Se acata pero no se cumple

HISTORIA Y SOCIEDAD EN LA PROVINCIA DE CARACAS (SIGLO XVIII)

Neller Ramón Ochoa Hernández y Jorge Flores González (compiladores)

Colección Seminarios

CENTRO NACIONAL DE HISTORIA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

COLECCIÓN
SEMINARIOS

COLECCIÓN ❖
SEMINARIOS

SE ACATA PERO NO SE CUMPLE

HISTORIA Y SOCIEDAD EN LA PROVINCIA DE CARACAS (SIGLO XVIII)

CARACAS
REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA, 2014

Fidel Barbarito
Ministro del Poder Popular para la Cultura

Gastón Fortis Silva
Viceministro para el Fomento de la Economía Cultural

Néstor Viloria
Viceministro de Cultura para el Desarrollo Humano

Omar Vielma
Viceministro de Identidad y Diversidad Cultural

Luis Felipe Pellicer
Presidente (E) del Centro Nacional de Historia
Director del Archivo General de la Nación

Simón Andrés Sánchez
Director del Centro Nacional de Historia

COLECCIÓN ❖
SEMINARIOS
CENTRO NACIONAL DE HISTORIA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Se acata pero no se cumple

Historia y sociedad en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)

Jorge Flores González
Neller Ochoa
Neruska Rojas
Alexander Zambrano
Eduard Ávila

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

República Bolivariana de Venezuela
revolución de la conciencia

CENTRO NACIONAL DE HISTORIA

COLECCIÓN ❖
SEMINARIOS

CENTRO NACIONAL DE HISTORIA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, 2014

Se acata pero no se cumple
VARIOS AUTORES
Primera edición, 2014

COORDINACIÓN DEL PROYECTO
Neller Ochoa y Jorge Flores González

ASESORÍA EDITORIAL
Marianela Tovar

PRODUCCIÓN EDITORIAL
Eileen Bolívar

DISEÑO DE LA COLECCIÓN
César Russian

DIAGRAMACIÓN Y CORRECCIÓN
César Russian

DISEÑO DE PORTADA
Gabriel Serrano

IMAGEN DE PORTADA
Camille Pisarro
Baile en la posada, 1852-1854
Acuarela en sepia sobre papel
36,4 x 53 cm
Galería de Arte Nacional

FUNDACIÓN CENTRO NACIONAL DE HISTORIA
Final Avenida Panteón, Foro Libertador.
edificio Archivo General de la Nación, PB.
Caracas, República Bolivariana de Venezuela
www.ministerio de la cultura.gob.ve
www.cnh.gob.ve
www.agn.gob.ve

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal: 2282014900445
ISBN: 978-980-7248-96-9
Impreso en la República Bolivariana de Venezuela

Índice

Presentación / pág. ***9***

Vivir en libertad, morir en cristiandad / pág. ***13***
Prácticas religiosas de los morenos libres
ante la muerte en la ciudad de Caracas (1760-1821)
Jorge Flores González

El fruto de mi trabajo / pág. ***127***
Esclavitud, arboledillas y poder en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)
Neller Ochoa

Las criollas y sus trapos / pág. ***217***
Matices de la moda femenina caraqueña durante
la segunda mitad del siglo XVIII
Neruska Rojas

Las cenizas del amor / pág. ***289***
Matrimonio, divorcio y malos tratos a las mujeres casadas
en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)
Alexander Zambrano

Contra la insaciable codicia / pág. ***345***
Querellas sobre ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas
litigadas ante la Real Audiencia de Caracas entre los años 1786-1810
Eduard Ávila

Sobre los autores / pág. ***385***

Presentación

Rígida, cerrada, jerarquizada, inmutable. Son algunos de los lugares comunes con los que aún hoy se suele definir al orden colonial desde algunos ámbitos historiográficos que parecieran no considerar las fisuras del sistema y sus ricos matices. Una vez desaparecidas las certezas en el mundo de las ciencias sociales sería ingenuo de nuestra parte esperar una respuesta unívoca y delineada a la pregunta ¿qué fue la sociedad colonial venezolana? Tal vez la misma contenga el germen de una diatriba, pues fuertes indicios asoman la presencia de diversas sociedades coexistiendo en su seno, lo que nos obliga entonces a realizar un abordaje heterogéneo, considerando al poder como eje transversal de su acción. En este contexto cabe pensar si existe una historia o historias de…

Adentrarse en los intrincados bemoles de una formación cuyas relaciones están lejos de ser estáticas requiere una visión crítica y problematizadora del pasado, que lo cuestione e interrogue, correspondiéndose con los parámetros actuales del oficio y las necesidades sociales del presente. Por esto, desde el Centro Nacional de Historia se convocó a un grupo de jóvenes historiadores

para formar un seminario de trabajo sobre el variopinto acontecer colonial. Uno de los lineamientos esenciales consistió en trabajar con fuentes primarias. La selección, lectura y discusión de un documento *tipo* constituyó el punto de partida. El choque entre la "realidad concreta" del documento y la idea preconcebida del investigador produjo una serie de cuestionamientos que fueron enriqueciendo cada sesión. Con el tiempo se generaron numerosos debates y se delimitaron fronteras que ofrecieran algunos indicios sobre los temas y perspectivas de cada autor.

La muerte, tabú al que debemos enfrentarnos diariamente, lleva consigo unas implicaciones sociales y culturales dignas de estudio. En este sentido, Jorge Flores abre con un interesante ensayo titulado "Vivir en libertad, morir en cristiandad. Prácticas religiosas de los morenos libres ante la muerte en la ciudad de Caracas (1760-1821)". A través de una minuciosa revisión de testamentos y escribanías, Flores nos adentra en el complejo mundo de este difuso y poco estudiado sector que, hasta el último suspiro, dio muestras claras del afán de movilidad social que le caracterizó.

Aun los esclavos, quienes supuestamente debían "obedecer y servir", buscaron los mecanismos necesarios para distinguirse durante el siglo XVIII. La plantación cacaotera, paradigma del desarrollo económico dieciochesco, encerró un sinfín de matices que desafiaron las clásicas jerarquizaciones. Esta perspectiva le sirvió a Neller Ochoa para hablar sobre las arboledillas en "El fruto de mi trabajo. Esclavitud, arboledillas y poder en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)", artículo donde estudia detenidamente estos pequeños sembradíos de cacao que el esclavo utilizó para desafiar los parámetros materiales y simbólicos de su entorno.

Si hasta el momento era importante morir bien y luchar por obtener un mayor estatus, no menos valioso fue lucir el atuendo adecuado para enfrentar el peso de la cotidianidad. La moda es un campo de batalla donde se dirimen altas sumas de capital simbólico. Esto lo entendió muy

bien Neruska Rojas, pues en su texto, "Las criollas y sus trapos. Matices de la moda femenina caraqueña durante la segunda mitad del siglo XVIII", evidencia las constantes tensiones sociales desatadas alrededor del "vestir bien".

La posición de las mujeres a finales de la colonia no fue de mera conformidad como se suele creer. Muchas recurrieron a las autoridades civiles y eclesiásticas para evitar los malos tratos infringidos por sus maridos. A través de "Las cenizas del amor. Matrimonio, divorcio y malos tratos a las mujeres casadas en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)", Alexander Zambrano busca desentrañar las estrategias discursivas al momento de dirimir asuntos por maltratos. Las palabras encierran no pocas voluntades de verdad que le adosan una superioridad indiscutible al hombre; sin embargo, esto no fue óbice para que muchas esposas mostraran su valentía y se enfrentaran al sistema.

Finalmente, y no por carecer de importancia, Eduard Avila hurga en el complicado mundo de los pueblos indígenas y sus luchas por mantener intactas sus tierras comunales. A través del ensayo "Contra la insaciable codicia. Querellas sobre ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas litigadas ante la Real Audiencia de Caracas entre los años 1786-1810" cuenta el intrincado proceso de invasión y defensa de estos dominios, todo mediado por unas autoridades coloniales en plena transformación que buscaron reforzar sus mecanismos de control social y administrativo. ❖

CENTRO NACIONAL DE HISTORIA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

vivir en libertad, morir en cristiandad

prácticas de los morenos libres ante la muerte en la ciudad de Caracas (1760-1821)

JORGE FLORES GONZÁLEZ

13

Vivir en libertad, morir en cristiandad

Prácticas religiosas de los morenos libres ante la muerte en la ciudad de Caracas (1760-1821)*

La muerte, ese proceso natural por el que atraviesa todo ser viviente, es sin duda uno de los hechos más sociales del ser humano, momento culminante de su existencia. Su estudio histórico no es otro que el de la vida misma, o al menos una parte de ella. Ambas se hallan unidas inextricablemente y resulta imposible concebir una sin la otra. Por ello, las actitudes y sentimientos que las mujeres y hombres hemos desarrollado ante la muerte están en estrecha vinculación con los que tenemos ante la vida. Lo que ha posibilitado a los investigadores de las más diversas áreas, entre ellos los historiadores, un acercamiento indirecto a este fenómeno, sin la necesidad de experimentarlo, con el propósito de analizarlo, comprenderlo y reflexionar en torno a él.

---

* Quiero aprovechar la oportunidad para extender mi agradecimiento al amigo y colega historiador José Alberto Martínez, por la lectura de este ensayo en sus previas versiones, así como sus pertinentes sugerencias en mejora del mismo.

14
Se acata pero no se cumple
Centro Nacional de Historia

A las pioneras y clásicas obras históricas europeas[1] sobre la muerte, muy distintas en sus aproximaciones e interpretaciones así como en enfoques metodológicos y uso de fuentes, se fueron sumando con posterioridad importantes contribuciones, tanto españolas como hispanoamericanas[2], que han enriquecido el panorama historiográfico de finales de siglo XX y principios

1 Alberto Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XVI siècle*. París, Armand Colin, 1952; *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Turín, Giulio Einaudi Editore, 1957; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*. París, Librairie Plon, 1973; *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*. París, Archives Gallimard-Julliard, 1974; *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 1985 [primera edición en francés en 1982]; Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona, Edit. El Acantilado, 2000 [primera edición en francés en 1975]; *El hombre ante la muerte*. Madrid, Editorial Taurus, 1999 [primera edición en francés en 1977]; Pierre Chaunu, *La mort à Paris: XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*. París, Edit. Fayard, 1978.

2 Ver, por ejemplo, para España, María José de la Pascua Sánchez, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Cádiz, Diputación Provincial de Cádiz, 1984; María José García Gascón, "El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*. Barcelona, Edit. Anthropos, 1989, vol. II, pp. 328-343; Manuel Hernández, *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (Un estudio de historia de las mentalidades)*. Santa Cruz de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1990; Julio Antonio Vaquero Iglesias, *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1991; José Manuel Baena Gallé, *Exequias reales en la Catedral de Sevilla durante el siglo XVII*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1992. Con respecto a Hispanoamérica: Mónica Patricia Martini, "La legislación canónica y real en torno a los indios y la muerte en Hispanoamérica colonial", en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. México, Universidad Autónoma de México, 1995, pp. 919-948; Ana María Martínez de Sánchez, *Vida y "buena muerte" en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 1996; Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*. México, El Colegio de México, 2000; Margarita Iglesias Saldaña, "En nombre de Dios, por nuestras inteligencias, me pertenece la mitad y mi última voluntad… Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, nº 4, 2000, pp. 177-196; Nadine Béligand, "Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en

del XXI. En el caso de Venezuela, si bien hubo unos primeros estudios que se acercaron al tema[3], algunos historiadores manifestaron la necesidad de que se llevaran a cabo nuevas investigaciones que indagaran en profundidad la visión y el significado de la muerte en el pasado, así como los rituales, las creencias, actitudes y sentimientos vinculados a ésta, no sin dejar de lado cuestiones relacionadas como la erección de camposantos, los modos de enterramiento, el culto a los muertos o las representaciones del cielo, el purgatorio y el infierno[4].

→ Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799", en José Jesús Hernández Palomo (comp.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX).* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 471-512; "La muerte en la ciudad de México en el siglo XVIII", *Historia Mexicana,* El Colegio de México, México, vol. LVII, nº 1, julio-septiembre 2007, pp. 5-52; Julio Retamal Ávila, "El sentido de la muerte en Chile Colonial", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, vol. 2, nº 10, 2006, pp. 227-245; Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México.* México, Fondo de Cultura Económica, 2006; Miguel Ángel Rosal, "La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)", *Hispania Sacra*, vol. 60, nº 122, julio-diciembre de 2008, pp. 597-633; "Aspectos de la Religiosidad Afroporteña, siglos XVIII-XIX", disponible en http://www.revistaquilombo.com.ar/documentos/Aspectos%20de%20la%20Religiosidad%20Afroportena.pdf

3 José Bruzual Cedillo, *Historia de las ideas sobre la muerte en Venezuela: la ciudad de Caracas*. Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 1978; Elsa Monteverde, *La secularización de las prácticas mortuorias en Venezuela: 1870-1880.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 1992; Rafael Cartay, *En articulo mortis (una aproximación a la historia de la muerte en Caracas 1890-1980).* Caracas, Fundarte-Alcaldía de Caracas, 1997; "La muerte", *Fermemtum,* Mérida (Venezuela), año 12, nº 34, mayo-agosto 2002, pp. 447-470.

4 Ver, por ejemplo, Katty Solórzano, *Se hizo seña. Medición y percepción del tiempo en el siglo XVIII caraqueño.* Caracas, Editorial Planeta Venezolana, S.A., 1998, pp. 201-202; José Ángel Rodríguez, "Presentación: Voces de amores y desamores", *Tierra Firme,* Caracas, nº 62, abril-junio de 1998, p. 224.

Poco a poco fueron surgiendo algunos escritos[5], desiguales en sus visiones, propósitos y alcances. Una buena parte de éstos empleó el testamento como principal fuente documental, valiéndose de que éste además de ser un instrumento jurídico por el cual se destinan y reparten bienes materiales, expresión de la última voluntad, contenía para esta época múltiples disposiciones de carácter religioso ligadas naturalmente al acto de morir y lo que ello implicaba.

---

5 María Margarita Romero Romero, "Concepción de la muerte y ritos mortuorios en testamentos marabinos (1799-1811)", *Tierra Firme,* Caracas, año 16, nº 62, abril-junio de 1998, pp. 337-355; Mercedes Ruiz Tirado, "Las 'honras fúnebres' como seña de identidad en la elite colonial merideña", *Presente y Pasado. Revista de Historia,* Mérida (Venezuela), año IV, nº 8, julio-diciembre de 1999, pp. 55-74; Alberta Zucchi, "Polvo eres y en polvo te convertirás: la muerte y su entorno en Venezuela hasta 1940", *Antropológica,* Fundación La Salle, Caracas, nº 93-94, 2000, pp. 3-133; Abraham Fernández Fuentevilla, *Prácticas funerarias en Caracas 1780-1810. Contribución al estudio de la muerte en Venezuela.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2001; Marja Núñez, *La muerte secularizada. Estudio sobre las transformaciones en los modos de enterramiento en la Provincia de Caracas: 1787-1876.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de antropóloga, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Antropología, 2004; Lourdes Rosángel Vargas, *La vida espiritual, familiar y material. Una aproximación a partir del análisis de testamentos del siglo XVIII venezolano.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2005; Ana Hilda Duque y Lolibeth Medina Rodríguez, "De enterrados a fieles difuntos", en Niria Suárez (comp.), *Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad.* Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, 2006, pp. 11-67; Jorge López Falcón, "Los entierros en la Venezuela de antaño. Una aproximación a los usos y costumbres que en materia de sepelios, sepulturas y sepultureros, se tenían a fines de la época colonial y albores de la era republicana", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* Caracas, t. XC, nº 357, enero-marzo de 2007, pp. 157-164; Jorge Flores González, *Pensando en la muerte. Actitudes y creencias religiosas ante la muerte en la ciudad de Caracas durante el siglo XIX.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2008; Rodrigo Carvacho, "Los últimos deseos de una morena libre en la Colonia", *Memorias de Venezuela,* nº 17, diciembre de 2010, pp. 10-13.

Sin que nos detengamos mucho para ahondar sobre la utilidad e importancia del testamento como fuente histórica, cuestión que ameritaría un análisis propio y que está por demás bastante puntualizada en trabajos de numerosos autores[6], sí consideramos relevante por ahora destacar su valor como una de las pocas fuentes escritas que nos informan y proporcionan datos en torno a la vida pública y privada de hombres y mujeres pertenecientes a los sectores subalternos de la sociedad, los cuales en su mayoría también eran iletrados. Y aunque el testamento, por la riqueza y variedad de su contenido, es el tipo de documento al que mayor privilegio se le ha concedido a la hora de abordar históricamente la muerte, resulta imperativo que los historiadores aprovechemos otro tipo de vestigios como las partidas de entierro, las necrologías, las licencias de exhumación, los recibos de pago por gastos funerarios, las cartas pastorales, catecismos y misales, los reglamentos y ordenanzas, y los interrelacionemos con los testimonios de viajeros y cronistas, con las constituciones, libros y cuentas de las cofradías, así como con la documentación relativa a las fundaciones de obras pías, censos y capellanías. En efecto, dependiendo del enfoque y las ideas a desarrollar se habrá de dar prioridad a unas sobre otras.

En este sentido, esperamos que las futuras investigaciones venezolanas sobre la historia de la muerte y la religiosidad se diversifiquen y se atrevan a considerar a otros grupos y actores sociales

6 Ver, por ejemplo, Dora Dávila Mendoza, "Confidencias necesarias. Armas para afrontar temas sobre familia, género y sociedad", en José Ángel Rodríguez (comp.), *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI,* pp. 171-182; Margarita Iglesias Saldaña, "En nombre de Dios… Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* nº 4, pp. 177-181; Pablo Rodríguez, "Testamentos de indígenas americanos. Siglos XVI-XVII", *Revista de Historia,* nº 154, pp. 15-35; Maribel Reyna Rubio, "Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los valles de Puebla, Tlaxcala y Toluca (S. XVI y XVII)", *Temas Americanistas*, nº 29, pp. 179-199; Orián Meneses Jiménez, "Estudio preliminar" a *El mundo de la vida en la revolución neogranadina. Testamentos de la época de la independencia,* pp. 11-18.

como los indígenas, canarios, pardos, blancos criollos, negros esclavos y libertos, a los que habría que añadir a las mujeres, los protestantes, los judíos, los extranjeros, los pobres, los enfermos y suicidas, entre otros, poniéndolos siempre en constante interacción con las dinámicas del entramado social e histórico en que vivieron.

En el caso de nuestra investigación sobre las prácticas religiosas ante la muerte en la ciudad de Caracas a fines del siglo XVIII y principios del XIX, ésta se enfocará en el grupo de los morenos africanos y sus descendientes de condición libre. Para tal fin se escogió principalmente a la fuente testamental, lo que nos llevó a un registro exhaustivo de las escrituras notariales de la época, conocidas como *Escribanías,* hoy depositadas en el Archivo General de la Nación. Después de revisar 625 tomos correspondientes al período 1760-1821[7], se recabó un total de 125 documentos[8] pertenecientes a 100 morenos libres, entre poderes para testar, codicilos y testamentos, los cuales constituyen la base del presente artículo.

Ahora bien, ¿quiénes constituían el sector de los morenos libres? Según la información que se desprende de los documentos se trataba de una expresión comúnmente usada para referirse a los negros africanos y criollos (americanos) que, habiéndose hallado bajo la condición de esclavos, pudieron alcanzar su libertad. También se empleó para hacer alusión a los hijos de dichos manumisos, aunque ya hubiesen nacido horros de esclavitud. En este sentido habría que reflexionar

7 La cantidad total de tomos de la sección *Escribanías* para los años 1760-1821 son 629, según el *Inventario* levantado por la profesora Irma Mendoza, con colaboración de José Marcial Ramos Guédez y René García Jaspe. Sin embargo, consideramos apenas 625, pues los tomos 27-C (1766), 626-B (1769), 15-C (1780) y 803-B (1787) se hallaban extraviados para el momento de nuestra consulta.

8 Véase el gráfico nº 1 (p. 99) en el que puede apreciarse la distribución anual de escrituras testamentales registradas por morenos libres y sus descendientes en la ciudad de Caracas (1760-1821).

hasta qué punto el término *moreno*[9] pudo ser un eufemismo utilizado con frecuencia para diferenciar el nuevo estatus del negro, de esclavo a liberto, que a la vez le concedía "cierta" estimación y respetabilidad social[10]. O si por el contrario no pasaba de ser un eufemismo metonímico que se empleaba con estos sujetos indistintamente de su condición étnica o sociojurídica[11], que con excepción de los pardos, siendo esclavos o libres, siempre buscaban ser reconocidos como tales.

Así pues, conscientes de las imprecisiones y contradicciones que implica establecer determinados criterios que definan alguno de los grupos sociales que conformaban la sociedad colonial venezolana, sobre todo por las ambigüedades y prejuicios que se erigían en torno a la piel, procedemos entonces a especificar la composición de nuestra muestra, la cual, como ya se comentó, está conformada por un total de 100 morenos libres y sus descendientes. En ésta, 60 por ciento

9 "…Llaman también al hombre negro atezado, por suavizar la voz negro, que es la que le corresponde…" (voz: "Moreno", en Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, vol. 2, D-Ñ, p. 607).

10 Esto según lo que se aprecia en las escrituras notariales, donde con dificultad se les llega a llamar negros libres.

11 Lo que parecen indicar algunas de las distintas causas civiles seguidas por esclavos y amos en conflicto. Véanse, por ejemplo, las siguientes: "El Síndico Procurador a nombre de Juana Ignacia, esclava de don Rafael Arjona, sobre que la venda. Caracas, 6 de octubre de 1790", Archivo de la Academia Nacional de la Historia, *Civiles,* 9-3606-6, folio 7, en Dora Dávila Mendoza, *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad. Selección documental),* p. 66. En el folio primero de este documento se hace referencia a Juana Ignacia como zamba y posteriormente en el folio quinto se le menciona como morena esclava. "Don Andrés de Ibarra sobre la venta y envío de su esclavo Cecilio a Veracruz, Caracas, 1793". Archivo de la Academia Nacional de la Historia, *Civiles,* 10-3962-5, folio 4, en Dávila Mendoza, *ob. cit.,* pp. 129-131. Aquí se refieren en todo momento a Cecilio como moreno esclavo. "El Síndico Procurador General a nombre de Josefa María, esclava de doña María Manuela Miranda pretendiendo su venta por maltrato, 1794". Archivo de la Academia Nacional de la Historia, *Civiles*, 10-4041-3, folio 11, en Dávila Mendoza, *ob. cit.,* pp. 145-148. En el primer folio de este expediente se indica que Josefa María es negra esclava, luego en el folio sexto se le señala como morena esclava.

eran personas de sexo femenino y 40 por ciento masculino, étnicamente constituidos así[12]: 33 por ciento dijo ser moreno criollo, 29 por ciento ser originario de África, 12 por ciento afirmó ser pardo y 26 por ciento restante, a pesar de no dar una referencia concreta al respecto, es posible inferir que se trataba de morenos criollos, pues se tiene total certeza de que descendían directamente de negros africanos y americanos, éste es el caso de los 12 pardos que hemos incluido, hijos de esclavos y manumisos. Respecto a los 29 morenos que declararon ser naturales de África, 6 de ellos se identificaron como de nación carabalí, 4 dijeron ser tari, 2 mina y 1 congo, mientras que los otros 16 morenos mencionaron ser bozales o de nación, incluso algunos señalaron proceder de distintos lugares como Guinea, Cabo Verde, Etiopía, Senegal o la otra banda.

Dicho esto conviene brevemente apuntar que el presente trabajo se ha estructurado en dos partes. En la primera, concerniente a los espacios de la muerte en Caracas en pleno tránsito del siglo XVIII al XIX, se indican los principales sitios de la ciudad destinados a la inhumación de cadáveres, los problemas de salubridad que se fueron generando alrededor de éstos, y cómo las autoridades laicas y religiosas se comportaron no sólo frente a esa situación sino también ante el nuevo panorama que se empezó a configurar a causa de la guerra por la Independencia y el terremoto de 1812, todo vinculado a la intención de dar cumplimiento con las resoluciones que sobre cementerios se habían dictaminado.

Mientras que en la segunda, a partir de las profesiones de fe que hicieron de los dogmas centrales del catolicismo, nos aproximamos a las actitudes y creencias que los morenos libres y sus descendientes tuvieron ante la muerte, expresadas simbólicamente a través de prácticas y rituales

12 Véase el gráfico nº 2 (p. 100) en el que se advierte la distribución porcentual de la calidades étnicas de los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales otorgadas en Caracas entre 1760 y 1821.

como la confesión, el viático y la extremaunción, el amortajamiento, el velorio, el entierro y las exequias, así como los sufragios e indulgencias, siempre en estrecha relación con esas asociaciones de tipo religioso que fueron las cofradías.

Caracas y los espacios de la muerte

En nuestro país los estudios históricos referidos al origen y evolución de los espacios de la muerte son casi inexistentes. A lo sumo se cuentan algunas pocas obras dedicadas a su forma más característica y emblemática, *el cementerio*. En este sentido, cabe añadir que se trata de trabajos históricos principalmente circunscritos a una región o a un cementerio determinado[13]. Tal es el caso que para la ciudad de Caracas apenas se pueden mencionar únicamente dos títulos, el ya clásico ensayo *Los cementerios de Caracas. Desde 1567 hasta 1906* (1906) de Manuel Landaeta

13 Sirvan de ejemplo los siguientes escritos: Pedro Rivas y Juan Carlos Morales Manzur, "Cementerios patrimoniales del Zulia, Venezuela: El cementerio de Sinamaica", *Acervo. Revista de Estudios Históricos y Documentales,* Maracaibo, vol. I, nº 1, julio-diciembre de 2002, pp. 116-134; Omar José Yépez, "Cementerio Municipal de Cabudare (1879-1952): Una aproximación a su estudio", *Revista de Ciencias Sociales de la Región Centroccidental,* Barquisimeto, nº 9, enero-diciembre de 2004, pp. 103- 136; Blanca de Lima, "Dolor y amor, ángeles y plañideras: Cementerio Judío de Coro", *Apuntes.* Revista semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño, Pontificia Universidad Javeriana, vol. XVIII, nº 1-2, enero-diciembre de 2005, pp, 56-69; Fabiola C. Velasco Garípoli, *El cementerio El Espejo como documento histórico para el estudio de la ciudad de Mérida (1900-1950)*. Mérida (Venezuela). Memoria de grado presentada para optar a la licenciatura en Historia. Universidad de Los Andes, Escuela de Historia, 2007; Eduardo Cobos, *La muerte y su dominio. El Cementerio General del Sur en el guzmanato, 1876-1887*. Caracas, Centro Nacional de Historia, Colección Monografías, 2009. Por otra parte, resulta necesario señalar que no consideramos que éstos sean los únicos estudios existentes, pues es de suponer que cronistas y aficionados a la historia pudieran haber realizado algunas investigaciones en esta materia en las distintas poblaciones venezolanas.

Rosales y el texto *Cementerios en Venezuela. Los camposantos de los extranjeros del siglo XIX y los antiguos cementerios en Caracas y el Litoral* (2000) de Hanns Dieter Elschnig. Esto, por supuesto, sin considerar los apartados, párrafos y líneas que en sus libros y artículos algunos estudiosos, costumbristas y cronistas han dedicado al tema, tales como Arístides Rojas, Lucas Manzano, Aquiles Nazoa, Enrique Bernardo Núñez, Alberta Zucchi y Rafael Cartay, entre otros.

Ahora bien, la obra del francés Michel Ragon, *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires* (1981), significó para la historia del arte un valioso aporte al dotar de dimensiones más ricas y provechosas al concepto de *espacio de la muerte*, pues abarca no solamente al cementerio, sino a todos aquellos lugares, sagrados o no, a los que la comunidad o los individuos decidieron conceder un sentido mágico-religioso. Sentido que, en nuestra opinión, también puede llegar a ser de carácter político-ideológico o sociocultural.

Es así que los espacios de la muerte incluyen no sólo aquellos destinados a la inhumación de cadáveres, sino también los consagrados al culto de los muertos o a la perpetuación de su recuerdo. Iglesias, mausoleos, camposantos, panteones[14], cenotafios, casas mortuorias, osarios, altares, estatuas,

---

14 Con respecto al Panteón Nacional tampoco se cuenta con una bibliografía histórica muy profusa: Manuel Landaeta Rosales, *El Panteón Nacional.* Caracas, Tip. El Cojo, 1911; Ramón Díaz Sánchez, *El Panteón Nacional: Guía para el visitante.* Caracas, Ministerio de Relaciones Interiores, 1964; Eduardo Blanco y Manuel Landaeta Rosales, *Centenario del Panteón Nacional.* Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1975; Óscar Beaujón, "Dos huéspedes singulares en el Panteón Nacional", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Caracas, t. LVIII, nº 232, 1975, pp. 670-689; Lucas Guillermo Castillo Lara, *El Panteón Nacional.* Caracas, Ediciones Centauro, 1980; Edgar Pardo Stolk, *Apuntes para la historia del Panteón Nacional.* Caracas, Ediciones Centauro, 1980; Mabel Pacheco Avilán, *Gomecismo y Panteón Nacional (1908-1935).* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2006.

capillitas de camino[15], morgues, funerarias, fosas comunes e, incluso, sepulturas clandestinas e improvisadas constituyen, de manera transitoria o definitiva, espacios de la muerte. Espacios que, como otras instituciones sociales y culturales, reflejan las transformaciones y singularidades de las creencias, actitudes, sentimientos y valores, individuales y colectivos, de una determinada población.

En tal sentido, vale aclarar que en nuestro breve acercamiento a los espacios de la muerte en Caracas durante parte del siglo XVIII y principios del XIX, nos limitaremos únicamente a los lugares dispuestos para el enterramiento de los muertos. Es decir, las iglesias, los conventos, los cementerios adjuntos a los hospitales y templos, incluyendo aquellos camposantos que se fueron erigiendo en función de los requerimientos y circunstancias de la época.

Sin remontarnos muy lejos, la potestad de elegir sepultura en el interior de los templos parroquiales, regulares o de cualquier otro tipo, se formalizó en las *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas* de 1687[16]. Igualmente, se estipuló el establecimiento de cementerios a uno de los costados de las iglesias, con sus respectivos osarios[17].

---

15 Sobre esta particular forma de uno de los espacios de la muerte más populares en Venezuela, véase el reciente estudio circunscrito al occidente del país de los autores José Enrique y David Enrique Finol, "*Para que no queden penando"… Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria.* Maracaibo, La Universidad del Zulia-Universidad Católica Cecilio Acosta, Colección de Semiótica Latinoamericana, 2009. Dicho trabajo si bien no tiene un carácter propiamente histórico, de igual modo constituye una valiosa fuente y aporte a las investigaciones sobre el tema.

16 *Constituciones Sinodales*, Libro IV, Título XI: De las sepulturas, ítems 87-88, en Manuel Gutiérrez de Arce, *El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687: valoración canónica de Regio Placet a las Constituciones Sinodales indianas.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1975, t. II, p. 213. En adelante citaremos "Constituciones Sinodales" en referencia a las contenidas en el tomo II de esta obra.

17 *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título I: De la edificación de las iglesias, calidad, y normas de sus edificios, ítem 7, p. 200.

Es muy probable, entonces, que templos como los de San Mauricio, San Pablo, Catedral y Altagracia, cuya edificación precedía al Sínodo y a su aprobación real en 1698, ya contaran con un camposanto anexo a sus instalaciones. De ahí que en octubre de 1673, el ayuntamiento caraqueño planteaba la necesidad de construir el de la Catedral[18]. Situación que debió repetirse con otros templos, quizás con excepción de los de Santa Rosalía y Candelaria, que fueron fundados años después.

De la misma forma, parece ser que las iglesias de los conventos dispusieron también de su respectivo cementerio. Éstos serían los pertenecientes a las órdenes de dominicos, franciscanos, mercedarios, neristas y capuchinos, siendo el de los últimos un hospicio, y los de religiosas concepcionistas, carmelitas descalzas y dominicas[19]. En cuanto a los hospitales era imprescindible que tuvieran su propio camposanto a fin de sepultar los enfermos que en ellos fallecieran, evitando que esto se llevara a cabo en otros lugares que resultasen perjudiciales a la salud pública. La ciudad de Caracas contaba hacia estos años con los Reales Hospitales de San Lázaro, San Pablo, Nuestra Señora de la Caridad (mujeres) y el Militar.

---

18 Carlos F. Duarte y Graziano Gasparini, *Historia de la Catedral de Caracas,* p. 159.

19 Manuel Landaeta Rosales, *Los cementerios de Caracas. Desde 1567 hasta 1906,* pp, 16-17. Ésta es una información que debe ser examinada con mayor profundidad y detalle, pues algunas fuentes de la época generan dudas respecto a la existencia de camposantos anexos a los conventos. Tal es el caso que el capellán de San Francisco informó en 1810 al arzobispo Narciso Coll y Prat, que en dicha iglesia no existía otro lugar o cementerio destinado a la inhumación de cadáveres que no fuese el pavimento o las bóvedas subterráneas de dicha iglesia, es decir, se efectuaba en el interior de la misma. Véase "Al guardián del Convento de San Francisco de esta ciudad de Narciso Arzobispo de Caracas, 25 de septiembre de 1810. Le pide información de la forma, modo y lugar de que se hace la cumulación de cadáveres en esa Iglesia o sus cementerios. En igual sentido pide una información al Capellán de la Iglesia de la Santísima Trinidad". Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH), *Donación Villanueva (segunda parte),* doc. nº 488, f. 1vto. En lo sucesivo se citará AANH.

Un dato bastante interesante en relación con Europa nos lo proporciona el historiador Philippe Ariès al señalar que:

> …Un autor del siglo XVI reconoce que "los cementerios no son simples sepulturas y almacenes de cuerpos muertos, sino que antes son lugares santos o sagrados, destinados a las oraciones por las almas de los difuntos que en ellas reposan"; lugares santos y sagrados, públicos y frecuentados, y no impuros y solitarios[20].

Dicho pensamiento puede que estuviese vinculado a la creencia popular que para entonces existía en el mundo cristiano, y desde la Edad Media, acerca de que los cementerios debían hallarse junto a los templos, pues si se era enterrado en las proximidades de donde lo fueron los santos o sus reliquias, cabía la posibilidad de verse amparado y favorecido por las oraciones que los fieles hacían en las iglesias, a la par de ser rememorados por sus parientes cada vez que éstos asistían a cumplir con los santos sacramentos o a rezar[21].

Así, a pesar de su larga data, las inhumaciones en el interior de las iglesias y sus anexos empezaron a constituir paulatinamente un problema de salubridad e higiene para las personas con viviendas adyacentes a estos sitios, condición que se fue agravando con el deterioro y el limitado espacio de otros camposantos. Fue entonces, casi a finales del siglo XVIII, cuando el rey Carlos III ordenó mediante una Real Cédula de fecha 3 de abril de 1787, la construcción de cementerios a extramuros de las poblaciones, al tiempo que prohibía el entierro de cadáveres dentro de

20 Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte,* p. 42. El historiador francés no hace mención del nombre del autor al que se refiere en su cita.

21 *Ibídem,* p. 43.

los templos. La ejecución de lo dispuesto en este mandato debió haber sido múltiple y diversa en cada uno de los territorios que conformaban la Corona española, sobre todo porque venía a objetar viejas costumbres y creencias fúnebres fuertemente arraigadas en la población[22] .Y como suele suceder en estos casos, la ley se acataba pero no se cumplía. De modo que pasaría mucho tiempo antes de que en Caracas se concretara lo señalado por dicha Real Cédula y otras que a ésta siguieron. Y no es que la ciudad no tuviera necesidad de nuevos cementerios, que en efecto sí la tenía.

22 Sobre el impacto de la Real Cédula de fecha 3 de abril 1787 y las que siguieron a ésta se puede consultar: Julio Antonio Vaquero Iglesias, *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1991, pp. 271-312; Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos-LOM Ediciones, 1997, pp. 25-38; José E. Serrano Catzim y Jorge I. Castillo Canché, "La reforma de los cementerios y el conflicto civil-eclesiástico por su administración: Yucatán, 1787-1825", *Ketzalcalli,* Hannover, Alemania, vol. 2, 2006, pp. 68-80; Diego Andrés Bernal Botero, "La Real Cédula de Carlos III y la construcción de los primeros cementerios en la villa de Medellín, Virreinato del Nuevo Reino de Granada", *Boletín de Monumentos Históricos,* México, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-INAH, Tercera Época, nº 19, mayo-agosto de 2010, pp. 29 -49. En dichos estudios además se analiza la legislación hispánica que sobre sepulturas existió desde de las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio, incluyendo la decretada para el Nuevo Mundo en las *Leyes de Indias,* hasta la que se promulgó bajo influencia e inspiración del pensamiento ilustrado en el siglo XVIII y principios del XIX, tanto para la Península como para la América española. En referencia a nuestro país hay un trabajo que examina este tema de forma más general: Jorge López Falcón, "Los entierros en la Venezuela de antaño…", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* Caracas, t. XC, nº 357, enero-marzo de 2007, pp. 157-164. Por otra parte, cabe agregar que la inhumación de cadáveres dentro de los templos fue también un tema de constante discusión en el seno de la Iglesia católica: "Durante siglos, los concilios han seguido distinguiendo en sus decretos la iglesia y el espacio consagrado alrededor de la iglesia. Mientras imponían la obligación de enterrar al lado de la iglesia, no dejaban de reiterar la prohibición de enterrar en el interior de la iglesia, salvo algunas excepciones a favor de sacerdotes, de obispos, de monjes y de algunos laicos privilegiados: excepciones que inmediatamente se convirtieron en la regla" (Ariès, *ob. cit.,* p. 46). Apoyándose en fuentes eclesiásticas y autores de la época, el autor analiza brevemente pero con ejemplos y detalles este asunto (pp. 46-50).

Es así que en el año de 1799, los ministros de la Intendencia del Ejército y Real Hacienda hicieron saber, al señor intendente Esteban Fernández de León, la urgencia de levantar un cementerio en las afueras de la ciudad, de ser posible, hacia el sitio que llamaban La Pedrera o en sus proximidades, al pie del cerro El Calvario, donde pudiesen ser sepultados los cuerpos de los enfermos provenientes de los Reales Hospitales de San Pablo y Militar, a la vez que se daba ejecución a lo dictado por Su Majestad y se contribuía al mejoramiento de la salud pública de los enfermos y de los habitantes de la feligresía. La razón de tal propuesta era poner fin a una disputa que durante años habían sostenido el contralor de los Reales Hospitales y el cura coadyutor de San Pablo, debido a un terreno cuya propiedad aún estaba en litigio y del que ninguna de las partes podía disponer. No obstante, un año antes, en 1798, el cura tuvo la intención de mandar a levantar unas tapias, y no conforme con eso, autorizó al sepulturero de la parroquia a que no enterrara cadáver alguno en el sitio disputado y, por el contrario, sí lo hiciese en el espacio destinado a la inhumación de los enfermos que fallecían en dichos hospitales. Esta situación no era nueva, en pasadas y distintas oportunidades se habían generado algunas rencillas con el cura de la parroquia, sus sacristanes, tenientes y sepultureros, por el mismo motivo, sin importar que esto ocasionara numerosos daños tanto a los hospitales como a los cadáveres, ya que el sepultar unos sobre otros ponía en riesgo de contagio a toda la zona[23].

La práctica de enterrar a los muertos de la feligresía en el camposanto del hospital de San Pablo evidencia, además, que el lugar destinado por la iglesia para los mismos fines había agotado sus capacidades. Y para estos años las condiciones debieron ser realmente críticas si tomamos en

23 "Representación de los señores Ministros en asunto relativo a la construcción de nuevos cementerios, para dar sepultura a los distintos que fallecen en ambos hospitales", AANH, *Civiles,* 1799, t. 4975, nº 1, fs. 1-3vto.

cuenta que, al menos desde 1776, el cementerio del hospital tuvo que empezar a hacerse cargo no solamente de sus cadáveres, sino también de los provenientes de la parroquia y de otros hospitales. Esto según información enviada al rey por el administrador de los Reales Hospitales de San Pablo y San Lázaro, quien se quejaba del anterior gobernador por haberlo obligado, entre otras cosas, a la construcción y ensanche de un camposanto que albergara a los fallecidos en estos hospitales, así como los de Militar y Caridad, y los de la feligresía de San Pablo. La razón, una vez más, era evitar una infección por la sobrepoblación de cuerpos sepultados en el cementerio de la iglesia[24].

Comenzando el siglo XIX y por medio de una Real Cédula de fecha 15 de mayo de 1804[25], se vuelve a insistir sobre las conveniencias y beneficios que proporcionaría la fundación de camposantos a extramuros de los poblados. Era la segunda vez que el rey Carlos IV se pronunciaba sobre el asunto, ya lo había hecho en Cédula de 27 de marzo de 1789, con motivo de la carta que el gobernador y capitán general de la isla de Cuba le envió a su predecesor el 3 de febrero de 1787, exponiéndole lo perjudicial que resultaban los entierros en el interior de las iglesias[26]. Práctica que

24 "Al Gobernador de Caracas participándole lo representado por el Administrador de los Hospitales de San Pablo y San Lázaro de aquella ciudad sobre los gastos extraordinarios que le mandó a hacer su antecesor para el camposanto y habitación del Contralor del Hospital de la Tropa, ordenándole que con moderación a las rentas de los referidos hospitales tome la providencia que sea más equitativa. Aranjuez, 6 de mayo de 1778", Archivo General de la Nación (AGN), *Papeles sueltos no clasificados*, fs. 1-2. En lo sucesivo se citará AGN.

25 Abraham Fernández Fuentevilla, *Prácticas funerarias en Caracas 1780-1810. Contribución al estudio de la muerte en Venezuela,* p. 80. En este trabajo de grado se presta atención suficiente al estudio de dicha Real Cédula, pp. 73-99.

26 "Comunicación de Francisco Cerdá para el Gobernador y Capitán General. Reclama los informes que se pidieron a los Vice-Patronos Reales y Prelados Diocesanos de los Reinos de Indias, sobre la conveniencia de establecer cementerios fuera de poblado, para evitar los daños que causa a la salud pública, la costumbre de enterrar los cadáveres en las iglesias. Madrid, 2 de junio de 1798", AGN, *Gobernación y Capitanía General*, 1798, t. LXXI, nº 4, fs. 11-11vto. En lo sucesivo se citará AGN, *Gob. y Cap. Gral.*

se mantendría por largo tiempo, sin claras señales de cambio, al menos no con respecto al establecimiento de un cementerio que diera alojamiento a todas las personas, sin excepción.

Por otra parte, continuaban también los problemas relativos a los camposantos de los Reales Hospitales. En 1808 se hacía precisa la culminación de unos trabajos que se estaban realizando con la finalidad de que los hospitales Militar y de Caridad tuviesen un nuevo cementerio donde inhumar los cuerpos de los enfermos que allí perecían. Esto motivado a que los que ambos tenían eran muy angostos, además se corría con el riesgo de causar infecciones, porque a falta de sepultureros expertos quienes se hallaban encargados de tal tarea dejaban los restos descomponiéndose casi en la superficie de la tierra[27].

Quizás por causa de esta situación de insalubridad, un par de años después y a pocos meses de su arribo a la ciudad, el arzobispo Narciso Coll y Prat solicitó a los capellanes de los distintos templos caraqueños[28] toda la información referente a los modos y lugares de enterramiento, bien fuesen en el interior de éstos o en sus cementerios anexos. Días más tarde respondió el de la iglesia y hospital de San Lázaro manifestando, entre otras cosas, que en el interior de aquélla

27 "Transcribe oficio de los Ministros Generales relativo a que se acelere la conclusión del cementerio a fin de sepultar los que faltasen en los Hospitales. Caracas, 18 de mayo de 1808", AGN, *Gob. y Cap. Gral.,* 1808, t. CXCI, nº 233, fs. 255-256; "Copia de comunicaciones para los Ministros Generales del Ejército y Real Hacienda de la Capital. Acerca de la urgente necesidad de que se concluya el cementerio de los Hospitales Militares y Caridad. Caracas, 17 de mayo de 1808", AGN, *Gob. y Cap. Gral.,* 1808, t. CXCI, nº 234, f. 257.

28 No contamos con la información necesaria para saber a ciencia cierta si esta solicitud se extendió a otras jurisdicciones de la Arquidiócesis. Suponemos en principio que únicamente se limitó a la ciudad de Caracas, esto según las fuentes pesquisadas, que apenas hacen referencia a los templos de la Santísima Trinidad, el convento de San Francisco y el hospital de San Lázaro.

no se sepultaba persona alguna, pues dicha actividad se hacía en el camposanto dentro del mismo hospital, exclusivo para los enfermos del mal de lepra[29].

Por su parte, el párroco de la Santísima Trinidad señaló que en su iglesia comúnmente los entierros se llevaban a cabo en el cementerio de la misma, con excepción de una que otra persona que se inhumaba dentro del templo, ya fuese en el suelo o en la bóveda del presbiterio[30]. Información similar proporcionó el capellán de la parroquia castrense del batallón veterano y del Real Hospital Militar, al indicar que sus feligreses, a menos que dispusiesen en vida otra cosa, eran sepultados también en la iglesia de la Santísima Trinidad o en el camposanto ubicado detrás de la misma, siempre con la debida profundidad a fin de evitar cualquier tipo de contagio[31].

El guardián del convento de San Francisco fue más detallado en su descripción, indicando que en aquella iglesia los entierros se hacían únicamente de dos maneras, en el pavimento o en algunas de las bóvedas. Al primero tenían derecho las personas provenientes de todas las clases, así como distintas familias cuya fe y devoción les permitía elegir a los pies de cuál capilla o altar deseaban ser sepultados, con excepción de la oficialidad del batallón veterano que contaba con un panteón de numerosos sepulcros situado en la capilla de Nuestra Señora de la Luz. En relación con las inhumaciones en las bóvedas, cuatro eran las dispuestas para estos fines, una bajo

29 "Sobre dónde se hace la tumulación de cadáveres en la Iglesia ó cementerio de San Lázaro", Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Caracas (AHAC), *Exhumaciones,* carpeta nº 5, 1810, s/folio. En lo sucesivo se citará AHAC.

30 "Al guardián del Convento de San Francisco de esta ciudad de Narciso Arzobispo de Caracas", AANH, *Donación Villanueva (segunda parte),* doc. nº 488. fs. 3-3vto.

31 "Sobre la tumulación de cadáveres en el Hospital Militar e Iglesia de la Santísima Trinidad", AHAC, *Episcopales,* carpeta nº 40, 1810, s/folio.

la sacristía destinada a los religiosos que contaba con buena ventilación y disponía de 28 nichos, de los cuales con los años, siendo necesarios para nuevas sepulturas, se extraían los cadáveres para ser llevados a cualquiera de los dos osarios ubicados en el suelo. Otra se hallaba bajo la capilla del Santo Niño de Belén, en ésta eran enterrados los forasteros de origen europeo, igual que la anterior bien ventilada pero con 12 nichos y un osario. Asimismo, estaba la bóveda de la Tercera Orden, reservada para sus difuntos hermanos, la cual contaba con 48 nichos y un osario, también ventilada de la misma manera. Y, por último, una con suficiente capacidad, a los pies del altar de San Diego, cuyo uso era en aquel momento para los párvulos fallecidos que a diario dejaban abandonados en las puertas del templo, así como también para aquellos que lo solicitaran[32].

Ahora bien, recapitulando un poco, tenemos que para esta época los principales espacios de la muerte en Caracas se circunscribían entonces a los conventos, las iglesias y los cementerios adjuntos a éstas, así como los pertenecientes a los hospitales, a saber, el Militar, el de San Lázaro (leprosorio), el de San Pablo y el de Caridad (mujeres). También se encontraba en funcionamiento, al menos desde 1811, el Cementerio General de Hospitales cuya conclusión urgía algunos años atrás. En éste fueron enterrados, durante el mes de julio de ese año, los cuerpos del reo moreno Francisco de Paula Francia y del cabo 2º veterano Francisco González, fenecido este último a causa de las armas patriotas[33].

---

32 "Al guardián del Convento de San Francisco de esta ciudad de Narciso Arzobispo de Caracas…", AANH, *Donación Villanueva (segunda parte),* doc. nº 488, fs. 1-1vto.

33 "Certificación del Capellán del Cementerio General del Sur *(sic)* sobre haber dado sepultura al cadáver del reo Francisco de Paula Francia. Caracas, 9 de octubre de 1812", AGN, *Gob. y Cap. Gral.,* 1812, t. CCXXIV, nº 1, f. 1; "El Presbítero Antonio González inserta una partida de defunción perteneciente a Francisco González Cabo 2º Veterano, quien fue pasado por las armas en la plaza de la Santísima Trinidad. Caracas, 20 de octubre de 1812", AGN, *Gob. y Cap. Gral.,* 1812, t. CCXXIV, nº 267, f. 305.

A partir de este momento y no sólo en Caracas se suscitarían numerosos y diversos problemas con los lugares dispuestos para la inhumación de restos humanos, sobre todo porque fenómenos de mortandad, como el sismo del 26 de marzo de 1812 y la guerra de Independencia, sin duda, venían a incrementar y complejizar las dificultades que ya se tenían, tal como la urgencia de un camposanto general.

