.2020.02>.
- . «Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia». En *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, editado por Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen, 155-68. Lima: Institut français d'études andines, 2007. <http://books.openedition.org/ifea/5786>.
- Geertz, Clifford. «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura». En *La interpretación de las culturas*, 19-40. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A, 2003.
- Ghirardi, Mónica. «Amor de pareja y prejuicios. Córdoba, Argentina, en la transición del Antiguo al Nuevo Régimen». En *Amor e historia: la expresión de los afectos en el mundo de ayer*, editado por Pilar Gonzalbo Aizpuru, 221-44. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

- Ghirardi, Mónica, y Antonio Irigoyen López. «El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica». *Revista de Indias* 69, n.º 246 (30 de agosto de 2009): 241-72. <https://doi.org/10.3989/revindias.2009.020>.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Hablando de historia: lo cotidiano, las costumbres, la cultura*. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2019.
- Hering Torres, Max Sebastián. «La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos». *Historia Crítica*, n.º 45 (2011): 32-55.
- Herrera Ángel, Marta. *Popayán: La unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO, Ediciones Uniandes, 2009.
- Lavallé, Bernard. *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Institut français d'études andines, 1999. [http:// books.openedition.org/ifea/3544](http://books.openedition.org/ifea/3544).
- Lavrin, Asunción. «La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la Iglesia». En *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, editado por Asunción Lavrin, 55-104. Los Noventa 67. México: Editorial Grijalbo, 1991.
- Le Breton, David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999.
- Marín Tello, Maria Isabel. «La pragmática de matrimonio de 1776 y su repercusión en la vida cotidiana de las familias vallisoletanas». *Ciencia Nicolaita*, n.º 75 (2018). <https://www.cic.cn.umich.mx/cn/article/view/456>.
- Mejía Prado, Eduardo. *Campesinos, poblamiento y conflictos: Valle del Cauca 1800-1848*. Cali: Universidad del Valle, 2002.
- . *Origen del campesino vallecaucano. Siglo XVIII y siglo XIX*. Cali: Editorial Facultad de Humanidades, 1993.
- Mejía Zea, Erika. «Un imperio emocional: matrimonios desiguales en Antioquia, siglo XVIII». Monografía de pregrado en Historia, Universidad de los Andes, 2019. <http://hdl.handle.net/1992/45345>.
- Montaña Mestizo, Vladimir. «Las representaciones sociales rurales de los “no-indios” ante el ocaso de la ciudad agraria colonial: los Andes centrales neogranadinos en la encrucijada borbónica». *Revista Colombiana de Antropología* 58, n.º 1 (2022): 61-87. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2001>.

- Muñoz Cogarí, Andrés David. «La administración de justicia penal y la criminalidad en la gobernación de Popayán (1750-1820)». Monografía de pregrado en Historia, Universidad del Valle, 2011. <https://hdl.handle.net/10893/4096>.
- Orozco Álvarez, Álvaro Alejandro. *Cali: tierras, transacciones y agentes, 1770-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2023.
- Ortega Noriega, Sergio. «El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales». En *El placer de pecar y el afán de normar*, de Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial y Instituto Nacional de Antropología e Historia (México) Dirección de Estudios Históricos, 15-78. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1988.
- Perea Bonilla, Bissy. «“Trastos ilícitos”: pasiones y amores ante la justicia de Popayán 1722-1792». Tesis de maestría en Historia, Universidad del Valle, 2017. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/bitstreams/40275b0d-8509-4d94-9c4f-6d452e8f96bb/content>.
- Podalsky, Laura. «El giro afectivo». En *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: cultura y poder*, editado por Juan Poblete, 1a ed., 411-39. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; México: CLACSO; UNAM, 2021.
- Reddy, William M. *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Rodríguez, Pablo. *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Colección Historia 2. Bogotá: Fundación Simon y Lola Guberek, 1991.
- . *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada, Siglo XVIII*. Bogotá: Editorial Ariel, 1997.
- Sánchez Machado, Yulemis, y L. E. Almaguer Mederos. «Consanguinidad, endogamia y exogamia en Holguín entre los siglos XVIII y XIX». *Revista Novedades en Población* 14, n.º 28 (2018): 57-63.
- Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. Los Noventa. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Alianza Editorial Mexicana, 1991.
- Socolow, Susan M. «Cónyuges aceptables: la elección de consorte en la Argentina Colonial». En *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, editado por Asunción Lavrin, 229-70. Los Noventa 67. México: Editorial Grijalbo, 1991.

- Stone, Lawrence. *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra*. Traducido por María Guadalupe Ramírez. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Tascón Bejarano, Lida Elena. «Identidad de género y honor en los sectores populares de Cali colonial». *Historia y Espacio* 4, n.º 30 (2008): 149-69. <https://doi.org/10.25100/hye.v4i30.1676>.
- . «Sin temor de Dios ni de la real justicia. Amancebamiento y adulterio en la gobernación de Popayán, 1760-1810». Tesis de maestría en Sociología, Universidad del Valle, 2014. <https://hdl.handle.net/10893/7187>.
- Twinnam, Ann. «Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica Colonial». En *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*, editado por Asunción Lavrin, 127-71. Los Noventa 67. México: Editorial Grijalbo, 1991.
- . «Repensando las reformas sociales de los borbones en las colonias, siglo XVIII». *El Taller de la Historia* 5, n.º 5 (2013): 5-32. <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.5-num.5-2013-704>.
- Valencia Llano, Alonso. *Marginados y «sepultados en los montes». Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca, 1810-1830*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2008.
- Vélez Villaquirán, Luz Amparo. «Población y familias diversas. Esclavos, nobles y jefaturas femeninas en el Valle del río Cauca, 1766-1830». Tesis de doctorado en Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/460>.
- Vélez Villaquirán, Luz Amparo, Eunice Danitza Vargas Valle, y Norma Ojeda. «Jefatura femenina y estratificación sociorracial en Cali 1797-1807». *Secuencia: revista de historia y ciencias sociales*, n.º 95 (2016): 6-38.
- Walker, Charles F. «¿Civilizar o controlar?: El impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones». En *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, editado por Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen, 65-81. Lima: Institut français d'études andines, 2007. <http://books.openedition.org/ifea/5786>.