> El *ciudadano* presidente manifestó, que pues antes del suceso del ventiseis de marzo último estaba ya anunciada la necesidad de establecer un cementerio general para sepultar los cadáberes, y que insta más en el día, en que por efecto del terremoto no hay ya templos en que verificarlo…[34]

Efectivamente, tras el terremoto, las iglesias y los pocos cementerios existentes excedían sus capacidades, no quedaba más remedio, ante el paso del tiempo y una eventual epidemia, que el fuego purificador:

> En lo tocante a los muertos, quedaba por cumplir un deber impuesto a la vez por la piedad y por el temor de la infección. En la imposibilidad de dar sepultura a tantos miles de cadáveres medio sepultados bajo las ruinas, se encargó a comisionados que quemasen los cuerpos. Levantáronse hogueras entre los montones de escombros, y la ceremonia duró varios días (…) Reuniéndose los unos en procesión, entonaban cánticos fúnebres…[35].

---

34 "Acta del Cabildo de Caracas del 22 de mayo de 1812" (f. 37vto.), en Consejo Municipal del Distrito Federal, *Actas del Cabildo de Caracas,* 1812-1814, vol. II, p. 103 (cursivas del original).

35 Manuel Palacio Fajardo, "Apuntamientos sobre las principales circunstancias del terremoto de Caracas" (manuscrito), citado por Alejandro de Humboldt, *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804,* t. III, p. 19.

Estas incineraciones debieron ser principalmente para los restos de los difuntos provenientes de las clases pobres y menos favorecidas, el grueso de la población, pues algunos pertenecientes a las tradicionales familias caraqueñas mantuanas fueron depositados en lugares provisionales, obligados bajo las circunstancias del momento, pero con la seguridad de luego poderlos exhumar y trasladar a un lugar más sagrado[36].

Por otra parte, aquellos cadáveres que sí pudieron ser rescatados entre los escombros fueron a parar a sitios que se habilitaron de manera imprevista con el fin de darles sepultura, bien fuese individual o colectiva. A uno de ellos nos remite Manuel Landaeta Rosales, quien señala que en el espacio donde luego se fundaría el *cementerio del empedrado* entre 1816 y 1817, ya se habían llevado a cabo inhumaciones en 1812 con motivo del terremoto. Ubicado en el lateral derecho del camino que llevaba a Antímano, en la zona de El Empedrado, está considerado como el primer camposanto público de la capital[37].

No obstante, pareciera ser que el establecimiento de dicho cementerio no trajo consigo un cambio realmente significativo, pues los entierros continuaron efectuándose en el interior de las iglesias y la polémica en torno a la construcción de camposantos fuera de poblado siguió

36 Como sucedió, por ejemplo, con doña María de Guía y don José Antonio Mijares de Solórzano, quienes habiendo fallecido a causa del terremoto fueron sepultados temporalmente en el solar del hospicio de frailes capuchinos, feligresía de San Pablo para la época. Un lugar del que se tenía seguridad no se hubiese enterrado antes cadáver alguno, de manera que la identidad de los cuerpos estuviese asegurada. Una vez exhumados los restos se hicieron los oficios religiosos y fueron trasladados a la iglesia Catedral, de donde habían sido feligreses. Cf. "Doña María Ignacia Tovar sobre trasladar los huesos de su hija y esposo de ésta, de la sepultura provisional que se le dio y pasarlos a la Iglesia de San Francisco", AHAC, *Judiciales,* 1812, carpeta nº 134, fs. 1-4vto.

37 Manuel Landaeta Rosales, *ob. cit.,* p. 17; Aquiles Nazoa, *Caracas física y espiritual,* p. 60.

vigente. De ahí que a unos meses después de su arribo a Venezuela, el general realista Pablo Morillo previno, en fecha 16 de junio de 1815, al arzobispo Coll y Prat, con motivo de que cesaran las inhumaciones dentro de los templos y sólo se llevasen a cabo en los cementerios. Días después se le informó al general que su instrucción se cumpliría con inmediatez a la par que se notificaba de la misma al resto de las autoridades[38]. Dicha inmediatez se dilataría años, no sólo por motivo de la situación bélica del momento y la falta de recursos económicos, sino también por los distintos trámites burocráticos que tanto autoridades laicas como eclesiásticas debían realizar, esto sumado a las discordancias entre unas y otras.

Así, pues, las reparaciones y nuevas infraestructuras que el Cementerio General de Hospitales requería a raíz del sismo de 1812, no se habían puesto en marcha a finales de 1818, pese a su aprobación en marzo de 1816 por la Junta Superior de Real Hacienda[39]. Ese mismo mes y con ocasión del cuarto aniversario del terremoto, informaba José Domingo Díaz, inspector contralor general de los Reales Hospitales al señor intendente general, cuáles eran los arreglos y obras que debían ejecutarse. Asimismo, le exponía que dicho camposanto si bien tenía una capacidad total para albergar cerca de 950 cadáveres, no podían enterrarse en él sino los provenientes de los hospitales, de las parroquias de Candelaria y la parte oriental de Catedral y Santa Rosalía. Es decir, anualmente poco más de 300 cuerpos, dejando un tiempo estimado de tres años para la descom-

38 "A Don Pablo Morillo. Sin firma. Caracas 21 de junio de 1815. Proviene con seguridad del Arzobispado. Queda en cuenta de que no se debe dar sepultura a ningún cadáver en las iglesias y que sólo se practicarán en los Camposantos", AANH, *Donación Villanueva (Segunda parte)*, doc. nº 790, f. 1.

39 "Sobre el reparo del cementerio del hospital y señalamiento de congrua al capellán don Manuel Trujillo", AANH, *Independencia,* 1816, t. 366, nº 1, fs. 1-1vto.

posición de los mismos y la posterior reutilización de las sepulturas. Por ello, Díaz recomendaba, para el desahogo de las demás parroquias caraqueñas, la construcción de dos nuevos cementerios, uno cerca del templo de la Santísima Trinidad, ubicado hacia el oriente, y otro detrás de la alcabala de La Vega[40].

Dos años y medio después, en octubre de 1818, el provisor vicario general y gobernador del Arzobispado, doctor Manuel Vicente de Maya, notificaba una vez más al clero caraqueño y de provincia acerca de la prohibición de las inhumaciones dentro de las iglesias, ordenando se realizaran en los cementerios adjuntos a éstas, mientras se construían unos nuevos a extramuros. Asimismo, a fin de dar cumplimiento con el mandato del rey y evitar mayores daños a la salud pública, se instruía a los párrocos a que en compañía de los jueces reales territoriales formalizaran con la mayor prontitud la demarcación de aquellos sitios alejados de la población donde habrían de erigirse estos camposantos[41]. Mientras tanto, en noviembre, José Domingo Díaz exponía al intendente general se reconsiderase su informe de fecha 26 de marzo de 1816, en función de que el cementerio de hospitales continuaba presentando el mismo estado de deterioro desde el terremoto, sin siquiera haberse podido reparar las cercas por falta de recursos en la Real Hacienda[42]. Al respecto, el señor gobernador del Arzobispado manifestó estar:

---

40 "El Tribunal del Gobierno sobre el establecimiento de cementerios en esta Capital", AANH, *Independencia,* 1818, t. 595, nº 4, fs.11-11vto.

41 "Sobre el establecimiento de camposantos", AHAC, *Exhumaciones,* 1818, carpeta 6, fs. 1-2; 14-14vto; "El Tribunal del Gobierno sobre…", AANH, *Independencia,* 1818, t. 595, nº 4, f. 1-1vto.

42 "El Tribunal del Gobierno sobre…", AANH, *Independencia,* 1818, t. 595, nº 4, fs. 12-13.

> …cerciorado del gran desorden con que se hace la Tumulacion de cadaveres en el Gral Cementerio de los Hospitales de esta Ciudad, assi por q[e] no teniendo competente cerca entran alli los animales y devoran los cadaveres, como porque no se profundizan los sepulcros, ni se cierran bien…[43].

Ante tales circunstancias, en enero del siguiente año, escribía el general Morillo al gobernador y capitán general, don Ramón Correa, exhortándolo a que tuviese entre sus prioridades la fundación de cementerios públicos en Caracas, en observancia con las Reales Órdenes que sobre ese asunto había[44]. Pero para dar ejecución a lo dispuesto había que primero obtener recursos con qué hacerlo. Uno de los métodos fue, como siempre el menos popular, a través de los impuestos. Por ello en abril de 1819, los bodegueros y pulperos caraqueños se organizaron en contra de esta medida, pues estaban inconformes con la obligación que se les impuso de tener que contribuir mensualmente con los señores de la Junta Superior de Sanidad para el levantamiento de un camposanto que albergara a todo tipo de personas, sin importar en cuál parroquia de la ciudad o sus alrededores éstas fenecieran[45].

Entonces, sin que de momento podamos saber cómo finalizó el reclamo de los bodegueros y si consiguieron o no su propósito, el hecho es que aún para 1821, la ciudad de Caracas no contaba con un camposanto público. La fábrica del que se construía en la alcabala de La Vega se hallaba detenida, al parecer por falta de fondos. De modo que cuando la Municipalidad quiso dar continuidad a la obra, en septiembre de ese año, solicitó para su pronta conclusión que la Iglesia

---

43 *Ibídem,* f. 4.

44 "Diversos oficios sobre Cementerios", AANH, *Independencia,* 1819, t. 705, nº 3, fs. 19-19vto.

45 "Poder especial para reclamar un nuevo impuesto provisional", AGN, *Escribanías,* 1819, nº 1109-B, fs. 52vto-53vto.

colaborara con los derechos de sepultura que aportaban los feligreses. Sin embargo, señalaba el gobernador del Arzobispado que ya él a principios de año había acordado con el Ayuntamiento emplear esos ingresos en dicha edificación, pero que éstos resultaban insuficientes pues difícilmente alguien daba limosna por sepultura, como era de esperarse en los tiempos de miseria y posguerra que corrían. Propuso Maya cooperar con algunas contribuciones que aquellos fieles de posición acomodada diesen por vía de donación y caridad, lo que la Municipalidad agradeció, sin retroceder en su decisión de hacerse con las rentas por los derechos de entierro, por más ínfimos que éstos fuesen[46].

Así que mientras se recababan los fondos para poner en marcha la fábrica del camposanto, la Municipalidad, con el objetivo de detener las inhumaciones dentro de los templos y evitar mayores irregularidades, determinó que todos los entierros debían efectuarse en el cementerio provisional de Anauco, entre tanto se daba término al de la alcabala de La Vega. Sin embargo, antes de proceder con la orden, el provisor Maya pidió al cura de Candelaria y al presbítero Domingo Padrón que hiciesen una revisión de dicho camposanto, a fin de conocer si estaba en condiciones de acoger a los cadáveres de todas las parroquias y hospitales caraqueños. No obstante, resultó que éste no se hallaba apto para tal fin, a menos que los cuerpos fuesen exhumados antes de tiempo para sepultar otros. De igual modo, tampoco cumplía con los requisitos para ser el cementerio de la ciudad[47]. Asunto que finalmente importó poco, pues el estado de fetidez que se sentía en la iglesia de San Pablo, provocado por los continuos entierros en la misma, más el notable deterioro

46 "Sobre Cementerios. Año de 1821", AHAC, *Exhumaciones,* carpeta 6, fs. 1-4.

47 *Ibídem,* carpeta 6, fs. 6-9vto.

de su pavimento, hizo que la Municipalidad dictaminara que todas las sepulturas se realizaran sin distinción en el de Anauco, mientras se concluían las obras en el otro[48].

No sería sino hacia junio de 1822, cuando la situación de incapacidad en que se encontraba el camposanto de Anauco habría cesado, por lo cual ya se podían enterrar allí los cadáveres en vez del interior de los templos. Se pronosticaba que, con seguridad, en un espacio de seis meses se culminaría el de la alcabala del camino a La Vega, mucho más amplio[49].

Ahora bien, antes de cerrar con esta primera parte relativa a los espacios de la muerte en la ciudad de Caracas a finales del siglo XVIII y principios del XIX, aclaremos algunos puntos. En primer lugar, hay mucha probabilidad de que este cementerio que se construía hacia los últimos años de la década de 1810, sea el del *Empedrado*, al que nos refería Manuel Landaeta Rosales, puesto que el camino que conducía a Antímano era el mismo que llevaba a La Vega. Si bien dicho autor sitúa la fundación de éste entre 1816 y 1817, hemos visto que por estos años no pasaba más allá de constituir un deseo colectivo, que aún en 1822 no se había materializado del todo. Asimismo, cabe agregar que las fuentes de la época no hacen referencia a otro camposanto que no fuera el que se edificaba en las cercanías de la alcabala de La Vega, exceptuando, por supuesto, el General de Hospitales y los adjuntos a las iglesias. Tampoco descartemos de plano la posibilidad de que efectivamente sí pudieron llevarse a cabo inhumaciones en este lugar a causa del terremoto de 1812, sin embargo, de momento nada sugiere que posteriormente se hayan continuado realizando.

Con respecto al cementerio provisional de Anauco, también llamado con posterioridad General o del Este, nos indica Landaeta Rosales, comenzó a funcionar en el año de 1825, en él se inhu-

48 Enrique Bernardo Núñez, *La ciudad de los techos rojos (calles y esquinas de Caracas),* p. 216.

49 "Sobre Cementerios…", AHAC, *Exhumaciones,* carpeta 6, f. 12.

maban los restos de aquellos católicos que no podían verificarlo en los templos o sus camposantos. Estaba ubicado en la zona de El Conde, en las cercanías de la Casa de la Misericordia[50]. Sin embargo, como hemos visto, su existencia era anterior a dicho año, puesto que al menos desde 1821, se hallaba en funcionamiento como cementerio provisional. Asimismo, el hecho de que las autoridades eclesiásticas le hayan solicitado al cura de Candelaria un reconocimiento de este camposanto nos lleva a pensar que quizá el mismo haya sido construido en primera instancia para sepultar los cadáveres de dicha parroquia, más que por el hecho de estar en jurisdicción de ésta. Lo que además indicaría que en el adjunto a su iglesia posiblemente ya no se ejecutaran más entierros[51].

En tal sentido, creemos que la fundación del camposanto de Anauco pudo ocurrir entre los años de 1819 y 1821, pasando de ser provisional a general entre 1822 y 1824. Esto quizás por causa de las numerosas trabas que conllevó la construcción del de la alcabala de La Vega, sin tener certeza de si éste llegó a concluirse y entrar en funcionamiento en algún momento. Por otra parte, vale aclarar que si bien el de Anauco pasó a ser el cementerio general de la ciudad, su uso estaba reservado sólo para aquellos que en vida profesaron la fe católica, lo que no quiere decir que de vez en cuando no sucedieran ciertas irregularidades[52].

---

50 Manuel Landaeta Rosales, *ob. cit.,* p. 17; Hanns Dieter Elschnig, *Cementerios en Venezuela. Los camposantos de los extranjeros del siglo XIX y los antiguos cementerios en Caracas y el Litoral,* p. 13.

51 Manuel Landaeta Rosales señala que el cementerio anexo a la iglesia de Candelaria fue clausurado en 1825. "Caracas en 1810. Sus edificios y lugares públicos notables para el 19 de abril de aquel año", AANH, *Archivo del General Manuel Landaeta Rosales, Estudios Históricos*, t. 53 (t. II), f. 124.

52 "Del Provisor Vicario y Gobernador del Arzobispado al señor Intendente de Venezuela. Da cuenta de haberse violado el cementerio de Anauco, con motivo de haberse sepultado varias personas contrarias a la religión católica. Caracas, 31 de enero de 1822", AGN, *Intendencia del Departamento de Venezuela*, 1822, t. LXIV, nº 31, fs. 154-154vto.

Otro dato importante a precisar tiene que ver con el camposanto de San Pedro o de los Canónigos[53]. Se suele afirmar que existía desde principios de siglo XIX[54], no obstante, ninguna fuente de la época así lo atestigua. Desde luego fue fundado por la Cofradía de San Pedro, cuyos miembros asentados en la iglesia Catedral requerían de un lugar para el sepelio de sus difuntos hermanos y cofrades, en su mayoría sacerdotes. Mientras las inhumaciones fueron permitidas en el interior de los templos, los cuerpos se depositaban en la bóveda de la capilla del glorioso apóstol San Pedro de la Catedral, pero cuando la prohibición de esta práctica comenzó a cristalizarse, los hermanos optaron por tener su cementerio particular. Así, a finales de 1822, tras ser desaprobado por la Junta de Sanidad el proyecto de construir uno en el sitio de Boca Tuerta, por hallarse muy cerca de poblado, se sugirió a la cofradía hacerlo más al norte de la ciudad[55]. En-

53 Rafael Cartay confunde el cementerio de *Los Canónigos* con el de *San Simón*, pues si bien es cierto que sobre el segundo se construyó posteriormente el hospital Vargas a partir de 1889, ninguno de los dos fue fundado a causa de la epidemia de cólera que afectó a la capital y al resto del país entre 1854-1856. Se trata entonces de tres cementerios distintos, el de los Canónigos, el de San Simón y el llamado de los Coléricos, estando estos dos últimos geográficamente cerca. Rafael Cartay, *En artículo mortis. Una aproximación a la historia de la muerte en Caracas 1890-1990*, p. 59; Rafael Cartay, *Fábrica de ciudadanos. La construcción de la sensibilidad urbana (Caracas 1870-1980),* p. 324.

54 Dato originalmente aportado por Landaeta Rosales, *Los cementerios de Caracas...,* p. 18. Reproducido y sostenido a través de los años por distintos trabajos, entre otros, los de Nazoa, *ob. cit.,* p. 60; Alberta Zucchi, "Polvo eres y en polvo te convertirás: la muerte y su entorno en Venezuela hasta 1940", *Antropológica,* nº 93-94, p. 81. Y más recientemente Eduardo Cobos, *ob. cit.,* p. 62.

55 "Del Doctor Valentín Osío al Intendente. A nombre de la Junta de Sanidad rinde informe negativo al proyecto de la cofradía de San Pedro de fundar un cementerio en el sitio de Boca-tuerta. Caracas, 12 de noviembre de 1822", AGN, *Intendencia del Departamento de Venezuela*, 1822, t. CXVII, nº 166, fs. 333-333vto.

tonces el establecimiento del mismo debió darse entre los años de 1823 y 1826[56], relativamente al norte de la ciudad, en lo que hoy es la esquina de los Canónigos[57].

Morenos libres frente a la muerte

En una ciudad como la Caracas colonial, donde los actos de carácter religioso constituían la mayor distracción para casi todos sus habitantes, no es de extrañar que un sector como el de los morenos africanos y sus descendientes de condición libre diesen también demostraciones de su profunda fe católica.

Evidentemente, los aspectos concernientes a la religiosidad de un individuo o comunidad son múltiples y diversos, por lo cual sólo nos concentraremos en los emanados de la fuente testamental y que están directamente relacionados con el acto de morir. Es decir, en aquellas manifestaciones que permitan aproximarnos a la visión que los morenos libres tenían de la muerte, su actitud ante ella y cómo ésta se expresó simbólicamente a través de ciertas prácticas y rituales.

Así pues, como seres mortales que somos, conscientes de nuestra propia finitud, es natural que desarrollemos ciertas ideas, pensamientos, actitudes y sentimientos, con respecto al hecho de morir, de no seguir existiendo. Sobre todo porque desde el preciso instante en que nacemos,

56 Para mediados de 1826, el cementerio de la Cofradía de San Pedro se encontraba en pleno funcionamiento, pues en su pavimento fue sepultado en el mes de julio uno de sus cófrades, el señor Santiago de Vegas y Mendoza. AGN, *Escribanías,* 1826, nº 39-c, f. 193vto.

57 Aquiles Nazoa, *ob. cit.,* p. 60.

que nos llenamos de vida, estamos condenados a morir en cualquier momento y en la mayoría de los casos sin saber qué sucederá después. No obstante, las mujeres y hombres que vivieron en la Caracas colonial sí sabían, o al menos creyeron saber, qué les esperaba después de la muerte, por ello, para estar prevenidos ante la incertidumbre de su llegada declaraban la que sería su última voluntad, contenida y registrada principalmente en los testamentos.

En efecto, para testar había que tener bienes; sin embargo, la paulatina pero innegable movilidad social que se experimentó en el período hispánico y durante buena parte del siglo XIX, permitió que una cantidad estimable de negros criollos y bozales de condición esclava consiguiesen a través de diversos mecanismos su libertad o la de sus descendientes, además de que poco a poco fuesen penetrando en las grietas de una sociedad colonial en crisis que cada vez se hacía más flexible y heterogénea, a pesar, y contradictoriamente, de su jerarquización y de su pretendido hermetismo y rigidez. Así, desde los distintos ámbitos públicos y privados, los morenos y pardos, libres o no, fueron minando lentamente esas brechas existentes, ganando espacios y trepando la escalera social con el único fin de mejorar sus condiciones de vida y las de sus familiares. De esta forma, si no contaban con un oficio se hicieron de uno, lo que en muchos casos les permitió con bastante esfuerzo, astucia y trabajo, proveerse no sólo de techo y comida, sino también adquirir ropa, joyas, tierras, animales, plantaciones y también esclavos, entre otros muchos bienes.

El testamento como fuente nos limita a un tipo específico de individuo, poseedor de bienes y propiedades. Esto ha originado que, por su naturaleza, sea un documento relacionado histórica y fundamentalmente con las clases sociales de mayor prestigio y nivel económico. No obstante, para el caso que nos ocupa habría que tener en cuenta ciertas consideraciones, pues en los tiempos de

la colonia y la independencia, el mantuanaje caraqueño fue numéricamente inferior a los sectores medios[58], constituidos principalmente por blancos peninsulares e insulares de escaso y dudoso abolengo, así como por los pardos, esa amplia masa multiétnica, heterogénea y compleja, en constante movilidad social. De tal modo, los que testaron con mayor frecuencia fueron las personas pertenecientes a estos estratos, en su mayoría comerciantes, artesanos, fabricantes, agricultores, entre otros, quienes si bien contaban con menor cantidad de bienes de valor, igual eran bienes y constituían un legado.

En relación con los morenos libres, si bien es cierto que estadísticamente el porcentaje de ellos que llegó a testar es ínfimo en comparación con las otras calidades, no por esto pierde valor en cuanto a muestra representativa de un segmento importante de la población. Entonces cabe agregar que pese a sus limitaciones, el testamento es una de las pocas fuentes escritas que recoge el testimonio de los sectores iletrados, lo que le ha permitido a la historia social, a través de su análisis, aproximarse a esos sujetos y minorías comúnmente marginadas y olvidadas. Es así que mediante una muestra significativa de 125 documentos, entre testamentos y codicilos, correspondientes a 100 morenos libres y sus descendientes, registrados durante los años de 1760 y 1821[59], nos proponemos indagar cuáles pudieron ser las actitudes y prácticas religiosas que mantuvieron esas mujeres y hombres ante la muerte en la ciudad de Caracas.

---

58 Véase Elizabeth Ladera de Diez, *Contribución al estudio de la "Aristocracia territorial" en Venezuela colonial. La familia Xerez de Aristeguieta. Siglo XVIII*, pp. 33-51.

59 Véase el gráfico nº 1 (p. 99) en el que puede apreciarse la distribución anual de escrituras testamentales registradas por morenos libres y sus descendientes en la ciudad de Caracas (1760-1821).

Durante los siglos XVIII y XIX, en la mayoría de los casos, la muerte fue asumida por los caraqueños con resignación, lo que no implicaba que no le temiesen[60]. A fin de cuentas se trataba de dar cumplimiento a la voluntad de Dios, quien a través de enfermedades y dolencias avisaba cuándo era el momento de partir. Esto permitía que la persona aprovechara para despedirse de sus allegados, a la par que ponía en orden sus asuntos temporales y espirituales. Terrible debió resultar que la muerte sobreviniera de manera imprevista, sin oportunidad para arrepentirse de los pecados, ni de recibir los santos sacramentos, mucho menos sin el consuelo de tener la seguridad de llegar a acariciar la vida eterna.

En este sentido, podemos decir que los morenos libres que habitaron en la Caracas colonial entendieron a la muerte *como ilusión y extensión de vida*[61], pues el cristianismo como doctrina de salvación nos habla de la inmortalidad del alma, por tanto la muerte física se constituye en la entrada a esa vida eterna[62]. Esta creencia evidentemente generaba algo de tranquilidad para aquellos buenos católicos que se consideraban libres y limpios de pecado, pues les aseguraba, a pesar del dolor y las injusticias de la vida, la certeza del descanso infinito de sus almas en *el cielo*, el reino

60 Punto éste en que coincidimos plenamente con la apreciación de Solórzano, *ob. cit.,* p. 206.

61 Según la clasificación general que Bladimir Aguilera, Aquiles Rodríguez y Leonardo Briceño hicieron de las actitudes humanas ante la muerte, a partir de las expuestas por Max Weber en *Economía y sociedad* (1922), entender la muerte *como ilusión y extensión de vida* implica que ésta no es más que el paso hacia otra vida, una transición a otro modo de existencia, lo que supone que la muerte es falsa, es sólo una ilusión, no la extinción definitiva. Dentro de esta actitud se hallan enmarcadas las creencias en la inmortalidad del alma, la transmigración o reencarnación de las mismas, así como la comunicación e intercesión por los muertos. *La muerte: mitos y realidades*, pp. 8-9.

62 Katty Solórzano analiza y reflexiona cómo fue concebida la eternidad en la Caracas del siglo XVIII, en lo absoluto distante o diferente de la del siglo XIX, pues las creencias y dogmas católicos eran los mismos. *Se hizo seña,* pp. 218-222.

de Dios, un lugar misterioso, pleno de felicidad, donde no hay cabida para el sufrimiento ni la culpa. Mientras que para aquellos que habían cometido pecados no redimidos lo más importante era conseguir la salvación religiosa o espiritual de sus almas a través de un verdadero acto de contrición. El resto estaba condenado al *infierno*, ya que sin arrepentimiento sincero y sobre todo sin las enseñanzas y ritos de la Santa Madre Iglesia Católica no había salvación.

Asimismo, también llegaron a percibir la muerte *como un hecho de vida inevitable*[63], aceptada con tranquilidad y resignación la mayoría de las veces, en otras esperada con temor, y siempre recibida y despedida con rituales y ceremonias. Esto explica que el acto de morir se convirtiera en un momento de reflexión acerca de la vida, sobre cómo se había llevado ésta y los pecados que se habían perpetrado, de los cuales era necesario retractarse. Era un momento lleno de angustia, miedo y expectativas por lo que habría de venir, las puertas de la eternidad estaban abiertas, las posibilidades de atravesar alguna de ellas estaba presente. El alma se debatiría entre la salvación y la condenación perpetua.

Es así que en pleno lecho de muerte los santos sacramentos eran administrados al moribundo, quien gracias a éstos, a las buenas obras que había realizado y a las que dejaba dispuestas en su testamento, se hallaba listo para partir. Sin embargo:

> La salvación puede también atribuirse, no a las propias obras –que en este caso se consideran como totalmente insuficientes– sino a los méritos de un héroe en estado de gracia o de un dios

63 Para Aguilera, Rodríguez y Briceño, entender la muerte *como un hecho de vida inevitable* significa que ésta puede admitírsele tranquilamente o rechazársele, a través de la negación, miedos e incluso ritos. La aceptación u oposición a morir, a la muerte, va a depender de la carga psicológica y emocional de cada individuo. *La muerte: mitos y realidades*, p. 9.

> encarnado, que revierten sólo a sus adeptos como por gracia *ex opere operato.* Gracia que se dispensa directamente por la acción mágica o por la superabundancia de los méritos del salvador humano o divino[64].

Este salvador en el catolicismo no es otro que Jesucristo, Dios hecho hombre, el que con su sufrimiento y muerte redimió nuestros pecados[65]. A quien confiamos nuestra alma, para que la libre de todo mal y a la hora de la muerte nos lleve al descanso eterno. Por esto, la redención no se podía lograr si no era a través de él, así que antes de encomendarle el alma se le pedía a la Virgen María su intercesión para que éste perdonara los pecados y culpas respectivas. Tal es el caso de Melchora María Casquero y Ascanio, quien:

> …temiendome de la muerte, por ser cosa natural a todo viviente, y deseando poner mi Alma en Carrera de Salvacion, que Dios ntro s.r la lleve a eterno descanso, quando se aparte del cuerpo por los infinitos merecimientos de ntro s.r Jesuchristo, para lo que pongo por mi intercessora, y Abogada a la Serenissima Emperatriz de Cielos y Tierra María SSma Madre de Dios, y señora ntra…[66].

Otro ejemplo, más tardío y no muy distinto, es el de Magdalena Yanes, hija natural de una esclava, quien:

---

64 Max Weber, *Economía y sociedad,* p. 439 (cursivas del original).

65 Cuestión que está muy presente en todos los testamentos, por ejemplo, obsérvese lo que señala el moreno de nación Conga, Jose Antonio Sutil: "Primeram.te encomiendo mi Alma a Dios ntro Sor que la hizo, crio y redimio con el infinito precio de sudulcisima sangre, pacion y muerte santisima…", AGN, *Escribanías,* 1795, nº 878-B, f. 397.

66 "Testamento de Melchora María Casquero y Ascanio", AGN, *Escribanías*, 1770, 643-B, f. 20vto.

> …para estar prevenida temiendome de la muerte que es natural a toda viviente criatura, y dela incertidumbre desu hora, pongo por mi intercesora y abogada a la soberana Reyna de los Angeles María Santissima Madre de Dios y Señora nuestra para que interceda con su presioso hijo Jesucristo nuestro Redemptor perdone mis culpas y pecados y lleve mi alma a gozar de su celestial morada…[67].

Queda claro entonces el lugar de la Virgen como intercesora principal entre los hombres y su hijo, posición privilegiada que además incrementaba y perpetuaba el muy difundido culto mariano. Igualmente, aspecto de capital importancia a tener en cuenta en la relación entre las protestaciones de fe y las representaciones iconográficas del Purgatorio[68].

La protestación de fe, como obviamente su nombre lo indica, es una confesión de las creencias y de la fe, expresión de la religiosidad del individuo y declarada comúnmente en los documentos de última voluntad. En nuestro caso, son católicas en su totalidad y tenían como fin

---

67 "Testamento de Magdalena Yanes", AGN, *Escribanías*, 1821, 1132-B, f. 20vto.

68 Quizás la obra de Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio* (Madrid, Edit. Taurus, 1981), sigue siendo el estudio histórico más completo con respecto a esa especie de tercer lugar, intermedio entre el Cielo y el Infierno, llamado *Purgatorio*, al que las almas de los difuntos iban a expiar sus pecados, según la doctrina católica. En referencia a Latinoamérica pueden consultarse los trabajos de Jaime Ángel Morera y González, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia.* México, UNAM, 2001; Janeth Rodríguez Nóbrega, "Las representaciones pictóricas del purgatorio en la pintura colonial venezolana (1527-1810). Un análisis iconográfico". Trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Artes, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Artes, 1993; "El Purgatorio en la pintura barroca venezolana: Iconografía y discurso", *Escritos en Arte, Estética y Cultura,* Caracas, III Etapa, nº 21-22, enero-diciembre de 2005, pp. 189-208; Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México,* pp. 94-133, 196-206, 213-220, y Jaime Humberto Borja Gómez, "Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada", *Historia Crítica*, Edición Especial, Bogotá, noviembre de 2009, pp. 80-100.

despejar cualquier duda sobre el credo profesado, evitando acusaciones de herejía o paganismo, además del claro objetivo de invocar la protección divina. Un ejemplo de protestación, similar en forma y fondo a la del común de la época, es la de la morena libre, Ángela de Tovar:

> …Creiendo como firmey verdaderam.te Creo enel Divino misterio dela Santísima trinidad Padre Hijo y espíritu santo tres Personas Distintas y una sola Divina esempcia y entodo lo demás que tiene cree confiesa predica y enseña nuestra Santa madre Iglesia catholica Romana en cuya Buena feey Creencia he vivido y protexto vivir y morir como fiel Catholica Christiana quesoy temiendome dela muerte quees ciertay Natural a toda Viviente Criatura Deseando Salvar mi Almay prepararla acarrera deSalvacion Poniendo como para ello pongo por mi Intercesoray Abogada a la Serenissima Reina de los Angeles María Santísima Madre de Dios y Señora ntra paraq consu Intercecion alcancede su Presiosisimo Hijo Jesuchristo ntro Redemptor la remoción de mis Pecados y lleve mi Alma agosar dela Selestial Patria…[69].

Indudable resulta el grado de religiosidad que llegaron a contener las protestaciones, sobre todo durante el siglo XVIII y principios del XIX, donde las diferencias entre unas y otras son mínimas, tal vez motivadas por devociones muy personales que en algunos casos hacía que unas destacaran sobre otras, invocando además de a la Santísima Trinidad, la Virgen y Jesús, a una cantidad significativa de advocaciones marianas, santos y ángeles. En las de los morenos libres de nuestra muestra sólo advertimos la estructura base de la protestación:

> … Creyendo como firme y verdaderamente creo enel Divino Misterio dela incomprehensible y Beatisima Trinidad q.e es Padre, Hijo, y Espiritusanto, tres personas distintas y un solo Dios ver-

69 "Testamento de Ángela de Tovar", AGN, *Escribanías,* 1760, 544-B, fs. 28vto-29.

> dadero: el dela encarnacion del verbo etterno enlas Purisimas entrañas de Maria Sma ntra Sra. no por obra devaron sino por virtud y gracia del espiritusanto: el inefable dela verdadera real y substancial Presencia de ntro Señor Jesuchristo en el Smo Sacramento del Altar; y en todos los demas misterios y sacramentos q[e] tiene cree confiesa predica y enseña ntra Sta madre Ig.[a] Catolica Apostolica Romana…[70].

Se trata entonces de una estructura cuyos elementos fundamentales para esta época fueron la confirmación de fe en la Trinidad, dogma central del cristianismo, en la Virgen María y Jesucristo, así como en toda doctrina religiosa instruida por la Iglesia. Excluyendo otro tipo de invocaciones católicas, que en efecto se hallan presentes en las protestaciones de otras calidades o estratos sociales, como también en las representaciones iconográficas del Purgatorio, tal es el caso de los santos, el arcángel Miguel, los ángeles y las ánimas benditas.

Así, en referencia a la iconografía colonial venezolana relativa al Purgatorio y al Juicio Final[71], tenemos que destaca como elemento básico la presencia de la Santísima Trinidad, en sustitución de Jesucristo como juez, que era quien comúnmente representaba ese lugar en el modelo inicial europeo, lo cual denota la profunda adhesión y fe en el concepto trinitario cristiano, ampliamente difundido durante el período hispánico, mientras que la Virgen María sigue ocupando el mismo

---

70 "Testamento de María Efigenia Samar", AGN, *Escribanías,* 1802, 951-B, fs. 28vto-29.

71 Véanse, por ejemplo, las siguientes representaciones: Pintor del Tocuyo, *Cuadro de ánimas*, *circa* 1702. Colección María Eugenia Samoral de Curiel; Anónimo, *Ánimas del Purgatorio,* segunda mitad del siglo XVIII. Talla en cedro y policromado. Colección Iglesia del Dulce Nombre de Jesús, Petare; Juan Pedro López, *Juicio Final,* fechado en 1772. Óleo sobre tela. Colección Iglesia del Santísimo Cristo del Buen Viaje, Pampatar, estado Nueva Esparta; José Lorenzo de Alvarado, *Nuestra Señora del Carmen intercediendo por las ánimas del Purgatorio ante la Santísima Trinidad, circa* 1795. Temple sobre tela. Colección Fundación Galería de Arte Nacional.

lugar de aquel modelo, es decir, el de protectora o intercesora. La intercesión suele ser representada cuando está orando por el alma de los difuntos a la diestra de Cristo, y la protección cuando es ubicada en la parte central o intermedia de la obra, entre la visión divina y celestial y las almas pecadoras. Asimismo, en la mayoría de casos, la representación de la Virgen está bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen, a quien tradicionalmente se le ha adjudicado la redención y el alivio de las ánimas[72].

Los santos y ángeles están distribuidos en las partes laterales de la composición, e incluso a veces muy cerca del fuego, si no entre él, prestando auxilio a las ánimas mediante la entrega de rosarios, escapularios y cordones, objetos claramente representativos de las órdenes religiosas conventuales de franciscanos (cordón), dominicos (rosario) y de carmelitas (escapulario). El arcángel Miguel está casi siempre en el centro de las obras, cargando en una de sus manos una balanza con la que pesa las almas que se le presentan. Mientras las ánimas suelen estar caracterizadas portando elementos de su anterior estado terrenal, de igual manera que en el modelo inicial, lo que hace posible la identificación de papas, reyes, obispos, monjas, frailes y laicos de diversa condición étnico-social, entre ellos, por supuesto, negros esclavos y libres. Situadas siempre en la parte inferior

72 Janeth Rodríguez Nóbrega, *Las representaciones pictóricas del purgatorio…*, pp. 147-151. Esta estructura compositiva de las representaciones iconográficas del Purgatorio que Rodríguez Nóbrega ha identificado y analizado dentro de la pintura colonial venezolana también se halló presente, quizás con mínimas variaciones, en la vecina Nueva Granada, pues "…la estructura visual de todos los purgatorios neogranadinos obedece al mismo patrón (…) La composición se establece en tres niveles, en primer lugar, el dogma de la Trinidad rodeada de la sagrada Familia y la corte celestial; en seguida, San Miguel y las santas mártires encargadas de interceder por las almas del purgatorio, y finalmente los demonios y condenados" (Borja Gómez, *ob. cit.*, p. 84).

de las composiciones, atrapadas en medio de las llamas purificadoras, las ánimas muestran una actitud de sufrimiento combinada con resignación, a la vez que rezan e imploran su salvación[73].

Resulta así evidente la estrecha relación que guardaban las representaciones iconográficas del Purgatorio y las protestaciones de fe que las personas hacían en sus testamentos. Lo que sin lugar a dudas nos proporciona cierta idea de la representación mental y colectiva de lo que la gente esperaba sucediera con su alma después de la muerte. Por otra parte, cabe añadir que la presencia de estas imágenes en los templos, además de mostrar a los feligreses a dónde irían a pagar por sus pecados, generaba gran temor por la impresión de arder en el fuego eterno, temor que además la Iglesia también promovía desde las bulas de indulgencia plenaria que vendía a modo de sufragio para las almas del Purgatorio, al manifestar que "…Tantas son y tan rigurosas las penas del Purgatorio, que en sentir del Angelico Doctor Santo Tomas, exceden á lo que Christo nuestro Señor padeció en la Cruz, habiendo sido esto más que quanto sufrieron los Santos Martires…"[74].

Miedo a morir y a lo que vendría después. Porque si en efecto la muerte se esperaba con relativa resignación y se estaba consciente de "…q^{e} es tan cierta, y natural a toda viviente criatura, como dudosa la hora de su llegada…"[75], esto de ningún modo impedía sentir temor. En tal sentido, la

---

73 Carlos F. Duarte, *Juan Pedro López. Maestro de pintor, escultor y dorador 1724-1787*, pp 150-153; Janeth Rodríguez Nóbrega, *ob. cit.,* p. 156; Galería de Arte Nacional, *Colección de pintura de los siglos XVII y XVIII (Catálogo general),* pp. 15-17, 30, 77-79.

74 "Un impreso titulado: 'Bulas de difuntos para los reinos de Indias'. 1808 y 1809", AANH, *Donación Villanueva (segunda parte),* doc. nº 482.

75 "Testamento de Andrés Blanco", AGN, *Escribanías*, 1787, 797-B, f. 90vto.

enfermedad y la vejez eran claros indicativos de que la muerte podría sobrevenir de un momento a otro. Sin embargo, los que contaban con buena salud también estaban conscientes de que en cualquier instante ésta los podía sorprender. Se hacía necesario estar prevenidos.

La poca seguridad e inquietud que se tenía durante el lecho de muerte, la agonía de la espera, el dolor y sufrimiento producto de las enfermedades y malestares, el ambiente pesimista y de tristeza que debió reinar en la habitación del moribundo, más el peso en la conciencia de todas las culpas y pecados, debió haber incrementado ese temor, pero sobre todo la preocupación por lo que habría de venir: "… La angustia y el miedo se encuentran en estrecho contacto con las situaciones de hallarse amparado y de quedar repentinamente expuesto a lo vasto y a lo desconocido"[76].

Entre otros factores que incrementaron dicho miedo estaban las enseñanzas y creencias inculcadas por la Iglesia, por una parte el temor a pecar, así como la culpa y el sufrimiento por lo cometido, por otra el castigo posterior a la muerte, el tener que rendir cuentas y la posibilidad de arder entre las llamas purificadoras del Purgatorio en espera del perdón y la redención. Nadie estaba a salvo, ni los ricos ni los pobres, ni los blancos ni los negros. Aunque como bien señala Norbert Elias: "…no es en realidad la muerte en sí lo que suscita temor y espanto, sino la idea anticipatoria de la muerte (…) El terror y la angustia sólo puede suscitarlos en la conciencia de los vivos la idea, la representación mental de la muerte. Para los muertos no hay miedo ni alegría"[77].

Y esa idea o representación mental de la muerte se comprende no sólo de algunas de las actitudes que anteriormente hemos mencionado, sino de todo un sistema de creencias, valores,

76 Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud,* p. 168.

77 Norbert Elias, *La soledad de los moribundos,* pp. 57-58.

pensamientos, emociones, comportamientos y prácticas, expresadas simbólicamente en el lenguaje y la infinitud de actos, sociales e individuales, religiosos y laicos, públicos y privados que experimenta el hombre en su día a día:

> … Cuán presente tenían los caraqueños a la muerte es fácil de imaginar si recordamos el toque diario de ánimas, la misa semanal de las ánimas benditas, el repique ininterrumpido durante toda la noche previa al día de los difuntos, y alguna esporádica ejecución en la Plaza Mayor. En el mismo lugar donde se compraban los alimentos se alzaba en ocasiones el entablado para la horca, constituyendo un espectáculo público: tragedia y cotidianidad unidas inextricablemente[78].

Prácticas y ritos de los morenos libres

Desde el mismo instante en que el hombre tomó conciencia de su muerte y se hizo noción de un más allá desarrolló una serie de prácticas y ritos inherentes a éstas. Por ello habremos de entender por ritos todos los comportamientos corporales aprendidos, que si bien pueden o no reproducirse periódicamente y de una u otra manera se hallan regulados y validados por la sociedad o sus instituciones, se fundamentan también en el intercambio simbólico, así como en un elaborado y heterogéneo conjunto de ideas y creencias. Mientras que por su parte son ritos fúnebres aquellos actos de diversa índole, expresión de actitudes y pensamientos complejos, que además de conducir aparentemente el alma del difunto a su posterior destino, sirven de ayuda y consuelo a los sobrevivientes en su pena[79]. En este sentido las ceremonias y rituales funerarios

78 Katty Solórzano, *ob. cit.*, p. 204.

79 Louis-Vincent Thomas, *La muerte. Una lectura cultural*, p. 115.

evidencian, por un lado, que el hombre no es capaz de, ni quiere, aceptar la no existencia, el no ser del muerto, pero por otro comprueba su creencia de que la muerte no significa la culminación de la vida humana. Por tanto ésta no es más que una *ilusión y extensión de la vida*, se cree en la inmortalidad del alma, en la vida después de la muerte física, en que el muerto sigue existiendo en otro mundo. Cuestión que no debería asombrarnos considerando que, desde los pueblos más antiguos y primitivos, las almas de los difuntos han sido siempre motivo de rituales mágico-religiosos debido a la naturaleza sagrada que a éstas se les ha atribuido[80].

Ritos y prácticas cuyo valor y utilidad radican en el carácter simbólico que tienen para las sociedades, expresión de una mentalidad, de unas actitudes, de una época y de un lugar, y que, sin embargo, se van transformando debido a que están supeditadas a influencias socioculturales. Así pues: "… Podemos decir que en términos psicoanalíticos estas celebraciones constituyen una forma establecida por la sociedad para la reconstrucción del objeto perdido. La sociedad participa en el duelo, se hace copartícipe de la pérdida del objeto"[81].

Queda claro entonces que la finalidad de estas prácticas y rituales va a ser principalmente, por un lado, contrarrestar el dolor, la tristeza, la rabia, o cualquier otro sentimiento que despierte la muerte de un ser humano, y por otro, asegurarle a éste su salvación, el descanso, la paz y el bienestar en la otra vida. De ahí que la religión pasa a constituir una especie de mecanismo de defensa en contra del dolor originado tras la pérdida o separación definitiva del objeto amado. Dolor que puede ser negado en un primer momento y hasta visto con cierta indiferencia, pero que también se expresa por medio de la agresividad, la depresión, frustración, abatimiento, tristeza

80 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 85.

81 Gustavo Martín, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, p. 37.

e, incluso, hasta una aceptación serena, todo dependiendo de la carga psicológica y emocional de cada individuo. Asimismo, la religión va a ser la legitimadora social de los ritos y ceremonias, pues será ella la que indique a los individuos, los instrumentos a utilizar, los modos de realización e, igualmente, cómo, dónde, cuándo y por qué hacerlos. Todo ello supone que la muerte es entendida *como un hecho de vida inevitable*, pues se llevan a cabo prácticas y rituales, bien sea para aceptársele como para oponérsele.

Cabe agregar que existe un factor primordial que acompaña a estos actos y los hace tan eficaces: la fe, la seguridad de que el ritual va a lograr su objetivo. Pero la fe va mucho más allá, es donde se fundamentan las religiones, es la confianza del ser humano en algo más trascendente, en un ser superior, no es únicamente una creencia. "La característica de toda religión es la fe, que debe permanecer intacta, sin la cual todo se hunde. El objeto de la fe es lo verdadero…"[82] No obstante, dicho objeto puede variar en el catolicismo, la fe en un santo puede cambiar por otro, en cambio la fe en Dios es inalterable.

Ahora bien, en nuestro caso, estos ritos y prácticas van a ser efectivamente las establecidas y legitimadas por la institución católica, lo cual podría sugerirnos cierta idea homogeneidad en las mismas. Sin embargo:

> En las ceremonias católicas de afiliación a una orden religiosa hay siempre una parte que permanece fija de una vez por todas conforme al ritual, sea romano, sea galicano, etc., y una parte que varía con la orden religiosa. Así, por ejemplo, la entrada a los carmelitas comporta ritos funerarios seguidos de ritos de resurrección[83].

82 Angelina Pollak-Eltz, *Las ánimas milagrosas en Venezuela,* p. 14.

83 Arnold van Gennep, *Los ritos de paso,* p. 142.

Se hace entonces necesario tener presente que existen algunas diferencias, no sólo de carácter ceremonial, sino también socioeconómico, por lo que los ritos fúnebres de una persona acaudalada no van a ser precisamente iguales a los de una de escasos recursos, como a continuación veremos.

Confesión, viático y extremaunción

Bien se dijo que la enfermedad constituía la primera señal de que la muerte estaba cerca, por lo que si una persona consideraba que estaba muy mal de salud o sus familiares veían que en cualquier momento abandonaría este mundo, hacían llamar al cura de la parroquia para que le administrara los santos sacramentos.

Así pues, salía la procesión de la iglesia, presidida por el monaguillo quien totalmente vestido de blanco y campanilla en mano la iba sonando a intervalos mientras caminaba por las calles, detrás de él, el sacerdote, quien acompañado de otros clérigos, transportaba el cáliz y los sacramentos. A éstos le seguían los familiares y amigos del enfermo, así como personas que se iban uniendo en el paso hasta que llegaban a la casa del moribundo. En el camino la gente se iba apartando a los lados de las calles, a la par que la procesión avanzaba por el centro, y a medida que pasaba los hombres se detenían y se quitaban brevemente el sombrero, otros se inclinaban un poco doblando la rodilla y las mujeres se arrodillaban en el mismo lugar apenas veían la procesión, todos se persignaban. Cuando la procesión salía por la noche las personas, al oír el sonido de la campanilla, asomaban desde sus ventanas hachas y velas de cebo y cera encendidas. Si el sonido era de una campanilla se trataba de un enfermo de modestos recursos, si la campanilla era doble se trataba de

alguien pudiente[84]. Con motivo de esto, el obispo Diego Antonio Diez Madroñero recomendaba en la segunda mitad del siglo XVIII, que:

> Quando se da la señal de la campana para llevar el Viatico a algun enfermo ten cuidado de acompañarlo, llevando devotamente en tu mano alguna luz preciandote y no avergonzandote de acompañar a tu Señor y Rey del Universo.
>
> Y por todo el camino iras haciendo oración por el enfermo a quien se lleva y daras gracias a Dios de habernos hecho el favor de un don tan grande como habersenos dado en este augusto Sacramento[85].

Una vez que el cura se encontraba con el enfermo procedía a hacerle la confesión, acto por el cual se manifiestan los pecados cometidos con la intención de conseguir el perdón de los mismos. Pero como las penitencias siempre eran cortas, las personas iban a pagar una parte al Purgatorio y el resto lo reducían con indulgencias[86]. Posterior a ésta se administraba la santa eucaristía o viático, el cual "Aumenta la gracia del alma, la sustenta, y le da fuerzas espirituales, para no pecar (como el alimento corporal sustenta y da fuerzas al cuerpo), y además de éste la une con Cristo, y le asegura la salvación"[87].

---

84 William Duane, *Viaje a la Gran Colombia en los años de 1822-1823*, t. I, pp. 87-88; Arístides Rojas, "Caracas fue un convento", en *Leyendas históricas de Venezuela*, t. II, p. 80; Aquiles Nazoa, *ob. cit.,* pp. 61-62; Carlos F. Duarte, *La vida cotidiana en Venezuela durante el período hispánico*, t, II, p. 255.

85 Obispo Diego Antonio Diez Madroñero, "Oracion y ejercicios espirituales", *Documentos Consejos y Reglas de Vivir Cristianamente*, ítems 74, 75, AGN, *Traslados,* nº 618, p. 29.

86 *Constituciones Sinodales*, Libro I, Título VII: Proponese el catecismo, segunda parte, ítem VI, pp. 60-62.

87 *Constituciones Sinodales*, Libro I, Título VII: Proponese el catecismo, segunda parte, ítem V, p. 60.

Por último, era aplicado el sacramento de la extremaunción, el cual requería que previamente el enfermo se hubiese confesado y comulgado, consistiendo éste en dar los santos óleos al final de la vida, con el propósito de fortificarla, pues "Da gracia, y auxilios, para fortalecer, y confortar el alma; en trance tan apretado: Limpia las reliquias del pecado, que por ignorancia, suelen quedarles: y suele dar salud al cuerpo, cuando conviene"[88].

Después que se retiraba el sacerdote, al enfermo no le quedaba más que esperar la muerte, lo hacía en compañía de sus familiares, criados, amigos, vecinos, sirvientes y esclavos, con el fin de no morir en soledad.

El amortajamiento y las cofradías

La mortaja, hopa o hábito, consistía en la vestidura que se le colocaba al cadáver antes de ser enterrado, en muchos casos eran escogidas por la mismas personas antes de fallecer, estipulándolo en una cláusula testamentaria, en tanto otras lo comunicaban o dejaban a la disposición de sus albaceas, herederos y familiares. Estas vestimentas eran las comúnmente usadas por las órdenes conventuales o por las distintas cofradías religiosas asentadas en las iglesias caraqueñas.

Así, por ejemplo, hubo quien pidiera ser enterrado con dos vestiduras, como el alarife de calidad pardo José Domingo del Sacramento Infante[89], hijo natural de la morena libre María

88 *Constituciones Sinodales*, Libro I, Título VII: Proponese el catecismo, segunda parte, ítem VII, p. 62.

89 Si bien José Domingo del Sacramento Infante no cuenta con un estudio biográfico hasta la fecha, pese a existir en los archivos históricos fuentes documentales suficientes para reconstruir al menos algunos aspectos de su interesante vida y

Leocadia de Ponte, quien pidió ser amortajado con los hábitos de la Santísima Trinidad y del seráfico padre San Francisco[90]. En cambio, María Leocadia, su centenaria madre, quien falleciera algunos años después, dispuso serlo sólo con la hopa del señor Santo Domingo[91]. Ninguno de los dos manifestó pertenecer a hermandad o cofradía alguna, y de nuestra muestra, José Domingo representa el único caso en que se solicitó doble amortajamiento, petición además de excepcional, poco frecuente entre los de su clase.

Con respecto a los cofrades, el curazoleño Francisco Millán Somosa[92], hijo de una morena de nación Conga y hermano de la cofradía de San Juan Bautista, pidió ser sepultado con la vestimenta

→ obra, no queda otra que conformarse por ahora con la única y escasa información disponible, proveniente de las obras de Arístides Rojas, "Bolívar y la Santísima Trinidad", en *Leyendas históricas de Venezuela,* t. I, pp. 34-40; Óscar Beaujón, "Dos huéspedes singulares en el Panteón Nacional", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Caracas, nº 232, 1975, t. LVIII, pp. 674-682; Lucas Guillermo Castillo Lara, "La fe de un caraqueño humilde", en *El Panteón Nacional,* pp. 15-50; Marcos Pérez Vila, autor de la voz "Juan Domingo del Sacramento Infante", en *Diccionario de historia de Venezuela* (versión CD). Y de más reciente data el reportaje divulgativo de Carlos Alfredo Marín, "La arquitectura de un pardo en la Caracas colonial", *Memorias de Venezuela,* nº 15, septiembre de 2010, pp. 10-13. En este sentido, cabe agregar que el texto de Castillo Lara es el más completo, pese a algunas inexactitudes históricas que contiene y que lamentablemente han sido repetidas en trabajos históricos posteriores, sin observación alguna. De igual manera, es importante acotar que la mayoría de estos estudios se han interesado en Infante, más por ser quien edificó la iglesia (Santísima Trinidad) que habría de alojar los restos del Libertador, transformada en Panteón Nacional por Antonio Guzmán Blanco, que por el valor en sí mismo de su obra, producto de su profunda devoción católica. Así, pues, pareciera tener más relevancia la relación con Bolívar, forjada por la historiografía patria, que la vida y obra de un pardo que por méritos propios se ganó su lugar en la historia.

90 "Testamento de Juan Domingo del Sacramento Infante", AGN, *Escribanías,* 1780, 728-B, f. 191.

91 "Testamento de María Leocadia de Ponte", AGN, *Escribanías,* 1784, 770-B, f. 237vto.

92 "Testamento de Francisco Millán Somosa", AGN, *Escribanías,* 1764, 583-B, f. 177vto.

de dicha asociación. Mientras que el moreno libre de nación Tari, Domingo Antonio de Oliva[93], siendo hermano redimido de Nuestra Señora de Dolores, prefirió el hábito de Nuestra Señora del Carmen, que además lo tenía a su alcance. En cambio, Bárbara Josefa del Carpio[94], morena oriunda de Guinea y que llegó a testar en dos oportunidades, tomó por mortaja la de Nuestra Señora de la Merced, a pesar de ser hermana redimida de las cofradías de Nuestra Señora de Dolores, del Santísimo Sacramento y de Nuestra Señora de Altagracia (iglesia donde era feligresa), así como de San Judas Tadeo (en la Divina Pastora), Nuestra Señora del Socorro (en Santa Rosalía) y Nuestra Señora de la Caridad (en la ermita del mismo nombre). Asimismo, indicó ser hermana de Nuestra Señora de Guía, San Juan Bautista y el Santísimo Sacramento (en San Mauricio), estar asentada en las cofradías de la Santísima Trinidad, Nuestra Señora del Carmen y el Corazón de Jesús, además de ser esclava de Nuestra Señora del Rosario (esta última en San Jacinto).

Se puede apreciar entonces que no era necesario pertenecer a alguna de las terceras órdenes conventuales para ser sepultado con sus vestimentas, tampoco a ninguna de las distintas cofradías religiosas, pues se podía ser parte o no de ellas e igual solicitar sus hábitos. Así, por otro lado, hay casos como el de la morena de nación Caravalí, Ana Antonia Mota[95], quien solicitó la hopa del seráfico padre San Francisco, como hermana de su tercera orden que era. Igualmente, la morena

93 "Testamento de Domingo Antonio de Oliva", AGN, *Escribanías*, 1782, 749-B, fs. 48-48vto.

94 "Testamento de Bárbara Josefa Carpio", AGN, *Escribanías*, 1794, 869-B, f. 331vto; "Testamento de Bárbara Josefa Carpio", AGN, *Escribanías*, 1798, 910-B, f. 327vto.

95 "Testamento de Ana Antonia Mota", AGN, *Escribanías*, 1800, 935-B, f. 215; "Testamentaría de Ana Antonia Mota", AGN, *Testamentarías*, 1808, Letra M, nº 2, f. 8vto.

libre Josefa Bartola Araujo (alias Madriz)[96], y Juan Rafael de Rada[97], ambos hermanos redimidos de Nuestra Señora de Dolores, dispusieron ser amortajados con el hábito de dicha cofradía. Otras personas optaron por algo más sencillo y económico, un lienzo o vestidura blanca, tal como María Bernabela Rosalía Cardozo[98], morena criolla, quien aparentemente no pertenecía a ninguna hermandad o cofradía. Aunque también hubo quien la solicitara de color negro[99], y si se llegaba morir en el Real Hospital de San Pablo se era amortajado como allí se acostumbraba hacer con los pobres enfermos[100].

Ahora bien, en términos generales, se podría decir que las cofradías eran asociaciones laicas de carácter religioso, que agrupaban a fieles cuyas actividades iban más allá del sostenimiento de un determinado culto, llegando a desarrollar importantes actividades socioeconómicas dentro del perímetro de su jurisdicción eclesiástica. Constituidas por personas de distintas calidades y

96 "Testamento de Josefa Bartola Araujo (alias Madriz)", AGN, *Escribanías*, 1815, 1078-B, f. 66. Esta morena libre, natural de la villa de Araure, fue la encargada de criar desde recién nacido al niño expósito don José Félix Blanco, quien con posterioridad sería uno de los próceres de la Independencia venezolana. "Testamento de Josefa Bartola Araujo y Madriz", AGN, *Escribanías*, 1794, 861-B, f. 122.

97 "Testamento de Juan Rafael de Rada", AGN, *Escribanías*, 1810, 1037-B, f. 128.

98 "Testamento de María Bernabela Rosalía Cardozo", AGN, *Escribanías*, 1779, 722-B, fs. 1-1vto.

99 "Testamento de Domingo Monasterios y Castro", AGN, *Escribanías*, 1780, 728-B, f. 93. Resulta curiosa esta selección, no sólo por ser la única en nuestra muestra, sino además por no habérsela observado en otros estratos sociales en investigaciones previas a ésta, lo que nos lleva a sospechar, sin certeza alguna, que este moreno de nación Caravalí, al señalar el color de la hopa lo pudo hacer en referencia a la que usaba la cofradía de Nuestra Señora de Guía, que también era de color negro, pues si bien no indicó pertenecer a asociación religiosa alguna, sí pidió ser enterrado en la capilla de esta Virgen, ubicada en la iglesia de San Mauricio.

100 "Testamento de Juan Agustín Toro", AGN, *Escribanías*, 1791, 843-B, f. 28vto.

orígenes étnicos, esto no quería decir que no existiesen algunas que fuesen exclusivas sólo a un grupo o estamento social específico. Sirva de ejemplo la cofradía del glorioso apóstol San Pedro, situada en la iglesia Catedral, cuyos miembros sólo eran de sexo masculino, blancos mantuanos o sacerdotes[101]. De igual modo hubo cofradías de negros como las de Nuestra Señora de Guía, San Juan Bautista y el Santísimo Sacramento en la iglesia de San Mauricio, o de pardos como las de Nuestra Señora de Dolores y Nuestra Señora de Altagracia, asentadas en el templo bajo la advocación de esta última. No obstante, con excepción de la del apóstol San Pedro, para estos años dichas cofradías tenían hermanos pertenecientes a todos los estratos sociales.

Entonces, aunque sí llegaron a existir, no se trata con exactitud de "…núcleos cerrados de determinados grupos étnicos (…) [en los que] se notaban múltiples grados en la escala de jerarquización social"[102], pues la gran mayoría estaban abiertos a todos los sectores de la sociedad, esto según las propias constituciones de algunas cofradías, como la de San Juan Bautista (1786), cuyo numeral primero indica:

> Primeramente, que para la mayor perfección de esta Cofradía, se ha de componer de personas de todo estado y calidad, sin excluir ninguna, por humilde que sea, como se ha practicado desde el año de mil seiscientos once en que se creó y fundó dicha Cofradía[103].

101 Esto según información que se desprende de la "Memoria de Josef Antonio Rolo", AANH, *Civiles,* 1808, t. 6713, nº 9, fs. 1-4. En ella se hace relación de las misas efectuadas por el presbítero Rolo a favor de sus difuntos hermanos cofrades, así como la fecha de sus respectivos fallecimientos entre los años de 1808 y 1824.

102 Ermila de Veracoechea, *Tres cofradías de negros en la iglesia de "San Mauricio" en Caracas,* p. 1.

103 "Libro de Cabildos de la Cofradía del Precursor Señor S. Juan Bautista, que se venera en la iglesia de S. Mauricio de esta capital. Caracas, 5 de diciembre de 1806", AGN, *Real Hacienda,* Libro 1430, citado por Miguel Acosta Saignes, *Las cofradías coloniales y el folklore*, p. 90. Veracoechea, *ob. cit.*, p. 5.

Así pues, en teoría, todas las calidades tenían la posibilidad de afiliarse a la cofradía de San Juan Bautista, lo que supone que no fue exclusiva de negros como se ha pensado, quizás en sus inicios, pero para la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, no fue así. Tal es el caso que una mantuana caraqueña como doña María Eusebia Xedler[104], un militar de origen español como don José Inocencio Gutiérrez[105], y una isleña como doña Juana Martín Gómez[106], llegaron a manifestar en sus respectivos documentos de última voluntad pertenecer, entre numerosas cofradías, a las de San Juan Bautista, el Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de Guía en San Mauricio. Así que la incorporación a éstas no se limitaba sólo a pardos e indígenas, las "clases bajas" como señala Veracoechea[107], sino también a blancos criollos y europeos, independientemente de si se les aceptaba como hermanos redimidos o tributarios.

En este sentido, según las constituciones de la cofradía de San Juan Bautista existen dos tipos de asociación, hermanos tributarios y redimidos. Los primeros cancelaban ocho reales para ser inscritos y cuatro reales anuales destinados a la fiesta de San Juan y al aniversario de los santos difuntos. Los segundos hacían un pago único de siete pesos y cuatro reales, quedando la cofradía en obligación de asistirles a la hora de su muerte en ciertos oficios religiosos. Si alguna persona se encontraba en *articulo mortis* y quería ser asentada, se le hacía en calidad de redimida, dando la limosna de siete pesos y cuatro reales. La diferencia entre unos y otros, además del aporte que

104 "Testamento de doña María Eusebia Xedler", AGN, *Escribanías*, 1802, 947-B, fs. 18vto-19.

105 "Testamento del difunto teniente veterano del ejército retirado Don Joseph Inocencio Gutiérrez", AANH, *Civiles*, 1803, t. 5552, nº 1, f. 7vto.

106 "Testamento bajo cuya disposición falleció Doña Juana Martín Gómez", AANH, *Civiles*, 1806, t. 6333, nº 1, f. 2.

107 Ermila de Veracoechea, *ob. cit.,* pp. 1 y 12.

daban, parece ser el grado de participación activa dentro las actividades de la cofradía, pues todos disfrutaban por igual de los servicios, beneficios, atenciones, sufragios e indulgencias que se llegaban a dar[108].

Resulta importante este asunto, considerando que desde el siglo XVI se empezaron a fundar cofradías en las distintas iglesias caraqueñas, así como en el resto de la provincia, que agrupaban a morenos de condición libre y esclava. Cofradías que en muchos casos, como por ejemplo, el Santísimo Sacramento y San Juan Bautista, estuvieron abiertas a la posibilidad de recibir como hermanos a otras personas, indistintamente de su calidad o condición. Lo que no quiere decir que no reprodujeran del todo y en sí mismas la estructura jerárquica de la sociedad colonial. Pues al ejemplo ya mencionado de la cofradía de San Pedro puede sumarse el de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, ubicada en la iglesia del convento de San Jacinto. Conformada, que sepamos, por 15 diputados, todos blancos mantuanos[109], pero también por esclavas, al parecer todas mujeres morenas de condición libre. Esto de acuerdo con lo manifestado en sus respectivos testamentos por Juana Bonifacia de Ponte, quien además era cofrade, Bárbara Josefa del Carpio, María de Jesús Talavera y Estefana María Sanabria. Así que no se trataba de una cofradía sólo para personas de piel blanca[110], pues a pesar de que reflejaba la división de estamentos sociales del

---

108 "Libro de Cabildos de la Cofradía del Precursor Señor S. Juan Bautista…", AGN, *Real Hacienda,* Libro 1430. Transcrito por Veracoechea, *ob. cit.*, pp. 6-7.

109 Entre ellos don Juan Xavier Mijares de Solórzano y Pacheco, don Lorenzo de Ponte y Mijares y don Martín Eugenio de Herrera y Rada.

110 Carlos F. Duarte señala que tanto la de San Pedro como la de Nuestra Señora del Rosario "…eran cofradías elitescas a las que pertenecían sólo gente blanca, en su mayoría de la nobleza criolla…" (Duarte, *Historia del traje durante la época colonial*, p. 211.) Dicha frase, así como buena parte del extenso párrafo en que ésta se halla, fue tomada por Diana Sosa

orden colonial, permitía el ingreso de personas de otras calidades. Curioso y contradictorio que siendo jurídicamente libres, la devoción de estas morenas a Nuestra Señora del Rosario las convertía espiritualmente en esclavas.

Si bien no tenemos certeza, puede que la cofradía de Nuestra Señora del Rosario haya sido como la del Santísimo Sacramento de San Mauricio. Es decir, en el sentido de que ésta establecía en sus constituciones que se compondría de 24 cofrades de sexo masculino, y se podrían admitir fieles de otras calidades y condiciones, tanto hombres como mujeres, bajo la categoría de cofrades supernumerarios, por lo que no tendrían la posibilidad de votar en los cabildos o juntas, privilegio que se guardaban para sí estos 24 cofrades[111], tal vez todos morenos libres.

Habría entonces que realizar un profundo estudio relativo a la legislación, fundación, estructuración, organización y funcionamiento de las cofradías religiosas caraqueñas, tanto en el período hispánico como en el republicano. Estudio histórico de vital importancia para la comprensión de esas sociedades y sus contradicciones, y que lamentablemente aún no existe[112]. Sobre todo

---

→ Cárdenas, *Los pardos. Caracas en las postrimerías de la Colonia*, p. 50, con unos mínimos cambios, lamentablemente sin hacer referencia alguna al autor original.

111 "Libro de Constituciones y Cabildos de la Hermandad del Santísimo Sacramento, fundada por los cofrades del Glorioso Precursor San Juan Bautista en el templo de S. Mauricio de Caracas, con beneplácito del Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. D. Manuel Machado y Luna. Año de 1751", AGN, *Real Hacienda*, Libro 716-A. Transcrito por Acosta Saignes, *Las cofradías coloniales…*, p. 88.

112 Nos resulta incomprensible que dada la impronta e importancia que tuvieron estas asociaciones religiosas durante la colonia y el siglo XIX venezolano sean pocas las aproximaciones históricas al tema. Pues a los pioneros trabajos de Juan Pablo Sojo, "Cofradías etno-africanas en Venezuela", *Cultura Universitaria*, Caracas, nº 1, mayo-junio de 1947, pp. 97-103; Miguel Acosta Saignes, *Las cofradías coloniales y el folklore*. Caracas, Edit. Sucre, 1955 y Ermila

teniendo en cuenta que si bien algunas cofradías reproducían la estructura jerárquica de la sociedad colonial, otras muchas permitían el ingreso de personas de todas las calidades y condiciones, lo que puede ser interpretado como que al menos, "…en el terreno del ceremonial religioso, se rompían las limitaciones de casta que la Corona imponía…[113].

→ de Veracoechea, *Tres cofradías de negros en la iglesia de "San Mauricio" en Caracas.* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1976. Todos interesados, de una u otra forma, en comprender el alcance real que tuvo el componente negro-africano en la configuración y evolución de esas sociedades, así como también en lo que posteriormente se denominaría *cultura popular venezolana*. Se suman así el aporte de Edda O. Samudio A., "La cofradía de criollos y criollas de Mérida. Siglo XVI", *Boletín Antropológico,* Universidad de Los Andes, Mérida, nº 5, enero-marzo de 1984, pp. 44-48; y las recientes contribuciones de Ana Hilda Duque y Yuleida M. Artigas D., "Manuscrito de la cofradía de la Inmaculada Concepción de Mucurubá. I parte", *Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida,* Mérida, vol. VII, nº 21, enero-diciembre de 2001, pp. 81-120; Niria Suárez de Paredes, "Consideraciones históricas sobre formas asociativas de carácter financiero vinculadas a la actividad agraria: El caso de la cofradía de San Pedro, parroquia El Sagrario del Estado Mérida. 1850-1900", *Pasado y Presente. Revista de Historia,* año 8, vol. 8, nº 16, julio-diciembre de 2003, pp. 67-86; Luis Eduardo Cortés Riera, "Llave del Reino de los Cielos. Iglesia católica, cofradías y mentalidad religiosa en Carora, siglos XVI al XIX". Caracas, Tesis de grado para optar al título de Doctor en Historia, Universidad Santa María, 2003; Luis Eduardo Cortés Riera, "Iglesia Católica, cofradías y mentalidad religiosa en Carora, siglos XVI al XIX", en *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz*, Memorias IV Jornadas de Historia y Religión. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004, pp. 229-239 y José Pascual Mora García, *Cofradías de La Grita: Cofradía del Señor Crucificado en la Colonia y su impacto en el imaginario andino.* Mérida (Venezuela), Archivo Arquidiocesano de Mérida-Universidad de Los Andes, 2008. En tal sentido, han sido los historiadores de lo regional quienes han dedicado mayor atención y estudio al tema, que aún aguarda por ser investigado en otras zonas del país, así como en la capital, donde 115 legajos de la sección *Cuentas y Cofradías,* contenedores de numerosos expedientes, esperan en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Caracas por ser leídos, analizados, interpretados y convertidos en historia. Ver Carmen Alida Soto y María Luisa Herrera de Weishaar, *Guía al Archivo Arquidiocesano de Caracas*, pp. 80-87.

113 Miguel Acosta Saignes, *ob. cit.*, pp. 97-98.

Ahora bien, recapitulando, tenemos que de una muestra de 125 documentos de última voluntad registrados en Caracas durante el período 1760-1821, pertenecientes a 100 morenos de condición libre y sus descendientes, se puede observar que la preferencia, tanto de los testadores como de los albaceas, respecto a la vestimenta con que la gente deseaba ser sepultada fue en su mayoría la llevada por las distintas órdenes monacales y cofradías religiosas establecidas en la ciudad. En este sentido, cabe añadir que de estos 100 morenos libres, sólo 60 mencionaron formar parte de al menos a una cofradía, mientras que los 40 restantes no especificaron a cuál de éstas pertenecían o bien no indicaron cosa alguna al respecto.

De esta forma, de esas 60 personas de piel oscura que decidieron ser hermanas de 17 de las cofradías y órdenes conventuales[114] asentadas en las iglesias caraqueñas, 40 optaron por la de Nuestra Señora de Dolores (Altagracia), 20 por la de Nuestra Señora de Guía y 17 por la de San Juan Bautista (ambas en San Mauricio). Seguidas de la tercera orden de San Francisco y el Santísimo Sacramento (San Mauricio) con 8 cada una. No resulta sorprendente que sea la cofradía de Nuestra Señora de Dolores la que agrupe mayor cantidad de personas, considerando que ésta, al parecer, tenía especial atención y cuidado con todo lo relativo a los rituales y sufragios inherentes a la muerte[115]. Razón que explica que varias personas en *articulo mortis* se asociaran a ella con la

114 Véase el gráfico nº 3 (p. 101) en el que se da cuenta de las cofradías religiosas caraqueñas en las que señalaron estar asentados los morenos libres y sus descendientes (1760-1821).

115 Al respecto Arístides Rojas señala: "Sólo una de las hermandades tenía el privilegio exclusivo de pedir limosna el día en que la justicia humana decretaba la muerte de algún criminal: era la de *Dolores*, la cual, horas antes de la ejecución, recorría las calles llevando un crucifijo y un plato, e iba de casa en casa recitando el siguiente estribillo: *Hagan bien para hacer bien por el alma del que van a ajusticiar.* A poco se escuchaban cuatro o más tiros de fusil en la plaza de la Metropolitana o en la de San Jacinto, y los dobles de las campanas de los templos. Con el producto de la limosna

finalidad de aprovechar esos beneficios. Con respecto a las de Nuestra Señora de Guía, San Juan Bautista y el Santísimo Sacramento, es comprensible que por ser cofradías de morenos libres, éstos participasen activamente en el culto que sostenían dichas hermandades. Además, cabe recordar que una persona podía ser hermana de tantas cofradías le permitiera no sólo su devoción y religiosidad individual, sino también sus ingresos económicos, pues siempre había que aportar un monto por la inscripción y si se era tributario colaborar con cierta limosna para el mantenimiento y realización de las actividades religiosas.

Por otra parte, bien se dijo que estos 100 morenos de condición libre manifestaron en sus respectivos testamentos con qué hábito preferían ser enterrados, pero teniendo en consideración que existe un caso excepcional en que uno de ellos solicitó doble amortajamiento, no será de 100 el número total de las preferencias sino de 101[116]. Así pues, los resultados apuntan a que un 25,74 por ciento optó por el hábito de San Francisco, es decir, 26 personas. Mientras que otras 15 escogieron por vestimenta un lienzo o mortaja blanca, representando 14,85 por ciento de la muestra. Asimismo, 15 morenos dejaron la selección de su hábito a gusto de sus herederos y albaceas, por lo tanto un 14,85 por ciento. Otras hopas elegidas fueron las de Santo Domingo, por 9 personas, es decir 8,91 por ciento, y la de Nuestra Señora de la Merced por 7, lo que significa 6,93 por ciento del total.

→ conseguida se pagaban los gastos del entierro, las misas que por el alma del ajusticiado debían rezarse, el regalillo a la pobre familia del reo y algo para los hermanos de la cofradía, pues la justicia entra siempre por casa" ("Caracas fue un convento", en *ob. cit.*, t. II, pp. 71-72).

116 Véase el gráfico nº 4 (p. 102) en el que se advierte la distribución porcentual de las hopas seleccionadas por los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales otorgadas en Caracas entre 1760 y 1821.

Resultan interesantes aquellas mortajas seleccionadas en una ocasión, como, por ejemplo, las de Santa Rita, San Francisco de Paula y la Santísima Trinidad, esto motivado quizás a devociones muy personales, como el ya citado ejemplo del maestro albañil José Domingo del Sacramento Infante, cuya inquebrantable fe en el misterio de la Santísima Trinidad no sólo le condujo a solicitar su vestimenta al momento de testar, sino también le llevó a la construcción de un templo dedicado a su culto y veneración.

El uso de estas vestiduras dentro del ritual funerario, como es obvio, constituye parte de la tradición religiosa católica trasladada e implantada en América por la Iglesia. De tal modo que algunas personas las llevaban por religiosidad, otras por simple ostentación, mientras muchas lo hacían por los beneficios que estos trajes otorgaban. Es decir que aquellos morenos que decidieron escoger sus hábitos en función de obtener gracias e indulgencias, seleccionaron las hopas relativas a las órdenes conventuales de franciscanos, dominicos, mercedarios, concepcionistas y carmelitas, que eran las principales comunidades religiosas establecidas en la ciudad. Mientras quienes eligieron las vestimentas de las cofradías es difícil saber el porqué de su preferencia, más allá del hecho de pertenecer a las mismas o ser devoto de sus respectivos patrones:

> Sucede muchas veces que los Enfermos sabiendo el gran tesoro de Indulgencias que hay en la Tercera Orden de nuestro Serafico Padre San Francisco, piden el Habito, y la Profesion, para morir con ese gran consuelo espiritual, y socorro de sus almas…[117].

Así, el hábito debía ser concedido, si no existía inconveniente alguno, por el presidente de la orden de terceros, si el sacerdote que realizaba los oficios no era el presidente se tenía que solicitar

117 Fray Antonio Arbiol, *Visita de enfermos, y ejercicio santo de ayudar a bien morir: con las instrucciones mas importantes para tan Sagrado Ministerio*, p. 31.

antes el permiso de éste[118]. Con respecto a las otras órdenes, eran las abadesas o los reverendos padres guardianes de sus conventos quienes otorgaban la autorización para que la mortaja fuese concedida a los enfermos o moribundos. En tal sentido y dentro del ritual franciscano, una vez acontecida la muerte se lavaba y limpiaba el cadáver que sería amortajado con la hopa terciaria. Se bendecía ésta orándole y rociándole con agua bendita, de igual manera se hacía con el cuerpo mientras se le vestía. Posteriormente se procedía a la bendición del cordón, sobre el que también se echaba agua bendita y se oraba. Hecho esto el prelado o presidente procedía a decir el himno *Veni Creator Spiritus*[119].

Las gracias e indulgencias estaban encarnadas simbólicamente en estos objetos y vestiduras que hacían de abrigo protector y de vínculo con la advocación intermediaria. Recordemos que en las representaciones pictóricas coloniales del Purgatorio y el Juicio Final aparecían retratados en el fuego purificador, sacerdotes, obispos, monjas y personas laicas que intentaban tomar los rosarios, escapularios y cordones que les ofrecían para su auxilio y salvación, Santo Domingo, Nuestra Señora del Carmen y San Francisco respectivamente, además de algunos ángeles. Entonces, ataviados de esta manera, los difuntos se proponían atravesar las puertas de la eternidad no sólo estando protegidos, sino además plenos de indulgencias y gracias, y en caso de que fuesen a parar al Purgatorio sus días en ese lugar se verían reducidos.

Los trajes de las órdenes y cofradías religiosas eran muy parecidos en cuanto al diseño, llegándose a distinguir por el color y algunos objetos representativos. El de los dominicos era blanco con negro, el de los mercedarios sólo blanco, mientras que los franciscanos llevaban uno color azul.

118 *Ibídem*, pp. 31-32.

119 *Ibídem*, pp. 32-37.

Los hermanos de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores vestían uno negro con un corazón rojo del lado izquierdo, los de Nuestra Señora del Carmen usaban una hopa violeta que tenía un medallón también del lado izquierdo, los cofrades de Nuestra Señora de Guía una de color negro, y los de San Juan Bautista una blanca[120].

Buena parte de la población no podía costearse esta tradición funeraria, a pesar de que por las vestimentas sólo se pagaba una "limosna" a los mayordomos de las distintas cofradías o a los prelados conventuales que, sin embargo, resultaba onerosa para los más pobres y desamparados. Algunas personas que integraban dichas asociaciones y eran partícipes de sus actividades religiosas seguramente ya contaban con su hábito. El valor podía variar, aunque por los recibos de pago se nota que comúnmente los morenos daban para esta época entre 10 y 20 pesos por los mismos[121], lo que no quiere decir que algunos mayordomos no hayan tenido la suficiente misericordia para aceptar un poco menos. Los más desposeídos si no llegaban a gozar de la caridad de alguien que les donara una mortaja, aunque sea la blanca, eran enterrados tal cual se encontraban al momento de morir. Así, en tiempos de guerra, le comunicaban al arzobispo de Caracas Narciso Coll y Prat, en febrero de 1813, que en el cercano pueblo de Paracotos:

> Aun llega amas grado de miseria la que se advierte en estas gentes, pues aun para dar sepultura alos difuntos, no tienen modos de tapar la honestidad de los cuerpos con una mortaja blanca; y

120 Francisco Depons, *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América meridional*, t. II, p. 221; Rojas, "Caracas fue un convento", en *ob. cit.*, t. II, p. 71; Duarte, *Historia del traje*…, p. 211.

121 "Autos de avalúo, división y partición de los bienes que quedaron por fallecimiento de Ángela de Tovar, entre sus legítimos herederos", AANH, *Civiles,* 1765, t. 1447, nº 2, f. 43; "Testamentaría de Ana Antonia Mota", AGN, *Testamentarías*, 1808, letra M, nº 2, f. 18.

> asi es que cada qual es enterrado del modo que se halla en la cama quando acaba la vida, y estta seles hase mas violenta, por las miserias q[e] sufren en sus enfermedades, pues hay moribundo q[e] espira tomando por sustento, una mazamorra de Jojoto[122].

Ésta puede ser una de las tantas explicaciones del porqué la gran mayoría de las ánimas mostradas en las representaciones iconográficas del Purgatorio y el Juicio Final se hallan medio desnudas.

Velorio, entierro y exequias

Los velorios en la Caracas colonial y republicana no distaban mucho del tradicional velorio católico-español, donde asistían familiares y allegados para despedirse del difunto y rezar por el descanso de su alma. No obstante, sucedía que en muchas ocasiones estas reuniones llegaban a adquirir un matiz particular, pues se intentaba ahogar el dolor y las penas en el alcohol y encontrar distracción en bailes y juegos de toda clase.

Desde el siglo XVII, se dispuso que no se inhumara el cadáver de persona alguna cuya muerte fuese súbita, hasta tanto no hubiesen transcurrido 24 horas del deceso[123]. En la segunda mitad del XVIII, el obispo Mariano Martí señalaba que así como no se debían sepultar los cuerpos antes de las mencionadas 24 horas, a menos que las circunstancias así lo ameritaran, tampoco debía excederse este período, ni en los entierros de adultos, ni en los de párvulos, pues éstos pasaban dos y tres noches sin ser sepultados con la excusa de ser velados[124], lo que además servía para el

122 AHAC, *Episcopales*, Paracotos, 1813, carpeta nº 40, s/folio.

123 *Constituciones Sinodales*, Libro IV, Título XII: De los entierros y exequias, ítem 125, p. 219.

124 Mariano Martí, *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)* (Providencias), t. V, p. 191.

encuentro de hombres y mujeres, con "…músicas, bailes, bebezones y otros desórdenes lamentables, pretendiendo cohonestar todo esto con la piedad de velar a dichos párvulos…"[125].

Pero esta práctica de origen español, llamada "velorio de angelito", tenía también otras peculiaridades. El cuerpecito del párvulo se embalsamaba introduciéndolo a intervalos en agua hirviendo con sal, luego se amortajaba de blanco en correspondencia a un angelito o con ropas de distintos colores, y se colocaba dentro de una caja o cesta adornada con flores y cintas. La ceremonia gozaba de cierto aire festivo, se consumía alcohol, se cantaba y bailaba, incluso al cadáver del niño que era cargado por su padrino[126]. En esto se iban varias noches, situación que nunca fue del agrado de las autoridades eclesiásticas:

> … Dos preocupaciones centrales motivaban las prohibiciones. De un lado, el mismo hecho de la muerte que, en la tradición cristiana, era –y sigue siendo– un acto más bien de recogimiento y sufrimiento y no el momento más adecuado para expresiones festivas. Esa concepción chocó

125 *Ibídem*, p. 403.

126 Pese a existir cierta bibliografía referente al tema, la gran mayoría carece de información previa al siglo XX, cuando mucho se tienen algunos que otros datos de la segunda mitad del XIX, si bien se trata de una costumbre de origen español arraigada en Venezuela al menos desde mediados del siglo XVIII, por lo tanto no se cuenta con fechas precisas de cuándo dicha ceremonia adquirió determinadas características y particularidades. Véanse Luis Arturo Domínguez, *Velorio de Angelito*, pp. 91; Miguel Cardona, "Ceremonias tradicionales de velorio y entierro", en *Temas de folklore venezolano*, pp. 385-390; Lucas Manzano, "Velorio de Angelito", en *Tradiciones caraqueñas*, pp. 137-140; Angelina Pollak-Eltz, *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*, pp. 90-92; Alfredo Chacón, *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano*, pp. 132-136; Gustavo Martín, *Magia y religión*…, pp. 39-40; Aquiles Nazoa, *Caracas física*…, pp. 63-64; Angelina Pollak-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela*, pp. 120-121; Jorge Flores González, *Pensando en la muerte. Actitudes y creencias religiosas ante la muerte en la ciudad de Caracas*…, pp. 157-160.

> con creencias indígenas y africanas en las cuales cantar y bailar al muerto varios días –lo que no ha de confundirse con alegría a secas– significaba festejar el paso de un ser a otra vida, mejor en principio que la del reino de este mundo[127].

Respecto a los más desamparados, señala Arístides Rojas que éstos, como algunas madres, al sentirse desentendidos por los responsables de mantener el culto católico depositaban los cadáveres de los párvulos en cestas adornadas de flores y las colocaban en las puertas de las iglesias, en los nichos exteriores de la fachada de Catedral y en una escalinata ubicada al este de San Francisco. Asimismo, que no era de extrañar que muchas veces se llegaran a ver dos o más niños muertos dejados en estos lugares[128]. Aunque para 1810, indicaba el encargado del convento de San Francisco, que en algunas oportunidades se llegaban a encontrar hasta cinco pequeños cuerpos abandonados a las puertas del mismo[129].

Puede resultar extraño que los abandonaran en una cesta llena de flores, pues se supone que debido al estado de pobreza en que muchos se encontraban no tenían los medios para realizar este tipo de ceremonias, lo que probablemente podría interpretarse como que después de haberlos velado durante noches y gastado todo en dicha reunión, ya no tenían para costear el sepelio, sin embargo, no se descarta que también esto pudo significar una simple demostración de afecto, que contó con la caridad y solidaridad de familiares y vecinos.

---

127 José Ángel Rodríguez, *Babilonia de pecados. Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*, p. 152.

128 Arístides Rojas, "Caracas fue un convento", en *ob. cit.*, t. II, pp. 77-78; Arístides Rojas, "De cómo el vegetal venció á las Familias de Caracas", en *Obras escogidas*, p. 419; Rafael Cartay, *En artículo mortis…*, p. 110.

129 "Al guardián del Convento de San Francisco de esta ciudad de Narciso Arzobispo de Caracas…", AANH, *Donación Villanueva* (segunda parte), doc. nº 488, f. 2.

Los velorios de adultos no llegaban a durar tantos días como los de párvulos, se pasaba toda la noche en la residencia del difunto o de algún deudo, la cual servía de casa mortuoria, conversando con los familiares, expresando las condolencias y recordando al fallecido. Era el preámbulo a la despedida definitiva. Por ello, cuando moría una persona, parientes y conocidos más cercanos llegaban a la casa mortuoria para consolar, apoyar a los familiares y ayudarlos a recibir al resto de invitados que vendrían a expresar su pesar. Se acostumbraba tener en estas reuniones una mesa sencilla pero decente, con ciertos alimentos y bebidas, los cuales constaban de biscochos, vino dulce, aguardientes de toda clase y tabaco. Dependiendo de la concurrencia de gente el velorio podía tornarse escandaloso, pues luego del pésame se pasaba a conversaciones más amenas que, entre trago y trago, derivaban en los temidos cantos y bailes que la Iglesia tanto reprochaba.

Ahora bien, los entierros de los morenos libres fueron muy diversos, no sólo por las devociones religiosas de cada uno de ellos, sino también por cuestiones de carácter económico, las cuales además de incidir en la escogencia del lugar de sepultura y el tipo de ceremonia tenían que ver directamente con otros aspectos en torno a la ejecución del mismo.

Así, los entierros de párvulos bautizados[130] se caracterizaban por ser de día, no podían ser sepultados en el mismo lugar que los adultos[131]. De la iglesia saldría la cruz, la cual en estos casos sería baja, sin asta, acompañada por el cura y resto del clero vistiendo estola y capa blanca[132]. Según parece, cuando se trataba de los cadáveres de niños mantuanos y de otras calidades de

130 A los infantes o personas que no estuviesen bautizadas se les prohibía el entierro eclesiástico. *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título Único: De los que carecen de sepultura eclesiástica, ítem 116, p. 217.

131 *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título XI: De las sepulturas, ítem 86, p. 213.

132 *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título XII: De los entierros y exequias, ítems 121, 122, p. 219.

posición acomodada, éstos eran llevados al templo en una mesita adornada de flores y cintas, acompañados de un cortejo también de niños, los cuales una vez finalizado el acto de inhumación eran trasladados a la casa mortuoria donde les esperaba una mesa con alimentos, momento que se solía ser ambientar con música[133]. Los sepelios de los infantes con padres de bajas calidades y escasos recursos económicos debieron ser muy parecidos, pero con menos lujo y solemnidad, aunque quizás mucho más amenizados.

Las personas extremadamente pobres abandonaban con frecuencia por las noches a los niños difuntos en las puertas de los templos, pese a que la Iglesia les daba entierro de limosna. Sólo existía un problema, si los niños no estaban bautizados, los curas no les darían sepultura eclesiástica, lo que explicaría que muchas veces las personas los enterraran en los corrales de las casas[134]. Sin embargo, no se puede pensar que las autoridades eclesiásticas no colaboraran, pues iglesias como la de San Francisco contaban con una bóveda para depositar los cadáveres de los párvulos que diariamente eran dejados en sus puertas o en las de los otros templos[135].

Los entierros de adultos tenían características muy particulares, podían ser rezados o cantados, por mayor o menor, con cruz alta o baja, y contar con el cura y sacristán de determinada iglesia, asimismo podían ser acompañados por clérigos o miembros de las distintas cofradías y órdenes religiosas, según así lo estipulara la persona en vida a través de su testamento o bien lo comunicara a sus herederos y albaceas. De igual modo, también se indicaba la escogencia del lu-

133 Arístides Rojas, "Caracas fue un convento", en *ob. cit.*, t. II, p. 78; Nazoa, *ob. cit.*, p. 63; Landaeta Rosales, *ob. cit.*, p. 21.

134 Lucas Manzano, "Velorio de Angelito", en *Tradiciones caraqueñas*, pp. 139-140.

135 "Al guardián del Convento de San Francisco de esta ciudad de Narciso Arzobispo de Caracas…", AANH, *Donación Villanueva* (segunda parte), doc. nº 488, f. 2.

gar de sepultura, y en caso que no fuese así, entonces se era inhumado en la iglesia o cementerio de la parroquia a la que se perteneciera o de donde se fuese feligrés. En este sentido, aquellas personas de sexo masculino que tuviesen más de 14 años y de sexo femenino con más de 12 podían seleccionar dónde querían ser sepultadas al momento de morir, si no habían llegado a esa edad, la elección quedaría a juicio de los padres[136].

Durante el siglo XVIII y las primeras dos décadas del XIX, los lugares de sepultura más solicitados fueron las iglesias, sobre todo por aquellas personas que económicamente contaban con los medios para satisfacer estos derechos. La razón de su selección pudo deberse a diferentes motivos, entre ellos que se estaba asentado en alguna cofradía u orden religiosa, se era feligrés de determinado templo, fiel devoto de alguno de sus santos, o se pretendía conseguir las gracias e indulgencias concedidas por alguna capilla o altar, incluso tal vez lo que se quería era descansar junto algún deudo ya fallecido, entre otras posibilidades. De igual modo, no se puede ignorar toda la problemática situación relacionada con la erección de cementerios a extramuros, así como la imposibilidad de llevar a cabo su ejecución durante un buen tiempo, gracias a la falta de compromiso y a los desacuerdos existentes entre las autoridades laicas y las eclesiásticas.

Entonces, de nuestra muestra de 100 morenos libres que testaron durante el período 1760-1821[137], se puede percibir que la escogencia del lugar de sepultura fue variada en correspondencia con la diversidad y cantidad de sitios disponibles. Así, pues, la mayoría optó principalmente para

136 *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título XI: De las sepulturas, ítems 87, 88, p. 213.

137 Véase el gráfico nº 5 (p. 103) en el que puede apreciarse la distribución porcentual de los lugares de sepultura seleccionados por los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales otorgadas en Caracas entre 1760 y 1821.

su descanso eterno por la iglesia de San Mauricio, elección que fue de 22 personas y que equivale asimismo al 22 por ciento del total. Seguida por la iglesia del convento de San Francisco con 19 por ciento, la de Nuestra Señora de Altagracia con 18 por ciento y la del convento de San Jacinto con 11 por ciento, lo que implica el mismo número de individuos. Del resto vale destacar que sólo 6 morenos, es decir, el 6 por ciento, dejó la selección del lugar de sepultura a disposición de sus herederos y albaceas. Mientras que iglesias como la de Santa Rosalía y las de los conventos de Nuestra Señora de la Merced y de la Inmaculada Concepción fueron escogidas cada una de ellas por apenas una persona respectivamente.

Pero esta selección del lugar de sepultura tenía que ver además con sitios específicos dentro de las iglesias, así, por ejemplo, en la de San Mauricio las capillas consagradas a Nuestra Señora de Guía, a San Juan Bautista y a San Francisco de Paula, eran de las que con mayor frecuencia se hacía mención. No obstante, hubo quien como Joseph Gregorio Monasterios, natural del puerto de La Guaira e hijo de la morena bozal Juana Beatriz Michinel, se decidiera por el pavimento de dicho templo, el cuarto tramo según dejó constancia en su poder para testar[138].

Por otra parte, en la iglesia de San Francisco el lugar más requerido fue la bóveda de la tercera orden que, además, como solía ser costumbre, resultó la preferida de siete morenos de los ocho que señalaron ser sus hermanos. Aunque no era necesario ser uno de ellos para elegir esta capilla, que fue la escogida por la morena Josefa Ignacia Farfán[139], hermana de la cofradía de Nuestra Señora del Socorro y redimida sólo en la mitad de la limosna, de Nuestra Señora de Dolores. Otras personas en cambio se decantaron por los altares y capillas de Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora de la Concepción y San José, entre otras.

---

138 "Testamento de Joseph Gregorio Monasterios", AGN, *Escribanías,* 1790, 11-C, f. 246vto.

139 "Testamento de Josefa Ignacia Farfán", AGN, *Escribanías,* 1761, 549-B, f. 56.

Con respecto a la iglesia de Altagracia, la bóveda de Nuestra Señora de Dolores fue casi en su totalidad seleccionada como sitio de sepultura por los morenos de condición libre, con una excepción que prefirió la de Nuestra Señora de Altagracia, completamente comprensible tratándose de uno de los hermanos de su cofradía, como es el caso de Laureano Muñoz[140]. En referencia al templo de San Jacinto, la capilla más solicitada fue la de Nuestra Señora de Chiquinquirá, seguida de la de Nuestra Señora del Rosario, esta última lugar escogido, entre otros, por Cipriano de Ibarra, pardo libre con antepasados esclavos[141].

Ahora, en relación con los tramos en los que se hallaba distribuido el pavimento de los templos estipulaban las *Constituciones Sinodales* que:

> Por cuanto las iglesias de este nuestro obispado son muy pobres, y no tienen otro sustento, sino las limosnas de los fieles cristianos, y las que les vienen por sus entierros; ordenamos y mandamos, que por las sepulturas del primer tramo, hacia el altar mayor, se dé limosna por la abertura, o título de ellas, veinte pesos de plata; y que en este lugar, y tramo, no se entierren, sino personas honradas y principales: Y por las del segundo tramo inmediato se den diez pesos de plata: Y por el tercero, cinco pesos de la dicha plata: Y por las del cuarto tramo, dos pesos, y cuatro reales[142].

En efecto, si asumimos, como historiográficamente se ha hecho, que eran "honradas y principales" sólo las personas de piel blanca, obvio se estaría sugiriendo una estratificación étnico-social del pavimento, puesto que el primer tramo estaría reservado exclusivamente para la sepultura de

140 "Testamento de Laureano Muñoz", AGN, *Escribanías,* 1789, 816-B, f. 205vto.

141 "Testamento de Cipriano de Ibarra", AGN, *Escribanías,* 1788, 809-B, f. 46vto.

142 *Constituciones Sinodales*, Libro IV, Título XI: De las sepulturas, ítem 105, p. 216.

los de este grupo. No obstante, habría que estar seguros de hasta qué punto esto se cumplió y respetó a cabalidad, pues para finales del siglo XVIII ya se pueden encontrar algunas excepciones, como la que representa la morena guineana Bárbara Josefa del Carpio, quien solicitó ser enterrada en el convento de Nuestra Señora de la Merced, en el primer tramo junto a la pila de agua bendita, dejando las demás formalidades de su sepelio a cargo del reverendo padre comendador de la Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, fray Juan Díaz, a quien previamente le había cancelado los 20 pesos de limosna requeridos y de los cuales poseía recibo[143].

Queda claro entonces que los morenos de condición libre tenían la posibilidad de escoger el lugar de sepultura que gustasen, indistintamente fueran parte o no de alguna cofradía, y siempre que pudiesen costear los derechos de entierro[144]. Si bien por ahora no tenemos mayor idea de cómo era la disposición de los cadáveres dentro de las bóvedas, sí se reproducía algún tipo de jerarquización étnico-social que separara a blancos criollos y europeos, de pardos o negros, lo cierto es que aparentemente y en teoría, descansaban unos junto a otros por la eternidad. Así, por ejemplo, la capilla de la tercera orden de San Francisco fue la escogida por la condesa de Tovar doña María Manuela de Ponte y Mijares[145], mientras que en su poder para testar, el conde de San Javier don José Antonio Pacheco[146] optó por la de Nuestra Señora del Rosario en San Jacinto, en cambio

143 "Testamento de Bárbara Josefa del Carpio", AGN, *Escribanías,* 1798, 910-B, f. 327vto.

144 *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título XII: De los entierros y exequias, ítem 134, pp. 220-221.

145 "Testamento de doña María Manuela de Ponte y Mijares", AHAC, *Testamentarías,* 1814, carpeta 143, nº 14, f. 499vto. Dicho documento se encuentra inserto en la testamentaría de don José Pérez Martínez.

146 "Testamentaría de don José Antonio Pacheco, Conde de San Xavier", AHAC, *Testamentarías,* 1808, carpeta 141, nº 6, f. 129vto.

el presbítero don Blas José Terrero de Atienza y Gascón[147] eligió la bóveda de Nuestra Señora de Dolores en Altagracia, de cuya cofradía era hermano.

Por supuesto, esto no quiere decir que no existieran algunas capillas exclusivas para determinado grupo social o familiar, como lo fueron, entre otras, la del glorioso apóstol San Pedro en Catedral, destinada únicamente para los hermanos de su cofradía. O también, en la misma iglesia, la de la Santísima Trinidad, vinculada por mayorazgo a la familia Bolívar, una de las principales de la ciudad, en la que al parecer incluso llegaron a ser enterrados algunos de sus esclavos, excepción que varias familias blancas y mantuanas con el mismo privilegio se permitieron hacer por el afecto que sentían hacia algunos de ellos. También en el templo de San Francisco existía una bóveda donde eran enterrados solamente los forasteros de origen europeo, la del Santo Niño de Belén[148]. Habría que ver qué ocurría en relación con las capillas situadas en San Mauricio, si efectivamente eran sólo para morenos o se permitía la inhumación de personas de otras calidades sociales.

Así, pues, una vez elegido el lugar de sepultura y acontecida la muerte de la persona, se notificaba al sacerdote para que desde la iglesia donde se llevarían a cabo los oficios religiosos saliera la cruz de la parroquia, camino a la casa mortuoria:

> Que para los entierros cantados de los adultos, salga la cruz alta, a la cual acompañarán ambos curas, en donde hubiere dos, y el sacristán mayor, con sobrepellices, y bonetes, y a lo menos cuatro acompañados; y el cura semanero irá con estola, y capa de color negro. Y asimismo le

147 "Testamentaría del Presbítero don Blas José Terrero", AHAC, *Testamentarías,* 1802, carpeta 136, nº 13, fs. 462-462vto.

148 "Al guardián del Convento de San Francisco de esta ciudad de Narciso Arzobispo de Caracas…", AANH, *Donación Villanueva* (segunda parte), doc. nº 488, fs. 1-1vto.

> acompañarán los demás clérigos, que fueren considerados y comunidades de regulares, o colegios, que fueren llamados, con sus sobrepellices, y bonetes, hasta la casa del difunto, o difunta, y de allí le acompañarán proporcionalmente, con velas encendidas, llevando el cuerpo a la iglesia, en donde se sepultare…[149].

En el caso de los entierros menores la cruz saldría baja, acompañada del cura que llevaría estola negra y por el sacristán[150]. No obstante, muchos de estos actos ceremoniales dependían de lo establecido por las cofradías, del gusto del difunto y sus albaceas, pero sobre todo de la limosna que se llegaba a proporcionar para tal fin. Es por ello que de la muestra de 100 morenos libres que testaron durante el período 1760-1821[151], al referirse al tipo de sepultura que preferían, 35 por ciento de ellos deseó se hiciera según sus propios términos y especificaciones. Mientras que 33 por ciento, es decir 33 personas, solicitó se procediera conforme se hacía con los hermanos de la cofradía de Nuestra Señora de Dolores, incluyendo ciertas variaciones. Por otra parte, 19 morenos optaron por dejar este asunto a disposición de sus albaceas y herederos. Otros, en cambio, se decantaron por la manera en que algunas hermandades, como las de Nuestra Señora de Guía, San Juan Bautista y Nuestra Señora de Chiquinquirá, practicaban la sepultura de sus cofrades.

Entre las especificaciones que cada persona dio en relación con el tipo de sepultura y funerales que deseaba se le practicaran una vez hubiese fallecido estaban, por ejemplo, que el entierro fuese cantado o rezado, por mayor o menor, y con cruz alta o baja. Asimismo, se podía indicar de

149 *Constituciones Sinodales,* Libro IV, Título XII: De los entierros y exequias, ítem 120, pp. 218-219.

150 *Constituciones Sinodales*, Libro IV, Título XII: De los entierros y exequias, ítem 122, p. 219.

151 Véase el gráfico nº 6 (p. 104) en el que se muestra la distribución porcentual de los tipos de sepultura seleccionados por los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales otorgadas en Caracas entre 1760 y 1821.

qué templo serían el cura y sacristán que irían en la procesión, qué cantidad de religiosos asistirían al cadáver y cuáles cofradías concurrirían a los oficios. Con respecto a las exequias, consistían en una misa cantada de cuerpo presente, cuya ejecución se efectuaría el mismo día del sepelio de ser posible y si no como máximo al tercer día. Podían contar con diácono y subdiácono, vigilia y responso, añadiéndose además acompañamiento de música, la capa, los dobles, el incienso, la cera, entre otros detalles. La modalidad más sencilla era el entierro rezado acompañado sólo de cura y sacristán, sin especificación de las exequias, mientras que la más solemne era el entierro cantado por mayor, con cura y sacristán, cortejo de religiosos de los tres conventos (franciscanos, dominicos y mercedarios) y de los hermanos de las cofradías en las que se estuviese asentado, incluyendo las exequias mencionadas y algunas misas en sufragio del alma, pagándose por todo ello la limosna acostumbrada.

En relación con los funerales desarrollados por las distintas asociaciones religiosas, éstos se basaban según lo estipulado en sus respectivas constituciones, así por ejemplo, la de San Juan Bautista:

> …quedando obligada la Cofradía cuando muera (…) si su entierro fuere cantado, a concurrir la Cofradía con su guión a él [refiriéndose al difunto], precedida de sus Protectores, llevando luces en las manos y hacer celebrar por su alma el primer viernes de su muerte, una misa cantada con responso y doble al fin, poniendo en el féretro cuatro velas y seis hachas y otras cuatro velas en el altar…[152].

152 "Libro de Cabildos de la Cofradía del Precursor Señor S. Juan Bautista…", AGN, *Real Hacienda,* Libro 1430. Transcrito por Veracoechea, *ob. cit.*, p. 6.

Si bien esta situación se producía en referencia a los hermanos redimidos, vale decir que no existía mucha diferencia respecto a los tributarios. Otras cofradías, como la de Nuestra Señora de Dolores, aparentemente también proporcionaron este tipo ceremoniales y auxilios espirituales, sólo que con mayor solemnidad, pues se acostumbraba a que el sepelio fuese cantado y contase con la asistencia de los cofrades para ayudar en los sufragios. No obstante, habría que revisar los estatutos e inventarios de dicha cofradía, así como los de otras asociaciones para poder establecer las diferencias y similitudes necesarias, sobre todo porque los datos obtenidos a través de los testamentos resultan insuficientes, incluso para determinar la razón del porqué muchos morenos libres prefirieron ser enterrados del modo en que se hacía con los hermanos de Nuestra Señora de Dolores.

Entonces, tenemos que era costumbre que los entierros se llevaran a cabo por las tardes, y que se extendieran hasta las noches[153], lo que hacía que la procesión fuese más esplendorosa y solemne con esos múltiples hachones encendidos que la seguían, y para lo que por supuesto era necesaria una buena inversión de dinero. Así, llegado el momento de la ceremonia, primero salía la cruz de la parroquia, la cual era llevada por el sacristán que acompañaba al cura hasta la casa mortuoria, allí, en medio de la sala, se encontraba la urna cerrada, lo que al parecer era costumbre, iluminada por las velas encendidas de los acompañantes, se rociaba e incensaba el ataúd, antes de empezar a rezar el *Si iniquitates* y el *Psalmo de profundis*. Luego el cortejo salía a la calle y camino a la iglesia se rezaba el *Miserere* y el *De profundis*, una vez en ésta el cuerpo era colocado en el medio, con la cabeza hacia el altar, y allí se hacían los oficios de sepultura cantados o rezados de acuerdo con el ritual romano[154].

153 Arístides Rojas, "De cómo el vegetal venció á las Familias de Caracas", en *ob. cit.*, p. 431; Nazoa, *ob. cit.*, p. 62.

154 Fray Sebastián de Málaga, *Ceremonial romano-seráfico de los menores capuchinos de N.S.P.S Francisco según el orden de N.S. Romana Iglesia*, pp. 284-285.

El cortejo estaba compuesto sólo por personas de sexo masculino, pues las mujeres permanecían en la casa recibiendo las condolencias[155]. Casi siempre lo conformaban de cuatro a seis frailes religiosos, otras veces hombres pobres, a quienes se les daba una limosna por trasladar el cuerpo en andas o ataúd, cubierto con el paño negro o de gracias. No era muy común que se llegase a contar con féretro propio, por lo que éste y el paño eran suministrados por la cofradía en la que se estuviera asentado, si su préstamo se llegaba a solicitar[156]. También las iglesias contaban con la posibilidad de facilitarlos a aquellos que lo quisieran, a cambio de una pequeña limosna que servía de contribución para la fábrica de la misma y la reposición de éstos[157]. En dicho acompañamiento también debían acudir las distintas cofradías religiosas de las que el difunto era hermano, y en

155 Carlos F. Duarte, *La vida cotidiana…*, t. II, p. 260. Si bien esto nos puede resultar curioso, para el caso de la Andalucía de finales del siglo XIX e inicios del XX, "No asisten al entierro los parientes en primer grado: padres, suegros, hermanos, esposos e hijos, es decir los miembros de la familia, tal como se entendía en esta época y que parece tratarse de una familia extensa a efectos ceremoniales. Están totalmente ausentes, así mismo las mujeres de toda edad, condición o parentesco. Estas ya sean familiares, parientes, amigas, criadas o rezadoras contratadas permanecen en la casa mortuoria durante todo el entierro…" (Salvador Rodríguez Becerra, "Rituales de muerte en Andalucía. Significados y funciones", en Francisco Checa y Pedro Molina [ed.], *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, p. 140).

156 "Libro de Cabildos de la Cofradía del Precursor Señor S. Juan Bautista…", AGN, *Real Hacienda,* Libro 1430. Transcrito por Veracoechea, *ob. cit.*, p. 6. "… La cera, los candelabros, los paños e, incluso, el ataúd, eran empleados para todos los cofrades. Este último no era individual, como acontece en la actualidad, sino que albergaba a todos los cadáveres de los miembros de la cofradía, que expresaban su deseo de que se les sufrague su entierro e, incluso, de que se les entierre en su capilla…" (Manuel Hernández, *La muerte en Canarias en el siglo XVIII. Un estudio de historia de las mentalidades*, p. 145). En este sentido, con respecto a la Caracas del siglo XVIII, pueden consultarse los inventarios que el obispo Martí levantó de los bienes y propiedades de algunas iglesias, describiendo, entre otros, los pertenecientes a las distintas cofradías asentadas en ellas. Mariano Martí, *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)* (Inventarios), t. III, pp. 1-203.

157 "Sobre los derechos de ataúd y paño negro. 1791", AHAC, *Exhumaciones,* carpeta 6, f. 1vto.

caso de la de San Juan Bautista, si el entierro era rezado, quedaba obligada ésta "…a enviar hermanos de capa o militares para que carguen su cuerpo y le asistan hasta dejarlo sepultado…"[158].

En este sentido, el hecho de que las cofradías asumieran no sólo buena parte de los gastos de entierro sino que también se involucraran activamente en los ceremoniales, permite entender a éstas, además, como asociaciones caritativas a las que muchas personas se unían para conseguir unos funerales y sufragios más que acordes con su posición socioeconómica y por los que llegaban a pagar un monto reducido, en comparación con los gastos de entierro acostumbrados. Así pues:

> La cofradía responde a tres motivos. El primero es una seguridad en el más allá: los difuntos se aseguran las plegarias de sus cofradías, son enterrados con frecuencia en el panteón de la cofradía, bajo el suelo de la capilla en la que se realizan los servicios por el descanso de su alma. El palio *(pallium)* de la cofradía recubre el ataúd, y los cofrades participan en el séquito al lado del clero y de los cuatro Mendicantes (o en su lugar). La cofradía mantendrá en el futuro los servicios y plegarias que la fábrica o los conventos tienen fama de descuidar y de olvidar[159].

Ahora, como bien se dijo, las exequias consistían principalmente en una misa cantada de cuerpo presente[160], cuya ejecución solicitaban los testadores se efectuara el mismo día de su entie-

158 "Libro de Cabildos de la Cofradía del Precursor Señor S. Juan Bautista…", AGN, *Real Hacienda,* Libro 1430. Transcrito por Veracoechea, *ob. cit.*, p. 7.

159 Philippe Ariès, *ob. cit.*, pp. 158-159.

160 Con respecto a Europa señala Ariès que se trataba de una "…práctica nueva al menos para el común de los laicos y que, no obstante, se generalizó en el siglo XVII. El cuerpo, en vez de ser conducido directamente al lugar de la inhumación –que podía efectuarse tanto en la iglesia como a su lado–, podía ser dispuesto frente al altar durante la duración de algunas de las 'misas en voz alta' previstas en honor del difunto. En el caso más solemne de los funerales

rro siendo hora competente, si no al siguiente o cuando máximo al tercer día. Al ser cantada podía tratarse de una misa solemne o no, en el caso de la primera, el sacerdote era asistido por diácono y subdiácono, era servida por dos acólitos con ciriales, se daba la paz y se contaba con acompañamiento de música, dobles de campanas e incienso. La misa cantada no solemne era aquella que se celebra sin diácono y subdiácono, servida por un acólito, sin incienso y sin dar la paz, entre otras cosas[161]. Mientras la vigilia no era más que un oficio cantado o rezado que se le hacía al cadáver en la iglesia durante la noche de su entierro antes de ser depositado en el sepulcro, contando con la presencia del sacerdote. Luego para concluir se realizaba el responso, que eran oraciones y rezos dichos por el cura, que los asistentes respondían mientras éste incensaba el cadáver y lo rociaba con agua bendita[162]. Días después de la inhumación se hacían las honras al difunto colocando una ofrenda de pan y vino al pie del túmulo. Costumbre que debe haberse mantenido hasta poco más de mediados del siglo XIX, pues para finales del mismo, Arístides Rojas se asombraba de la manera en que habían cambiado las costumbres fúnebres, pues no se colocaban los lutos en las salas y tampoco se hacía ya dicha ofrenda[163].

Así, una vez rezado o cantado el entierro, se oficiaban la misa y el funeral, procediendo después a la inhumación que, de acuerdo con lo dispuesto por el testador o sus albaceas, podía ser de dos maneras: en el pavimento de la iglesia, para lo cual se cavaba a una vara de profundidad y

→ reales, el cuerpo pasaba la noche en la iglesia: es decir, la recitación del oficio de los muertos tenía lugar en la iglesia…" (*Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, p. 122).

161 Fray Sebastián de Málaga, *ob. cit.*, p. 114.

162 María Margarita Romero Romero, "Concepción de la muerte y ritos mortuorios en testamentos marabinos (1799-1811)", *Tierra Firme*, nº 62, pp. 346-347.

163 Arístides Rojas, "Contribuciones al folk-lore venezolano", en *Obras escogidas*, p. 382.

con una tercia de separación entre un cuerpo y otro, siendo depositado el cadáver se cubría con tierra, hasta conseguir con pisado y solado el nivel original del suelo. Otra manera de hacerlo era en alguna de las bóvedas del templo, las cuales contaban con nichos en los que se introducían los cajones o cuerpos, que después eran muy bien sellados con cal y ladrillos. Transcurridos más de dos años los cadáveres podían ser exhumados y llevados a un osario, de modo tal que se pudiera dar uso a esos sepulcros una vez más.

Queda claro, entonces, que la ejecución de estas ceremonias fúnebres dependía no sólo de los deseos y de la religiosidad del difunto y sus familiares, sino también de la limosna que por ellos se diera tanto a la iglesia como a sus cofradías. Por tanto, todas las clases sociales podían darse la pompa que quisieran siempre y cuando tuviesen con qué costearla, razón por la que muchos morenos y pardos libres pudieron tener su entierro cantado, con cruz alta y acompañamientos, entre otros, es decir, el más ceremonioso, que incluso se le llegaba a realizar a algunos pobres de solemnidad, como ocurrió en diciembre 1814 con el músico José Ángel Lamas, cuyo entierro se hizo de limosna en el cuarto tramo de la iglesia de San Pablo, cantado por mayor y con seis acompañados[164].

Obviamente que siendo Lamas por muchos años uno de los músicos de la Catedral, esto debió influir en que su sepelio fuese cantado, pues la mayoría de los entierros de limosna fueron en efecto más sencillos. Según Arístides Rojas, los ceremonias fúnebres que hacían los curas a los pobres de solemnidad se realizaban en las puertas de las iglesias, pues al carecer de medios con que pagar los derechos de sepultura no se les permitía la entrada al interior de las mismas[165].

---

164 "Partidas de matrimonio, velación y entierro de José Ángel Lamas", AANH, *Archivo del General Manuel Landaeta Rosales*, *Escritos y documentos del General Landaeta Rosales*, t. 70 (t. VI), f. 96.

165 Arístides Rojas, "Caracas fue un convento", en *ob. cit.*, t. II, p. 77.

Sin embargo, el sínodo diocesano de Caracas de 1687 no hace referencia al respecto, contrario al sínodo de Mérida y Maracaibo de 1817, donde se les indicaba a los sacerdotes que bastaba con que recibieran los cadáveres de los pobres de solemnidad en la entrada de los templos y allí mismo les realizaran los oficios[166].

Sufragios e indulgencias

Múltiples y diversos fueron los modos de conseguir sufragios e indulgencias durante los siglos XVIII y XIX, todo con la finalidad de reducir la estadía en el Purgatorio y que las almas de los difuntos alcanzasen la paz. Así, apartando las indulgencias que podían ser adquiridas en vida, desde el momento en que comenzaba la agonía de la muerte empezaba también la carrera por la salvación. Los santos sacramentos de penitencia, eucaristía y extremaunción eran los primeros en dar gracia y limpiar el pecado, pero la mancha causada por éste podía llegar a ser tan profunda que era necesario asegurarse con la mayor cantidad de auxilios espirituales posibles. Por lo que además de ser vestido con un determinado hábito por el que se obtenían gracias e indulgencias y ser enterrado a los pies de tal capilla o altar, era preciso se aplicasen el mayor número de misas por el alma e intención que se pudiesen pagar.

En tal sentido, el capitán de la Primera Compañía de Milicianos Morenos, Domingo Bernardino Lozano Carrillo[167], pidió a sus albaceas le hicieran 350 misas rezadas por los sacerdotes y

166 *Constituciones de la Primera Synodo Diocesana de Mérida de Maracaibo, Año de 1817*, Título Primero, Capítulo 5º: De la misa, oficio divino, procesiones, entierros, canto y músicas. Constitución 4ª, en Hilarión José Rafael Lasso de la Vega, *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822*, p. 200.

167 "Testamento de Domingo Bernardino Lozano Carrillo", AGN, *Escribanías*, 1806, 994-B, f. 51vto.

religiosos que ellos escogiesen, pagando por cada una de ellas la cantidad de ocho reales. En cambio, la parda Petronila Madrid[168] mandó se hicieran en favor de su alma la cantidad de 200 misas rezadas, mientras que el moreno libre Santiago Xedler[169] solicitó solamente 100. En ambos casos se trataba de misas de cuatro reales cada una, que era la limosna comúnmente acostumbrada. Dichas misas también podían hacerse a determinado santo o virgen en sus respectivos altares, como indicó Juan Nicolás Galbes[170], moreno de nación Tari, quien expresamente demandaba se le efectuaran por su alma e intención 12 misas rezadas, distribuidas así, cuatro al Santísimo Sacramento, cuatro a Nuestra Señora de Guía y cuatro a San Juan Bautista, todas en la iglesia de San Mauricio y por el monto de cuatro reales cada una.

Otros morenos optaban por el establecimiento de capellanías que, en términos generales, eran fundaciones piadosas comúnmente constituidas a perpetuidad, por las que el fundador separaba de su patrimonio, bien fuese en vida o vía testamentaria, algunos bienes inmuebles o los réditos proveniente de éstos, ocupándolos en el sustento de un clérigo o capellán que asumía el compromiso de celebrar una determinada cantidad de misas anuales en favor de las almas del difunto fundador y sus familiares[171].

168 "Testamento de Petronila Madrid", AGN, *Escribanías*, 1783, 762-B, f. 23vto.

169 "Testamento de Santiago Xedler", AGN, *Escribanías*, 1782, 745-B, f. 19.

170 "Testamento de Juan Nicolás Galbes", AGN, *Escribanías*, 1768, 624-B, fs. 9vto-10.

171 Juan Pro Ruiz, "Las capellanías: familia, iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen", *Hispania Sacra,* año 41, julio-diciembre de 1989, p. 585; Candelaria Castro Pérez, Mercedes Calvo Cruz y Sonia Granado Suárez, "Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación", *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, vol. XVI, 2007, p. 336; Luis Miguel Acosta Barrios, "Las capellanías de la Isla de El Hierro durante el Antiguo Régimen", *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 38, 1992, p. 142.

Si bien gozaron de bastante popularidad en el siglo XVIII y los precedentes a éste, ya en el XIX sus fundaciones aparentemente no eran tan frecuentes. Y aunque no fueron muy comunes entre los negros de condición libre, hubo quien como Domingo Antonio de Oliva[172], de nación Mina, al no tener herederos forzosos, designó a su alma como única beneficiaria del remanente líquido que quedase una vez fuese ejecutado su testamento, fundándose con ello una capellanía perpetua de misas rezadas en favor de su alma e intención, por la limosna de 20 reales cada una. Lo mismo hizo el moreno de nación Conga, José Antonio Sutil[173], al nombrar a su alma por heredera de la mitad de sus bienes, para que con ello se constituyera una capellanía perpetua de misas, pagándose la cantidad de cinco pesos por cada una de ellas. En cambio, María Manuela Josefa Muros[174], de nación Caravalí, determinó en su testamento que al fallecer sus ahijadas y herederas se instituyera con lo que quedara de sus bienes una capellanía de misas rezadas por su alma y la de su difunto marido, José Miguel Muros.

Claro está que no todos los morenos podían darse la pompa de constituir capellanías perpetuas o de mandarse a hacer cientos de misas por el descanso de sus almas, por lo que algunos entonces procuraban hacerse las misas de San Gregorio. Estas misas, también llamadas de San Vicente Ferrer, son 30 y no más, que se hacían seguidas en favor de los difuntos para librarles de sus penas, oficiadas por uno o varios sacerdotes católicos durante 30 días continuos, que en caso de verse interrumpidas podían retomarse en el número en que se hubiesen dejado[175]. Dichas misas

172 "Testamento de Domingo Antonio de Oliva", AGN, *Escribanías*, 1782, 749-B, f. 50.

173 "Testamento de José Antonio Sutil", AGN, *Escribanías*, 1795, 878-B, f. 398.

174 "Testamento de María Manuela Josefa Muros", AGN, *Escribanías*, 1801, 936-B, fs. 202-202vto.

175 Fray Juan Antonio Navarrete, *Arca de letras y teatro universal,* t. I., pp. 736-745. Navarrete cuenta la historia del porqué a las misas se les ha denominado de San Gregorio y de San Vicente Ferrer.

deben su nombre a que fueron instituidas al parecer por el papa san Gregorio Magno. Durante el siglo XIX venezolano fueron muy probablemente el sufragio más importante y solicitado, a pesar de que tenían un costo de ocho reales cada una, es decir, un peso, para un total de 30 pesos, lo cual resultaba igualmente oneroso para la gran mayoría de las personas, sobre todo aquellas de escasos recursos.

Además de las misas de San Gregorio estaban las misas de difuntos, que eran cuatro las asignadas por el misal. Una celebrada el día de los fieles difuntos, que asimismo se oficiaba en los días tercero, séptimo y trigésimo de las exequias, como también en los aniversarios del Papa, los cardenales, los obispos y sacerdotes. Una segunda que se efectuaba en las exequias de seculares y otros clérigos, haciéndose la tercera en el aniversario de éstos. Mientras la cuarta era la que se realizaba por el difunto en el transcurso del año, apartando por supuesto las de entierro, aniversario, y días tercero, séptimo y trigésimo de las exequias[176]. Las composiciones musicales de estas misas planteaban la idea de que efectivamente se podía ayudar a las almas de los difuntos en la remisión de sus pecados y en el alcance de la gloria eterna. En este sentido, guardaban estrecha relación con las representaciones iconográficas del Purgatorio y el Juicio Final, aunque también:

> …se observa que el texto para la *Misa de difuntos* no ofrece a los compositores la idea única de pena, melancolía o sufrimiento al servicio del dolor humano por la pérdida de los seres queridos. Al contrario, los textos sugieren en su organización, una gama de sentimientos expresados en la piedad, resignación, esperanza y hasta en la alegría de llegar a Dios a través de la muerte para alcanzar en su gloria el descanso eterno…[177].

176 "Libro manuscrito sobre las rúbricas del misal", AHAC, *Libros*, nº 66, cap. IV, s/p.

177 David Coifman, *Música histórica de Venezuela. Período colonial siglo XVIII*, t. I, vol. I, p. 43.

Otra manera de obtener indulgencias era mediante la compra de las bulas de difuntos, que formaban parte de las llamadas Bulas de la Santa Cruzada, con las cuales el Sumo Pontífice favoreció a los reyes de España en los tiempos de las cruzadas para que éstos pudieran sostener económicamente tal empresa[178]. Según Arístides Rojas, la venta de bulas era una fiesta que se realizaba cada dos años y era de las que más entretenía a los habitantes de Caracas. Se celebraba el día de San Juan, cuando una procesión acompañada de las autoridades religiosas y civiles salía a las nueve de la mañana del convento de las monjas concepcionistas hasta la iglesia Catedral, donde se procedía a la venta de bulas de acuerdo con la posición socioeconómica[179]. Estas bulas eran las de *vivos, difuntos, composición* y *lacticinios*. Con respecto a la de difuntos señalaba el viajero francés Francisco Depons, a principios del siglo XIX, que:

> …es una especie de tarjeta de entrada al Paraíso, que permite franquear el fuego del purgatorio y conduce directamente a la mansión de los bienaventurados. Pero cada una de estas Bulas no sirve sino para una sola alma. Así, en el momento en que expira un español, sus parientes envían a alguien al Tesoro a comprar una Bula de Muertos, en la que se escribe el nombre del difunto. Cuando la familia de éste es tan pobre que no puede comprar la Bula de Muertos, es decir, cuando está reducida a la última miseria, se van por la ciudad mendigando para comprar la Bula. Si el éxito no llega a coronar la empresa, entonces son los llantos, los gritos espantosos, que expresan menos el dolor de la muerte del pariente que el no poder proveer su alma del trascendental pasaporte.
>
> La virtud de esta Bula no se limita sólo a impedir el paso por el purgatorio, sino que puede hacer salir el alma que, semejante al amianto, se blanquea en las llamas. También se tiene la facultad de designar el alma de quien se quiere librar. Basta con escribir en la Bula el nombre de

178 Héctor García Chuecos, *Historia colonial de Venezuela*, t. II., pp. 284-288.

179 Arístides Rojas, "Caracas fue un convento", en *ob. cit.*, pp. 73-75.

> la persona que ella animó en este bajo mundo, y al instante se abrirán para ella las puertas del cielo. Es siempre necesario una Bula para cada alma, pero se pueden tomar todas las bulas que se deseen, con tal que se paguen. Con piedad y riqueza, es pues, muy fácil desocupar el purgatorio, el cual no permanecerá mucho tiempo despoblado, porque la muerte, que no cesa de cosechar, renueva a cada momento sus habitantes[180].

En efecto, cada bula de difuntos podía ser empleada por un solo individuo, cuyo nombre y apellido serían escritos en la misma, de modo que esa persona obtuviera la indulgencia plenaria que ésta concedía, y como dicha indulgencia no se podía aplicar a múltiples almas porque su

---

180 Francisco Depons, *ob. cit.*, t. I. p. 193. Otro cronista francés que recorrió Venezuela a comienzos del siglo XIX, también se refirió a la bula de difuntos señalando que: "…es un verdadero pasaporte, por virtud del cual se va derecho al cielo, sin haber sido purificado por el fuego y los otros tormentos del purgatorio. En cuanto muere un hombre, un pariente o un amigo va a casa del sacerdote y compra una bula, en la que se escribe el nombre del difunto, y al instante, su alma vuela pura como un ángel hacia la morada de los bienaventurados. Los ricos y personas acomodadas pagan por esta bula 6 reales, cerca de 4 francos; los pobres dos y medio reales, o sea un franco.

"Más de una vez oí a pobres gentes de este país lamentarse, dar gritos espantosos a la muerte de sus parientes: el dolor de esta pérdida era poca cosa comparada con la de saberlos en el purgatorio, por faltarle esta módica suma para librarlos. Corren por todos lados y piden limosna llorando para procurarse el dinero, a fin de comprar las bulas que librarán las almas de sus parientes. He tenido, en más de una ocasión, la suerte de calmar su aflicción, de hacer salir un alma del purgatorio; de contribuir al bienestar de un sacerdote español y hacerme colmar de bendiciones por un cuarto de piastra.

"No se crea que estas bulas e indulgencias dispensan el tener que mandar a decir misas para los muertos. ¡Ay grandes pecados veniales que se parecen mucho a los mortales! Solamente misas y por centenares, pueden, en ese caso, ablandar la cólera del Gran Juez, quien, enternecido por esos numerosos sacrificios, consiente en tratar un pecado equívoco como un pecado venial…" (J. J. Dauxion Lavaysse, *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a las diversas partes de Venezuela en la América meridional*, pp. 260-261).

efecto era indivisible, se hacía necesario que se concediera a cada alma en particular[181]. Indudablemente, su venta se daba cada dos años, por lo que difícilmente cada vez que alguien fallecía, uno de los familiares o amigos salía a comprar una. A esto hay que agregar que la bula no era sino otro medio más de lograr indulgencias, de que la estadía en el Purgatorio fuese menor, por lo que se solía colocar una en las manos del cadáver antes de sepultarlo[182]. En caso de que esto no se pudiera se determinaba que en las próximas publicaciones se adquirieran algunas en favor del difunto[183]. Entonces, es casi improbable que siendo la bula uno de los modos más económicos de obtener indulgencias, las almas fuesen sacadas del Purgatorio tan fácilmente. Más cuando su valor era de seis reales para las personas que iban desde el virrey hasta los alcaldes ordinarios, y quienes tuviesen una riqueza igual o superior a los 6 mil pesos, junto con sus respectivas esposas. En tanto que tenía un costo de dos reales y medio para el resto que no poseía distinción de clase, nacimiento o calidad[184]. Por lo tanto, ésta resultaba para la gran mayoría más asequible que pagar

181 Fray Juan Antonio Navarrete, *ob. cit.*, t. I., pp. 139-140; "Un impreso titulado: 'Bulas de difuntos para los reinos de Indias'. 1808 y 1809", AANH, *Donación Villanueva* (segunda parte), doc. nº 482.

182 Carlos F. Duarte, *ob. cit.*, p. 260.

183 La parda Josefa Petronila Lovera legó una casa a su sobrina y los hijos de ésta, con varias condiciones, entre ellas, que cada año mandasen hacer 10 misas rezadas a favor de su alma y la de su difunta madre, la morena libre Juana Pascuala Lovera. Asimismo, que con cada publicación de Bulas de Difuntos, le tomen dos, una por su alma y otra por la de su referida madre. "Testamento de Josefa Petronila Lovera", AGN, *Escribanías*, 1803, 965-B, fs. 93vto.-94.

184 "Instrucción sobre la publicación y predicación de la Bula de la Santa Cruzada de Vivos", AGN, *Iglesias*, 1802, t. LII, nº 9, f. 157vto; "Bula de la Santa Cruzada. 1816", AHAC, *Bulas*, carpeta nº 3, s/folio; "Expediente formado sobre la publicación de la Santa Bula para los años de 21 y 22", AGN, *Negocios eclesiásticos*, 1813-1820, diciembre de 1820, fs. 543vto-544, 546.

por una misa que costaba cuatro reales, y aún mucho más que el hábito por el que se pagaba comúnmente entre 10 y 20 pesos, ni hablar de las misas de San Gregorio, que eran 30 y al parecer más eficaces y milagrosas.

Ciertamente entrar al cielo tenía su precio, pero no resultaba tan fácil ni tan económico, pues como se ha evidenciado, la expresión de la religiosidad guardaba una estrecha y directa vinculación con la riqueza del testador, quien a través de numerosas misas, así como mediante la institución de obras pías, patronatos, censos y capellanías, contribuía no sólo al sostenimiento del culto, sino también al afianzamiento y perpetuación de ideas y creencias esenciales para el catolicismo, relacionadas con la absolución de las culpas y pecados, la concepción tridentina del purgatorio, la resurrección de la carne y la vida eterna.

* * *

Para finalizar, unas breves consideraciones. Bien se ha observado que los morenos y sus descendientes de condición libre se ajustaron al entramado sociocultural en el que vivieron, no sin dificultades por supuesto, pero el hecho de que desde su antigua condición de esclavos lucharan por obtener su libertad y la de sus familiares, para luego al conseguirla proveerse no sólo de techo, trabajo y alimento, sino también de joyas, ropajes, negocios, plantaciones y esclavos, dan cuenta de lo diversos y complejos que fueron los procesos de movilidad social y de aculturación de estos sujetos, destacando entre este último, la adopción y aceptación del sistema religioso dominante, del cual tomaron parte activa al involucrarse en sus prácticas, ritos y asociaciones.

Las fuentes analizadas correspondientes al período 1760-1821 nos sugieren que estos morenos caraqueños no demostraron actitudes o practicaron rituales ante la muerte diferentes a los señalados, todos enmarcados dentro del catolicismo imperante. Tal vez la naturaleza misma de estos documentos oculte la expresión de algunas concepciones y creencias religiosas procedentes de África, pues algunos autores[185] sostienen que las cofradías fungieron como entidades de resistencia cultural, al permitir que los morenos africanos fusionaran algunos elementos ceremoniales propios de sus tierras con el ritual católico romano, en un claro proceso de sincretismo que ha llegado a nuestros días a través de manifestaciones folklóricas, expresión de la religiosidad popular. Pero esa costumbre de bailar a los santos católicos a ritmo de tambor, siempre presente en las populares fiestas de San Juan, Corpus Christi, San Pedro y San Benito, entre otras, fue más patente en el interior del país que en Caracas, donde prácticamente desaparecieron, quizás motivado a una mayor presencia y control por parte de las autoridades eclesiásticas y seculares, quienes se opusieron constantemente y con fervor a dichas celebraciones, pues supuestamente servían para el encuentro pernicioso de hombres con mujeres provenientes de todos los sectores sociales.

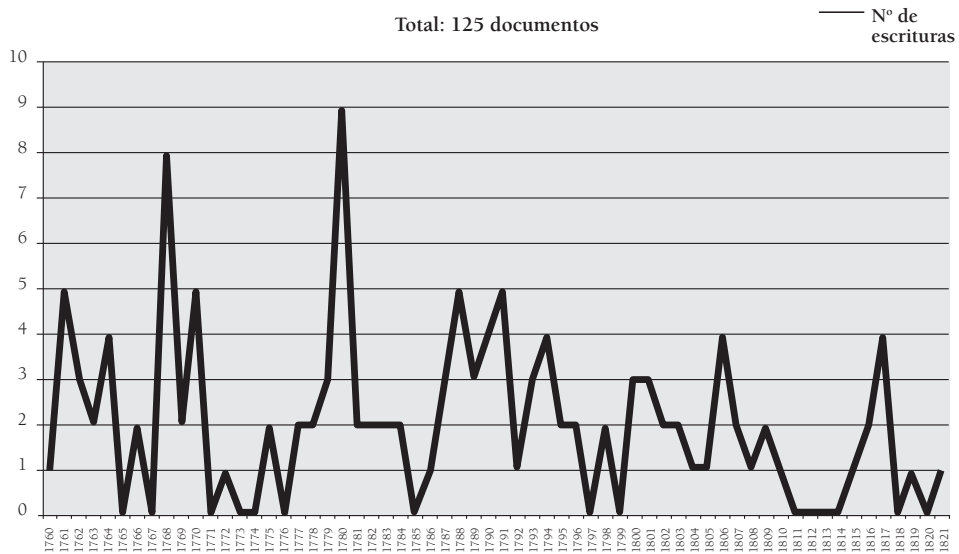
Entonces, si bien no ponemos en duda que en efecto los negros africanos, esclavos o libertos, pudieron haber conservado algunos rasgos culturales así como religiosos propios de sus lugares de origen, habría que ver hasta qué punto éstos llegaron a ser determinantes en la expresión de

185 Ver, por ejemplo, Juan Pablo Sojo, "Cofradías etno-africanas en Venezuela", *Cultura Universitaria*, pp. 97-103; Acosta Saignes, *Las cofradías coloniales…*, pp. 97-99; "Origen de algunas creencias venezolanas", *Boletín Indigenista Venezolano*, pp. 5-11; *Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana*, pp. 17-27; Pollak-Eltz, *Vestigios africanos…*, pp. 47-66; *Las ánimas milagrosas…*, pp. 16-17; *La religiosidad popular…*, pp. 21-24; Omaira Zambrano, "La vida cotidiana de los negros en el valle de Caracas (siglo XVIII)", *Cohisremi, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico*, nº 2, pp. 8-10.

su nueva y adoptiva religiosidad católica que, para el caso de la ciudad de Caracas y en lo concerniente a la muerte, han resultado por ahora imperceptibles, por tanto nada contundentes. Tal vez si nos aproximamos desde otro tipo de fuentes, como las relativas a las cofradías, se llegue a vislumbrar algo diferente. ❖

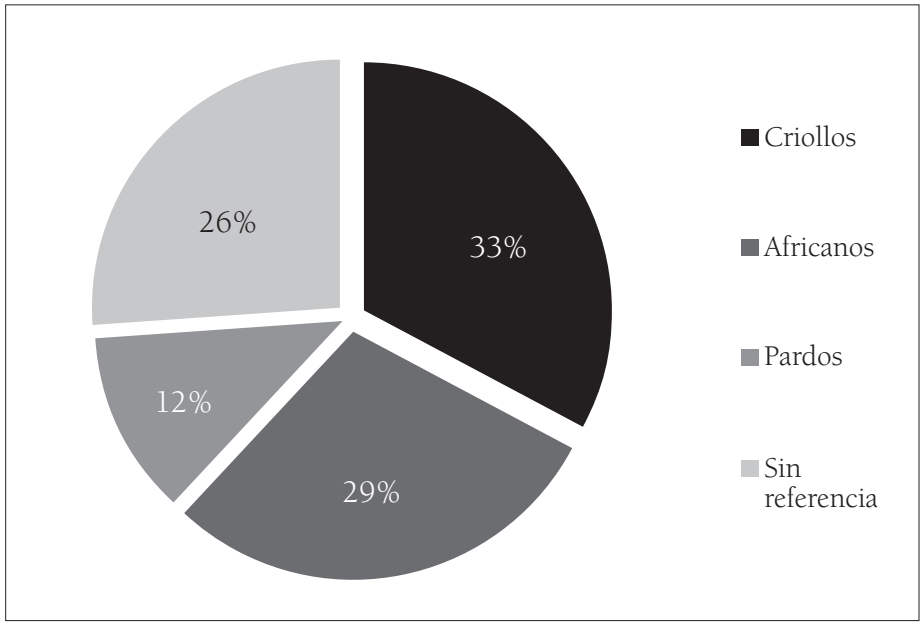
Apéndice A

gráfico nº 1
Distribución anual de las escrituras testamentales de morenos libres y sus descendientes (1760-1821)



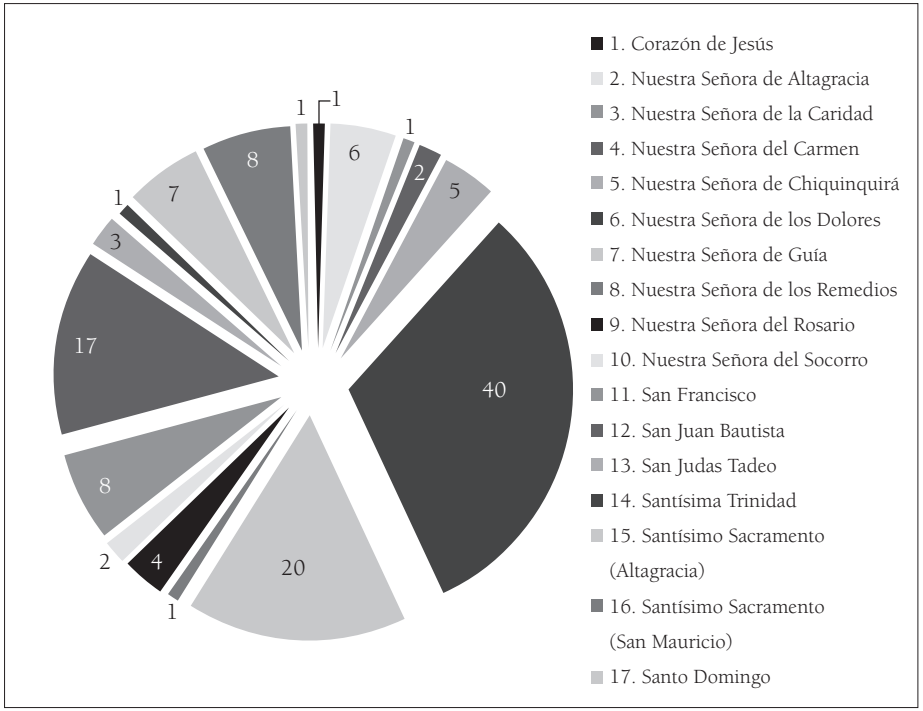
FUENTE: AGN, *Sección Escribanías*. Ver Apéndice B, *Listado de morenos libres que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821.*

gráfico nº 2
Distribución porcentual de las calidades étnicas de los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales (1760-1821)



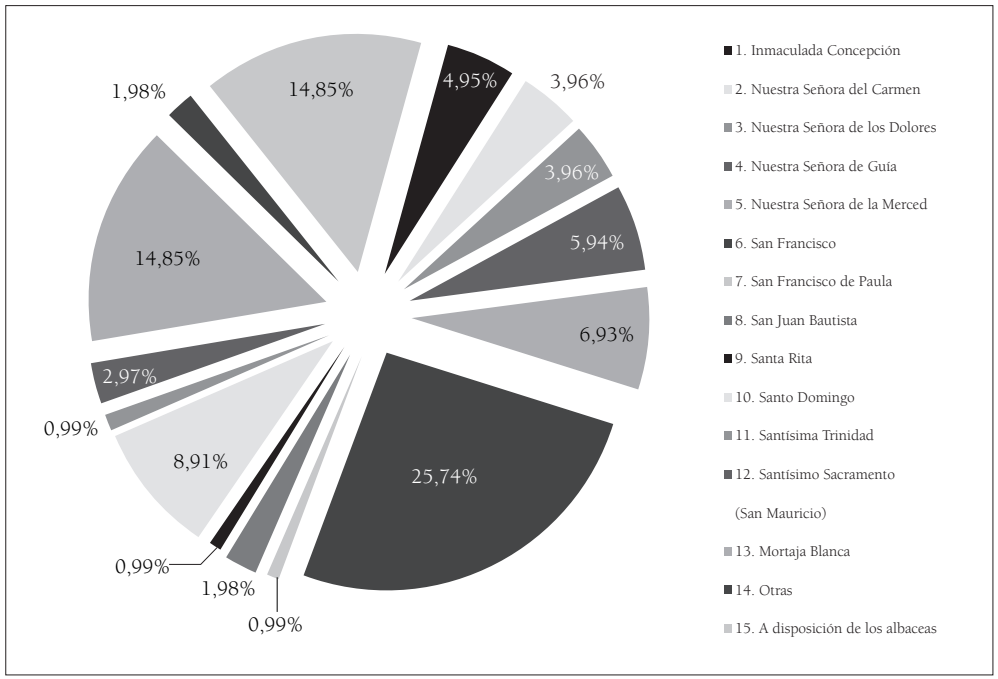
fuente: AGN, *Sección Escribanías*. Ver Apéndice B, *Listado de morenos libres que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821*.

gráfico nº 3
Cofradías religiosas en las que señalaron estar asentados los morenos libres (1760-1821)



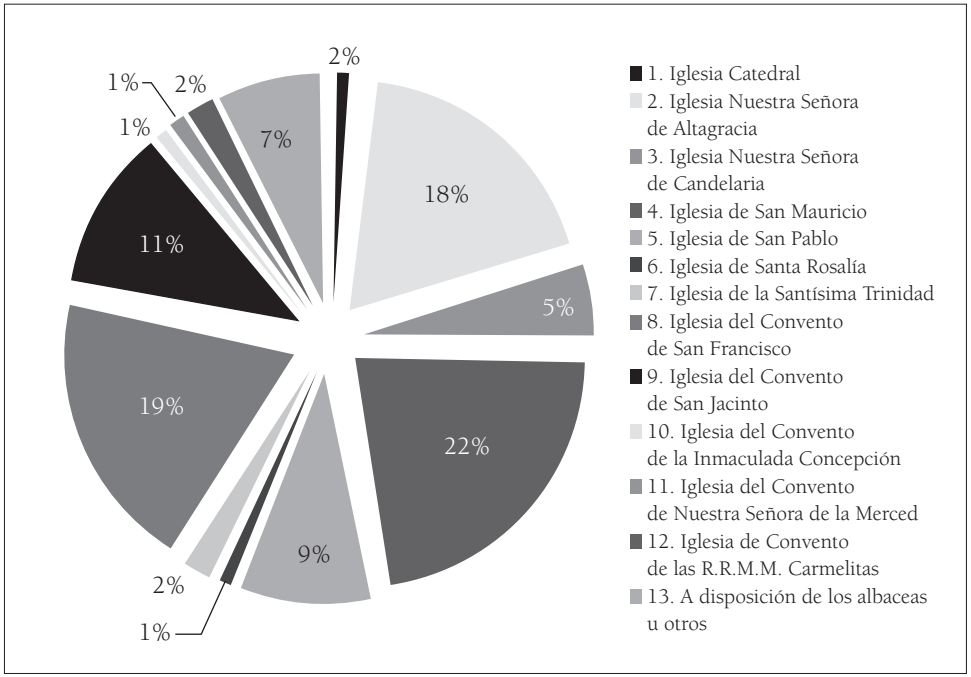
FUENTE: AGN, *Sección Escribanías*. Ver Apéndice B, *Listado de morenos libres que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821.*

gráfico nº 4
Distribución porcentual de las hopas seleccionadas por los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales (1760-1821)



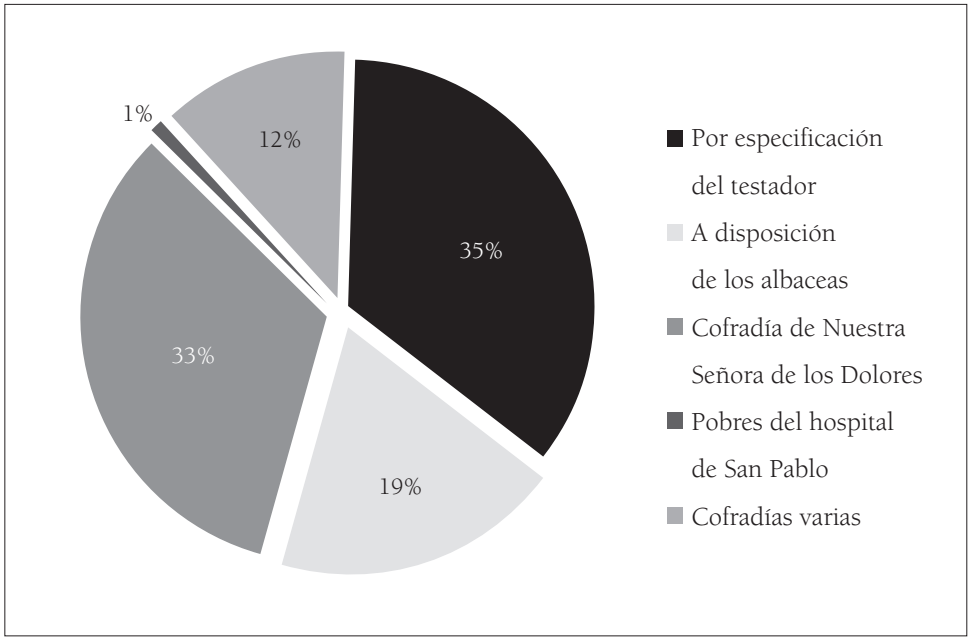
FUENTE: AGN, *Sección Escribanías*. Ver Apéndice B, *Listado de morenos libres que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821*.

gráfico nº 5
Distribución porcentual de los lugares de sepultura seleccionados por los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales (1760-1821)



fuente: AGN, *Sección Escribanías*. Ver Apéndice B, *Listado de morenos libres que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821*.

gráfico nº 6
Distribución porcentual de los tipos de sepultura seleccionados por los testadores, según lo expresado en la muestra de escrituras testamentales (1760-1821)



fuente: AGN, *Sección Escribanías*. Ver Apéndice B, *Listado de morenos libres que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821*.

Apéndice B

Listado de morenos libres y descendientes que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
1	Ana Santiago Sesar	1764	AGN-*Escribanías*
2	Ana Antonia Mota	1800	AGN-*Escribanías*
3	Andrés Blanco	1787	AGN-*Escribanías*
4	Ángela de Tovar	1760	AGN-*Escribanías*
5	Bárbara María Carrasquer	1766	AGN-*Escribanías*
6	Bárbara Francisca Ponce	1789	AGN-*Escribanías*
7	Bárbara Josefa del Carpio	1794 1798	AGN-*Escribanías*
8	Basilio Antonio Chavert	1803	AGN-*Escribanías*
9	Carlos Pacheco	1817 1817	AGN-*Escribanías*
10	Catalina Antonia	1762	AGN-*Escribanías*

Listado de morenos libres y descendientes que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821 (cont.)

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
11	Cipriano de Ibarra	1788	AGN-*Escribanías*
12	Cipriana Palacios	1796	AGN-*Escribanías*
13	Dominga Francisca de la Torre	1768	AGN-*Escribanías*
14	Domingo Antonio de Oliva	1782	AGN-*Escribanías*
15	Domingo Bernardino Lozano Carrillo	1806	AGN-*Escribanías*
16	Domingo Monasterios y Castro	1780 1780	AGN-*Escribanías*
17	Estefana María Sanabria	1817	AGN-*Escribanías*
18	Francisco Antonio Veliz	1762	AGN-*Escribanías*
19	Francisco de Paula Palacios y Vera	1789	AGN-*Escribanías*
20	Francisco de Paula Piñate	1793	AGN-*Escribanías*
21	Francisco Xavier de Ibarra	1778	AGN-*Escribanías*
22	Francisco Millán Somosa	1764	AGN-*Escribanías*
23	Francisco Padrón	1817	AGN-*Escribanías*

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
24	Francisco Serrano	1768	AGN-*Escribanías*
25	Francisco Verde	1780	AGN-*Escribanías*
26	Gerardo Nicolás Toro	1800	AGN-*Escribanías*
27	Gregoria Josefa de Robles	1763 1780 1780 1784	AGN-*Escribanías*
28	Inés María de Ponte	1769 1777	AGN-*Escribanías*
29	Inés María de Urbina	1779	AGN-*Escribanías*
30	Isabela María Madriz	1819	AGN-*Escribanías*
31	Jacinto Roque Angulo	1805 1816	AGN-*Escribanías*
32	José Antonio Sutil	1795	AGN-*Escribanías*
33	José Manuel Madera	1809	AGN-*Escribanías*
34	Josefa Bartola Araujo (alias Madriz)	1794 1806 1815	AGN-*Escribanías*
35	Josefa Cayetana Gil	1806 1806	AGN-*Escribanías*

Listado de morenos libres y descendientes que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821 (cont.)

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-ubicación
36	Josefa Ignacia Farfán	1761	AGN-*Escribanías*
37	Josefa María	1766	AGN-*Escribanías*
38	Josefa María Nieto	1775	AGN-*Escribanías*
39	Josefa Petronila Lovera	1803	AGN-*Escribanías*
40	Josefa Olivares	1778	AGN-*Escribanías*
41	Joseph Antonio Urbina	1807	AGN-*Escribanías*
42	Joseph de Sosa	1770	AGN-*Escribanías*
43	Joseph Gregorio Monasterios	1790 1790	AGN-*Escribanías*
44	Joseph Matías Ascanio	1768 1772 1775	AGN-*Escribanías*
45	Joseph Ramón Piñango	1779	AGN-*Escribanías*
46	Juan Agustín Toro	1791	AGN-*Escribanías*
47	Juan Antonio Aguado y Muñoz	1791	AGN-*Escribanías*

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
48	Juan de Jesús Acevedo	1781	AGN-*Escribanías*
49	Juan Domingo del Sacramento Infante	1780	AGN-*Escribanías*
50	Juan Miguel Carrillo	1768	AGN-*Escribanías*
51	Juan Nicolás Galbes	1768	AGN-*Escribanías*
52	Juan Rafael de Rada	1810	AGN-*Escribanías*
53	Juan Tomás Esteves	1806	AGN-*Escribanías*
54	Juana Andrea González	1777	AGN-*Escribanías*
55	Juana Bonifacia de Ponte	1791	AGN-*Escribanías*
56	Juana de los Santos Arguinsonis	1801	AGN-*Escribanías*
57	Juana Gregoria Mediavilla	1768 1780 1792 1793	AGN-*Escribanías*
58	Juana Pascuala Lovera	1763	AGN-*Escribanías*
59	Juana Petrona Madriz	1768	AGN-*Escribanías*
60	Juana Rosa Gutiérrez y Heredia	1788	AGN-*Escribanías*
61	Juana Rosalía de Ovalle	1761	AGN-*Escribanías*
62	Juana Teodora Blanco	1764	AGN-*Escribanías*

Listado de morenos libres y descendientes que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821 (cont.)

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
63	Laureano Muñoz	1789	AGN-*Escribanías*
64	Luis Antonio de Ponte	1761	AGN-*Escribanías*
65	Luis Ramírez y Butragueño	1804	AGN-*Escribanías*
66	Luisa de Landaeta	1781	AGN-*Escribanías*
67	Magdalena Yanes	1821	AGN-*Escribanías*
68	Manuela Robles	1794	AGN-*Escribanías*
69	María Antonia Betancourt	1770	AGN-*Escribanías*
70	María Antonia Dama	1790	AGN-*Escribanías*
71	María Antonia Mauricia Muñoz	1791	AGN-*Escribanías*
72	María Bernabela Rosalía Cardozo	1779	AGN-*Escribanías*
73	María Bonifacia de Ponte	1787	AGN-*Escribanías*
74	María de Jesús Talavera	1798 1802	AGN *Escribanías*
75	María del Carmen Llanes	1816	AGN-*Escribanías*

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
76	María del Carmen Muñoz	1791	AGN-*Escribanías*
77	María del Carmen Soriano	1780 1780	AGN-*Escribanías*
78	María del Rosario Bastardo	1761	AGN-*Escribanías*
79	María del Rosario Mota	1786	AGN-*Escribanías*
80	María Efigenia Samar	1802 1809	AGN-*Escribanías*
81	María Flora de Liendo y Xedler	1762 1770	AGN-*Escribanías*
82	María Francisca Cayetana Ascanio y Carrasquer	1768	AGN-*Escribanías*
83	María Francisca Mijares de Solórzano	1788 1788	AGN-*Escribanías*
84	María Gertrudis Viera	1769	AGN-*Escribanías*
85	María Gregoria de la Concepción Urbina	1790	AGN-*Escribanías*
86	María Ignacia Palacios	1764	AGN-*Escribanías*
87	María Leocadia de Ponte	1784	AGN-*Escribanías*
88	María Manuela Josefa Muros	1801 1801	AGN-*Escribanías*

Listado de morenos libres y descendientes que otorgaron testamento en Caracas entre 1760-1821 (cont.)

Nº	Nombre (testador)	Año	Fuente-Ubicación
89	María Margarita Pereira	1807	AGN-*Escribanías*
90	María Petronila Antonia Ibarra y Soto	1794	AGN-*Escribanías*
91	María Rufina del Carmen Badillo	1808	AGN-*Escribanías*
92	María Victoriana Ascanio	1788	AGN-*Escribanías*
93	Martín de Mediavilla	1761	AGN-*Escribanías*
94	Melchora María Casquero y Ascanio	1770	AGN-*Escribanías*
95	Pedro Antonio Ponce	1795	AGN-*Escribanías*
96	Pedro Basilio Sojo	1796	AGN-*Escribanías*
97	Pedro Miguel Martínez	1793	AGN-*Escribanías*
98	Petronila Madrid	1783 1783	AGN-*Escribanías*
99	Rosa Lucía Gedler	1787	AGN-*Escribanías*
100	Santiago Xedler	1770 1782	AGN-*Escribanías*

Fuentes consultadas

Primarias

Documentación de Archivo

Archivo General de la Nación (AGN)

Sección Escribanías, años 1760-1821, 1826.
*Sección Gobernación y Capitanía Genera*l, años 1798, 1808, 1812.
Sección Iglesias, año 1802.
Sección Intendencia del Departamento de Venezuela, año 1822.
Sección Negocios Eclesiásticos, años 1813-1820.
Sección Testamentarías, año 1808.
Sección Traslados, nº 618.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Caracas (AHAC)

Sección Bulas, Breves y Rescriptos, carpeta 3.
Sección Episcopales, carpeta 40.

Sección Exhumaciones, carpetas 5, 6.

Sección Libros, Libro nº 66.

Sección Judiciales, carpeta 134.

Sección Testamentarías, carpetas 136, 141, 143.

Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH)

Colección Archivo del General Manuel Landaeta Rosales, Escritos y documentos del General Landaeta Rosales, t. 70.

Estudios Históricos, t. 53.

Colección Donación Villanueva, segunda parte, documentos 482, 488, 790.

Sección Civiles, años 1765, 1799, 1803, 1806, 1808.

Sección Independencia, años 1816, 1818, 1819.

Secundarias

Bibliográficas

Acosta Barrios, Luis Miguel. "Las capellanías de la isla de El Hierro durante el Antiguo Régimen", *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 38, 1992.

Acosta Saignes, Miguel. *Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana.* Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, s/f.

_____. *Las cofradías coloniales y el folklore.* Caracas, Edit. Sucre, 1955.

_____. "Origen de algunas creencias venezolanas", sobretiro del *Boletín Indigenista Venezolano,* Caracas, tomos III, IV y V, nº 1-4, marzo de 1958.

Aguilera, Bladimir, Aquiles Rodríguez y Leonardo Briceño. *La muerte: mitos y realidades.* Caracas, s/e, 2000.

Arbiol, Antonio (fray). *Visita de enfermos, y ejercicio santo de ayudar a bien morir: con las instrucciones mas importantes para tan Sagrado Ministerio.* Madrid, Imprenta y Librería de D. Manuel Martin, 1781.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte.* Madrid, Edit. Taurus, 1999 [primera edición en francés en 1977].

_____. *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días.* Barcelona, Edit. El Acantilado, 2000 [primera edición en francés en 1975].

Baena Gallé, José Manuel. *Exequias reales en la Catedral de Sevilla durante el siglo XVII.* Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1992.

Beaujón, Óscar. "Dos huéspedes singulares en el Panteón Nacional", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Caracas, nº 232, 1975, t. LVIII.

Béligand, Nadine. "Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799", en José Jesús Hernández Palomo (comp.). *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX).* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

_____. "La muerte en la ciudad de México en el siglo XVIII", *Historia Mexicana,* El Colegio de México, México, vol. LVII, nº 1, julio-septiembre de 2007.

Bernal Botero, Diego Andrés. "La Real Cédula de Carlos III y la construcción de los primeros cementerios en la villa de Medellín, Virreinato del Nuevo Reino de Granada", *Boletín de Monumentos Históricos,* México, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-INAH, Tercera Época, nº 19, mayo-agosto de 2010.

Blanco, Eduardo y Manuel Landaeta Rosales. *Centenario del Panteón Nacional.* Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1975.

Borja Gómez, Jaime Humberto. "Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada", *Historia Crítica,* Edición Especial, Bogotá, noviembre de 2009.

Bruzual Cedillo, José S. *Historia de las ideas sobre la muerte en Venezuela: la ciudad de Caracas*. Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 1978.

Cardona, Miguel. *Temas de folklore venezolano.* Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1964.

Cartay, Rafael. *En artículo mortis (Una aproximación a la historia de la muerte en Caracas 1890-1990).* Caracas, Fundarte-Alcaldía de Caracas, 1997.

_____. *Fábrica de ciudadanos. La construcción de la sensibilidad urbana (Caracas 1870-1980).* Caracas, Fundación Bigott, 2003.

_____. "La muerte", *Fermemtum,* Mérida (Venezuela), año 12, nº 34, mayo-agosto de 2002.

Carvacho, Rodrigo. "Los últimos deseos de una morena libre en la colonia", *Memorias de Venezuela*, Caracas, nº 17, diciembre de 2010.

Castillo Lara, Lucas Guillermo. *El Panteón Nacional.* Caracas, Ediciones Centauro, 1980.

Castro Pérez, Candelaria, Mercedes Calvo Cruz y Sonia Granado Suárez. "Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación", *Anuario de Historia de la Iglesia,* vol. XVI, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2007.

Chacón, Alfredo. *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1979.

Chaunu, Pierre. *La mort à Paris: XVI^e^, XVII^e^, XVIII^e^ siècles.* París, Edit. Fayard, 1978.

Cobos, Eduardo. *La muerte y su dominio. El Cementerio General del Sur en el guzmanato. 1876-1887.* Caracas, Centro Nacional de Historia, Colección Monografías, 2009.

Coifman, David (coord.). *Música histórica de Venezuela. Período colonial siglo XVIII.* Caracas, Fundación Vicente Emilio Sojo, 2002.

Consejo Municipal del Distrito Federal. *Actas del Cabildo.* Caracas, Ediciones del Consejo Municipal del Distrito Federal, 1943-1997, 15 vols.

Cortés Riera, Luis Eduardo. *Llave del Reino de los Cielos. Iglesia católica, cofradías y mentalidad religiosa en Carora, siglos XVI al XIX*. Caracas, Tesis de grado para optar al título de Doctor en Historia. Universidad Santa María, 2003.

_____. "Iglesia Católica, cofradías y mentalidad religiosa en Carora, siglos XVI al XIX", en *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz*, Memorias IV Jornadas de Historia y Religión. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004.

Dauxion Lavaysse, J. J. *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a las diversas partes de Venezuela en la América Meridional*. Caracas, Instituto de Antropología e Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1967.

Dávila Mendoza, Dora. "Confidencias necesarias: Armas para afrontar temas sobre familia, género y sociedad", en José Ángel Rodríguez (comp.). *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI*. Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela-Academia Nacional de la Historia, 2000.

_____. *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2009.

De Lima, Blanca. "Dolor y amor, ángeles y plañideras: Cementerio Judío de Coro", *Apuntes*. Revista semestral de la Facultad de Arquitectura y Diseño, Pontificia Universidad Javeriana, vol. XVIII, nº 1-2, enero-diciembre de 2005.

Depons, Francisco, *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América meridional*. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1960, 2 tomos.

Díaz Sánchez, Ramón. *El Panteón Nacional: guía para el visitante*. Caracas, Ministerio de Relaciones Interiores, 1964.

Domínguez, Luis Arturo. *Velorio de angelito*. Caracas, Ediciones del Ejecutivo del Estado Trujillo, 1960.

Duane, William. *Viaje a la Gran Colombia en los años 1822-1823*. Caracas, Instituto Nacional de Hipódromos, 1968, t. I.

Duarte, Carlos F. *Historia del traje durante la época colonial venezolana.* Caracas, Armitano C.A., 1984.

_____. *Juan Pedro López. Maestro de pintor, escultor y dorador 1724-1787.* Caracas, Galería de Arte Nacional, 1996.

_____. *La vida cotidiana en Venezuela durante el período hispánico.* Caracas, Fundación Cisneros, 2001, 2 tomos.

Duarte, Carlos F. y Graciano Gasparini. *Historia de la Catedral de Caracas.* Caracas, Grupo Universa-Gráficas Armitano C.A., 1989.

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Duque, Ana Hilda y Yuleida M. Artigas D., "Manuscrito de la cofradía de la Inmaculada Concepción de Mucurubá. I parte", *Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida*, Mérida (Venezuela), vol. VII, nº 21, enero-diciembre de 2001.

Duque, Ana Hilda y Lolibeth Medina Rodríguez. "De enterrados a fieles difuntos", en Niria Suárez (comp.). *Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad.* Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, 2006.

Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos.* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Elschnig, Hanns Dieter. *Cementerios en Venezuela. Los camposantos de los extranjeros del siglo XIX y los antiguos cementerios en Caracas y el Litoral.* Caracas, Tipografía Cervantes, 2000.

Fernández Fuentevilla, Abraham. *Prácticas funerarias en Caracas 1780-1810. Contribución al estudio de la muerte en Venezuela.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2001.

Finol José Enrique y David Enrique Finol. *"Para que no queden penando"… Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria.* Maracaibo, La Universidad del Zulia-Universidad Católica Cecilio Acosta, Colección de Semiótica Latinoamericana, 2009.

Flores González, Jorge. *Pensando en la muerte. Actitudes y creencias religiosas ante la muerte en la ciudad de Caracas durante el siglo XIX.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud.* Barcelona, Gedisa Editorial, 1996.

Galería de Arte Nacional. *Colección de pintura de los siglos XVII y XVIII (Catálogo general)*. Caracas, Fundación Galería de Arte Nacional, 1999.

García Chuecos, Héctor. *Historia colonial de Venezuela.* Caracas, Archivo General de la Nación, 1985-1986. 2 tomos.

García Gascón, María José. "El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.). *La religiosidad popular.* Barcelona, Edit. Anthropos, 1989, vol. II.

Gutiérrez de Arce, Manuel. *El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687 (valoración canónica del Regio Placet a las constituciones sinodales indianas).* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1975, 2 tomos.

Hernández, Manuel. *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (Un estudio de historia de las mentalidades).* Santa Cruz de Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1990.

Humboldt, Alejandro de. *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804.* Caracas, Escuela Técnica Industrial, Talleres de Artes Gráficas, 1941, t. III.

Iglesias Saldaña, Margarita. "En nombre de Dios, por nuestras inteligencias, me pertenece la mitad y mi última voluntad… Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, nº 4, 2000.

Ladera de Díez, Elizabeth. *Contribución al estudio de la "Aristocracia territorial" en Venezuela colonial. La familia Xerez de Aristeguieta. Siglo XVIII.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1990.

Landaeta Rosales, Manuel. *El Panteón Nacional,* Caracas, Tip. El Cojo, 1911.

_____. *Los cementerios de Caracas. Desde 1567 hasta 1906.* Caracas, Fundarte-Alcaldía de Caracas, 1994.

Lasso de la Vega, Hilarión José Rafael. *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2009.

Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio.* Madrid, Edit. Taurus, 1981.

León León, Marco Antonio. *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932.* Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos-LOM Ediciones, 1997.

Lomnitz, Claudio. *Idea de la muerte en México.* México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

López Falcón, Jorge."Los entierros en la Venezuela de antaño. Una aproximación a los usos y costumbres que en materia de sepelios, sepulturas y sepultureros, se tenían a fines de la época colonial y albores de la era republicana", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* Caracas, nº 357, enero-marzo de 2007, t. XC.

Málaga, Fray Sebastián de. *Ceremonial romano-seráfico de los menores capuchinos de N.S.P.S Francisco según el orden de N.S. Romana Iglesia.* Granada, Imprenta de la SS. Trinidad, 1720.

Manzano, Lucas. *Tradiciones caraqueñas.* Caracas, Edit. Empresa El Cojo, C.A., 1967.

Marín, Carlos Alfredo. "La arquitectura de un pardo en la Caracas colonial", *Memorias de Venezuela,* Caracas, nº 15, septiembre de 2010.

Martí, Mariano. *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784).* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1998-1999, 7 tomos.

Martín, Gustavo. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea.* Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1983.

Martínez de Sánchez, Ana María. *Vida y "buena muerte" en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII.* Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 1996.

Martini, Mónica Patricia. "La legislación canónica y real en torno a los indios y la muerte en Hispanoamérica colonial", en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano.* México, Universidad Autónoma de México, 1995.

Meneses Jiménez, Orián. "Estudio preliminar" a *El mundo de la vida en la revolución neogranadina. Testamentos de la época de la independencia.* Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 2012.

Monteverde, Elsa. *La secularización de las prácticas mortuorias en Venezuela: 1870-1880.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 1992.

Mora García, José Pascual. *Cofradías de La Grita: Cofradía del Señor Crucificado en la Colonia y su impacto en el imaginario andino.* Mérida, Archivo Arquidiocesano de Mérida-Universidad de Los Andes, 2008.

Morera y González, Jaime Ángel. *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia.* México, UNAM, 2001.

Navarrete, Juan Antonio (fray). *Arca de letras y teatro universal.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1993, t. 1.

Nazoa, Aquiles. *Caracas física y espiritual.* Caracas, Edit. Panapo, 1987.

Núñez, Enrique Bernardo. *La ciudad de los techos rojos (calles y esquinas de Caracas).* Caracas, Editorial Edime, 1963.

Núñez, Marja, *La muerte secularizada. Estudio sobre las transformaciones en los modos de enterramiento en la Provincia de Caracas: 1787-1876.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de antropóloga, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Antropología, 2004.

Pacheco Avilán, Mabel. *Gomecismo y Panteón Nacional (1908-1935).* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2006.

Pardo Stolk, Edgar. *Apuntes para la historia del Panteón Nacional.* Caracas, Ediciones Centauro, 1980.

Pascua Sánchez, María José de la. *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII.* Cádiz, Diputación Provincial de Cádiz, 1984.

Pollak-Eltz, Angelina. *La religiosidad popular en Venezuela.* Caracas, Edit. San Pablo, 1994.

_____. *Las ánimas milagrosas en Venezuela.* Caracas, Fundación Bigott, 1989.

_____. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano.* Caracas, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica Andrés Bello, 1972.

Pro Ruiz, Juan. "Las capellanías: familia, Iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen", *Hispania Sacra*, año 41, julio-diciembre de 1989.

Ragon, Michel. *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires,* París. Editions Albin Michel, 1981.

Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades.* Madrid, Editorial Gredos S. A., 1976, vol. 2, D-Ñ.

Retamal Ávila, Julio. "El sentido de la muerte en Chile Colonial", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, nº 10, vol. 2, 2006.

Reyna Rubio, Maribel. "Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los valles de Puebla, Tlaxcala y Toluca (S. XVI y XVII)", *Temas Americanistas*, nº 29, 2012.

Rivas, Pedro y Juan Carlos Morales Mazur. "Cementerios patrimoniales del Zulia, Venezuela: El cementerio de Sinamaica", *Acervo. Revista de Estudios Históricos y Documentales*, Maracaibo, vol. I, nº 1, julio-diciembre de 2002.

Rodríguez, José Ángel. *Babilonia de pecados (Norma y trasgresión en Venezuela, siglo XVIII)*. Caracas, Alfadil Ediciones-Comisión de Estudios de Postgrado, FHE-UCV, 1998.

_____. "Presentación: Voces de amores y desamores", *Tierra Firme*, Caracas, nº 62, abril-junio de 1998.

Rodríguez, Pablo. "Testamentos de indígenas americanos. Siglos XVI-XVII", *Revista de Historia*, nº 154, 2006.

Rodríguez Becerra, Salvador. "Rituales de muerte en Andalucía. Significados y funciones", en Francisco Checa y Pedro Molina (ed.). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo,* Barcelona, Edit. Icaria, 1997.

Rodríguez Nóbrega, Janeth, *Las representaciones pictóricas del purgatorio en la pintura colonial venezolana (1527-1810). Un análisis iconográfico.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Artes, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Artes, 1993.

_____. "El Purgatorio en la pintura barroca venezolana: Iconografía y discurso", *Escritos en Arte, Estética y Cultura.* Caracas, III Etapa, nº 21-22, enero-diciembre de 2005.

Romero Romero, María Margarita, "Concepción de la muerte y ritos mortuorios en testamentos marabinos (1799-1811)", *Tierra Firme*, Caracas, año 16, nº 62, abril-junio de 1998.

Rojas, Arístides. *Leyendas históricas de Venezuela.* Caracas, Oficina Central de Información, 1972, 2 tomos.

_____. *Obras escogidas*. París, Garnier Hermanos-Libreros-Editores, 1907.

Rosal, Miguel Ángel. "Aspectos de la Religiosidad Afroporteña, siglos XVIII-XIX", disponible en http://www.revistaquilombo.com.ar/documentos/Aspectos%20de%20la%20Religiosidad%20Afroportena.pdf [consultado el 18 de junio de 2012].

_____. "La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)", *Hispania Sacra*, vol. 60, nº 122, julio-diciembre de 2008, disponible en http://pci204.cindoc.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/70/69 [consultado el 18 de junio de 2012].

Ruiz Tirado, Mercedes. "Las 'honras fúnebres' como seña de identidad en la elite colonial merideña", *Presente y Pasado. Revista de Historia,* Mérida (Venezuela), año IV, nº 8, julio-diciembre de 1999.

Samudio A., Edda O. "La cofradía de criollos y criollas de Mérida. Siglo XVI", *Boletín Antropológico*, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela), nº 5, enero-marzo de 1984.

Serrano Catzim, José E., y Jorge Castillo Canché I. "La reforma de los cementerios y el conflicto civil-eclesiástico por su administración: Yucatán, 1787-1825", *Ketzalcalli*, Hannover, Alemania, vol. 2, 2006.

Solórzano, Katty. *Se hizo seña. Medición y percepción del tiempo en el siglo XVIII caraqueño*. Caracas, Editorial Planeta Venezolana, S.A., 1998.

Sojo, Juan Pablo. "Cofradías etno-africanas en Venezuela", *Cultura Universitaria*, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, nº 1, mayo-junio de 1947.

Sosa Cárcenas, Diana. *Los pardos. Caracas en las postrimerías de la Colonia.* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2010.

Soto, Carmen Alida y María Luisa Herrera de Weishaar. *Guía al Archivo Arquidiocesano de Caracas.* Caracas, Fundación Polar, 1996.

Suárez de Paredes, Niria. "Consideraciones históricas sobre formas asociativas de carácter financiero vinculadas a la actividad agraria: El caso de la cofradía de San Pedro, parroquia El Sagrario del Estado Mérida. 1850-1900", *Pasado y Presente. Revista de Historia*, año 8, vol. 8, nº 16, julio-diciembre de 2003.

Tenenti, Alberto. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento.* Turín, Giulio Einaudi Editore, 1957.

_____. *La vie et la mort à travers l'art du XVI siècle*. París, Armand Colin, 1952.

Thomas, Louis-Vincent. *La muerte. Una lectura cultural.* Barcelona, Edit. Paidós, 1991.

Van Genneo, Arnold. *Los ritos de paso.* Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Vaquero Iglesias, Julio Antonio. *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1991.

Vargas, Lourdes Rosángel. *La vida espiritual, familiar y material. Una aproximación a partir del análisis de testamentos del siglo XVIII venezolano.* Caracas, trabajo especial de grado para optar al título de Licenciada en Historia, Universidad Central de Venezuela, Escuela de Historia, 2005.

_____. *La vida espiritual, familiar y material en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Centro Nacional de Historia, 2009.

Velasco Garípoli, Fabiola C. *El cementerio El Espejo como documento histórico para el estudio de la ciudad de Mérida (1900-1950)*. Mérida (Venezuela), Memoria de grado presentada para optar a la licenciatura en Historia, Universidad de Los Andes, Escuela de Historia, 2007.

Veracoechea, Ermila de. *Tres cofradías de negros en la Iglesia de "San Mauricio" en Caracas*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1976.

Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.* México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Vovelle, Michel. *Ideologías y mentalidades.* Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 1985 [primera edición en francés en 1982].

_____. *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles.* París, Archives Gallimard-Julliard, 1974.

_____. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle.* París, Librairie Plon, 1973.

Yépez, Omar José. "Cementerio Municipal de Cabudare (1879-1952): Una aproximación a su estudio", *Revista de Ciencias Sociales de la Región Centroccidental*, Barquisimeto, nº 9, enero-diciembre de 2004.

Zambrano, Omaira. "La vida cotidiana de los negros en el valle de Caracas (Siglo XVIII)", *Cohisremi, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico*, vol. 4, nº 2, 2008, disponible en http://conhisremi.iuttol.edu.ve/pdf/ARTI000018.pdf [consultado el 18 de junio de 2012].

Zárate Toscano, Verónica. *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*. México, El Colegio de México, 2000.

Zucchi, Alberta. "Polvo eres y en polvo te convertirás: la muerte y su entorno en Venezuela hasta 1940", *Antropológica,* Fundación La Salle, Caracas, nº 93-94, 2000.

el fruto de mi trabajo esclavitud, arboledillas y poder en la provincia de caracas (siglo xviii)

NELLER OCHOA

127

El fruto de mi trabajo

Esclavitud, arboledillas y poder en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)

Para Cruz Ramón Hernández, un negrito diferente

Las secuelas dejadas por el régimen esclavista todavía repercuten en la conformación de la identidad venezolana. Sin embargo, pese a los desmanes sufridos por los esclavos, su reivindicación dista mucho del principio reduccionista "de 'pobrecitos' y eternos desposeídos"[1], como también de categorías ascéticas generadoras de "un afuera" alejado del entramado histórico que les envolvió[2].

---

1 Dora Dávila Mendoza, *Agentes de su libertad. Esclavos, sujetos y discursos en un Caribe que cambia (1790-1800)*, p. 14.

2 El empleo de la categoría afro ha venido planteándose como solución apriorística a todos los problemas teóricos y metodológicos que presenta la historia de la esclavitud en Venezuela, lo "…cual juzgamos como harto peligrosa debido a la ilusión de conocimiento que representa. En efecto, el manejo de la categoría 'identidad afro', indica el desconocimiento de lo que, precisamente, ha sido y continúa siendo la formación histórica de la identidad en las comunidades negras. Nos estamos refiriendo al proceso de constitución de las actuales comunidades negras, el cual si bien comenzó con la cacería de esclavos en África, devino ajeno a la misma, pues la conformación de estas comunidades ha dependido del desarrollo sociohistórico del país en su conjunto…" (Yara Altez, "Formación histórica y actualidad de la identidad en La Sabana", *Boletín Antropológico*, Mérida (Venezuela), n° 47, septiembre-diciembre de 1999, pp. 5-15, p. 5).

Abordar críticamente la historia de la esclavitud en Venezuela requiere más esfuerzos y menos acusación. Hacia 1946, Eduardo Arcila Farías señalaba:

> Quienes al evocar la esclavitud en los tiempos de la colonia expresan el horror que les inspira tan desgraciada condición del hombre, y condenan sin excusas a todos los gobiernos que la admitieron, lo hacen con un sentido moderno y sin tratar de situarse en aquella época…[3].

Bien es sabido que la historia se escribe en tiempo presente. Ya Marc Bloch[4] había insistido sobre la utilidad de comprender lo contemporáneo para explicar el pasado; pero siempre genealógicamente, lleno de continuidades y rupturas, nunca desde el producto acabado.

Estas miradas son herederas de una lectura muy utópica del orden colonial, donde supuestamente el régimen estamental fue seguido a cabalidad. Tal vez sería conveniente analizar expresiones como "Se acata pero no se cumple" y "Arriba el rey y abajo el mal gobierno", para evidenciar las complejas relaciones sociales, políticas, culturales y económicas existentes; síntomas de una formación, después de todo, no tan homogénea.

En 1841 se publica el *Resumen de la historia de Venezuela*. Rafael María Baralt y Ramón Díaz, sus autores, estuvieron años investigando desde París bajo el auspicio del presidente José Antonio Páez, quien buscaba fundar las bases de una nueva conciencia histórica nacional. En su intento de exculpar cualquier error cometido por los héroes independentistas señalan lo siguiente: "… Vosotros que hoy gozáis por ellos de una patria libre, gloriosa y llena de esperanzas, no olvidéis para

3 Eduardo Arcila Farías, *Economía colonial de Venezuela*, p. 308.

4 Marc Bloch, *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

juzgarlos que ellos la recibieron esclava, oscura y sin vida de manos de sus dominadores"[5]. Para una de las obras fundadoras de nuestra historiografía, la colonia sólo era un letargo oscurantista, especie de Edad Media, aunque sin el beneficio de un renacimiento carolingio. Allí sólo cabía una población inmóvil y sojuzgada que esperaba la menor oportunidad para ser libre. Casi 150 años después el balance historiográfico de un libro sobre los aspectos simbólicos y culturales del poder colonial expresaba:

> Mucho se ha escrito sobre la estructura social de la sociedad colonial venezolana; es más, afirmar que la estructura social de la colonia venezolana fue estáticamente jerarquizada es casi un lugar común en la historiografía contemporánea de Venezuela. En efecto, se ha señalado que la sociedad colonial fue una sociedad cerrada, estrictamente jerarquizada y de poca o, quizás, ninguna movilidad social[6].

Valiosos trabajos que develaron aspectos desatendidos sobre el período fueron publicados durante estos años[7]; no obstante, perduró una inquietud que con los años se ha vuelto más patente:

---

5 Rafael María Baralt y Ramón Díaz, *Resumen de la historia de Venezuela, desde el descubrimiento de su territorio por los castellanos en el siglo XV, hasta el de 1797*, t. I, p. 441.

6 Carole Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, p. 13.

7 Para una visión general de la historiografía venezolana véase Germán Carrera Damas, *Historia de la historiografía venezolana. Textos para su estudio*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1997, 3 tomos; Maria Elena González Deluca, *Historia e historiadores de Venezuela en la segunda mitad del siglo XX*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2007. Para una visión panorámica de la historiografía colonial venezolana: Frèdèrique Langue, "Historiografía colonial de Venezuela, pautas, circunstancias y una pregunta: ¿También se fue la historiografía de la Colonia detrás del caballo de Bolívar?, *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n° 222, pp. 247-265; Dora Dávila Mendoza,

la necesidad de crear un discurso donde se maticen e interroguen las divisiones de "la tiniebla colonial"[8]. Aunque durante la segunda mitad del siglo XX la profesionalización de los estudios históricos en Venezuela dotó de nuevos instrumentos teóricos y metodológicos a los historiadores criollos, todavía algunos académicos de alto impacto en los medios de comunicación masivos agregaban de forma lapidaria: "La sociedad estaba constituida de una manera rígida por una escala de privilegios descendentes (…) La sociedad quedaba estrictamente jerarquizada en castas (…) En muy pocos casos individuales llegó a alterarse este orden…"[9]. El hiato que según César Zumeta separaba al orden colonial de la sociedad republicana creó un cómodo vacío donde se fueron arrojando lugares comunes y no pocos debates nacionalistas[10] que exaltaron un maniqueísmo cercenador de nuevas propuestas historiográficas.

→ "Historiografía y esclavitud en Venezuela, 1937-2003", en *La sociedad esclava en la provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*. Caracas, UCAB, 2009, pp. 15-60; Elizabeth Ladera de Diez, "La 'sociedad del cacao' en Venezuela: enfoques y fuentes para su estudio", *Montalbán,* 2010, nº 44, pp. 9-72. Otro esfuerzo por visibilizar la riqueza del período colonial es la colección Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, auspiciada desde la Academia Nacional de la Historia.

8 Mario Briceño Iragorry, "La leyenda dorada", en *La historia como elemento creador de la cultura*, p. 91.

9 Arturo Uslar Pietri, *Medio milenio de Venezuela*, p. 288.

10 A decir de Mario Briceño Iragorry: "Hubo entre nosotros un grupo muy distinguido de historiadores que guiados por un erróneo aunque honesto concepto de la venezolanidad, desdijeron la obra de la colonización española e intentaron presentar el período hispánico de nuestra vida social como un proceso de extorsión, de salvajismo, de esclavitud y de ignorancia. Creyeron que con tal método agrandaban el contorno creador de los Padres de la Independencia, considerados como centros de gravedad y focos generadores de la vida histórica de la nación. Según ellos, en realidad, la Patria no vendría a ser sino el proceso republicano que arranca de 1810" (*ob. cit*., p. 90).

Con esta interpretación se pierde la riqueza de una sociedad en constante movimiento que rebasó los parámetros cromáticos, pues la situación económica, el oficio y la estimación pública también fueron efectivos medidores de la movilidad. El profuso y heterogéneo mosaico social cuestiona ampliamente el hecho de nacer o no en determinado estamento, llevando la supuesta rigidez al ámbito de las "movibles fronteras sociales"[11] donde se complejizan las relaciones de poder.

Precisamente, en este sentido, una de las contribuciones más importantes de la historiografía marxista venezolana fue hurgar en la conflictividad colonial, así como en sus olvidados protagonistas[12]. Con el afán de fundar una historia socioeconómica totalizante que explicara las relaciones de explotación abordó el binomio tierra y esclavos como parte de un sistema más amplio: el capitalista mundial. Pero no todo fueron leyes y números. Miguel Acosta Saignes, en su *Historia de los esclavos negros en Venezuela*[13], estudia tópicos tan interesantes como la cultura negra, esbozando algunas ideas sobre su mentalidad. Aunque nunca ocultó la intención de identificar el modo de producción dominante, es rescatable su perspectiva sobre el "…tema étnico en el período colonial para cuyo estudio acertadamente proponía una aproximación multidisciplinaria…"[14]. Pese a reconocer el

11 Pilar Gonzalbo Aizpuru, "La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo XVIII novohispano", *Montalban*, Caracas, n° 34, 2001, pp. 201-218.

12 Aunque muchas veces se rescató la participación de los estratos bajos e intermedios de la población venezolana en algunas rebeliones coloniales, se les descalificaba como el "alzamiento de partidas que aparentemente movidas por ideas políticas, y en realidad obedeciendo a impulsos inconscientes que parten de las capas hereditarias del espíritu, se han ido a los montes apellidando guerra por cosas que no pueden entender!" (Pedro Manuel Arcaya, *Insurrección de los negros de la serranía de Coro*, p. 15).

13 La Habana, Casa de las Américas, 1978.

14 María Elena González Deluca, *Historia e historiadores de Venezuela en la segunda mitad del siglo XX*, p. 56.

valor histórico de estos actores, la corriente muchas veces los encerró en parcelas infranqueables, tal como se muestra a continuación: "El conflicto fundamental de la sociedad colonial alrededor de 1800, como hemos visto, consistía en los antagonismos entre las dos clases polares: propietarios de tierras y clase de los esclavos"[15]. Sin querer olvidar las insalvables contradicciones entre esclavos y esclavistas, ni muchos menos abonar el terreno del relativismo extremo, habría que preguntarse sobre las particularidades de cada sector y la existencia de un pujante estrato intermedio libre para estudiar la crisis de la sociedad.

Por su parte, Federico Brito Figueroa, historiador venezolano dedicado al estudio de la estructura colonial venezolana, sugiere: "Las sublevaciones de los esclavos negros constituían la materialización de las contradicciones de dos clases sociales antagónicas, y la reacción violenta de una clase explotada contra una clase explotadora…"[16]. Si asumimos literalmente esta división, ¿cómo podríamos explicar la propiedad de esclavos entre algunos libertos, la compleja red interétnica de contrabando y las alianzas coyunturales entre elites y sectores subalternos? Igualmente, Marcial Ramos Guédez expone: "La Venezuela colonial presenta una estructura social, caracterizada por la existencia de una minoría explotadora dominante y una mayoría marginada de las riquezas y beneficios que ofrecía la naturaleza"[17]. Según esta consideración, pardos beneméritos como los Bejaranos, Landaetas o Arévalos, no habrían ejercido ninguna relación de dominio sobre zambos, negros y mulatos, sino que pertenecían a una mayoría excluida de las riquezas, aun cuando sus testamentos indicaran lo contrario.

---

15 Miguel Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, p. 235.

16 Federico Brito Figueroa, *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela,* p. 263.

17 Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial,* p. 467.

De esta forma, la *dominación* aparece como una fuerza metahistórica ejercida unilateralmente desde las elites. Naturalmente, parten de la definición de una sociedad fragmentada entre dominados y dominadores, que no deja mucho espacio para repensar las relaciones socioeconómicas y culturales de la colonia. Por lo tanto, sería propicio hablar de *dominaciones* tan diversas y heterogéneas como el poder mismo, dado que

> …[E]l poder, salvo si se lo considera desde muy arriba y muy lejos, no es algo que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen en exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren (…) El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo…[18].

Esta concepción habla desde el plural, y puede servir como herramienta para vislumbrar los rasgos característicos y contradictorios de la Venezuela dieciochesca.

Un fin, varios caminos

Los mecanismos de supervivencia, adaptación y liberación de los esclavos se muestran tan complejos y variados como sus motivaciones. Si bien es cierto existieron algunos procedimientos generalizados, cada individuo se hizo con la herramienta que mejor le convino. Pese a la gran cantidad de tácticas practicadas en su ardua cotidianidad, son conocidos casi exclusivamente

18 Michel Foucault, *Defender la sociedad*, p. 38.

"…por sus herramientas violentas de inserción social (peleas, conflictos, escapes)…"[19]. En consecuencia, es fácil construir una versión epiléptica de la esclavitud, basada en esporádicas rebeliones que desajustaban una aparente calma, sin antes indagar en el fraguado de dicha sociabilidad.

Pese a las revueltas propias del siglo XVIII y a las estimaciones sobre los cimarrones[20], es necesario destacar la gran cantidad de esclavos que obtuvieron su libertad gracias a los medios legales

19 Dora Dávila, *La sociedad esclava en la provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*, p. 6.

20 "Termina así el siglo XVIII. Durante su transcurso hemos visto aumentar incesantemente el número de cimarrones. Si en sus comienzos éstos llegaban, según la estimación citada de Olavarriaga, a 20.000, no sería excesivo el número de 30.000 para finales de siglo. Y si es posible calcular tal cifra, su significado es muy resaltante, ya que, según las estadísticas de Humboldt, para tal fecha el número de esclavos en la provincia era sólo de 60.000…" (Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, p. 198). Para Federico Brito Figueroa: "Las cifras conocidas constituyen suficientes elementos de juicio para comprender la amplitud del problema, y si en 1721 las autoridades reales calculaban en 20.000 negros *cimarrones* de toda la Provincia de Caracas, en 1786 José de Castro y Aráoz hablaba de 24.000 solamente en los llanos. Si además de estos cálculos se consideraban las *poblaciones volantes de los cumbes y rochelas* de la costa del Lago de Maracaibo hacia Trujillo, en las serranías de Coro, Aroa y Valle del Yaracuy, Valles del Tuy, Barlovento hasta Pariaguán, costas centrales, Montaña de San Esteban en Puerto Cabello, Sierra del Sur en el Valle de Aragua y Cariaco en el Oriente, no sería aventurado pensar que en las últimas décadas del siglo XVIII el número de negros *cimarrones*, es decir, esclavos libertados de hecho por su propia lucha, oscilaba entre 30.000 y 40.000, equivalentes a más del 25 por ciento del total de negros importados en la época colonial" (*La estructura de Venezuela Colonial*, p. 311). De esta exposición podemos deducir la importancia otorgada a la lucha de los cimarrones en detrimento de las otras estrategias empleadas para lograr la libertad. Sería interesante preguntarse si la obtención y ahorro de un jornal, la siembra de una parcela de tierra y los recursos discursivos al momento de enfrentar un litigio, no requirieron una intensa y constante lucha. Por otro lado, habría que interrogar dichas cifras, tomando en consideración que el cimarronaje también fue un fenómeno itinerante, donde los propios amos estaban conscientes de que habían temporadas donde los esclavos "cogían el monte" con mayor frecuencia. Asimismo, debemos relativizar la composición étnica y la condición jurídica de estas formaciones, ya que no pocas veces en sus filas encontraron refugio una gran cantidad de indios, así como de morenos y pardos libres.

que ofrecía el sistema. Aunque algunos de los últimos esfuerzos historiográficos sobre la esclavitud en América Latina y Venezuela han apuntado en esta dirección[21], todavía persisten opiniones

21 Las últimas investigaciones sobre esclavitud en América Latina enfatizan el principio de que una gran cantidad de esclavos fueron "agentes de su propia libertad", y una muestra de ellos son las siguientes producciones. Para Perú se recomienda ver Christine Hunefeldt, *Las manuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del S. XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992; *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. California, University of California Press, 1995; Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993. Para Ecuador: Bernard Lavallè, "Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad: El cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial", *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, n° 6, Quito, 1994; María Eugenia Chávez, *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001. Para Cuba: Digna Castañeda Fuentes, "Demandas judiciales de las esclavas en el siglo XIX cubano", en *Mujeres latinoamericanas: historia y cultura. Siglos XVI al XIX*. La Habana, Casa de las Américas, t. I, pp. 35-52; María del Cármen Barcia Zequiera, *La otra familia. Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. La Habana, Casa de las Américas, 2003; José Luis Belmonte Postigo, "Sobre prejuicios, dependencias e integración. El liberto en la sociedad colonial de Santiago de Cuba, 1780-1830", *Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, primer semestre, año/vol. 2, n° 002, disponible en www.openarchives.es/oai:dialnet.unirioja.es:ART0000041630". Para Brasil: Kelia Grinberg, "La manumisión, el género y la ley en el Brasil del siglo XIX, el proceso legal de liberata por su libertad", *Debate y Perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, n° 4, 2004, pp. 89-104. Para Colombia: Rafael Antonio Díaz Díaz, "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad Santafé de Bogotá, 1700-1750", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 23, 1996; Rafael Antonio Díaz Díaz, "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad Santafé de Bogotá, 1700-1750", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 23, 1996. Para Chile: Montserrat N. Arre Marfull y Karizzia A. Moraga Rodríguez, "Litigios por sevicia de negros y mulatos esclavos. Estrategias de 'sobrevivencia social' en Chile colonial (s. XVIII)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2009, puesto en línea el 14 de abril de 2009, disponible en http://nuevomundo.revues.org/index55954.html; Carolina González Undurraga, "Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, *Coloquio*s, puesto en línea el 10 septiembre 2012, disponible en http://nuevomundo.

que le restan importancia a estos dispositivos de liberación. Una muestra de ello es que aún se puede leer en textos de reciente data:

→ revues.org/2869 [consultado el 16 de agosto de 2013]; DOI: 10.4000/nuevomundo.2869. Para República Dominicana: Dora Dávila Mendoza, "Es mi última voluntad. Esclavos domésticos y memoria familiar en Santo Domingo colonial", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias iberoamericanas. Historia, identidades y conflictos*. México, El Colegio de México, 2013; Wenceslao Vega Boyrie, "El cimarronaje y la manumisión en el Santo Domingo colonial. Dos extremos de una misma búsqueda de libertad", *Clío. Órgano de la Academia Dominicana de la Historia*, año 74, n° 170, julio-diciembre de 2005, pp. 65-102. Para Argentina: Carmen Bernand, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001. Para el caso de Venezuela: Marianela Ponce, *El ordenamiento jurídico y el ejercicio del derecho de libertad de los esclavos en la Provincia de Venezuela 1730-1768*. Caracas, ANH, 1994; José Rafael Fortique, "Sobre los esclavos negros de Venezuela", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (BANH)*, Caracas, t. LXXIX, n° 313, enero-febrero-marzo de 1996, pp. 21-35; Carmen Torres Pantín, "El acceso del esclavo a la justicia (en Causas Civiles, siglo XVIII)", en *Índice sobre esclavos y esclavitud*. Caracas, ANH, 1997; Ermila Troconis de Veracoechea, "El trabajo esclavo en la economía colonial", *BANH*, Caracas, t. LXXXVII, n° 345, enero-marzo de 2004, pp. 59-76; Ramón Aizpurua, "Santa María de la Chapa y Macuquita: en torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados de Curazao, en la Sierra de Coro en el siglo XVIII, *BANH*, Caracas, t. LXXXVII, n° 345, enero-marzo de 2004, p. 109; José Marcial Ramos Guédez, "Mano de obra esclava en el eje Barlovento-Valles del Tuy durante el siglo XVIII", *Mañongo*, n° 24, 2005, pp. 155-167; Inés Quintero, "De cómo las esclavas consiguen su libertad", en *La palabra ignorada. La mujer: testigo oculto de la historia en Venezuela.* Caracas, Fundación Polar, 2008; Dora Dávila Mendoza, *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela 1790-1800*. Caracas, UCAB, 2009; *Agentes de su libertad: esclavos, sujetos y discursos en un Caribe que cambia (1790-1800)*. Caracas, Celarg, 2010; Karin Pestano y Luisángela Fernández, *Libres y horros de toda servidumbre: la libertad jurídica y ascenso social de los esclavos en la Provincia de Caracas entre 1790 y 1810*. Caracas, trabajo de grado para optar al título de Licenciado en Historia, noviembre de 2009; Ana Johana Vergara, *Camino a la libertad. Esclavos combatientes en tiempos de Independencia*. Caracas, Centro Nacional de Historia-Archivo General de la Nación, 2011. El título de esta obra es un poco engañoso, pues su verdadera periodización es 1800-1854, por lo tanto abarca las postrimerías del período colonial; Dora Dávila Mendoza, "Afectos, colores y la norma que se rompe", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Amor e historia. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*. México, El Colegio de México, 2013, pp. 197-220.

> El sistema ofrecía mínimas y difíciles rendijas para la obtención de la libertad. Ésta era una de ellas: trabajar sin descanso hasta conseguir el monto que le permitiera pagar su libertad. Gracia María de Tovar fue, seguramente, una *de las poquísimas esclavas* que, con su trabajo logró salir de la esclavitud y consiguió libertar a su hija de vivir el resto de su vida sometida al infame yugo de la esclavitud…[22].

Gracia María, esclava caraqueña perteneciente a don Rafael de Tovar y María Isabel Herrera, había obtenido su libertad en 1784 al precio de 300 pesos. Seis años más tarde, luego de mucho esfuerzo, pudo liberar a su hija María Eugenia por otros 300. Pese a la llamativa y apasionada historia de vida aquí relatada, cabe la pregunta: ¿fueron realmente esta esclava y su hija una excepción durante el siglo XVIII venezolano?

Otra opinión que resalta los "escasos" recursos institucionales a los cuales tenía acceso este sector expresa: "El camino habitual empleado por un esclavo para librarse de su estado de servidumbre fue a través del cimarronaje…"[23]. Dicha aseveración nos parece un poco atrevida, más cuando en el mismo discurso se manifiesta posteriormente que la libertad valía solamente dentro de la sociedad. Según la autora, el cimarronaje no era un medio legítimo para obtener el beneficio, por ello, un reducido grupo de negros recurrió a las excepcionales y pacíficas vías legales.

Los esclavos que alcanzaron su libertad legalmente durante el siglo XVIII y mediados del XIX están muy lejos de ser una rareza, sobre todo si consideramos que la crisis del sistema favoreció

---

22 Inés Quintero, "De cómo las esclavas consiguen su libertad", en *La palabra ignorada. La mujer: testigo oculto de la historia en Venezuela*, p, 31.

23 Ana Johana Vergara, *Camino a la libertad,* p. 32. Sin embargo, en el mismo discurso la autora afirmaría lo contrario unas líneas más adelante: "No obstante, la vía más común y más efectiva para que un esclavo obtuviese su libertad, era con la compra de la misma por medio del justiprecio" (p. 35).

la manumisión[24]. Por otra parte, el aumento considerable de las "castas" o sectores intermedios durante las postrimerías coloniales se relacionó directamente con este proceso, fenómeno que recrudecería numerosas tensiones sociales. Asimismo, es propicio contrastar los escritos anteriores con los relatos de algunos testigos contemporáneos. El alemán Alejandro de Humboldt señalaba que en Venezuela para 1800: "El número de manumisos es muy considerable: [porque] las leyes y las costumbres españolas favorecen la manumisión"[25]. Francisco Depons, también a principios del XIX, habla de la facilidad con que los esclavos obtenían la libertad a cambio de una suma en metálico[26]. A su vez, el también francés Dauxión Lavaysse comenta asombrado las facilidades otorgadas a los esclavos en las colonias españolas, donde "Pueden obligar a sus amos a libertarlos, pagando la suma de trescientas piastras…"[27].

Efectivamente, las asombrosas formas de lucha y resistencia esclava obedecieron a una vida llena de adversidades, pero trabajar hasta conseguir la libertad no fue un recurso empleado sola-

24 Según D. F. Maza Zavala: "Hacia fines del siglo XVIII el régimen esclavista de trabajo entra en una etapa de descomposición que se prolongará hasta la década de los cincuenta del siglo XIX, cuando es abolida legalmente la esclavitud. La manumisión se hace frecuente. Los dueños de esclavos otorgan mayores facilidades para que éstos obtengan su libertad…" ("La estructura económica de una plantación colonial en Venezuela", en *Obra Pía de Chuao*, pp. 72-73). Para Miguel Acosta Saignes: "Según lo estudiado, a fines del siglo XVIII existían diversos medios de obtener los esclavos su libertad, como resultado de reglamentaciones cuyo origen en algunos casos, como quedó demostrado, se remontaban al siglo XVI.

25 Alejandro de Humboldt, *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, t. II, p. 304.

26 "Cualquier esclavo puede comprar la libertad, devolviéndole su valor al amo, o entregándole trescientos pesos fuertes, en caso de haber sido comprado por más. El recibo de esta suma le liberta y le coloca entre los ciudadanos. Ni la ley ni el fisco intervienen en este acto, que en todas las naciones está sujeto a formas más auténticas y a gastos mucho mayores…" (*Viaje a la parte oriental de Tierra Firme*, t. I, pp. 114-115).

27 J. J. Dauxion Lavaysse, *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América meridional*, p. 289.

mente por unos *poquísimos esclavos*. En una muestra tomada del *Índice Civiles-Esclavos de la Academia Nacional de la Historia*[28] desde 1730 hasta 1810, de 200 solicitudes por justiprecio, fueron aceptadas 114 (57 por ciento), hubo 18 respuestas negativas (9 por ciento), 63 expedientes aparecieron como incompletos (32 por ciento), 3 ilegibles (1,5 por ciento) y uno solo (0,5 por ciento) fue abandonado por la muerte del solicitante. También pudimos observar que 101 peticionarias eran mujeres (50,5 por ciento) y 99 hombres (49,5 por ciento).

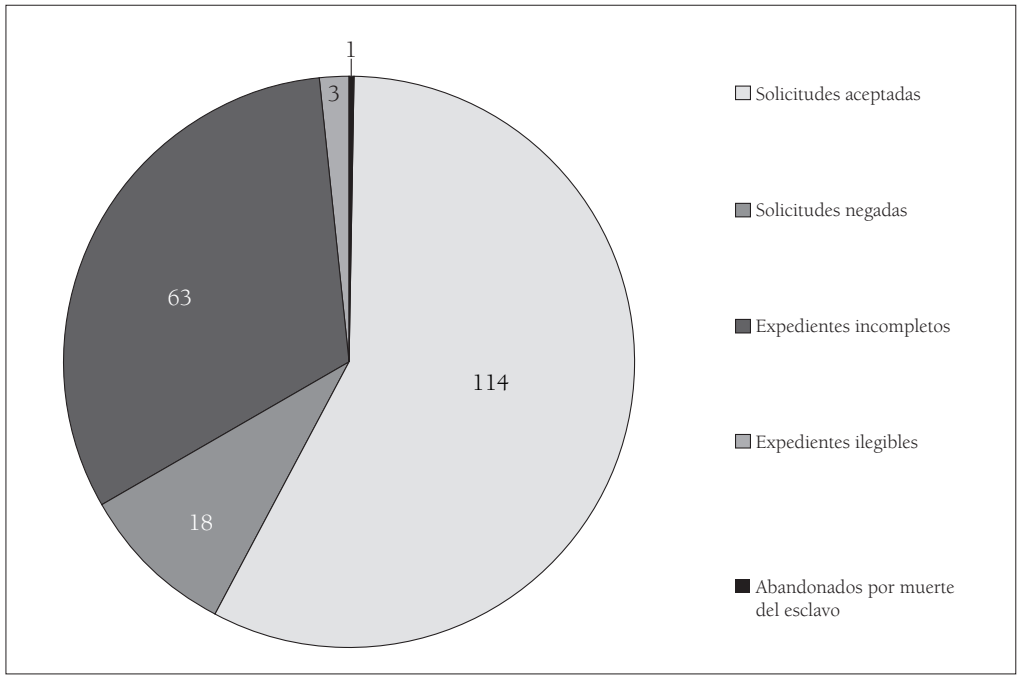
Por otra parte, las escribanías del Registro Principal de Caracas, que ahora reposan en el Archivo General de la Nación, también están repletas de cartas de libertad. Una revisión desde 1780 hasta 1800 arrojó 583 cartas repartidas de la siguiente forma: 1780-13 = 2,22 por ciento, 1781-15 = 2,57 por ciento, 1782-14 = 2,40 por ciento, 1783-15 = 2,57 por ciento, 1784-15 = 2,57 por ciento, 1785-11 = 1,88 por ciento, 1786-11= 1,88 por ciento, 1787-24 = 4,11 por ciento, 1788-18 = 3,08 por ciento, 1789-23 = 3,94 por ciento, 1790-23 = 3,94 por ciento, 1791-39 = 6,68 por ciento, 1792-33 = 5,66 por ciento, 1793-44 = 7,54 por ciento, 1794-53 = 9,09 por ciento, 1795-39 = 6,68 por ciento, 1796-42 = 7,20 por ciento, 1797-50 = 8,57 por ciento, 1798-44 = 7,54 por ciento, 1799-35 = 6,00 por ciento, 1800-22 = 3,77 por ciento[29].

---

28 "La libertad por justiprecio era un proceso, más que común, casi podríamos decir que automático. En la *Sección Civiles-Esclavos* encontramos 250 expedientes sobre la compra de libertad. De ellos 62 por ciento fueron sentenciados a favor del esclavo, 32 por ciento están incompletos y sólo 6 por ciento arrojaron sentencias negativas contra el esclavo demandante. En general, se trata de procesos breves de menos de seis meses y de poco trámite. Realizado el avalúo del caso, si las partes se mostraban conformes sólo restaba pagar. El amo podía oponerse, en cuanto al origen del dinero, pero no protestaba el derecho a la libertad del esclavo" (Carmen Torres Pantin, "El acceso del esclavo a la justicia en Causas Civiles, siglo XVIII)", en Marianela Ponce (coord.), *Índice sobre esclavos y esclavitud (Sección Civiles-Esclavos)*, p. 40.

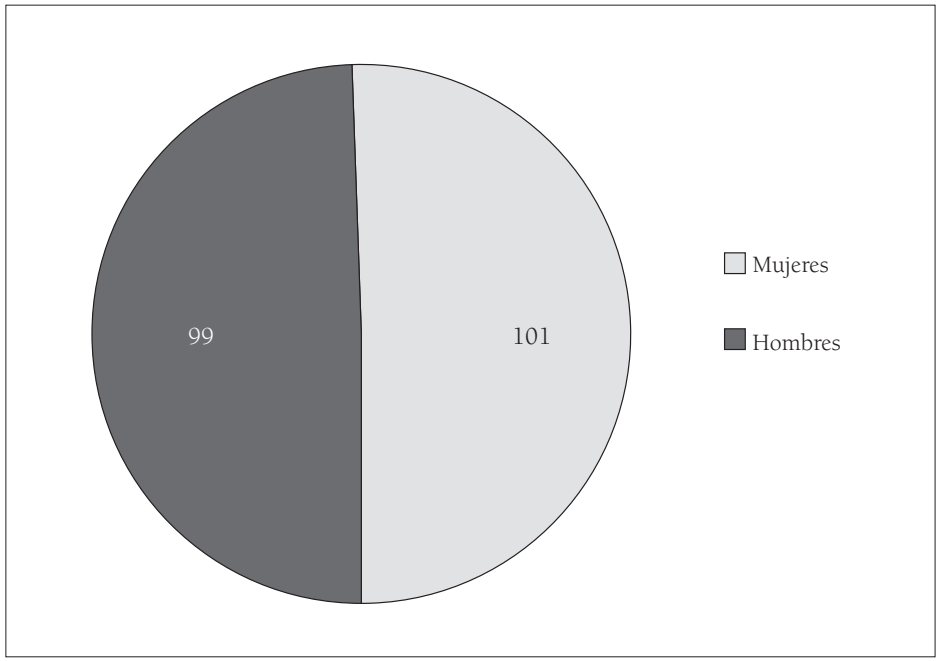
29 Todos los números ofrecidos son sólo aproximaciones, dado que un expediente o una carta de libertad pudo haber encerrado la solicitud o la liberación de más de un esclavo.

Solicitudes por concepto de justiprecio 1730-1810



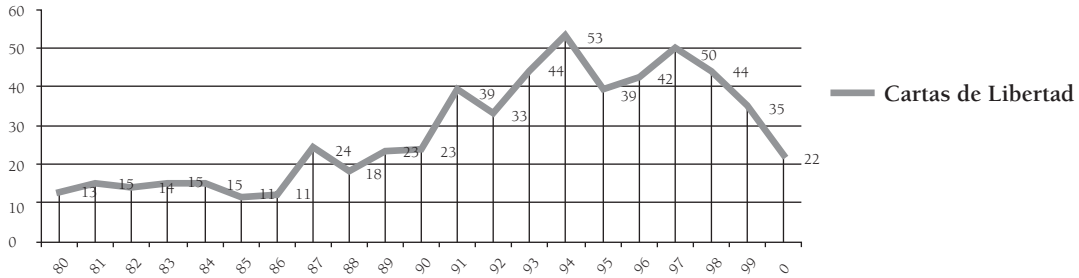
FUENTE: Academia Nacional de la Historia, *Sección Civiles-Esclavos.*

División sexual de las peticiones por justiprecio 1730-1810



FUENTE: Academia Nacional de la Historia, *Sección Civiles-Esclavos.*

Cartas de libertad otorgadas en la ciudad de Caracas 1780-1800

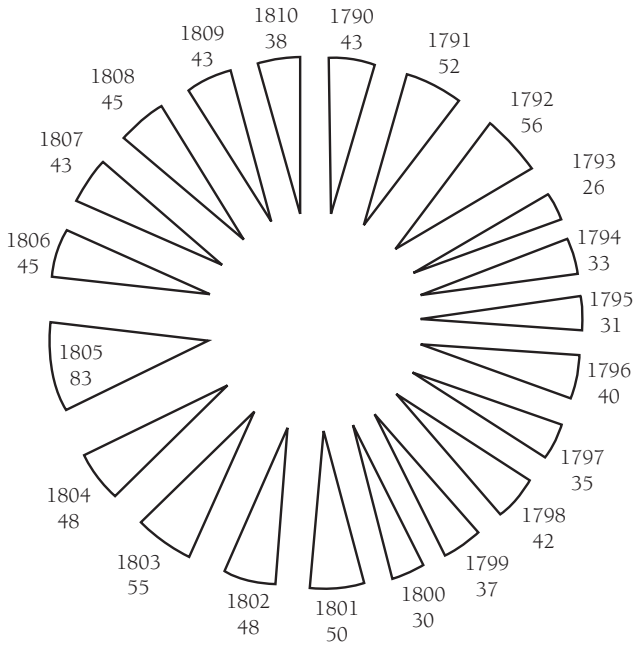


FUENTE: Archivo General de la Nación (Caracas), *Sección Escribanías.*

Estas cifras evidencian la gran cantidad de esclavos que para finales de la época colonial buscaron moverse utilizando las instancias jurídicas. Más que una singularidad, estos medios se convirtieron en parte activa de sus vidas. La mayoría de las cartas hablan sobre justiprecios; sin embargo, hubo una suma considerable de donaciones graciosas. Otra prueba del intenso proceso de manumisión de finales del siglo XVIII fueron las cifras obtenidas por la historiadora Dora Dávila, luego de estudiar el período 1790-1810 en los fondos que reposan en el Archivo de la Academia Nacional de la Historia. La pesquisa arrojó la cantidad de 923 solicitudes de libertad, las cuales se repartieron de la siguiente forma:

143
El fruto de mi trabajo
Neller Ochoa

1790-1810
Total: 923 solicitudes



fuente: Dora Dávila Mendoza, *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*, p. 11.

Gracias a la dispersión de los datos y mal estado de las fuentes, las estimaciones demográficas durante el período colonial son todavía objeto de muchos debates. Durante la primera década del siglo XIX, la población de todo el territorio venezolano oscilaba entre 728 mil habitantes y un millón[30].

Las aproximaciones poblacionales sobre la Provincia de Caracas para la primera década del XIX, varían desde 500 mil habitantes hasta 390 mil, siendo los 427 mil 205 habitantes (1810) de John Lombardi la cifra más confiable, gracias a su exhaustiva búsqueda en los registros parroquiales[31]. Según el mismo autor, la población estaba dividida de la siguiente manera: 108 mil 920 blancos (25,50 por ciento), 56 mil 083 indios (13,09 por ciento), 163 mil 275 pardos (38,22 por ciento), 34 mil 463 negros libres (8,07 por ciento) y 64 mil 462 negros esclavos (15,09 por ciento).

El número de esclavos durante el período tardo colonial también ha generado numerosas discusiones. Según Federico Brito Figueroa, para 1805 la cifra ascendía a 85 mil[32]. A decir de P. Michael McKinley, entre 1800-1809, en la Provincia de Caracas existían 60 mil esclavos, cifra sostenida por Lucena Salmoral, quien señala la presencia de 60 mil 880 esclavos a finales

30 "En términos únicamente referenciales señalaremos que la demografía de la provincia de Caracas era aproximadamente la mitad de la de toda Venezuela, cuya población calculaba Dauxion en 975.972 habitantes, Humboldt en 900.000, Aurrecoechea en 786.000 y Depons en 728.000" (Manuel Lucena Salmoral, *Vísperas de la Independencia americana: Caracas*, p. 23). Igualmente, cabe destacar que el censo practicado por el gobierno insurgente en 1811, arrojó la cantidad de un millón de habitantes.

31 John V. Lombardi, *People and places in Colonial Venezuela*. Indiana, Indiana University Press, 1976.

32 Federico Brito Figueroa, "El comercio de esclavos negros y la mano de obra esclava en la economía colonial de venezolana", en *economía y ciencias sociales*, Caracas, año VI, n° 3, 1964, pp. 5-46.

del siglo XVIII, lo que representaba 15,65 por ciento de una población tasada en 388 mil 895 habitantes[33]. Los registros pertenecen a la ciudad de Caracas, cuya población esclava en 1785 era de 8 mil esclavos[34], así que esos 583 documentos de libertad obtenidos entre 1780 y 1800, pudieron haber representado un 7,28 por ciento de toda la población esclava caraqueña. Aunque los números obtenidos se circunscriben al ámbito urbano, donde la mayoría se dedicaba a labores domésticas y ganaban sus ingresos gracias a la obtención de un jornal diario, dichas cifras pueden desestimar mitificaciones sobre la "rareza" de liberarse durante estos años.

La supuesta "marginalidad económica del esclavo"[35] es otro velo cegador que limita sus alcances reales. A decir verdad, el estudio de las posibilidades de estos personajes para obtener mayor capacidad de consumo ha sido desestimado, tal como se muestra a continuación:

> Durante los tres siglos de la dominación española, la vestimenta llevada por los esclavos en la Provincia de Venezuela, casi no tuvo evolución o cambio, simplemente por no estar sujeta a las competencias y refinamientos exigidos por la moda del traje culto o por presiones competitivas de

33 Manuel Lucena Salmoral, "La sociedad de la provincia de Caracas a comienzos del siglo XIX", *Anuarios de Estudios Americanos*, nº 37, 1980, p. 164.

34 P. Michael McKinley, *ob. cit.*, p. 36. Otra aproximación de importancia sobre la ciudad nos la ofrece Elizabeth Ladera: "El 3,4% del total de las casas existentes en la ciudad pertenecían a la élite, en ellas vivían el 34% del total de esclavos que había en Caracas para 1792, concentrándose el mayor porcentaje de ellos, el 61,8%, en la parroquia Catedral. Los 1.916 empleados en servicios domésticos en las casas de las familias adineradas significaba un promedio de 17 esclavos por cada casa" (*Contribución al estudio de la "Aristocracia Territorial" en Venezuela Colonial. La familia Xerez de Aristiguieta, siglo XVIII*, p. 42).

35 Juan Alméciga, *La familia en la Provincia de Venezuela 1745-1798*, p. 230.

> la sociedad. El esclavo tenía dos mudas de ropa, muy sencillas y elementales, adaptadas a los rigores del clima y a la práctica de su trabajo. Su vestido consistía en pocas piezas, hechas generalmente de lienzo de algodón, o de coleto, cuyos diseños sintetizaban los del vestuario culto[36].

Si enmarcamos sus vidas en estos parámetros invariables no es tan complejo explicar el escaso tratamiento puesto en estos esfuerzos para hacerse libres, así como en los ricos y complejos matices de su devenir.

La arboledilla o haciendilla fue una de estas herramientas. Este sistema de agricultura derivada que complementó a las grandes plantaciones no ha sido estudiado sistemáticamente. Aun cuando la incidencia historiográfica del tema es limitada, a través de obras generales y artículos especializados se pueden encontrar algunos apuntes sobre este interesante mecanismo de movilidad social desarrollado en el seno de la plantación cacaotera. Para Federico Brito Figueroa, "…consistían en pequeñas labranzas de cacao, cultivadas por los esclavos, los cuales les permitían acumular algún dinero para comprar su libertad…"[37]. Brito Figueroa explica que también sirvieron para encubrir el robo y el contrabando. En palabras de Maza Zavala, alrededor del cacao y su producción se desarrollaron fuertes contradicciones socioeconómicas, fruto del choque entre una mayoría trabajadora (esclava o enfeudada) y una minoría terrateniente. Entre las formas de lucha establecidas por los esclavos estuvo el cultivo de haciendillas de cacao para obtener la libertad, lo cual no fue una simple donación sino "la conquista de un derecho"[38].

---

36 Carlos Duarte, *Historia del traje durante la época colonial venezolana*, p. 201.

37 Federico Brito Figueroa, *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*, p. 125.

38 D. F. Maza Zavala, "La estructura económica de una plantación colonial en Venezuela", en *Obra Pía de Chuao,* p. 78.

Por su parte, Ermila Troconis de Veracoechea destaca que estas parcelas permitieron a los esclavos acceder a su libertad, no sin antes trabajar de sol a sol en terrenos poco productivos; lo cual no impidió el robo del fruto para venderlo, generándose "…serios conflictos con el amo quien, al descubrir esta situación, se apropiaba de todo el cacao aduciendo que le pertenecía a él por el derecho que le daba la propiedad de la tierra y del esclavo"[39]. Según Carmen Torres Pantin, estos despojos y las ventas a mitad de precio se debían a que la tierra y el sistema de riego pertenecían al amo. Con el aumento de la capacidad productiva de las áreas periféricas se revalorizaba la propiedad, lo que representó una clara ventaja para el amo. También expresa lo siguiente: "El hecho de que, con las arboledillas, el esclavo pudiera comprar su libertad no constituyó ningún problema para los amos, simplemente con lo que producían los cultivos anexados se compraban un esclavo nuevo"[40]. Argumento bastante discutible si nos basamos en los frecuentes pleitos que estudiaremos más adelante.

Para José María Aizpurua, el esclavo, gracias a su condición legal no podía quedarse permanentemente con las tierras donde fundaba la haciendilla. Los amos se beneficiaban del alto rendimiento de sus esclavos bajo el sistema, y éstos ampliaban su nivel de consumo. Sin embargo, "…comprar (…) su libertad era una opción muy improbable, pues la posibilidad de acumulación le estaba prácticamente vedada (…) debía dedicar lo poco que podía obtener a mejorar en algo una existencia plena de limitaciones y problemas…"[41]. Esta aseveración interroga las concepciones que

39 Ermila Troconis de Veracoechea, "El trabajo esclavo en la economía colonial", en *BANH*, t. LXXXVII, enero-marzo de 2004, nº 345.

40 Carmen Torres Pantín, *ob. cit.,* p. 44.

41 José María Aizpurua, *Relaciones de trabajo en la sociedad colonial venezolana*, p. 84.

colocan a la libertad como un resultado automático sin mayores complicaciones, pues considera la enorme dificultad de ahorrar cuando es necesario sufragar elevadas sumas por manutención.

A su vez, Ramón Aizpurua destaca la iniciativa esclava por encima de la "benevolencia" del propietario. El autor describe las arboledillas como: "…unidades de producción creadas por los esclavos, originalmente por iniciativa, interés y cuenta propia, con la intención de enriquecerse u optar cambiarla más adelante por su libertad si el hacendado se mostraba interesado en ellas"[42].

Recientemente, Antonio García Ponce ha colocado a dichos sembradíos más como una donación graciosa que como un logro:

> Luego viene la otra retribución [del amo], bastante conocida, que consiste en las llamadas arboledillas o haciendillas, un pedazo de terreno que el amo cede voluntariamente al esclavo para que éste coseche o críe algunos frutos y animales necesarios para su subsistencia[43].

Tal vez sería propicio preguntarse lo siguiente: ¿obtenía alguna ganancia el propietario?, ¿si hubo tal desinterés, entonces cuál fue la causa de tantos problemas por la demarcación y los avalúos?

---

42 Ramón Aizpurua, *Curazao y la costa de Caracas. Introducción al estudio del contrabando de la Provincia de Venezuela en tiempos de la Compañía Guipuzcoana*, p. 72.

43 Antonio García Ponce, *Conocer Venezuela colonial*, p. 173. Otra objeción a la definición de García Ponce la encontramos en José María Aizpurua, quien expresa que en las arboledillas no se cultivaban productos de subsistencia "…lo cual hacían en su conuco, sino árboles de cacao que posteriormente se incorporarían al cuerpo de la plantación pasando a manos del propietario esclavista" (José María Aizpurua, *ob. cit.*, p. 83).

Los fragmentos presentados sólo hablan someramente de la temática, destacando las generalidades del acuerdo, pero sin escudriñar en las complicaciones inherentes a su desarrollo, los años de duración, las ventajas obtenidas y las disputas al momento de liquidar las arboledillas. Esto quizá se deba a la escasez y dispersión de las fuentes sobre el tema, por lo cual "Resulta imposible evaluar y valorar el alcance de esta práctica; se sabe, tan sólo, que era general y extendida en toda la colonia, pero no se puede ni siquiera imaginar a cuánto ascendería su incidencia en la producción total"[44]. La valoración de estos utillajes requiere un viraje radical que convierta al esclavo de víctima en agente de cambio.

La economía del cacao

La producción y comercialización del cacao (*Theobroma Cacao L.)* fue una de las actividades económicas de mayor importancia en el siglo XVIII[45] venezolano. Aunque es un lugar común hablar de "los grandes cacaos", esta actividad también permeó a los demás estratos sociales, suscitando heterogéneas y contradictorias relaciones de poder. Algunas aproximaciones

44 Ramón Aizpurúa, *Curazao y la costa de Caracas…*, pp. 72-73.

45 Aunque la actividad se potenció en el siglo XVIII, "Según Arcila Farías la primera exportación de la semilla hecha desde la Provincia de Venezuela fue de 4 y media fanegas y se efectuó por La Guaira en 1607, a bordo de la fragata 'San Francisco' con destino a Cartagena" (José Rafael Lovera, *El cacao en Venezuela. Una Historia*, p. 25). Para Frèdèric Langue, quien sitúa el primer "boom" cacaotero a partir de 1620, "Sólo en el período de 1630 a 1660, las exportaciones de cacao desde el puerto de La Guaira se duplican. A este respecto, los primeros beneficios que se sacaron de la comercialización del cacao por los encomenderos hicieron posible la importación de la mano de obra (…) y la modificación de la estructura productiva…" (*Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII*, p. 51).

sobre el rubro en esta centuria nos dicen que antes de 1730 se estimaba la producción en 86 mil fanegas anuales, y entre el período 1730-1764, gracias al establecimiento de la Compañía Guizpuzcoana, el número ascendió a 116 mil[46]. Pedro José de Olavarriaga sitúa la producción anual de 1720-1721 en 67 mil 123 fanegas y el consumo interior en 3 mil 690[47], mientras la Junta de Comercio de Caracas de 1731 tasó la exportación entre 45-46 mil, y el consumo en 12 mil fanegas[48]. Igualmente, Alejandro de Humboldt, para 1800, nos dice: "A fines del siglo XVIII la provincia de Caracas producía anualmente 150.000 fanegas de las que 30.000 se consumen en la provincia, y 100.000 en España…"[49].

El alimento de los dioses se había vuelto imprescindible para las mesas europeas y novohispanas[50], por ello "La implantación, expansión y auge de la hacienda cacaotera en la Venezuela colonial

---

46 Dicha estimación se la debemos a Rafael María Baralt y Ramón Díaz, pero según Eduardo Arcila Farías: "La estimación hecha por Díaz es absolutamente arbitraria y no concuerda con las cifras más precisas de que hoy disponemos…" (*Comercio entre Venezuela y México*, p. 45).

47 Pedro José de Olavarriaga, *Instrucción General y Particular*…, p. 289.

48 Eduardo Arcila Farías, *ob. cit.*, p. 45.

49 Alejandro de Humboldt, *Viaje a las regiones equinocciales*…, t. III, p. 169. Las otras 20 mil fanegas que no aparecen en la cuantificación pudieron haber sido destinadas al contrabando, y por lo tanto no dejaban registros legales.

50 Aunque las exportaciones durante este período alcanzaron una importancia irrefutable, el consumo interno de este fruto es digno de resaltar. Tanto así que en 1733, Martín de Lardizábal le decía al capitán general: "En esta ciudad y su provincia se gastan y consumen anualmente como doce mil fanegas de cacao (…) respecto de que todos generalmente lo gastan para almorzar y merendar y la gente de servicio que no se le da de merienda se le da de cena con que viene a tomar cada persona dos veces al día dicho cacao unas en chocolate y otra en una bebida que llaman chorote (…) y así mismo se hace con dicho fruto otra bebida que llaman cerrero y que no lleva dulce como el chorote y el chocolate, esta bebida a todas horas del día se gasta y con especialidad en la tierra adentro en tal manera, que muchas personas en lugar

obedeció a miras mercantiles…"[51]. Junto al comercio lícito vino aparejado el contrabando, que involucró una amplia gama de actores que fueron desde el capitán general hasta el mayordomo de una alejada hacienda costera. Para evitarlo y con la finalidad de establecer un monopolio sobre el tráfico, Felipe V de España decide crear, el 25 de septiembre de 1728, la Real Compañía Guizpuzcoana. En la Real Cédula se respira el descontento por las escasas cantidades de fruto enviadas desde Caracas, cuando ya en España el alimento era de gran importancia, lo que ocasionaba su compra a precios exorbitantes. También se buscaba eliminar los fraudes y demás tratos ilícitos.

La reacción no se hizo esperar entre unos comerciantes acostumbrados a ejercer derechos consuetudinarios como los de abrir feria libremente en Veracruz y tener garantizado un tercio de la capacidad de las naves que llegaban a La Guaira. Desde el establecimiento del monopolio vasco los precios descendieron vertiginosamente en detrimento de los hacendados venezolanos, pues:

> En su primer viaje de retorno [la compañía] pagó la fanega en Caracas a 18 y 20 pesos y la vendió en España a 45; en 1747 la pagaba en Venezuela a sólo 8 pesos y la vendía en 30, de lo que resultaba que la rebaja de 15 pesos en España recaía íntegramente sobre el cosechero, y sobre la Compañía apenas en 3 pesos; aun así salía favorecida, pues el menor precio le permitía hacer mayores ventas[52].

→ de agua beben dicho cerrero (…) la gente especialmente de color quebrada (…) que no se les puede poner sin dicha bebida [porque] se quejan de dolor de cabeza" ("Autos ordenados por Don Martín de Lardizábal sobre el consumo del cacao en la Provincia de Venezuela [1736]", Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Sección Diversos*, t. XVIII, fs. 178-184).

51 José Rafael Lovera, *ob. cit.*, pp. 50-51.

52 Eduardo Arcila Farías, *Economía colonial de Venezuela*, p. 211.

Impulsado por estas fluctuaciones, el conde de San Xavier se dirigió a España para denunciar el progresivo empobrecimiento de la Provincia. San Xavier sacó unos costes de producción[53] que arrojaban la suma de ocho pesos por fanega, cantidad establecida por la Guipuzcoana a los productores para la venta. Según esta relación la utilidad era inexistente. Como las ganancias no sólo beneficiaban a los grandes propietarios, los reclamos de algunos pequeños cosecheros y esclavos se hicieron sentir con gran fuerza, constituyéndose en elemento desestabilizador del "orden colonial". Su importancia no puede subestimarse, tanto así que algunos le han adosado el remoquete de movimientos preindependentistas. La aversión hacia el monopolio vizcaíno era tan fuerte que todo el mundo los odiaba por alguna razón.

Desde su fundación en 1728, el consorcio se había empeñado en reducir el contrabando, lo cual estaba logrando con relativo éxito. Pero esta actividad llenaba los bolsillos de un heterogéneo grupo de individuos, reacios a obedecer los nuevos ordenamientos. Era un secreto a voces el uso extensivo que hacían algunos amos de los esclavos y mayordomos para contrabandear. Uno de estos intermediarios fue Andrés López del Rosario, mejor conocido como el zambo Andresote[54], quien se movía entre la desembocadura del río Yaracuy, las costas de Puerto Cabello y Tucacas.

---

53 "San Xavier presentaba estadísticas sobre la posibilidad de obtener beneficios con el cultivo del cacao. Explicaba que diez mil árboles requerían a lo menos la atención de diez jornaleros, cuyos salarios por doscientos días al precio corriente de 3 reales equivaldrían a 750 pesos. El mayordomo debía ganar 200 pesos; las herramientas y otros gastos añadirían 100 pesos más, y el transporte de las correspondientes 100 fanegas de cacao, desde la hacienda a Caracas, requería aún otros cien pesos (…) San Xavier fijaba en 8 pesos por fanega el costo del cacao…" (Ronald D. Hussey, *La Compañía de Caracas, 1728-1784*, pp. 103-104).

54 También véase Julio Febres Cordero, *La rebelión de Andresote (valles de Yaracuy, 1730-1733)*. Caracas, Imprenta Nacional, 1952; Carlos Felice Cardot, *La rebelión de Andresote. Valles de Yaracuy 1730-1733*. Bogotá, Editorial ABC, 1957.

En septiembre de 1731, cuando Pedro José de Olavarriaga, juez pesquisador y director de la compañía encabezó las diligencias para capturarlo, el zambo se declaró en rebelión, apoyado por cosecheros de importancia y contrabandistas holandeses. Se requirió de cuatro expediciones, la participación directa del gobernador Sebastián García de la Torre y los consejos de dos sacerdotes capuchinos para vencer la rebelión hacia diciembre de 1732.

El descontento llegó a tales magnitudes "…que apenas algún clérigo o monje o fraile estaba libre de él…"[55]. Los canarios no escaparon a este sentimiento, pues denunciaban asiduamente los abusos sufridos a manos de vascos y vizcaínos. Las autoridades sabían que muchos negociaban a sus espaldas, tal como se evidenció con la brusca sustitución de Juan Francisco de León por Martín Echeverría como juez de Comisos en Panaquire. León había sido fundador del pueblo junto con otros isleños en 1734, dedicándose al cultivo y comercialización del cacao; por lo tanto, no podía tolerar esta descarada intromisión en sus intereses. En 1749 encabeza una rebelión que llegó a Caracas y puso en jaque a las autoridades, hasta que en 1752, el gobernador Felipe Ricardos logra someterlo con muchas dificultades.

Más allá de un simple reclamo político-territorial, este movimiento amalgamó todos los disgustos acumulados contra la Compañía. Los derechos obtenidos por los comerciantes venezolanos en el mercado de Nueva España estaban en peligro. Con la irrupción vasca en el escenario económico venezolano muchas de las prebendas ganadas por tradición serían eliminadas o, en el peor de los casos, reconsideradas. Una de las consignas esenciales fue el establecimiento de un precio justo. En cuanto a este punto, las fluctuaciones habían sido algo bruscas:

---

55 Ronald Hussey, *La Compañía de Caracas*, p. 140.

> Hasta 1750, los precios se formaban, aparentemente, de acuerdo con las reglas de la oferta y la demanda, pues, dentro de ciertos límites, había libertad para contratar. A partir de aquel año ese sistema deja de funcionar y los precios fueron en adelante establecidos por una Junta Reguladora constituida por diputados de la Compañía y de los cultivadores, más un representante de la autoridad real[56].

Otra misión primordial de la empresa era remitir suficiente cacao para abastecer el mercado español. La balanza comercial entre Venezuela y la metrópoli lucía desfavorable; en cambio, el tráfico con Nueva España ganaba protagonismo. Los efectos de esta nueva política no se hicieron esperar, y en el período 1731-1740 las exportaciones hacia España ascendieron a 225 mil 795 fanegas, cifra exorbitante si la comparamos con las 40 mil 243 exportadas entre 1721 y 1730[57]. Por primera vez en muchos años se destinó menor cantidad de fruto para Nueva España, donde se registraron sólo 188 mil 945 fanegas para la tercera década del siglo XVIII. Desde Veracruz llegaban productos muy estimados por la población venezolana, pero quizá el más ambicionado era su numerario, base fundamental del intercambio comercial en el territorio venezolano.

Las tensiones originadas por la actividad cacaotera involucró a una gran variedad de actores sociales, tanto así que cuando los reclamos formales de la elite fracasaban, éstos se veían en la necesidad de apoyar clandestinamente movimientos radicales con matices populares, encaminados a frenar el monopolio. Para algunos, el cacao hizo figurar a Venezuela en el contexto internacional, logrando que la Corona implementara mecanismos de control social y administrativo para sujetarla a su dominio. Según Robert Ferry, las revueltas del siglo XVIII tuvieron tanta importancia en Venezuela, que

---

56 Eduardo Arcila Farías, *Comercio entre Venezuela y México*, p. 107.

57 *Ibídem*, p. 58.

> …las Reformas Borbónicas fueron originalmente implementadas a raíz de un levantamiento popular en la década de 1750, y no en La Habana después de la ocupación inglesa una década después, esto es un importante nuevo descubrimiento que sugiere la necesidad de reconsiderar más de un aspecto de la historia de Hispanoamérica en el siglo dieciocho[58].

Desde la segunda mitad del siglo XVI hasta la cuarta década del XVIII se registró un notable crecimiento en la producción. Se pasó de 434 mil 850 árboles en 1684 a 5.094.200 en 1744, arrojando un crecimiento de 75 mil árboles por año[59]. Pese a estas cifras, los avatares dieciochescos llevaron consigo la desaceleración de la actividad. Aunque resta mucho por investigar, se presume que la disolución formal de la Guipuzcoana en 1780 y la intermitente aplicación del libre comercio no arrojaron los resultados esperados, lo mismo que la creación de la Intendencia de Ejército y Real Hacienda en 1776, pese al empeño casi enfermizo de José de Abalos. La demanda metropolitana descendió vertiginosamente debido a los recurrentes conflictos políticos y militares; también se perdió el monopolio con Nueva España, favoreciendo al cacao de Guayaquil que ahora inundaba ese mercado. Todo esto sumado a las dificultades propias de cultivo y almacenamiento del fruto ocasionaron esta merma para favorecer el auge cafetalero.

---

58 Robert Ferry, *The Colonial Elite of Early Caracas*, pp. 5-6 (traducción nuestra): "…the Bourbon Reforms were originally implemented in the wake of a popular uprising in Caracas in the 1750s, and not in Havana after the English occupation a decade later, is an important new discovery that suggests the need to reconsidered more than one aspect of the history of Spanish America in the eighteenth century".

59 *Ibídem*, p. 121.

La hacienda o de la "infame tolerancia"

La mayoría de las haciendas cacaoteras[60] tuvieron una estructura material básica, conformada por una casa principal de amplios corredores, un almacén llamado desbabadero donde se depositaban los granos recién arrancados de la mazorca para que perdieran el recubrimiento, un patio de secado y unos cuartos donde se colocaba el grano que ya estaba listo para su venta. Cada uno de sus rincones estuvo sujeto a los cambios de una sociedad que marchaba al ritmo del fruto[61]; por lo tanto no es extraño observar que "Con el auge económico del siglo XVIII basado en la economía del cacao comienza un cambio arquitectónico de importancia, en el cual

60 Dada la discusión historiográfica por la distinción entre plantación y hacienda es pertinente destacar lo siguiente: "Sobre la diferenciación Plantación o Hacienda mucho se ha escrito, aunque creo que la discusión no ha estado del todo justificada: entiendo *Plantación* como una forma concreta de cultivo, concentrado y orientado a la exportación y en el que se utiliza fundamentalmente abundante mano de obra esclava, mientras que *Hacienda* no vendría a ser sino un tipo de propiedad de la tierra, obviamente de mediana a gran extensión. Así, en algunos casos, las haciendas pueden o pudieron funcionar como plantaciones (…) mientras que en otras ocasiones no, aunque obviamente haya que hablar de plantación siempre dentro del marco de la hacienda…" (Ramón Aizpurua, *Curazao y la costa de Caracas*…, p. 67).

61 Sería interesante seguir de cerca la investigación llevada a cabo por la profesora Elizabeth Ladera de Díez acerca de la *sociedad del cacao*, cuyos contenidos ya ha venido adelantando en seminarios dictados en la Escuela de Historia de la UCV, al igual que en trabajos de campo. Para ella, el cacao no sólo figuró en los inventarios económicos, sino que reconfiguró las cambiantes relaciones étnicas, políticas y culturales de la provincia. Su inquietud parte del hecho que "No obstante el reconocimiento del carácter dinamizador del cacao y su influencia decisiva en el desarrollo de la sociedad y de la economía colonial, es exigua su presencia como tema de estudio en la historiografía venezolana" ("La 'sociedad del cacao' en Venezuela: enfoques y fuentes para su estudio", *Montalbán*, 2010, n° 44, p. 10). Este artículo es sólo una pequeña muestra de su tesis doctoral desarrollada en el Doctorado en Historia de la UCV, bajo la tutoría de la doctora María González Deluca.

tuvo parte efectiva la Compañía Guipuzcoana, la cual demostró un gran interés por la construcción utilitarista"[62]. A pesar de esto, las casas principales fueron más modestas que las existentes en las haciendas cañeras, donde sus dueños pasaban mayor cantidad de tiempo.

Por otra parte, las haciendas de cacao representaron un complejo microcosmos donde las luchas de poder y las alianzas estratégicas en aras de la movilidad social fueron parte activa de su acontecer. Tenido como sinónimo de riqueza y estatus, este producto fue ambicionado en las altas esferas, pero también desde los bujíos esclavos se luchó para obtener los beneficios emanados de su tráfico.

Las riquezas obtenidas, en ocasiones se contrapusieron a los esfuerzos de sus propietarios. El ausentismo de los amos era muy elevado, dejando todo en manos de los mayordomos y otras autoridades de la jurisdicción. Según Pedro José de Olavarriaga, si algo facilitaba el robo de cacao y el contrabando era que "pocos de ellos [se refiere a los dueños de haciendas] se han dado a este trabajo, y ninguno pensaba que este cuidado era de su obligación"[63]. Jerárquicamente les seguían los administradores, quienes se encargaban de las cuentas, de la compra-venta de esclavos y otros aspectos técnicos. Gracias a la ausencia de los señores figuraron como los verdaderos amos de la unidad productiva; a pesar de ello, el lazo que unía a estos personajes con los esclavos era débil. Si queremos hurgar en el trato cotidiano de un esclavo con la autoridad necesitamos observar detenidamente la figura del mayordomo.

---

62 Graziano Gasparini y Ermila Troconis de Veracoechea, *Haciendas venezolanas*, p. 17.

63 Pedro José de Olavarriaga, *Instrucción General y Particular…*, p. 214.

Los mayordomos, en su mayoría esclavos "de confianza", morenos libres, pardos y canarios, tuvieron una gran responsabilidad, pero fueron acusados constantemente de robar los frutos y malversar fondos. Tanto así que a comienzos del siglo XVIII se decía: "…es dichoso cuando saca la mitad de su producto; el mayordomo como he dicho hurta a su amo, y para que los esclavos no le den cuenta de las malversaciones que hacen, quedan sin trabajar y con más libertad"[64]. No era poca cosa hablar de un déficit de esa magnitud, cuando para 1720-1721 la producción fue calculada en 67 mil 123 fanegas, producto de unos 4.545.564 árboles de cacao[65].

Un mayordomo no ganaba más de 100 pesos al año[66], y las oportunidades de obtener dinero extra se aprovechaban al máximo. La visión de un hacendado engañado y sorprendido ante los números de su propiedad tampoco es del todo exacta, pues en más de una ocasión avaló las actividades ilícitas alrededor del cacao. Dentro de la compleja red que atravesaba todos los espacios de la hacienda y configuraba las relaciones de poder, existieron unas vinculaciones más fuertes que otras. Aunque los propietarios residentes en las ciudades eran los verdaderos patrones, los capataces tenían gran peso en la toma de decisiones y su relación con los esclavos fue directa. Fácilmente podían aliarse para negociar a espaldas del amo, fingir un buen funcionamiento de la empresa ante cualquier inspección y negociar licor y otros rubros prohibidos.

---

64 *Ibídem*, p. 215.

65 *Ibídem*, p. 289.

66 Robert Ferry, *ob. cit.*, p. 73.

La figura del mayordomo es más conocida por el trato vejatorio y cruel hacia sus subordinados que por el rol de negociador. Aunque la relación con sus hombres distó de los ideales de amistad y respeto para rayar frecuentemente en la crueldad; también sabía hasta qué punto llegar. La delgada línea entre una plantación tranquila y una rebelión encerró elementos tan imperceptibles que es necesario "…recurrir a los conceptos de violencia simbólica y negociación (…) Los menos privilegiados no rechazan los valores dominantes sino que los negocian o los modifican a la luz de sus propias condiciones…"[67].

El último tercio del siglo XVIII registró una gran cantidad de insurrecciones, donde figuraron constantemente indios, pardos, mestizos y negros. Una de las más conocidas, tanto por su violencia como por sus protagonistas, tomó lugar en la hacienda Mocundo (1780). En este sitio[68], propiedad del tercer marqués del Toro, la noche del 24 de abril unos esclavos asesinaron al mayoral Agustín Martínez, "manifestando estar dispuestos a hacer frente a la ley, y a solo entregarse a su amo"[69]. Tal como lo muestra el cineasta cubano Tomás Gutiérrez Alea en su película *La última*

67 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Introducción a la vida cotidiana*, p. 42.

68 Debemos destacar que la hacienda Mocundo se trataba de un trapiche de caña, pero la consideramos digna de atención por presentar elementos que también se dieron en las haciendas cacaoteras. Por otra parte, también recomendamos estudiar el caso de la hacienda trapiche de Guayabita y su rebelión de esclavos bozales en 1794. José Marcial Ramos Guédez, "Una sublevación de 'esclavizados bozales' en la hacienda trapiche de Guayabita. Turmero, 1794", en *La africanía en Venezuela: esclavizados, abolición y aportes culturales*, pp. 85-97.

69 "Sublevación y homicidio de los negros esclavos en la Hacienda de Mocundo en 1780", *BANH*, t. LXXXI, abril-mayo-junio de 1997, n° 318, p. 181.

cena[70] (1976), en situaciones violentas y festivas es cuando la relación directa entre amo y esclavo se hace sentir. Lo que demuestra "…como todo sistema de relaciones, sea cual sea, la red está sometida a la versatilidad y a la variabilidad de los lazos…"[71].

Con o sin autorización de sus jefes, los capataces ejecutaron acciones muy controvertidas que en no pocas ocasiones le valieron sus empleos. Cuando los administradores asistían a las propiedades para evaluar su rendimiento y atender las demandas, maquillaban las cifras y hacían pactos con los esclavos, aparentando orden y progreso. La astucia era ilimitada, tal como Francisco Vega le comunicó al Patronato de la Obra Pía de Chuao en 1773:

> Llegué a este sitio sin el mayordomo Medina, pues aunque le encontré en La Guaira no pudo embarcarse conmigo a causa de sus muchas trampas; lo primero lo detuvieron por una de ciento y tantos pesos que debía a uno de allí, ésta le compuse suplicando le diesen seis meses de plazo, supuesto que en el día no podía pagar, y se le concedió; tan pronto salió el señor Narvarte pidiéndole ciento y setenta pesos, y como lo vi tan embrollado le dije que supuesto no se podía venir por mar lo hiciera por tierra (…) por lo demás, y en lo correspondiente a su obligación del cuidado de la hacienda, aunque él quiera embrollar no podrá, pues yo pienso estar muy a la mira de él…[72].

---

70 El principal asesor histórico de este film fue el famoso historiador cubano Manuel Moreno Fraginals, autor del clásico libro *El Ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar.*

71 Michel Bertrand, "Del actor a la red: análisis de redes e interdisciplinaridad", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Workshops, puesto en línea desde el 12 de noviembre de 2009, disponible en http://nuevomundo.revues.org/57505; DOI: 10.4000/nuevomundo.57505 [consultado el 6 de noviembre de 2012].

72 Documento n° 104, "Informe de Francisco Vega al Patronato de la Obra Pía de Chuao. 1773", en *Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 366.

A finales del siglo XVIII se recomendaba la presencia de un mayordomo por cada 40 mil árboles para un óptimo desempeño. Cuando excedían esta cifra la hacienda se tornaba inmanejable, viéndose los dueños en la necesidad de contratar otro encargado, lo que también era considerado perjudicial, pues "poniendo dos, no es conveniente por las quimeras que entre ellos suele haber…"[73]. Dedicarse al comercio de algunos rubros vedados fue otro mecanismo para obtener ganancias. Alguien debía abastecer las frecuentes celebraciones de esclavos y peones. En unas instrucciones elaboradas en 1767 por los administradores de la hacienda Chuao se denunciaba la excesiva ingesta de alcohol y exigían

> Que el señor Teniente, sus soldados ni el mayordomo, ni persona alguna, han de tener en dicho repartimiento ventas de aguardiente, guarapo ni otras bebidas nocivas, por ser este otro de los desórdenes principales con que se han perdido dichos esclavos…[74].

Irónicamente, una de las quejas más frecuentes entre los propietarios versaba sobre la escasa importancia que los mayordomos prestaban a la disciplina de los esclavos: "Como si fuese únicamente peculiar de su incumbencia solo el adelantamiento de las haciendas de sus amos, y no el de cuidar con mayor esmero de los horros…"[75]. No obstante, a su favor podían alegar la perenne irregularidad en sus pagos. Así pues, Laureaño Muñoz, moreno libre y vecino de Caracas, se quejaba

---

73 "Modo de fundar hacienda de cacao y sus comodidades", en Francisco de Miranda, *Colombeia*, t. I, p. 215.

74 Documento n° 78 ("Instrucciones para la hacienda Chuao. 1767"), en *Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 327.

75 "Manual para la siembra de cacao [1804]", Archivo de la Academia Nacional de la Historia (en adelante AANH), *Sección Civiles*, t. 14-5454-1, s/f.

en su testamento que don Miguel Muñoz le debía 278 pesos, producto de tres años y cuatro meses de trabajo como mayordomo de una hacienda de cacao situada en Ocumare del Tuy[76].

El origen esclavo o mestizo de los mayordomos nos permite observar el complejo proceso de movilidad presente en la sociedad colonial venezolana, así como matizar las relaciones de poder en la hacienda, las cuales estuvieron mediadas por imposiciones pero también por negociaciones.

El quehacer cacaotero

En el papel, una hacienda de cacao ejemplificaba perfectamente el orden estamental. Los amos, enriqueciéndose desde las ciudades; los mayordomos –libertos y mestizos en su mayoría– obedeciendo a los propietarios y, finalmente, las esclavitudes encargándose del cultivo bajo adversas condiciones de trabajo. No obstante, su funcionamiento no fue tan ordenado, pues en ella existieron intersticios de tiempo libre, espacios de sociabilidad y enredadas luchas de poder que complejizan su estudio.

A pesar del régimen estacionario de dos grandes cosechas en el año –una entre junio-agosto (San Juan) y la otra entre noviembre-diciembre (Navidad)– si algo sobró en una plantación de cacao era trabajo. Este fruto no arrojaba su rendimiento inmediatamente y las exigencias requeridas para el cultivo fueron considerables. Tal como rezaban algunos manuales, se necesitaba de mucha finura para su cultivo:

76 AGN, *Escribanías*, t. 816-B, 1789, fs. 206 y 206vto.

> Deben estar las arboledas siempre surtidas de almácigos de cacao y bucare de todas las edades y cada año, en los tiempos regulares, según la práctica de los labradores, resembrar las fallas que se encontraren de uno y otro, de manera que siempre se mantenga la hacienda enteramente sembrada y sin fallas…[77].

Fundar una hacienda desde la nada requería la roza y quema del terreno seleccionado, casi siempre en valles cálidos y húmedos cercanos al mar, para con ello abonar la tierra.

Erigir una plantación de 40 mil árboles necesitaba de unos 10 mil pesos de capital. Los primeros 2 mil pesos estarían destinados para comprar el terreno, preferiblemente en tierras de valles fértiles. Debían guardarse 6 mil pesos a la compra de los esclavos, y los 2 mil restantes deberían ser empleados en la preparación del terreno. Los entendidos en la materia consideraban que luego de 10 años esta inversión produciría unos 40 mil pesos[78].

El plátano, la yuca y el maíz eran cultivados inicialmente para resguardar los retoños, fertilizar la tierra, proporcionar alimento y algunas ganancias; pero una vez crecidos, la sombra se le confiaba a otros árboles de mayor envergadura como el bucare, el samán o el mijao. Así entendemos cómo un claro sin vegetación podía convertirse posteriormente en una selva. Por otro lado, el desvío de algunos ríos para irrigar una siembra con acequias requirió de grandes esfuerzos, además de servir como efectivo transformador del espacio. Las plantas de cacao no debían colocarse al

77 Doc. n°78, "Instrucciones para la hacienda Chuao. 1767", en *Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 331.

78 Francisco de Miranda, "Modo de fundar hacienda de cacao y sus comodidades", en *ob. cit.*, t. I, p. 217.

azar. Para su mejor rendimiento se distribuyeron en ahilados, verdaderas "calles artificiales"[79] que facilitaban el riego y la distribución de las labores.

Asimismo, es interesante destacar la simultaneidad existente entre los árboles protectores del cultivo y el desarrollo del cacao; no se podía esperar a que crecieran las arboledas para luego resolver el problema. Aunque los mayores esfuerzos se ejecutaban durante la siembra y la recolección, la vigilancia diaria de las plantas también exigió gran atención por parte de peones y esclavos. Los enemigos del cacao eran numerosos:

> Al comienzo del invierno, o estación lluviosa, es decir, de Mayo a Junio, aparece otro gusano que devora los almácigos de cacao. Este gusano, llamado *guásimo*, es a veces tan abundante, que *hay que emplear toda la gente de la hacienda en destruirlo*. Tiene cuatro pulgadas de largo, y es del grueso de un dedo (…) Conviene encender fogatas, no muy grandes para no perjudicar al cacao, pero suficientes para atraer y quemar las mariposas…[80].

Monos, ardillas y hasta los loros, hipnotizados por el dulzor característico de la membrana que recubría las semillas, acechaban constantemente. A sabiendas de que el ruido ahuyentaba a estas alimañas, varias cuadrillas de esclavos y peones se dedicaron a pasearse por la plantación con arcabuces –esto cuando el precio de la pólvora se los permitía– y tambores.

El escaso desarrollo de las fuerzas productivas en el sistema esclavista fue una de sus principales limitantes; no obstante, la preparación adquirida por los esclavos cultivadores de cacao fue una variable de mucha importancia. Con este rubro no hubo medias tintas, o se conocía de él o

---

79 José Rafael Lovera, *ob. cit*., p. 34.

80 Francisco Depons, *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme…*, t. II, p. 19 (cursivas nuestras).

se fracasaba estrepitosamente. Aunque los instrumentos de trabajo registrados en los inventarios de las haciendas no sorprenden por sus avances técnicos, la experiencia había perfeccionado paulatinamente el oficio.

Los manuales para mejorar el cultivo y aumentar la productividad no eran de autoría esclava, pero en parte se alimentaban de sus amplias vivencias. Algunas actividades requirieron más capacidades que otras, de esta forma "La elección del terreno, la distribución de los desagües y la colocación de los árboles de sombra, son los únicos puntos que requieren algo más de una inteligencia ordinaria"[81]. En efecto, luchar contra la corriente de un río, desviarlo y garantizar el flujo necesario para regar las arboledas era un verdadero trabajo de ingeniería del que los esclavos fueron partícipes. Limpiar y desmalezar necesitó menores capacidades técnicas e intelectuales, pero su constante ejecución garantizaba el buen rendimiento.

En 1796, cuando el mulato Pablo Segundo Reinado exige su carta de libertad ante las autoridades, en su avalúo se puede leer: "inteligente en todo género de labranzas menos cacao"[82]. Cada cultivo tenía sus particularidades, y aunque suele decirse alegremente que un esclavo servía para todo, quien sembraba cacao no necesariamente tenía conocimientos sobre otros cultivos. Igualmente, en el avalúo de Pedro Joseph Leal, en 1793, figuraba la siguiente cualidad: "sano y hábil en la siembra

81 *Ibídem*, pp. 24-25.

82 "Autos que sigue Pablo Segundo esclavo de los bienes y heredado de Don Juan Reinado sobre su libertad por el precio de trescientos pesos que exhibió judicialmente por medio de Síndico Procurador General", AANH, *Sección Civiles-Esclavos*, t. 1793-P, exp. 4, fol. 8. (Agradecemos a Luisángela Fernández el suministro de tan valioso expediente así como por sus certeros comentarios.)

de cacao"[83], lo cual aumentaba su valor. Hasta el secado y el almacenamiento eran labores de sumo cuidado. Un exceso de Sol en la primera podía quebrar el grano como una porcelana, y un deficiente control de la humedad en la segunda aceleraba la descomposición del grano[84].

Enriquecerse por esta vía requirió grandes esfuerzos. Según el barón de Humboldt, los propietarios debían "…llevar una vida miserable por seis u ocho años, hasta que los cacaoteros empiezan a dar cosecha"[85]; otras opiniones daban el lapso de 10 años para un aprovechamiento óptimo. Igualmente, una de las ventajas en esta labor fue el escaso número de esclavos requeridos para una plantación; algunos cálculos expresaban que por cada mil árboles sólo se necesitaba un esclavo[86].

Manutención y trabajo

"La obligación en que se constituyen los dueños de esclavos de alimentarlos y vestirlos, y a sus mujeres e hijos…"[87] fue un principio elemental en todas las legislaciones esclavistas hispánicas, reafirmado con "La instrucción para la educación, trato y ocupaciones de los

83 "Leal Pedro José, contra su amo don Gregorio Leal, sobre quererle quitar una haciendilla de cacao, que con expreso consentimiento de él fundó en tierras de aquel [1793]", AGN, *Sección Tierras*, t. T,L,LM-1793, L-n°1, f. 26.

84 Según la apreciación de Alejandro de Humboldt, el "…fruto se conserva muy mal en los almacenes, porque se pica al cabo de un año, a despecho de todas las precauciones que se hayan empleado para secarlo…" (*Viaje a las regiones equinocciales…*, t. II, p. 45).

85 Alejandro de Humboldt, *ob. cit*., t. III, p. 146.

86 "Modo de fundar hacienda de cacao y sus comodidades", en Francisco de Miranda, *ob. cit*., t. I, p. 216.

87 "La instrucción para la educación, trato y ocupaciones de los esclavos, Aranjuez, 1789", en Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América Española*, p. 280.

esclavos", promulgada en Aranjuez (1789). Dicha ordenanza es hija del despotismo ilustrado de Carlos III y su incidencia liberal en las colonias americanas.

La falta de un *corpus* serio y coherente sobre las esclavitudes americanas fue una de las mayores deudas del Imperio español. Así lo dejó saber el Cabildo caraqueño a finales del siglo XVIII: "Bien conocemos que aquí estamos muy necesitados de un *Código Negro* y que los amos han suspirado mucho por él…"[88]. No obstante, cuando la "Instrucción" entró en vigencia, esta necesidad se convirtió en rechazo y temor. La élite esclavista caraqueña protestó la iniciativa desde el Cabildo, aduciendo que la altivez propia de los esclavos aumentaría gracias al carácter paternalista de la ley.

Cualquier ordenanza que limitara la toma de decisiones sobre los esclavos era vista como un atentado a la propiedad, pero ya desde las *Siete Partidas* se insistía: no se les debe matar de hambre[89]. Una idea virginal sobre la hacienda cacaotera nos hace pensar en relaciones de producción bien definidas, donde el amo otorgaba el alimento y vestido necesario a sus esclavos. Este precepto sería irrespetado constantemente. Ya para 1687, el Sínodo Diocesano de Caracas estipulaba "…que es gravísimo pecado mortal, el no darles a sus esclavos lo necesario, para comer, y vestir según su estado, y condición…"[90]. Casi 100 años después, en 1766, el obispo

88 *Ibídem*, p. 109.

89 "Llenero poder ha el señor sobre su siervo para facer dél lo que quieisere; pero con todo esto nol debe matar nin estemar, maguer le feciese por qué, á menos de mandamiento del juez, nin matarle de fambre, fueras ende si lo fallase con su muger ó con su fija, ó faciendo otro yero semejante destos, ca entonces bien lo podrie matar…" (Partida Cuarta, Título XXI: De los siervos, Ley VI: "Qué poderío han los señores sobre sus siervos", en *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio. Cotejadas con varios Códices Antiguos por la Real Academia de la Historia*, t. III (Partidas cuarta, quinta, sexta y séptima), p. 120.

90 Manuel Gutiérrez de Arce (comp.), *El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687: valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas*, t.. II, p. 147.

don Diego Antonio Diez Madroñero, como producto de su visita pastoral, denunciaba el mismo descuido, pues no se le otorgaba a los esclavos lo esencial para sobrevivir[91]. A decir de Madroñero esto era un gravísimo pecado mortal.

La creación de "buenos conucos"[92] entre los esclavos fue una constante. Si algo estaba claro en la mentalidad de muchos amos, eso era limitar los gastos solamente a casos extremos como embarazos, enfermedades y muertes. Una pobre dotación de insumos[93] paradójicamente devino en una mayor capacidad de maniobra. Se establecieron los sábados como días libres para dedicárselos al sostenimiento, y en esto el Sínodo fue tajante al exponer:

> Y porque los dueños de haciendas, a los esclavos, que tienen en ellas, no les dan el sustento, y vestuario necesario para su abrigo, dejando, que los dichos esclavos trabajen en sus conucos; y pegajales los sábados; y sucediendo ser día de fiesta el sábado, no les conceden otro día de la semana, para que asistan a sus labranzas; de donde resulta, que los dichos esclavos, porque no se les pierdan sus conucos, trabajan los días de fiesta, quebrantando el precepto de nuestra Santa Madre Iglesia…[94].

---

91 "Documentos, Consejos y Reglas de vivir cristianamente, dadas por el Ilustrísimo Señor Don Diego Antonio Diez Madroñero, Obispo de Caracas y Venezuela del Consejo de su Majestad [1766]", AGN, *Sección Traslados*, n° 618, p. 46.

92 "Sobre la Obra Pía de Chuao. Competencia de jurisdicción", Archivo Arzobispal de Caracas (en adelante AAC), *Sección Obras Pías*, carpeta 3 (años 1728-1743), exp. 10, f. 739vto.

93 "Los esclavos españoles no le deben al amo sino una provisión de oraciones. El sustentarlos y vestirlos casi no forma parte de las obligaciones de este último, y las disposiciones legales, que parecen ser todas favorables a libertad, pasan por alto este importante artículo…" (Francisco Depons, *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme*…, t. I, p. 111).

94 *Ibídem*, pp. 148-149.

También el obispo Madroñero denunciaría, a mediados del siglo XVIII, lo perjudicial que era para la fe católica el trabajo de los esclavos en sus conucos y pegujales cada sábado. El prelado exigió el otorgamiento de otro día para estas funciones cuando el calendario marcara un día de fiesta, pues deseaba el estricto cumplimiento de los deberes cristianos.

Pese a la dureza del trabajo, los esclavos contaban con tiempo libre para sus actividades. Estos márgenes fueron aprovechados en aras de la subsistencia, la diversión y los negocios. Algunas reglamentaciones de la época señalan que "acaban sus tareas a las doce del día, el que más tarde"[95], lo que generaba bastantes inconvenientes entre muchos propietarios, a quienes no les convencía observar una servidumbre "desocupada". No pocos expresaron: "…están sobrados, ya que en las haciendas de este fruto, una vez fundadas, no es mayor el trabajo que tienen los esclavos, si no es al tiempo de las cogidas del fruto"[96].

El exceso de "ocio" fue denunciado como uno de los principales enemigos. La jornada debía iniciarse desde muy temprano, dado

> Que a las cuatro de la mañana, puesto en pie el mayordomo, y los dos mandadores, se tocará la campana, a cuya voz obedecerá prontamente todo el repartimiento, poniéndose en pie, y en la plaza o patio principal, en donde está la Santísima Cruz se rezará a coros un tercio del rosario de María Santísima…[97].

95 "Modo de fundar hacienda de cacao y sus comodidades", en Francisco de Miranda, *ob. cit.*, t. I, p. 216. Por otra parte: "La jornada de trabajo de esclavos o peones por lo general solía concluir al mediodía, salvo que hubiesen fajinas o tareas que se les hubiesen señalado que tomasen más tiempo" (José Rafael Lovera, *El cacao en Venezuela…*, p. 46).

96 "Modo de fundar hacienda de cacao y sus comodidades", en Francisco de Miranda, *ob. cit.*, t. I, p. 216.

97 Doc. n° 78, "Instrucciones para la hacienda Chuao. 1767", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 330.

Buscaban ocupar a los esclavos el mayor tiempo posible, dejándole sólo unas pocas horas para sus necesidades, por lo que muchos replicaban desafiantemente ante el estupor de sus amos: "en sacamos yo mi tarea nadie me puede impedir el que vaya a donde quiera y emplee mi día como me parezca"[98]. Sorpresiva altivez en un sistema tenido por rígido e invariable.

Aunque hemos hecho referencia a un entorno netamente rural, en las ciudades, donde se dedicaban a obtener jornales por sus oficios, la movilidad también se hizo presente. Así: "Los negros participan plenamente de los eventos públicos de la ciudad y, en ese sentido, no están marginados y no se puede hablar en este caso de una existencia comparable a una 'muerte social'…"[99].

Las quejas sobre la "vida libre y licenciosa" acaparaban constantemente la agenda de propietarios, clérigos y demás autoridades. Revisando detalladamente la cotidianidad esclava en estos recintos, evidenciamos que cada sitio fue empleado inteligente y pacientemente en aras de la autonomía y la libertad. Entre la "fajina" –especie de trabajo colectivo– y la "tarea" –función individualizada que cada esclavo o peón debía cumplir– se generaban amplias posibilidades, de acuerdo con el estado de la hacienda o el tiempo de la cosecha.

Suele pensarse que las barracas fueron el establecimiento por excelencia para albergar a los esclavos, y algunas referencias históricas de peso así lo sugieren. Cuenta Humboldt haber visto en la hacienda de don Fernando Key Muñoz: "Una casa cuadrada contenía cerca de 80 negros que dormían en cueros de res tendidos sobre el suelo. Había cuatro esclavos en cada compartimiento

98 "Manual para la siembra de cacao [1804]", Archivo de la Academia Nacional de la Historia (en adelante AANH), *Sección Civiles*, t. 14-5454-1, s/f.

99 Carmen Bernand, *La esclavitud en Hispanoamérica*, p. 14.

de la casa, y ello semejaba un cuartel"[100]. Sin embargo, cabe mencionar la existencia de viviendas más personalizadas donde se asentaban menor cantidad de personas. De esta forma, en los inventarios de las haciendas, amén de la casa principal, las herramientas y las arboledas, se reseñaba la existencia de bujíos o casas de los negros, construidas de tierra y techos de paja. Un padrón practicado en la Obra Pía de Chuao en 1808 arrojó la suma de 300 esclavos repartidos en 62 casas, lo que representaba un promedio de 4,83 personas por vivienda[101].

La privacidad de la casa esclava contrastó enormemente con el abigarrado amasijo de cuerpos depositados en los barracones; tanto así que el ejercicio de algunos destellos de libertad en estos espacios preocupó sobremanera a las autoridades. El flujo constante de fugados, informaciones sediciosas y contrabandistas, tuvo allí un gran aliado. Los principales cuidados versaban sobre la imposibilidad de salir de noche sin previa autorización y la libre aceptación de huéspedes desconocidos; por ello se buscaba:

> Que se cele con mucho cuidado que los esclavos en sus casas no hagan ni tengan guarapos fuertes, por ser bebida de embriaguez; y que no den posada ni admitan en ellas a persona alguna, libre ni esclavos, y que cuando llegue alguno a sus casas sean obligados a dar cuenta al señor Teniente y al mayordomo; y al que se le hallare algún huésped o se le justificare que estuvo allí alguno, y no dio cuenta, se le castigue con cárcel y azotes[102].

100 Alejandro de Humboldt, *ob. cit.*, t. III, p. 52.

101 Doc. n° 145, "Padrón de esclavos de Chuao en 1808", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, pp. 487-498.

102 Doc. n° 78, "Instrucciones para la hacienda Chuao. 1767", en *ob. cit.*, t. I, p. 327.

Cualquier mínima oportunidad de moverse dentro del sistema era aprovechada inmediatamente. Cocinar, acarrear agua, lavar y otras actividades diarias, se convirtieron en excusas para celebrar, conversar e intercambiar ideas. El excesivo control social que se quiso implantar en las haciendas puede observarse en los numerosos reglamentos para el rendimiento de las mismas, los cuales estipulaban

> El lavado de las ropas de estos esclavos es un pretexto muy acomodado para divertir los días que se ceden en su beneficio para el fin de hacer conucos (y no sé si también digamos) y para proporcionar el trato de personas de distinto sexo…[103].

Son precisamente estas eventualidades las que van a conferir una rica gama de matices a la esclavitud. Más allá de la libertad, interesan los pormenores de su obtención.

El duro trance hacia la libertad

Andrés José trabajó durante toda su vida en la Obra Pía de Chuao[104]. Este negro esclavo había alternado sus deberes con el cuidado de una arboledilla, que según los cálculos de Francisco Medina, agente de la hacienda, tenía un valor de 41 pesos. Paradójicamente, nunca vería ese dinero, la muerte le sorprendió cuando solamente había obtenido unos escasos

103 "Manual para la siembra de cacao [1804]", AANH, *Sección Civiles*, t. 14-5454-1, s/f.

104 Doc. n° 84, "Acuerdo de los Patronos de la Obra Pía de Chuao sobre reintegro del valor de arboledas pertenecientes a dos esclavos fallecidos, 1770", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, pp. 338-339.

16 pesos con 4 reales. Desconocemos la edad del fallecido, estado civil, así como la posible existencia de herederos, lo que poco importó a los administradores, pues "…según derecho corresponde a la misma Obra Pía como heredera (…) el reasumir dichas cantidades por haber muerto en su servidumbre…"[105]. Ninguna legislación establecía la condición de propietario para los esclavos.

El goce de una arboledilla no representó la inmediata obtención de la libertad. Allí se hizo presente la capacidad de negociación del esclavo, así como las diversas estrategias discursivas al momento de reclamar el avalúo o la palabra empeñada inicialmente por el amo. Numerosos esclavos conquistaron el beneficio para literalmente morir después, lo cual no desdeñamos, por las connotaciones simbólicas que pudo haber representado enfrentar sus últimos años como hombres libres, condición ganada luego de una vida llena de sacrificios.

De los casos estudiados, cinco solicitantes tenían 60 o más años, edad considerable en una sociedad donde la expectativa de vida superaba precariamente los 40. Antonio Joseph (1735), esclavo residente en los Valles del Tuy, en medio de su litigio decía ser un pobre hombre mayor[106]. Juan Agustín[107], moreno recién liberado, exigía algunos árboles de cacao a su antigua ama en el

105 *Ídem*.

106 "Autos entre Don Sebastían de Almeida y Antonio Joseph, negro que se dice ser Don Pedro Farías y Doña Ana Ferreira, sobre la venta de una arboleda de cacao a cambio de su libertad [1735]", AANH, *Sección Civiles-Esclavos*, t. AMP, 63 fs., f. 56 (la numeración llega hasta el folio 46, por lo que fue necesario contar a partir de allí para calcular la ubicación correcta de la información).

107 "Doña María Laura Barreto, en los autos que injustamente sigue contra ella Juan Agustín, moreno liberto, sobre unas siembras de cacao [1743]", AANH, *Sección Civiles*, t. 2-344-4, 2 fs.

Valle de Yare (1743) cuando tenía 60 años. En marzo de 1753, mientras se ejecutaba el avalúo de Juan Canicia, quien amparado en una arboledilla ubicada en San Felipe pretendía zafarse de la esclavitud junto a su mujer, se leía lo siguiente: "…que este en lo canoso de la barba (…) tendrá de sesenta años o menos de edad…"[108]. Ignacio Guirola reclamaba su libertad en 1753 a cambio de una haciendilla en el valle de Guaiguaza. Según las declaraciones, era mayor de 60 años y estaba quebrantado de salud[109]. De la misma forma, Felipe Santiago y Paula Blanco, esclavos de la Obra Pía de Cumanibare[110], en 1784 se amparan en sus avanzadas edades[111].

Otorgarles la libertad a los esclavos en los últimos años de sus vidas fue un hábito común en la Provincia de Caracas. En su extensa visita realizada en la década de 1760, el obispo Madroñero denunció los peligros de este hábito, por eso exhortaba

---

108 "Autos seguidos por Juan Canisia Moreno, esclavo de don Marcos Vásquez, sobre pretender se le dé su libertad y a su mujer, por el valor de avalúo de unos árboles de cacao que sembró con licencia y consentimiento de su amo [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 2-548-4, 107 fs., f. 80.

109 "Ignacio Guirola, esclavo de Juan Alonso Muñoz, solicita su libertad por el aprecio y avalúo de la arboledilla de cacao que posee en el Valle de Guaiguaza [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 4-1094-5, 43 fs.

110 "Cumanibare era una hacienda cacaotera, situada en el área de San Felipe, de la que se dispone información sobre sus gastos. Hacia 1751 tenía 11.751 árboles y disponía de unos 22 esclavos, con un gasto total de 2.224 pesos, de los que 99 pesos se gastaron en medicina de esclavos y 149 pesos en carne para peones. En ese año, para unos quince rubros de gastos sólo los salarios de peones y administrador constituían el 49% del gasto total" (Jaime Torres Sánchez, *Haciendas y posesiones de la Compañía de Jesús en Venezuela. El Colegio de Caracas en el siglo XVIII*, p. 214). Si atendemos a esta relación, el número de árboles del esclavo Gerardo del Castillo representaba 14,46 por ciento de la suma total, cifra considerable.

111 Archivo Arzobispal de Caracas, *Sección Obras Pías*, carpeta 22 (1785-1790), exp. 2.

> …a dichos amos y señores de esclavos no cometan semejante crueldad contra el derecho natural y piedad cristiana pues es de justicia que se asista en la última parte de la vida a los que ha han gastado en el servicio de sus amos y dueños[112].

El sistema no era tan benevolente. La libertad requirió aún mayores esfuerzos que los establecidos por la ley[113]. Según Gerardo del Castillo, esclavo oriundo de San Felipe, que se hallaba luchando en 1787 para el reconocimiento y avalúo de una haciendilla, sus mil setecientos árboles frutales le redituaban de nueve a diez pesos anuales[114]. Si asumimos literalmente dicho cálculo[115], un esclavo en óptimas condiciones –tasado en 300 pesos– necesitaría de unos 30 años para reunir la suma. Por otra parte, innumerables propietarios expresaban que cuando el terreno no era propio iba todo a la mitad, lo que dificultaba aún más la tarea. Otro recurso empleado para reducir los avalúos fue el alegato de utilizar el agua del señor.

---

112 "Documentos, Consejos y Reglas de vivir cristianamente, dadas por el Ilustrísimo Señor Don Diego Antonio Diez Madroñero, Obispo de Caracas y Venezuela del Consejo de su Majestad [1766]", AGN, *Sección Traslados*, doc. 618, p. 49.

113 Las leyes indianas siempre estipularon el derecho de los esclavos a ser libres, aunque en la práctica, estas diligencias se complicaran. El libro séptimo, título 5, ley VII, titulado "Que las Audiencias oigan, y provean justicia a los que proclamaren a libertad", expresa: "Ordenamos a nuestras Reales Audiencias, que si algún negro, o negra, o otros cualesquiera, tenidos por esclavos, proclamaren a la libertad, los oigan, y hagan justicia, y provean, que por esto no sean maltratados de sus amos", disponible en http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm

114 "Gerardo del Castillo, esclavo de Don José Felipe sobre la compra de su libertad [1787]", AANH, *Sección Civiles-Esclavos*, t. 1787-C, exp. 3, 23 fs., f. 3.

115 A esta ecuación habría que sumarle la depreciación sufrida por el esclavo con el tiempo, los otros medios de obtener dinero y los gastos de manutención.

No obstante, pese a todas las complicaciones, la práctica contaba con una gran aceptación. Así lo dejó ver José de los Santos en 1782. Este esclavo de la Obra Pía de Nuestra Señora de Candelaria, situada en Valle de Macagua, pretendía libertarse a cambio de unos setecientos ochenta y pico árboles de cacao de todo tipo, y de unos mil y pico de pies de plátano, por lo cual expresa que: "…todo lo cual ha edificado con el fin de libertarse, pues de este modo se han libertado en dicha obra pía el padre y la madre del suplicante y muchos otros…"[116].

Por mi palabra

Pese a las tajantes prohibiciones de las leyes indianas, los acuerdos suscritos entre amos y esclavos fueron muy comunes en tiempos coloniales. Éstos se afianzaron en el derecho consuetudinario, donde la palabra regía la negociación. Todo descansaba sobre el honor, compleja y heterogénea categoría que incluía varios elementos como la calidad étnica, la ocupación y la riqueza, pero siempre girando alrededor de un solo elemento: la estimación pública. Aunque ascendencia y linaje ayudaron a obtener mayor respeto, el honor era una construcción labrada durante toda la vida, pues "…trae consigo privilegios lo mismo que obligaciones y está expresado por un estilo específico de vida"[117].

---

116 Doc. 70, "Expediente sobre libertad de un esclavo.-Año 1782", en Ermila Troconis de Veracoechea (Selección y Estudio Preliminar), *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, p. 274.

117 Magnus Morner, "Clases, estratos y elites. Un dilema del historiador social", en *Ensayos sobre historia social latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos*, p. 37.

Afirmar que los esclavos carecieron de una noción del honor sería acogerse literalmente a los discursos oficiales. Aun cuando desconozcamos en gran parte el sistema de valores que los regía, no podemos negar que este concepto permeó todos los estratos sociales, reacomodándose según las circunstancias[118]. Así pues, "sabemos que el honor tiene diversas 'caras' y que no es capital exclusivo de las elites en una sociedad colonial"[119]. Al momento de luchar por su libertad, el esclavo

118 Ann Twinam, en su libro *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*, dice que las élites coloniales se reservaban el honor para sí; sin embargo, reconoce que "…los hispanoamericanos coloniales de todas las castas y clases podían tener sus propias versiones del honor –que son igualmente importante de entender…" (p. 63). En Venezuela, los seminarios de Historia de las Mentalidades dictados en la Escuela de Historia de la UCV a finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa, dieron como resultado –entre otras cosas– un libro titulado *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano (1994)*, donde Elías Pino Iturrieta, su coordinador, escribió el artículo "La mulata recatada o el honor femenino entre las castas y colores", allí se adentró en los bemoles que causaba la tenencia o carencia de este valor entre un sector tan numeroso y heterogéneo. Uno de los miembros de este grupo, Luis Felipe Pelllicer, en su obra *Entre el honor y la pasión. Familia, matrimonio y sistema de valores en Venezuela durante la crisis del orden hispánico (1778-1820)*, señala: "Como sistema de valores construido para garantizar la dominación de los grupos privilegiados, se desliza de escalón en escalón hasta la base del edificio social, vulgarizándose. Lo encontramos difundido en todos los sectores, los que carecen de él y lo que lo poseen…". La reconfiguración y adaptación de los valores de la élite por los sectores subalternos ha dejado de verse como una simple copia o vulgarización. Nuevas lecturas teóricas y metodológicas como la Historia Cultural y la Microhistoria italiana desestiman la simplicidad de este clásico enfoque. Tal como afirma Carlo Gizburg: "No cabe duda de que el retraso, en parte, se debe a la persistencia difusa de una concepción aristocrática de la cultura. Muchas veces, ideas o creencias originales se consideran por definición producto de las clases superiores, y su difusión entre las clases subalternas como un hecho mecánico de escaso o nulo interés; a lo sumo se pone de relieve con suficiencia la 'decadencia', la 'deformación' sufrida por tales ideas o creencias en el curso de su transmisión" (*El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, p. 4).

119 Carolina González Undurraga, "Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, puesto en línea el 10 septiembre 2012, disponible en http://nuevomundo.revues.org/2869; DOI: 10.4000/nuevomundo.2869 [consultado el 28 enero 2013].

esgrime poseer la estimación necesaria para disfrutarla, casi siempre como fruto de un buen comportamiento. Esto le otorgaba una clara distinción al obtener prerrogativas sólo destinadas para el "siervo dócil"; brecha que se abría por completo una vez logrado el objetivo, por contar ahora con "el honor-libertad"[120]. Si bien es cierto que los amos cuando pactaban no veían honor en los esclavos, pues era la base fundamental de su "superioridad", sí apreciaban la obediencia y por ella otorgaban algunos tratos preferenciales. Sirvan de ejemplo las incontables libertades graciosas que reposan en escribanías y testamentos.

En cuanto a este punto sería interesante observar lo dispuesto en el primer Código Negro español elaborado por el Cabildo de Santo Domingo en 1768. Allí se estipulaba que sólo los esclavos de conocida "fidelidad y buen obrar"[121] podían entablar directamente su proceso de ahorramiento con los amos. Efectivamente, en las haciendas existieron unos esclavos de confianza, condición variable que les garantizaba mayores oportunidades. El disfrute de estas prebendas no sólo les hizo obtener mayor estatus entre sus iguales, sino que les proporcionaba herramientas para desafiar al poder cuando éste no los beneficiaba. El honor "…es asimilado y utilizado por los sujetos subalternos, como las esclavas para aspirar a mejorar su posición o re-definir su identidad en la sociedad colonial"[122].

120 "El honor-libertad diferenciaba a los que tenían la libertad de los que estaba privados de ella en el caso de los esclavos" (Lida Elena Tascón Bejarano, Identidad de género y honor en los sectores populares de Cali colonial, disponible en http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/xmlui/handle/10893/1016, p. 2).

121 Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América Española*, p. 31.

122 María Eugenia Chaves, *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*, p. 155.

A través de los pleitos evaluados puede verse por parte de los esclavos un conocimiento de lo que sus amos consideraban vivir honorablemente[123], el cual no dudaron en utilizar ante las promesas infringidas, colocando en entredicho la relación amo-esclavo, al resaltar vehementemente el cumplimiento de su parte en el trato. Ante dicha situación, estos litigantes parecieran preguntarle irónicamente a la sociedad: ¿ahora quién se comporta deshonrosamente? En 1735, Antonio Joseph, esclavo de los difuntos Ana Rojas y del capitán don Pedro Farías, exigió su libertad a cambio de mil 182 árboles de cacao entre frutales, resiembros y horqueteados, todo ubicado en el sitio de Marare, Valles del Tuy. Según Antonio, su trabajo jamás contradijo ley alguna, los "sembró con licencia y consentimiento de dichos sus amos precariamente"[124]. Esta rectitud que el esclavo esgrimía para hacer valer su causa también la mostró Juan Canizia en 1749, cuando el pleito para obtener su libertad por el mismo concepto comenzaba. Canizia se sentía digno de negociar con su amo, por "no haberle hecho fuga, ni falta alguna…"[125]. El mismo argumento lo interpuso Joseph Pacheco en 1773, cuando pretendía libertarse a cambio "de poco menos que dos mil árboles de cacao frutales" sembrados en tierras de don Juan Álvarez, ubicadas en el valle de Panaquire. Ante

123 "Men and women, the rich and the humble, had an acute sense of what it meant to live honorably as individuals and family" (Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, *The Faces of Honor. Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, p. 3. "Los hombres y las mujeres, los ricos y los humildes, tuvieron un agudo sentido de lo que significaba vivir honorablemente como individuo y familia". Traducción nuestra).

124 "Autos entre Don Sebastían de Almeida y Antonio Joseph, negro que se dice ser Don Pedro Farías y Doña Ana Ferreira, sobre la venta de una arboleda de cacao a cambio de su libertad [1735]", AANH, *Sección Civiles-Esclavos*, t. AMP, 63 fs., f. 1.

125 "Autos seguidos por Juan Canisia Moreno, esclavo de don Marcos Vásquez, sobre pretender se le dé su libertad y a su mujer, por el valor de avalúo de unos árboles de cacao que sembró con licencia y consentimiento de su amo [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 2-548-4, 107 fs., f. 5.

las frecuentes negativas de Álvarez, el esclavo dejó sentado que laboró en sus tierras "con expreso consentimiento de este sin faltar a su trabajo"[126].

José de los Santos, cuando pretendía beneficiarse en 1782 a cambio de unos 780 árboles de cacao, alegaba que pese a estar bajo servidumbre en la Obra Pía de Nuestra Señora de Candelaria, situada en el valle de Macagua, había servido "…con toda fidelidad y sin faltar al cumplimiento de su obligación, con licencia que le concedió Don Francisco Javier Montero, a cuyo cargo estuvo dicha obra pía…"[127]. Esta misma tendencia a resaltar la sumisión, la obediencia y el respeto de las condiciones establecidas se evidencia en las declaraciones de Miguel de la Cruz, Francisco Antonio y Juan José, esclavos pertenecientes a la misma obra pía arriba señalada. Corría el mes de abril de 1802, cuando dijeron no haber faltado en nada y estar en correcto cumplimiento del permiso concedido, lo cual les hacía ganadores de sus libertades a cambio del cacao cosechado[128].

Aunque casi todos eran analfabetas, esto no les impidió hacerse con mecanismos efectivos de información: "Tanto esclavas como esclavos sabían de sus derechos dentro del sistema de justicia

126 "Autos que sigue Joseph Pacheco con Don Juan Alvarez de Ávila su amo, sobre unos árboles de cacao que sembró en tierras de su amo, y don Antonio Lira como Procurador de Pobres [1773]", AGN, *Sección Tierras*, t. 1773-P, exp. 2, 81 fs., f. 3.

127 Doc. 70: "Expediente sobre libertad de un esclavo. Año 1782", en Ermila Troconis de Veracoechea (Selección y Estudio Preliminar), *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela,* p. 274.

128 "Expediente sobre la libertad que pretenden Miguel de la Cruz, Francisco Antonio y Juan José, esclavos de la Hacienda de Nuestra Señora de Candelaria, Obra Pía de esta [1802]", AAC, *Sección Obras Pías*, carpeta 10 (años 1800-1803), exp. 7, 6 fs., f. 1.

colonial, así como sabían qué argumentos esgrimir en ese contexto"[129]. En los casos revisados, los acuerdos presentan varios momentos donde las relaciones de poder cambian bruscamente. Inicialmente hubo ciertas condiciones favorables para el esclavo, pero cuando llegaba el instante de hacer inventarios y avalúos, o cuando se necesitaban las tierras, la "superioridad" legal, racial y moral del propietario buscaba imponerse autoritariamente. Para el amo, el otorgamiento de una arboledilla podía ser mediado por la conmiseración, el interés económico o por el afecto, el mismo que promovió no pocas libertades graciosas durante el siglo XVIII, pero nunca estuvo fundamentado en el reconocimiento de honor en el esclavo, pues su tenencia sustentaba esa relación de dominio.

Pedro Joseph Leal había sembrado una haciendilla de cacao con la venia de su amo Gregorio Leal. A decir del esclavo, todo sumaba mil 600 árboles frutales, lo cual era suficiente para liberarse. Hacia 1793, gracias al gálico que le afectaba, planteó la posibilidad de negociar con don Gregorio, quien aceptó gustoso. Inicialmente se manejó la cifra de 250 pesos, pero el propietario no se conformó con ello y solicitó toda la siembra más la entrega de 150 pesos en efectivo. Ante la imposibilidad de cancelar lo acordado, Joseph acude a las autoridades en febrero de ese año

> …presentado en juicio, porque siendo cierto que con su voluntad fundé la referida arboleda de cacao, nadie duda que es propia mía, y si combino a tomarla por mi libertad se veía estrechado

129 Carolina González Undurraga, "Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, puesto en línea el 10 de septiembre de 2012, disponible en http://nuevomundo.revues.org/2869; DOI: 10.4000/nuevomundo.2869 [consultado el 28 enero de 2013].

> a guardar la *Ley de la Convención*, pues no podía mudar de voluntad en grave perjuicio mío; pero movido de no sé qué fines, quebrantó lo estipulado de suerte que se ha dado modo de dilatar mi libertad que debía gozar a más de un año…[130].

La defensa estaba basada en las costumbres inherentes a las arboledillas, al tiempo para trabajarlas, a la estimación favorable del esclavo y a los precios establecidos en la región para ejecutar avalúos. Aunque obtiene finalmente la libertad en septiembre de 1793, el esclavo pagó la "osadía" de enfrentarse a su amo, pues desde fines de abril hasta principios de mayo estuvo en la Cárcel Real, y luego se le confinó a trabajar en las obras públicas. Pero, finalmente,

> Administrando Justicia se aclara que las haciendas plantadas y cultivadas por el esclavo Pedro Joseph, avaluadas en la cantidad de trescientos sesenta y siete pesos y medios y ofrecidas por este en pago de su libertad deben entregarse a Don Gregorio Leal, quien le otorgará carta de libertad…[131].

Para diciembre de 1778, el moreno esclavo Joseph Pacheco se hallaba preso. Don Juan Álvarez, su amo, le acusaba de andar enrrochelado, practicar activamente la brujería y de engañarlo con el cultivo del cacao. Según Pacheco, desde hace 12 años, él había fundado una corta arboleda en Panaquire con el previo consentimiento de Álvarez, la cual había cedido "…sin preceder ava-

130 "Leal Pedro José, contra su amo don Gregorio Leal, sobre quererle quitar una haciendilla de cacao, que con expreso consentimiento de él fundó en tierras de aquel [1793]", AGN, *Sección Tierras*, t T,L,LM-1793, L-n°1, 50 fs., f. 3 (cursivas nuestras).

131 *Ibídem*, f. 41.

lúo, ajuste ni convenio en su precio…"[132]. El esclavo insistió en la remuneración de sus frutos, pero sólo encontró ásperas respuestas, amén de una serie de baratijas que en nada satisfacían la demanda[133]. Pasaba el tiempo, las necesidades crecían y el dinero a cambio de los mil 700 árboles no llegaba. Pacheco sentía burlado sus intereses y su honor.

Con los esclavos presos –Pacheco y su mujer–, ahora el amo debía aportar dinero para su manutención, por ello quería venderlos en Nueva España y así recuperar una pequeña suma. Según Álvarez, el preso era un experto en sembrar calumnias y alborotar la hacienda. Cuando el procurador de pobres don Antonio Lira le interrogó sobre las acusaciones de brujo y la posibilidad de que estuviera calumniando al esclavo, respondió:

> …figurando que yo le he calumniado de brujo, como si el esclavo fuese persona capaz de recibir injuria, ni de vindicar la de su señor, pues aun haciéndosela otro, no a él sino al Señor (…) por carecer de persona civil que es la hábil para vindicar injuria según clamor…[134].

---

132 "Autos que sigue Joseph Pacheco con Don Juan Alvarez de Ávila su amo, sobre unos árboles de cacao que sembró en tierras de su amo, y don Antonio Lira como Procurador de Pobres [1773]", AGN, *Sección Tierras*, t. 1773-P, exp. 2, 81 fs., f. 3.

133 "…[M]e dio un corte de naguas de engaripolas que son cuatro varas a 8 reales vara y un corsé de camisa que se compone de tres varas de Bretaña a cinco reales que componen quince reales, y un corte de calzones de lila encerrada que son dos varas a 8 reales que componen dos pesos y cuatro varas de cera anjosta a tres reales vara que componen doce reales, con más tres varas de Bretaña a cinco reales que son quince reales, más 8 varas de coleta a dos reales que montan dos pesos, esto es lo que mi amo me ha dado y cuatro varas de listado de camisa a cuatro reales varas que montan dos pesos…" (*Ibídem*, f. 2).

134 *Ibídem*, fs. 7-7vto.

Aunque se alegan muchas irregularidades en el comportamiento de Pacheco, esta declaración sólo se fundamenta en la "hegemonía" racial y moral de propietario. Si no podía deslegitimarse a quien carecía de honor, ¿por qué el esclavo reclamaba ante los tribunales por habérsele injuriado?[135]. Ambas partes sabían que cualquier tachadura en la respetabilidad pública de los involucrados podría incidir en el fallo. La estimación inicial que le había llevado a pactar con el siervo, dándole un estatus diferente al de sus compañeros de plantación, fue diluyéndose convenientemente.

El avalúo realizado sobre la plantación de Pacheco en 1772 arrojó la suma de 413 pesos y 4 reales, dinero suficiente para obtener las libertades. El amo se negaba rotundamente a cancelar, porque "…todo lo que adquiere el siervo sea para su señor por la incapacidad de persona que las leyes inducen en la triste condición de los esclavos…"[136]. Matías Chastre, defensor del esclavo, expresó que el alegato estaba en orden, salvo algunas consideraciones:

---

135 Más que un concepto homogéneo y único, el honor se construyó y reconstruyó según los sectores sociales y sus circunstancias. Así, no es descabellado observar cómo entre los mantuanos se acusaban de deshonra, o cómo los pardos beneméritos impedían a los mulatos y zambos tener sus mismas prerrogativas. Aunque para un blanco principal, una mulata carecía de honra por sus oscuros orígenes y demás tachas que eso acarreaba, eso no impidió que la mulata María Teresa Churión acudiera el 14 de noviembre de 1791, "…ante (…) el Juez Provisor y Vicario General de la Diócesis de Caracas, con el objeto de denunciar que su honor ha sido mancillado" (Elías Pino Iturrieta, "La mulata recatada, o el honor femenino entre las castas y los colores", en *Ideas y mentalidades de Venezuela*, p. 15).

136 "Autos que sigue Joseph Pacheco con Don Juan Álvarez de Ávila su amo, sobre unos árboles de cacao que sembró en tierras de su amo, y don Antonio Lira como Procurador de Pobres [1773]", AGN, *Sección Tierras*, t. 1773-P, exp. 2, 81 fs., f. 42.

> …se exceptúa acaso en que con anuencia y expresa voluntad del señor se faculta a los siervos la adquisición de tierras y no pudiendo esto dudarse en el caso presente, debe compelerse al expresado Álvarez por la satisfacción de dicha comisión"[137].

¿Cómo determinar si en efecto se había respetado el trato? ¿Cuáles eran las "verdaderas" condiciones? ¿No se acusaba frecuentemente al esclavo de sembrar ilegalmente luego de otorgada la palabra? Basados en este recurso, los acuerdos podían ser cambiados para favorecer al propietario. El esclavo entraba y salía de la ignominia según las circunstancias, y su condición étnica, social y jurídica fue un comodín en manos del amo.

Cuando Juan Canicia, residente de San Felipe, logró reunir 777 árboles frutales y 183 horqueteados en 1749, y se dispuso a canjearlos para liberarse junto a su mujer, se encontró con la oposición de don Marcos Vásquez, aun cuando don Juan Jacobo Canicia y doña Ana Manuela Bautista, sus amos originales, le autorizaron el usufructo de las tierras. Vázquez era el viudo de Ana Manuela, y estaba poniendo en duda el acuerdo celebrado, aduciendo "ser cosa corriente que cuanto el esclavo adquiere es propio del señor"[138]. Sabía que el pacto fijado entre las partes escapaba a los canales regulares, introduciéndose en el flexible campo de "la palabra

137 *Ídem*.

138 "Autos seguidos por Juan Canisia Moreno, esclavo de don Marcos Vásquez, sobre pretender se le dé su libertad y a su mujer, por el valor de avalúo de unos árboles de cacao que sembró con licencia y consentimiento de su amo [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 2-548-4, 107 fs., f. 1.

empeñada", lo cual era muy frecuente en las haciendas de San Felipe[139]. Tanto era el peso de la costumbre en las relaciones sociales de la región que el esclavo pidió inmediatamente la suspensión de ese recurso, alegando:

> …es corriente y sabido que cuando una persona siembra en unas tierras cualquier sementara a vista y ciencia del dueño y mayordomo de ellas sin que se le ponga contradicción, en el tácito consentimiento adquiere dominio de no perder (…) sus sementeras[140].

Asimismo, defendió el hábito de otorgar los días sábados para que los esclavos trabajasen en sus siembras, lo que les garantizaba la supervivencia en una región donde a menudo los amos eludían la manutención. No fue sino hasta marzo de 1753 cuando Juan y su mujer logran el avalúo de su arboledilla. Durante estos años ambos se dedicaron completamente al litigio, desencadenando la molestia de su propietario, quien se quejaba de la desidia existente en la hacienda desde sus ausencias. Gracias a la oportuna intervención de los herederos, hijos de los antiguos amos, se acordó pagar la suma de 536 pesos y 7 reales. Juan, con más de 60 años y enfermo, fue avaluado en 100 pesos. Clara María, joven y fuerte, en 250.

---

139 Juan Juliana Venenzuela, esclava de la Obra Pía Nuestra Señora de la Caridad, ubicada en San Felipe, expresa en 1794: "…[Q]ue lo corriente en esta provincia es que a los esclavos se les dé libre el sábado y todo el resto del tiempo que les quede libre después de haber sacado la tarea y que el amo de la hacienda les dé tierras para hacer sus conucos y sostenerse así el esclavo y su familia…" (en Ermila Troconis de Veracoechea, *Las Obras Pías en la Iglesia colonial venezolana*, p. 80).

140 "Autos seguidos por Juan Canisia Moreno, esclavo de don Marcos Vásquez, sobre pretender se le dé su libertad y a su mujer, por el valor de avalúo de unos árboles de cacao que sembró con licencia y consentimiento de su amo [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 2-548-4, 107 fs., fs. 5-5vto.

Un cambio de amo trastocaba por completo la vida del esclavo. Incluso en el seno de una misma familia, las relaciones con los herederos o nuevos integrantes variaban radicalmente, para bien o para mal. Uno de los errores historiográficos más frecuentes ha sido canonizar una supuesta rigidez entre amos y esclavos, cuando es bien sabido que estos últimos emplearon innumerables mecanismos de adaptación para sacar ventaja, contradiciendo "…esta fantasía de un perfecto totalitarismo, en la cual no hay vida fuera de las relaciones de dominación [que] no se acerca en lo absoluto a la situación real de cualquier sociedad en su conjunto"[141].

Algo semejante pasó con el ya reseñado Ignacio Guirola en 1753. Mayor de 60 años y quebrantado de salud, el esclavo solicitó su libertad a cambio de una "corta" arboledilla de cacao. Insistía en haber cumplido las condiciones establecidas, todo con el con previo consentimiento de don Bernabé de Orta Fajardo, su primer amo. Luego de varios reclamos, en 1755, el inventario formal arrojó la cantidad de 600 árboles, entre frutales, resiembros y horqueteados. En primera instancia la querella estaba dirigida contra don Juan Alonso Muñoz, quien se desvinculó del proceso, alegando que Juan Pablo Fajardo era el indicado para hacerle frente. Fajardo, luego de revisar detalladamente las exigencias de Guirola, respondió que la hacienda había contraído un censo con la iglesia de San Francisco en Caracas y que la misma "…se halla hoy en quebranto y perdida de un pedazo de arboleda que se compondrá de mil árboles, planta de cuatro años por el descuido del dicho Ignacio que dejando perder dicha hacienda y sin trabajar en ella…"[142].

---

141 James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, p. 110.

142 "Ignacio Guirola, esclavo de Juan Alonso Muñoz, solicita su libertad por el aprecio y avalúo de la arboledilla de cacao que posee en el Valle de Guaiguaza [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 4-1094-5, 43 fs., f. 6.

Para 1756 las acciones tomaron un giro inesperado. Juan Pablo expresó no tener injerencia alguna sobre el mencionado Guirola:

> [P]or haber sido este uno de los esclavos que doña Micaela de Ovalle, mi legítima madre vendió con una hacienda (…) al doctor don Diego Muñoz, haciéndose cargo el dicho censo a que está afecta dicha hacienda del Convento de San Francisco de Caracas, por lo que deberá entender con el dicho doctor Muñoz este juicio y no conmigo…[143].

Finalmente, doña Rita Fajardo intercedió por el esclavo en 1756. Dijo no tener inconveniente alguno en cederle la libertad, pues este pacto lo habían acordado sus difuntos padres, y ella quería hacer cumplir sus voluntades. Después de cinco años de litigio, Ignacio obtiene su libertad en junio de 1759.

Seguramente, cuando Guirola inició el cultivo de su cacao las cuentas de la familia se encontraban en una posición ventajosa, evidenciando que el peso de la palabra podía variar con el amo y las condiciones socioeconómicas. Mientras a Juan Pablo Fajardo no le interesó el destino del esclavo e, incluso, lo culpó de la ruina familiar, su hermana Rita siempre mostró tenerle un gran afecto.

Que su letra sea la medida

Corría el año de 1787 y Gerardo del Castillo denunciaba a don Joseph Felipe por faltar a la promesa de liberarle a cambio de mil 700 árboles de cacao, fundada hace

143 *Ibídem*, f. 21.

13 años con la autorización de su amo. Bajo ese mismo sistema obtuvo el beneficio para su hija María de la Cruz en 1785, por ello no entendía el impedimento. Sin mayores alternativas, Gerardo decide querellarse, pues no se halla "…en disposición de perdonar un ápice de los distinguidos favores que franquea el Soberano a la causa pública de la libertad…"[144]. El esclavo repite insistentemente que sólo busca el reconocimiento de una licencia escrita otorgada hace años. También reclama la precaria situación de la hacienda Las Vegas, donde la única fuerza de trabajo es su familia, la cual ya no se da abasto. El documento que le sirve de aval reza así:

> San Felipe, Agosto de 1751.
> Concedo licencia a mi criado Gerardo para que justo con su mujer puedan trabajar y hacer labor de cacao en los ratos que le sobren de mi servicio y que esta la pueda tener para el susodicho y sus sucesores, sin pretenderlo en ningún tiempo, derecho alguno y para que conste y su seguro lo firmo *Ut Supra*= Joseph Felipe[145].

La arboledilla le había sido despojada a comienzos de 1785, y Gerardo pretendía la reposición del dinero de las cosechas perdidas. Según sus cálculos, la misma generaba de nueve a diez pesos anuales. A decir del esclavo, el temor de Felipe ante la posible liberación de toda la familia fue la causa principal; ello sumado a las calenturas de la región, impedimento para conseguir mano de obra.

144 "Gerardo del Castillo, esclavo de Don José Felipe sobre la compra de su libertad [1787]", AANH, *Sección Civiles-Esclavos*, t. 1787-C, exp. 3, 23 fs., f. 2.

145 *Ibídem*, f. 1.

El amo no tardó mucho tiempo en salirle al paso, y el 9 de mayo de 1787 expresó que, en efecto, la firma autorizando la plantación era suya. Sobre la acción de privarlo del beneficio dijo:

> Que es cierto habrá el tiempo que se refiere que el exponente quitó al enunciado su esclavo la referida arboleda con ánimo de devolverla, pues solo fue por amedrentarle por cierto denuncio que dio el mismo esclavo, y que aunque ha percibido el fruto pero ha sido tan limitado que no ha sufragado para su cultivo[146].

Igualmente, negó la existencia de mil 700 árboles y culpó a la intemperie del mal rendimiento de los "escasos" arboles, razón por la cual no otorgaría la suma exigida. La molestia en las declaraciones del propietario eran notables, sobre todo ante "El notable perjuicio que siento con la privación de su personal trabajo a que soy trabajador, y que experimento tres meses ha que con nombre de amparo del Tribunal se anda paseando calles y plazas"[147].

La negativa de Joseph Felipe radicaba en la supuesta falta de caridad de su esclavo. Según él, le había otorgado el permiso para congraciar a los suyos, pero luego se arrepintió por la ambición del denunciante, que sólo buscaba beneficios propios. Fuertes contradicciones dignas de atención minan los argumentos del amo. En primera instancia, reconoce que con dinero recabado de la arboledilla se había liberado una hija del esclavo en 1785. También dice saber los derechos que amparan a su esclavo, pero esto no le impide amedrentarlo constantemente por su "osadía" y vanidad. Igualmente, sabía que era ilegal negarle la libertad, "…pero ninguno aun el más rudo

146 *Ibídem*, f. 4.

147 *Ibídem*, f. 10vto.

me deniega a recibir el precio de ella en un género de bienes, que más bien me perjudican…"[148]. También expuso que la siembra se encontraba en un lugar de difícil acceso, en condiciones precarias, cultivada bajo técnicas rudimentarias, y que el cacao era un fruto de mucho trabajo y poco beneficio, por lo cual no quería comprar los rubros, y le instaba a negociarlos con un tercero para así obtener el dinero de su libertad. De ser así, ¿por qué duró tanto tiempo con la haciendilla de Joseph Felipe? ¿Sólo con el afán de intimidarle? ¿Acaso quería lograr un precio ínfimo, aprovechar los frutos y dañar el espíritu libertario del esclavo? Juan Canicia, también de San Felipe, denunció, en 1753, cómo pretendían desvanecer su pretensión libertaria con "frívolos pretextos"[149].

Era habitual que los problemas se presentaran cuando las arboledillas habían adquirido cierto desarrollo, momento donde podían redituar mayores ganancias. Como hemos venido apuntando, el cacao exigió muchos esfuerzos, y las dificultades fueron mayores para estos personajes a quienes se les otorgaban tierras de escaso rendimiento. Por lo tanto, tal como expusieron los hermanos Miguel de la Cruz y Francisco Antonio, esclavos de la Obra Pía de Nuestra Señora de la Candelaria, asentada en San Felipe (1802), esta "…afectación y desvelo (…) les ha causado varios achaques de que adolecen…"[150] .

148 *Ibídem*, f. 12vto.

149 "Autos seguidos por Juan Canisia Moreno, esclavo de don Marcos Vásquez, sobre pretender se le dé su libertad y a su mujer, por el valor de avalúo de unos árboles de cacao que sembró con licencia y consentimiento de su amo [1753]", AANH, *Sección Civiles*, t. 2-548-4, 107 fs., fol. 5.

150 "Expediente sobre la libertad que pretenden Miguel de la Cruz, Francisco Antonio y Juan José, esclavos de la Hacienda de Nuestra Señora de Candelaria, Obra Pía de esta [1802]", AAC, *Sección Obras Pías*, carpeta 10 (1800-1803), f. 1.

Más allá de una relación simbiótica, el sistema de arboledillas representó un campo material y discursivo donde se dirimieron grandes sumas de capital simbólico. Aunque se da por hecho la automática consecución de las libertades esclavas, algunas declaraciones pueden evidenciar que cuando no convenían sólo se quedaban en promesas. En 1735, Bernardo Rodríguez del Toro estaba negociando una hacienda de cacao en las riberas del río Tuy, y luego de ver la situación de unidad productiva declaró:

> Y como quiera que tengo entendido que los negros esclavos de dicha hacienda tienen en algunas vegas de ellas plantados algunos árboles de cacao que les han consentido sus amos, con la mira de que les sirvan de ayuda de su libertad, como sea así que no me es conveniente (en caso de rematárseme dicha hacienda) el que dichos morenos queden con dicha arboleda…[151].

Aun cuando los propietarios afirmaran haber destruido o pagado los "rudimentarios" cultivos, siempre surgían reclamos sobre el aprovechamiento ilícito del cacao durante el litigio. En 1788, don Carlos Blanco reclamaba el uso indiscriminado que don Domingo Espinoza hizo de un ahilado de cacao perteneciente a su esclava María Maximiliana. Se trataba de "mil y más árboles" usufructuados por Espinoza bajo fraudulenta promesa de compra. Blanco exigía la suma equivalente a 10 fanegas de cacao por año disfrutado, contados a partir de 1782, año en que María fue "engañada". Don Domingo ripostó inmediatamente, expresando que la esclava estaba casada con un mulato libre llamado Mateo Matos desde hace 17 años. Ambos habían sembrado una arboledilla de cacao en tierras de don Antonio Rengifo, antiguo amo de María, obteniéndose la cantidad de 207 pesos. Por lo tanto, "…se deduce que el cumplimiento de la regalía de doscientos siete pesos solo la puede

151 Ermila Troconis de Veracoechea, *Las Obras Pías*…, p. 222.

demandar Mateo Matos u otro a quien él le dé su poder bastante y expensado"[152]. El enrevesado pleito no borraba los seis años que Mateo llevaba esperando por su dinero.

Otra de estas triquiñuelas basadas en la correcta práctica de las técnicas agrícolas sucedió en 1773 con unas arboledillas de la hacienda Obra Pía de Chuao. Quejándose de las extracciones ilegales y viendo el tamaño de la siembra, los administradores querían pagar a los esclavos y reutilizar el terreno que por tantos años habían trabajado. Luego de hacerse el inventario se determinó

> …que éstas por su pequeñez, separación, mal cuido y estar plantadas sin regla, y muy juntos los árboles son de ninguna utilidad y que la Obra Pía, para aprovechar la tierra con utilidad deberá cortarlas para plantar arboleda formal y de utilidad[153].

Las supuestas destrucciones de árboles están presentes en varios expedientes, pero son igualmente abundantes las denuncias contra amos que se beneficiaban del cacao de sus esclavos sin pagar nada, luego de observar que unas tierras otrora inaccesibles se volvían productivas.

A sabiendas del trato

Más allá de "facilitar" la libertad del esclavo, las arboledillas le proporcionaron un haz de posibilidades que iban desde la obtención de mayor tiempo libre hasta la

152 "Causa que sigue Carlos Blanco, contra don Domingo Espiniza, por uso de un ahilado de árboles de cacao que pertenecen a su esclava María Maximiliana [1788]", AANH, *Sección Civiles,* t. 9-3447-1, 102 fs., fs. 10vto-11.

153 Doc. n°106, "Expediente sobre sedición y extrañamiento del negro liberto de la hacienda Chuao, Julián Cayetano y su mujer. 1773", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 371.

comercialización ilícita del fruto. Los tratos amañados y abusos frecuentes de los propietarios no mellaron el interés de muchos por acceder a las ventajas de este sistema. Cuando observamos las edades de quienes se liberaron dentro de la muestra seleccionada notamos que fácilmente sobrepasaban la barrera de los 60 años, edad considerable en la Venezuela dieciochesca. De esta forma, cabe preguntar: ¿cuál era el beneficio real? Quizá todo resida en la repercusión del cacao sobre las dinámicas socioeconómicas de la Provincia. El alimento de los dioses irradió la sociedad, incluyendo a los esclavos, quienes aprovecharon su conocimiento de las plantaciones para mejorar sus condiciones de vida.

Aquellos que luego de liberados todavía pudieron trabajar a plenitud se dedicaron a la actividad cacaotera para ganarse la vida. José Antonio Sutil es un vivo ejemplo. En el testamento dejado por este moreno libre, en 1795, se puede leer: "…declaro por mis bienes una hacienda de cacao que poseo en el Valle de Araguita que ahora se halla en fundación y tendrá cerca de tres mil árboles…"[154]. Cacao y movilidad social llegaron a significar lo mismo, repercutiendo en los sectores bajos de la sociedad colonial venezolana:

> En 1744-1746, de 438 cosechadores empadronados en la Provincia de Caracas, 76, es decir, el 17 por ciento eran pequeños propietarios pardos, mulatos y negros libres, con plantaciones que en conjunto representaban una superficie cultivada de 115 y media fanegadas…[155].

154 AGN, *Escribanías*, 1795, t. 878-B, f. 397vto.

155 Federico Brito Figueroa, *La estructura económica de Venezuela colonial*, p. 319.

Una de las estrategias más conocidas entre los esclavos, pero temida entre los propietarios, era la sociedad con los libertos. Además de las "quimeras" que introducían en sus cabezas, esta unión les permitía reclamar las tierras y el cacao una vez liberados.

Posiblemente éste fue el motivo que dio inicio a la siguiente historia. Corría el año de 1743 en el Valle de Yare cuando doña María Laura Barreto, viuda de don Lucas Martínez de Porras, expresa ante las autoridades del pueblo lo que ella consideraba una grave ofensa. Su antiguo esclavo, Juan Agustín, ahora moreno liberto, "ingratamente" introdujo una demanda "sobre los arboles de cacao que falsamente y sin temor de Dios supone haber sembrado en las tierras de la hacienda que por su fallecimiento dejó dicho Don Lucas mi marido…"[156]. La iniciativa de Juan se basaba en que "eran suyos los árboles de cacao y tierra en que están sembrados"[157].

En sí misma, la arboledilla no fue una donación graciosa y desinteresada del amo para beneficiar a su esclavo, pero éste logró aprovecharla gracias a su genial capacidad de adaptación, insertándose en los entresijos de la sociedad colonial. Para trabajarla se requería una alta estimación entre los propietarios, otorgándole al beneficiado un estatus superior. Es interesante observar cómo el disfrute del acuerdo ofrecía un apaciguamiento de su condición, que le proporcionaba mayor capacidad de movimiento "…porque (…) para negociar con sus frutos, se les relaja la

156 "Doña María Laura Barreto, en los autos que injustamente sigue contra ella Juan Agustín, moreno liberto, sobre unas siembras de cacao [1743]", AANH, *Civiles* 2-344-4, 2 fs., f. 1.

157 *Ibídem*, f. 2.

esclavitud con la mera licencia de los señores…"[158]. Algo parecido exponía el obispo Madroñero ante la condición obtenida por los esclavos, una vez celebrado un contrato con su amo:

> Y declaramos que cuando contrataren los señores con sus esclavos en orden a su libertad o en otro género de contrato, tienen obligación de justicia de cumplirles lo que han contratado pues por el mismo cosa de contratar con ellos, los hacen hábiles y los tales esclavos lo son para que de su peculio y trabajo que ejercitan con permiso de sus amos sin faltarles a sus tareas satisfagan lo que han pactado sobre que les encargamos las conciencias[159].

Por otro lado, el contrabando fue una de las principales actividades del siglo XVIII, y los esclavos con la idea de sumarse a ella se dieron al robo de cacao en sus respectivas haciendas, obteniendo mayores ventajas aquellos vinculados a las arboledillas, que "…servía de mampara para poder esconder estos rubros mal habidos"[160]. En 1781, los mayordomos y administradores de la Obra Pía de Chuao reportaban un descenso considerable en sus ingresos gracias a las complicaciones inherentes del fruto, pero también generado por el constante hurto del mismo. Según las autoridades, los excesos obedecían a una vida esclava "…sin subordinación, y con vida enteramente licenciosa y relajada…"[161] en la que los mayordomos tuvieron gran culpa gracias a su activa complicidad.

---

158 "Autos entre Don Sebastián de Almeida y Antonio Joseph, negro que se dice ser Don Pedro Farías y Doña Ana Ferreira, sobre la venta de una arboleda de cacao a cambio de su libertad [1735]", AANH, *Sección Civiles-Esclavos*, t. AMP, 63 fs., f. 29vto.

159 "Documentos, Consejos y Reglas de vivir cristianamente, dadas por el Ilustrísimo Señor Don Diego Antonio Diez Madroñero, Obispo de Caracas y Venezuela del Consejo de su Majestad [1766]", AGN, *Sección Traslados*, doc. 618, p. 49.

160 Ramón Aizpurua, *Curazao y la costa de Caracas*, p. 273.

161 "Sobre la Obra Pía de Chuao. Competencia de jurisdicción", ACC, *Sección Obras Pías*, carpeta 3 (años 1728-1743), exp. 10, f. 739vto.

Los elevados rendimientos del cacao venezolano vinieron aparejados de un aumento en su tráfico ilegal. Ya en 1747, don Juan Ignacio de Frías, administrador de la Obra Pía de Cata, se preocupaba de las enormes pérdidas por concepto de cacao robado: "…son muy perjudiciales en los frutos de dicha hacienda por que se los extraen furtivamente y asimismo, implicarse en varios excesos fomentados de hacerse insujetables e incorregibles por su misma numerosidad y unión que entre sí guardan"[162]. La asociación señalada por Frías como uno de los mayores peligros muestra la existencia de una compleja red entre los esclavos, de la cual sólo hemos adelantado unos escasos componentes. Esta dinámica involucró personajes externos a la plantación. Allí participaron las autoridades políticas y judiciales, los esclavos cimarrones, los pescadores, contrabandistas extranjeros y cuanto comerciante se interesara en el producto.

Tal es el caso de Rafael Antonio Fauces y Felipe Santiago Cabrices, quienes fueron puestos en libertad el 7 de diciembre de 1807, pese a las graves y repetidas acusaciones que sobre ellos recayeron. Ambos eran indios tributarios del pueblo de Turmero. El primero tenía 21 años y estaba casado, mientras el segundo, de 15 años, era soltero y de oficio jornalero. Según Andrés Ibarra, administrador de la Obra Pía de Chuao, el pasado 24 de julio de 1807 se habían aprehendido a estos dos malhechores que "…vienen en tiempo de cosecha a hacer el robo de los cacaos en cantidad que cuando no sea la mitad juzgo que poco menos de ella se llevarán en cada cosecha…"[163]. Esta declaración nos podría hacer pensar en una escena donde los dos indios entran a mano armada para robar el cacao, pero este procedimiento fue mucho más complejo y silente. Los dos acusados

162 "Obra Pía de Cata [1747]", AAC, *Sección Obras Pías*, carpeta 17 (1733-1747), f. 451.

163 "Expediente seguido contra Rafael y Antonio, indios, por comprar a los esclavos de Chuao el cacao robado [1807]", AANH, *Sección Civiles*, t. 16-6524-7, 22 fs. (aunque el número total de folios aparece en la base de datos de la Academia Nacional de la Historia, el documento se encuentra sin foliar).

lograron burlar la vigilancia bajo el pretexto de vender velas, carnes y otras baratijas que intercambiaban en la hacienda por el deseado fruto. La operación no se agotaba con Rafael Antonio y Felipe Santiago, pues José María Liendo, esclavo prófugo, era el promotor de los robos.

> Este hombre sanguinario de cuya resolución e insubordinación no pueden expresarse sino atrocidades, vive en Chuao públicamente amancebado con una esclava de la Obra Pía, y ejercitado en pescar y comprar a los esclavos el cacao que hurtan para extraerlo para los Valles de Aragua, en cuyo tráfico tiene peones maleteros continuamente que lo conducen en partidas de consideración, y los reos de esta causa no hay duda eran peones suyos…[164].

Esta declaración pone en crisis muchas concepciones tradicionales sobre una infranqueable sociedad colonial, donde supuestamente no existía ningún tipo de cooperación interétnica. De esta forma, observamos cómo el caso de la red de contrabando bautizada *Maleteros de Aragua* presentó una variopinta composición. Sus entradas fueron tan efectivas que, en 1767, la administración de la Obra Pía de Chuao expidió unas instrucciones donde rogaba a las autoridades poner el mayor cuidado a la costa y al camino que conducían al pueblo de Turmero y Valles de Aragua,

> …para que se cojan a los que clandestinamente entran (…) a sacar el cacao hurtado, que negocian con los esclavos por el aguardiente de caña y barajitas que les llevan, a los cuales llaman con el nombre de maleteros de Aragua, los cuales deben ser destruidos totalmente…[165].

164 *Ibídem.*

165 Documento n° 78, "Instrucciones para la hacienda Chuao. 1767", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 326.

La intrincada orografía aragueña no fue óbice para el establecimiento y funcionamiento de estas partidas que supieron utilizar las montañas para su beneficio. Así fue como don Francisco Antonio Carrasco, teniente justicia mayor del valle de Cata, informó al gobernador de la Provincia de Venezuela, en 1773, que los puntos más importantes del comercio ilícito son una pica que llaman "La Troja" y otro paraje nombrado "La Pica".

Dos años más tarde, Esteban Fernández de León le envía al gobernador un diagnóstico sobre la sustracción y comercialización ilícita del cacao. El informe habla de tres causas que fomentaban el vicio. En primera instancia culpa a los hacendados por el abandono de sus esclavitudes; seguidamente se queja de la malicia propia de los "vendedores de alforja", quienes "…comercian sus efectos de hacienda en hacienda franqueándolos con ventajas en fiado a los esclavos con plazos, que coinciden al nivel de las cosechas…"[166] y, finalmente, despotrica del aguardiente de caña, bebida que los embrutecía y los hacía más violentos.

Las estrategias de los esclavos para extraer el cacao nos hablan mucho de su inteligencia y de los numerosos trucos que empleaban para sobrevivir. Don Juan González, mayordomo de la Obra Pía de Cata, estaba escandalizado por los repetidos hurtos. Se sorprendía que pese a la vigilancia, éstos siempre encontrasen la forma de extraer y vender el fruto, pues sus "astucias y amañadas ideas"[167] les hacían inventarse lo más inverosímiles recursos, como aquellos que "…tuvieron el valor de saciarme el fruto de la troja en las esteras que dormían…"[168].

---

166 AGN, *Gobernación y Capitanía General*, t. XVI, 1775, f. 291.

167 AGN, *Archivo de Aragua,* 1806, t. LIX, f. 11.

168 *Ídem*.

Como hemos visto, cualquier tiempo libre, espacio o instrumento fue empleado por los esclavos para su beneficio. Cuando Francisco Vega, comisionado del Patronato de la Obra Pía de Chuao llega en 1773, todo lo halló "lleno de maleteros y gente libre; los maleteros los despaché, apercibidos de que si volviesen serían severamente castigados y que dieren noticias a sus compañeros…"[169]. Ante el desorden y la complicidad existente en la hacienda, Vargas termina convenciéndose de que es "…más fácil desterrar a éstos que remediar el hurto de los esclavos…"[170].

Excusar todo "desorden" de la hacienda

Las cuentas no cuadraban y los mayordomos eran incapaces de controlar a los esclavos: había que tomar medidas inmediatamente. En consecuencia, Francisco de Tovar, Juan Antonio Hidalgo y Mateo de la Plaza, patronos de la Obra Pía de Chuao, acordaron eliminar las haciendillas el 1° de septiembre de 1768, buscando "…extinguir el abuso perjudicial de que los esclavos de la hacienda de la dicha Obra Pía tengan y planten arboledas de cacao con cuyo socolor roban la mayor parte del fruto…"[171]. A sabiendas del revuelo que provocaría la medida prometieron el rápido inventario y cancelación de los bienes existentes. Allí precisamente comenzaron los problemas. Los esclavos esgrimieron que aunque los acuerdos no reposaban en contrato alguno, estaban avalados por años de práctica ininterrumpida. Habían tejido un modo

169 Doc. n° 104, "Informe de Francisco de Vega al Patronato de la Obra Pía de Chuao. 1773", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 366.

170 *Ídem*.

171 Doc. n° 89, "Obligación de los esclavos de recibir el valor de sus haciendillas e integrar estas a la Obra Pía, 1771", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, pp. 342-343.

de vida alrededor del sistema, forjándose opciones que otros carecían, y no estaban dispuestos a renunciar a ella sin antes pelear.

Según un inventario de agosto de 1773, en la hacienda había 24 esclavos con arboledillas, y por el avalúo practicado, entre todos sumaban 2 mil 329,5 pesos, promediándose la cantidad de 97,06 pesos *per capita*. La respuesta fue contundente: se "…resistieron el entregar dichas haciendas y recibir el valor de ellas en dinero, como se les ofreció…"[172]. Felipe Santiago, Julián Cayetano y Juan José Bache fueron los principales promotores de la protesta. Los bienes de los involucrados ascendían a 667,2 pesos. Las arboledas de Santiago se calcularon en 180,5 pesos, las de Cayetano en 404,3 pesos y las de Bache en 82,4 pesos. Los administradores expresaban que el daño causado por estos personajes fue tan grave que una vez alejados de las tierras se experimentó una gran recuperación. Asimismo, debía considerarse la nefasta influencia ejercida sobre los demás esclavos[173], tanto así que aunque obtuvieran posteriormente la libertad tenían prohibido radicarse en los pueblos cercanos a la obra pía.

El sigilo puesto en la extracción y ocultamiento de los frutos fue de alta factura, pues "…los hurtos no podían averiguarse por los mayordomos más celosos…"[174]. No viendo otro recurso que liquidar los acuerdos para obligarlos a cobrar las sumas establecidas, los patronos lanzaron

---

172 Doc. n° 98, "Acuerdo del Patronato de la Obra Pía de Chuao sobre pago de haciendillas de cacao a los esclavos en 1773", en *Ibídem*, t. I, p. 359.

173 La ascendencia de estos esclavos sobre los demás habitantes de la región puede evidenciarse en el proceso de captura de Julián Cayetano, descrito como "…señor y rector de los negros de Chuao, y los de aquí, según me informan, valentón, atrevido, que por ninguno podía ser preso…" (Doc. n°106, "Expediente sobre sedición y extrañamiento del negro liberto de la hacienda Chuao, Julián Cayetano y su mujer. 1773", en La *Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 374).

174 *Ibídem*, p. 370.

un ultimátum: o aceptaban la oferta o se quedaban sin nada. Los administradores alegaban que sólo ofrecían el dinero por gracia.

Con la liquidación de sus siembras se esfumaban un sinfín de ventajas: el tiempo libre de los sábados, ingresos por su venta, relaciones comerciales, etc. Los esclavos tenían una planificación y, como sabemos, el cacao es un cultivo a largo plazo. Entregar una arboledilla a medio camino, luego de grandes esfuerzos, no era un negocio lucrativo. Vale la pena destacar que muchas de estas medidas se tomaban antes de la recolección, pues los amos buscaban quedarse con la mayor cantidad de frutos. Junto a las especificaciones legales venía una cantidad de observaciones técnicas sólo esgrimidas cuando se entraba en litigio.

Con Julián Cayetano evidenciamos que mantener una arboledilla por muchos años sin liberarse no representaba necesariamente una desventaja. Aunque carecemos de datos y cifras precisas sobre el ingreso del esclavo, esta tenencia prolongada pudo granjear mayor dinero y mejores beneficios que la cancelación inmediata de la misma. La liberación de este esclavo "problemático" y su mujer, celebrada en agosto de 1773, se sometió a una estricta condición: sacarlos definitivamente de Chuao y sus valles aledaños.

Poco tiempo después los administradores de la obra pía denunciaban la "propensión incorregible" de los libertos que se habían asentado en el pueblo de Turmero para establecer una red de contrabando e instar a los demás esclavos a fugarse. La respuesta de las autoridades no se hizo esperar, ambos esclavos fueron apresados y remitidos a la Real Cárcel de Caracas. Pese a declarar que sólo las desafortunadas circunstancias habían hecho coincidir su estadía en aquellos valles con el escape de 34 esclavos, la determinación tomada en noviembre de 1773 fue desterrarlos perpetuamente hacia el puerto de Veracruz.

Era impensable que Cayetano concibiera un modo de vida alejado del ámbito cacaotero donde había crecido y que conocía muy bien. La experiencia propia del sistema de arboledillas ofrecía ventajas que fueron aprovechadas una vez obtenida la liberación. Así ocurrió con el liberto Pedro Pablo en 1773, a quien los administradores de la Obra Pía de Chuao calificaban como "…un genio régulo y soberano" que tenía controlados a todos los esclavos para robar e intercambiar cacao a través de las montañas. El negro fue un verdadero dolor de cabeza para patrullas, patronos y demás instancias de la justicia, "pues si lo lanzan de Chuao, transita para Zepe, si se lanza de Zepe, se pasa a Choroní, y si de Choroní, se transporta a Turmero…"[175].

La peligrosidad de Julián y Pedro Pablo, además de su fuerte liderazgo, el perfecto conocimiento de los intrincados caminos y su condición de libertos radicaba en la activa resistencia que sostenían contra las medidas autoritarias de la obra pía, ya que las fugas y desórdenes eran vistos como herederos de sus ideas, pues están "resentidos de que se les quitasen las haciendillas con que encubrían los hurtos de cacao…"[176]. Bien sea a través de la negociación, robo, contrabando, ocultamiento o comercialización del fruto, los esclavos tejieron alrededor de las arboledillas una serie de relaciones y mecanismos tendentes a la movilidad social. Así, pues, dicho sistema que sirve para repensar la sociedad colonial, debería verse no tanto desde lo que representó y sí más desde lo que posibilitó.

175 Doc. n°107, "Expediente sobre sedición y extrañamiento del negro liberto de la hacienda Chuao, Pedro Pablo. [1773]", en *La Obra Pía de Chuao 1568-1825*, t. I, p. 399.

176 *Ídem*.

Consideraciones finales

La sociedad del cacao rebasa ampliamente los parámetros estadísticos y netamente económicos con los que siempre se la ha mirado. Más allá de las fanegas registradas en los puertos venezolanos y las constantes fluctuaciones del mercado mundial, la dinámica cacaotera del siglo XVIII venezolano encerró una rica y compleja gama de relaciones socioculturales dignas de estudio. Sus derroteros señalan la práctica constante del poder entre unos actores que lejos de permanecer en los sitios que el discurso oficial les deparaba, estuvieron atentos para insertarse en las fisuras del orden colonial.

La bonanza económica generada por el alimento de los dioses no se limitó únicamente a los "Grandes Cacaos", sino que permeó y contagió a todos los estratos de la sociedad dieciochesca. Hasta los esclavos, quienes aparentemente debían servir y obedecer, supieron emplear su experiencia y conocimiento de las plantaciones para obtener mayores prebendas. En este contexto, las arboledillas se constituyeron en un fenómeno complejo que desafió tanto espacial como simbólicamente los parámetros de la hacienda y de la sociedad. Este sistema puso en evidencia los intereses y tensiones existentes entre amo y esclavo.

El escaso abordaje historiográfico del tema sólo ha generado lecturas apegadas a la legislación designada para el caso o, en su defecto, a las condiciones iniciales que el amo ofrecía a su esclavo, sin considerar que las mismas variaban repentinamente si había un cambio de propietario, si las rentas de la hacienda descendían, o con el aumento de los árboles en las posesiones del siervo, entre otras fluctuaciones que sufría el pacto original. Por lo tanto, es necesario interrogar el binomio arboledilla-libertad que ha sido asumido de forma automática.

La benevolencia del amo no debería ser estudiada fuera de los intereses y luchas de poder generadas en esta sociedad. Aunque para muchos señores la piedad cristiana fue un valor constante en sus vidas, también sabemos que hasta el más inofensivo regalo encierra una pugna por el reconocimiento y el poder[177]. El trabajo puesto por los esclavos para realizar sus labores cotidianas, sembrar los productos de su dieta y a la vez erigir una arboledilla, también debió traslucirse en el espacio discursivo, pues las constantes amenazas que atentaban el estatus y las futuras aspiraciones esclavas activaron una serie de estrategias que mostraban el amplio conocimiento del sistema jurídico y de las herramientas empleadas para defenderse. Las arboledillas fueron un campo de batalla donde se redefinieron identidades y se pusieron en duda jerarquías.❖

177 "… Every gift produces a return gift in a chain of events that accomplishes many things all at once…" (Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteen-Century France*, p. 4). "Cada regalo produce un regalo a cambio en una cadena de eventos que logra muchas cosas a la vez"; (La traducción es nuestra).

Fuentes consultadas

Primarias

Documentación de Archivo

Archivo General de la Nación (AGN)

Secciones Gobernación y Capitanía General, Civiles, Tierras, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, Archivo de Aragua, Traslados, Escribanías.

Archivo Arzobispal de Caracas (AAC)

Secciones Obras Pías, Judiciales.

Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH)

Secciones Civiles, Judiciales, Civiles-Esclavos.

Impresas

Dauxion Lavaysse, Jean-J. *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América Meridional*. Caracas, Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, UCV, 1967.

Depons, Francisco. *Viaje a la parte oriental de la Tierra Firme en la América continental*. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1960, 2 tomos.

Gasparini, Graziano y Ermila Troconis de Veracoechea. *Haciendas venezolanas*. Caracas, Armitano Editores, 1999.

Gutiérrez de Arce, Manuel. *El Sinodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687: valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas*. Caracas, ANH, Colección Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, nº 124, 1975, 2 tomos.

Humboldt, Alejandro de. *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. Traducción de Lisandro Alvarado, Eduardo Röhl y José Nucete-Sardi. Caracas, Monte Ávila Editores, 1991, 5 tomos.

Las Siete Partidas del Rey Don Alfonzo El Sabio. Cotejadas con varios Códices Antiguos por la Real Academia de la Historia. Madrid, Imprenta Real, 1807, 3 tomos.

Miranda, Francisco de. *Colombeia* (Primera Sección. Miranda súbdito español 1750-1780). Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1978, t. I.

Troconis de Veracoechea, Ermila (Selección y Estudio Preliminar). *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela.* Caracas, ANH, Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, nº 103, 1987.

_____. *Las obras pías en la Iglesia colonial venezolana.* Caracas, ANH, Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, nº 105, 1971.

Olavarriaga, Pedro José de. *Instrucción General y Particular del estado presente de la Provincia de Venezuela en los años de 1720 y 1721*. Caracas, ANH, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 76, 1965.

"Sublevación y homicidio de los negros esclavos en la Hacienda de Mocundo en 1780", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, t. LXXXI, abril-mayo-junio de 1997, nº 318, p. 181.

Secundarias

Bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel. *Historia de los esclavos negros en Venezuela*. La Habana, Casa de las Américas, 1978.

Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*. Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1993.

Aizpurua, José María. *Relaciones de trabajo en la sociedad colonial venezolana.* Caracas, Centro Nacional de Historia, 2009.

Aizpurua, Ramón. *Curazao y la costa de Caracas. Introducción al estudio del contrabando de la Provincia de Venezuela en tiempos de la Compañía Guipuzcoana.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 222, 1993.

Alméciga, Juan. *La familia en la Provincia de Venezuela 1745-1798*. Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Arcaya, Pedro Manuel. *Insurrección de los negros de la Serranía de Coro.* Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comité de Orígenes de la Emancipación, publicación n° 7, 1930.

Arcila Farías, Eduardo. *Economía colonial de Venezuela*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

_____. *Comercio entre Venezuela y México en los siglos XVI y XVII*. México, El Colegio de México, 1950.

Ascencio, Michaelle. *Del nombre de los esclavos y otros ensayos afroamericanos*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1984.

Baralt, Rafael María y Ramón Díaz. *Resumen de la historia de Venezuela, desde el descubrimiento de su territorio por los castellanos en el siglo XV, hasta el de 1797*. Curazao, Imprenta de la Librería de A. Bethencourt e Hijos, 1887, t. I.

Bernand, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2001.

Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Briceño Iragorry, Mario. *La historia como elemento creador de la cultura.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografías y Ensayos, n° 67 1985.

Brito Figueroa, Federico. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas, Asamblea Legislativa del Estado Aragua, 1973.

_____. *La estructura económica de Venezuela colonial*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1996.

_____. *Historia económica y social de Venezuela*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1986, 3 tomos.

Carrera Damas, Germán, *Cuestiones de historiografía venezolana*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1964.

_____. *Historiografía marxista venezolana y otros temas*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.

_____. *La crisis de la sociedad colonial venezolana*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1983.

_____. *Historia de la historiografía venezolana. Textos para su estudio*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1997, 3 tomos.

Campuzano, Luisa (coord.). *Mujeres latinoamericanas: historia y cultura: siglos XVI al XIX*. La Habana, Casa de las Américas, 1997, t. I.

Castellanos Rueda, Rocío y Boris Caballero Escorcia. *La lucha por la igualdad. Los pardos en la Independencia de Venezuela 1808-1812* Caracas, Centro Nacional de Historia, Colección Bicentenario, n° 5, 2010.

Chacón, Ramón Vicente. *La población de la Provincia de Caracas, o Provincia de Venezuela en vísperas de la guerra de Independencia 1800-1812*. Caracas, Centro Nacional de Historia, 2009.

Chaves, María Eugenia. *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001.

Cunill Grau, Pedro. *Geohistoria de la sensibilidad en Venezuela.* Caracas, Fundación Polar, 2007, 2 tomos.

Dávila Mendoza, Dora, *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2009.

_____. *Agentes de su libertad. Esclavos, sujetos y discursos en un Caribe que cambia (1790-1800)*. Caracas, Celarg, 2010.

Duarte, Carlos. *Historia del traje durante la época colonial venezolana*. Caracas, Fundación Pampero, 1984.

Febres Cordero, Julio. *La rebelión de Andresote (valles de Yaracuy, 1730-1733)*. Caracas, Imprenta Nacional, 1952.

Felice Cardot, Carlos. *La rebelión de Andresote. Valles de Yaracuy 1730-1733*. Bogotá, Editorial ABC, 1957.

Ferry, Robert. *The Colonial Elite of Early Caracas. Formation and Crisis 1567-1757*. Los Ángeles, University of California Press, 1989.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

García Ponce, Antonio. *Conocer Venezuela colonial*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2010.

Gasparini, Graziano y Ermila Troconis de Veracoechea. *Haciendas venezolanas*. Caracas, Armitano Editores, 1999.

Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores, 2000.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Introducción a la vida cotidiana*. México, El Colegio de México, 2006.

_____. (coord.). *Familias iberoamericanas. Historia, identidades y conflictos*. México, El Colegio de México, 2013.

González Deluca, María Elena. *Historia e historiadores de Venezuela en la segunda mitad del siglo XX.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Libro Breve, nº 239, 2007.

Hunefeldt, Christine. *Paying the Price of Freedom: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854*. California, University of California Press, 1995.

_____. *Las manuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

Hussey, Ronald. *La Compañía de Caracas, 1728-1784*. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1962.

Izard, Miguel. *El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela 1777-1830*. Caracas, Centro Nacional de Historia, 2010.

Johnson, Lyman L. y Sonya Lipsett-Rivera. *The Faces of Honor. Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America.* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.

Ladera de Diez, Elizabeth. *Contribución al estudio de la "Aristocracia Territorial" en Venezuela colonial. La familia Xerez de Aristiguieta, siglo XVIII.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para el Estudio de la Historia Colonial de Venezuela, n° 209, 1990.

Langue, Frédérique. *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 252, 2000.

Leal, Idelfonso. *El primer periódico de Venezuela y el panorama de la cultura en el siglo XVIII.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección El Libro Menor, n° 229, 2002.

Lombardi, John V. *People and Places in Colonial Venezuela*. Indiana, Indiana University Press, 1976.

Lovera, José Rafael. *El cacao en Venezuela. Una historia*. Caracas, Chocolates El Rey, 2000.

Lucena Salmora, Manuel. *Vísperas de la Independencia americana: Caracas*. Madrid, Editorial Alhambra, 1986.

_____. *Los Códigos Negros de la América Española*. Universidad de Alcalá-Unesco, Colección Africanía, 2000.

McKinley, Michael P. *Caracas antes de la Independencia*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1993.

Moreno Fraginals, Manuel. *El Ingenio*. Barcelona, Crítica, 2001.

Morales Padrón, Francisco. *Rebelión contra la Compañía de Caracas*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1955.

Morner, Magnus. *Ensayos sobre historia social latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Comisión Editora Nacional y Corporación Editora Nacional, 1992.

Parra Pérez, Caracciolo. *El régimen español en Venezuela. Estudio histórico*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1964.

Pellicer, Luis Felipe. *Entre el honor y la pasión. Familia, matrimonio y sistema de valores en Venezuela durante la crisis del orden hispánico (1778-1820)*. Caracas, Fondo Editorial de Humanidades-Universidad Central de Venezuela, 2005.

Peña, Luis. *Construyendo historias. Orientaciones sobre técnicas y métodos de la investigación histórica*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 2000.

Pino Iturrieta, Elías (coord). *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Planeta, 1994.

_____. *Ideas y mentalidades de Venezuela*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografías y Ensayos, n° 179, 1998.

Ponce, Marianela. *Ordenamiento jurídico y el ejercicio del derecho de libertad de los esclavos en la Provincia de Venezuela 1730-1768*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 226, 1994.

Pollak-Eltz, Angelina. *Cultos afroamericanos (vudú y hechicería en las Américas)*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1977.

_____, *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2000.

Quintero, Inés. *La palabra ignorada. La mujer: testigo oculto de la historia en Venezuela.* Caracas, Fundación Polar, 2008.

Ramos Guédez, José Marcial. *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas, Ipasme, 2001.

_____. *La africanía en Venezuela: esclavizados, abolición y aportes culturales*. Caracas, Academia Nacional de la Historia-Banco Central de Venezuela, Colección Libro Breve, n° 252, 2012.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Era, 2004.

Stern, Steve. *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Torres Pantín, Carmen. *Índice sobre esclavos y esclavitud. Sección Civiles-Esclavos*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Serie Archivos y Catálogos, n° 11, 1997.

Torres Sánchez, Jaime. *Haciendas y posesiones de la Compañía de Jesús en Venezuela. El Colegio de Caracas en el siglo XVII*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela Superior de Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, 2001.

Twinam, Ann, *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Uslar Pietri, Arturo. *Medio milenio de Venezuela*. Caracas, El Nacional, 2008.

Vergara, Ana Johana. *Camino a la libertad. Esclavos combatientes en tiempos de Independencia.* Caracas, Centro Nacional de Historia-Archivo General de la Nación, Colección Bicentenario, n° 10, 2011.

VV AA. La *Obra Pía de Chuao 1568-1825* (Comisión de Historia de la Propiedad Territorial Agraria en Venezuela). Caracas, UCV-CDCH, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, 1968, t. I.

Zemon Davis, Natalie. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

Hemerográficas

Lavallè, Bernard. "Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad": El cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial", *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, n° 6, Quito, 1994, pp. 23-48.

González Undurraga, Carolina. "Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, puesto en línea el 10 de septiembre de 2012, disponible en http://nuevomundo.revues.org/2869; DOI: 10.4000/nuevomundo.2869 [consultado el 16 de agosto de 2013].

Troconis de Veracoechea, Ermila. "El trabajo esclavo en la economía colonial", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (BANH)*, Caracas, t. LXXXVII, n° 345, enero-marzo de 2004, pp. 59-76.

Brito Figueroa, Federico. "El comercio de esclavos negros y la mano de obra esclava en la economía colonial de venezolana", *Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, año VI, n° 3, 1964, pp. 5-46.

Langue, Frèdèrique. "Historiografía colonial de Venezuela, pautas, circunstancias y una pregunta: ¿También se fue la historiografía de la Colonia detrás del caballo de Bolívar?, *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n° 222, pp. 247-265.

Ramos Guédez, José Marcial. "Mano de obra esclava en el eje Barlovento-Valles del Tuy durante el siglo XVIII", *Mañongo*, n° 24, 2005, pp. 155-167.

Fortique, José Rafael. "Sobre los esclavos negros de Venezuela", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (BANH)*, Caracas, t. LXXIX, n° 313, enero-febrero-marzo de 1996, pp. 21-35.

Rodríguez, José Santiago. "La abolición de la esclavitud en Venezuela", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (BANH)*, Caracas, t. XX, n° 80, octubre-diciembre de 1937, pp. 396-397.

Grinberg, Kelia. "La manumisión, el género y la ley en el Brasil del siglo XIX, el proceso legal de liberata por su libertad", *Debate y Perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, n° 4, 2004, pp. 89-104.

Lucena Salmoral, Manuel. "La sociedad de la provincia de Caracas a comienzos del siglo XIX". *Anuarios de Estudios Americanos*, n° 37, 1980, p. 164.

Bertrand, Michel. "Del actor a la red: análisis de redes e interdisciplinaridad", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Workshops, puesto en línea el 12 de noviembre de 2009, consultado el 6 de noviembre de 2012, disponible en http://nuevomundo.revues.org/57505; DOI: 10.4000/nuevomundo.57505 [consultado el 6 de noviembre de 2012].

Arre Marfull, Montserrat N. y Karizzia A. Moraga Rodríguez. "Litigios por sevicia de negros y mulatos esclavos. Estrategias de 'sobrevivencia social' en Chile colonial (s. XVIII)", *Nuevo Mundo Mundos Nue-*

vos, Debates, 2009, puesto en línea el 14 abril 2009, disponible en http://nuevomundo.revues.org/index55954.html

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. "La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo XVIII novohispano", *Montalban*, Caracas, n° 34, 2001, pp. 201-218.

Díaz Díaz, Rafael Antonio. "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad Santafé de Bogotá, 1700-1750", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 23, 1996.

_____. "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad Santafé de Bogotá, 1700-1750", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 23, 1996.

Aizpurua, Ramón. "El siglo XVIII en la 'Venezuela colonial': la sociedad colonial y su crisis", *Boletín Americanista*, 1981, n° 31, disponible en http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/viewArticle/98406/0

_____. "Santa María de la Chapa y Macuquita: en torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados de Curazao, en la Sierra de Coro en el siglo XVIII", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (BANH)*, Caracas, t. LXXXVII, n° 345, enero-marzo de 2004.

Vega Boyrie, Wenceslao. "El cimarronaje y la manumisión en el Santo Domingo colonial. Dos extremos de una misma búsqueda de libertad", *Clío. Órgano de la Academia Dominicana de la Historia*, año 74, julio-diciembre de 2005, n° 170, pp. 65-102.

Altez, Yara, "Formación histórica y actualidad de la identidad en La Sabana", *Boletín Antropológico*, Mérida, n° 47, septiembre-diciembre de 1999, pp. 5-15.

Obras de referencia

VV AA. *Diccionario de historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, 1988, 3 tomos.

Novísima Recopilación de la Leyes de Indias, disponible en www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm

las criollas y sus trapos
matices de la moda femenina caraqueña durante la segunda mitad del siglo xviii

NERUSKA ROJAS

217

Las criollas y sus trapos

Matices de la moda femenina caraqueña
durante la segunda mitad del siglo XVIII

> Vemos a cada passo por las calles unas mugeres torpes, y deshonestas,
> y tan escandalosamente vestidas, que son la ruina del Pueblo Christiano (…)
> estas malditas, y diabolicas mugeres con sus colas, y zapatos de tacon, y de punta
> (…) con sus escandalosos adornos arrebatan al Infierno a inumerables hombres.
> Con la provocativa desnudez de sus pechos, mostrando la cerviz, garganta,
> ombros, espaldas, y brazos, se hazen maestras de torpeza, y lascivia.
>
> Fray Antonio Arbiol, *Estragos de la luxuria y sus remedios,*
> *conforme a las divinas escrituras, y santos padres de la iglesia*, p. 14.

Vestidas para deslumbrar en las grandes pasarelas de la urbanidad, un importante número de mujeres lucen a diario prendas cuidadosamente seleccionadas con el objetivo de diferenciarse de sus competidoras en el complejo mundo de las apariencias. Los elementos que conforman su indumentaria obedecen a diversos factores que responden a la moda imperante y, a su vez, son el reflejo de los cambios que durante cientos de años han experimentado camisas, faldas, chaquetas, ropa interior y calzado, debido a las modificaciones climáticas, el dinamismo de los patrones estéticos, un sostenido desarrollo técnico industrial en materia de textiles y el

surgimiento de las condiciones materiales que hacen posible la instalación de nuevos modelos empleados por las clases dominantes para distinguirse de los sectores subalternos.

En el quehacer cotidiano las damas caraqueñas acuden a grandes almacenes con el afán de renovar su clóset repleto de reliquias y adquirir nuevas prendas que les permitan lucir acorde con los vistosos figurines que se exhiben en las principales boutiques. En este proceso, las criollas echan mano de las estrategias empleadas por la moda para convertir simples objetos en piezas lujosas, todo esto con el propósito de apropiarse de determinados elementos o marcas, que posteriormente se reflejen en el diseño de estilos que permiten establecer los márgenes de distinción social y económica entre las diferentes clases sociales.

En el ámbito de la distinción la íntima relación que existe entre el traje y la moda resulta indispensable para comprender los mecanismos empleados por las élites con la finalidad de reforzar su poderío, ya no en materia política ni económica, sino en el terreno de lo social y cultural, tendencia que no resulta exclusiva de la dinámica histórica actual, ya que los primeros tratados contra los estragos de lujuria datan del siglo XV, y las leyes suntuarias que fueron promulgadas –según se tiene registro– en los días del Imperio romano, se hicieron con el propósito de "…definir los límites de los diferentes campos de poder. Casi todas ellas indicaban, sin dejar ninguna duda, que las vestimentas debían indicar el lugar que cada persona ocupaba en la escala social"[1].

Ante lo expuesto valdría preguntarse: ¿qué es la moda? ¿Cómo opera sobre el vestido? Para brindar las respuestas que puedan satisfacer al lector debemos partir de la siguiente premisa: la moda es "un fenómeno social de signo económico que no anda muy lejos de otras modas, como

1 Susana Saulquin, *La muerte y la moda*, p. 77.

son los gustos artísticos e incluso las ideologías políticas"[2], por lo tanto, incide sobre el amplio universo de las prácticas cotidianas que desarrollan los diversos actores sociales en el mundo occidental. Así como el acto de alimentarse es indispensable para dar comienzo a la jornada, el ataviarse lo es para presentarse no sólo a la faena, sino también para asistir a los rituales litúrgicos y las reuniones sociales, particularmente en aquellas sociedades que se rigen bajo una estricta etiqueta, siguiendo al pie de la letra lo dispuesto en la agenda familiar.

La moda es también

> …una práctica de placeres, es placer de complacer, de sorprender, de deslumbrar. Placer producido por el estímulo del cambio, la metamorfosis de las formas, propia y de los demás. La moda no es únicamente signo de distinción social, es también placer de la vista y de la diferencia[3].

Historiadores y sociólogos han advertido que el origen de esta tendencia se remonta al siglo XIV, período cuando el traje masculino adoptó una estructura completamente distinta a la época anterior; se hizo corto y ajustado, compuesto de dos piezas, una chaqueta pequeña llamada jubón y un calzón que permitía develar la silueta de las piernas. Por su parte, el traje femenino se ciñó al cuerpo y ganó ciertas libertades al mostrar la piel a través de un escote. Al respecto, la socióloga argentina Susana Saulquin subraya lo siguiente:

---

2 Celanese Colombiana, "Algunas reflexiones sobre la significación del vestuario", en *Historia del traje en Colombia*, citado de la web a través del portal Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango, disponible en http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/modosycostumbres/trajecol/indice.htm [consultado el 12 de febrero de 2013].

3 Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, pp. 67-68.

> Con anterioridad a la aparición de la moda en el siglo XIV, algunas de las principales funciones del vestido se circunscribían al adorno, a la protección del clima y de los enemigos, y al pudor. Con posterioridad a esa época, el cambio de mentalidades en el marco de la desarticulación del universo medieval y la aparición de la era moderna impulsa la lucha por la producción de una propia imagen que no deje lugar a dudas del espacio que se ocupa en la sociedad[4].

Tal como se puede observar, la relación entre la moda y el vestir es de vieja data; sin embargo, son pocos los estudios que se han adelantado para compilar una gran historia de la moda que no se quede en el terreno de lo descriptivo sino que, por el contrario, refleje el resultado de una investigación, si se quiere interdisciplinaria, capaz de develar los complejos matices que subyacen tras dicha asociación.

La mayoría de los textos clásicos dedicados al análisis de la indumentaria en las sociedades occidentales centran su atención en la metamorfosis que durante cientos de años ha experimentado el traje no sólo en sus diversas formas, sino también en las tonalidades y materiales empleados en la confección, sin hacer mayor énfasis en los eventos que desencadenaron tales cambios. Por ejemplo, luego del estallido de la revolución francesa, las vestimentas femenina y masculina adoptaron novedosas formas que daban cuenta, en primer lugar, de la instalación de un sistema político en el cual se hizo necesario la erradicación de las prerrogativas que beneficiaban al sector dominante en detrimento de los derechos y privilegios de los hombres y mujeres del pueblo llano; en segundo lugar, la aplicación de patrones estéticos radicalmente diferenciados de los elementos distintivos empleados por la aristocracia durante el antiguo régimen.

---

4 Susana Saulquin, *ob. cit.*, p. 75.

La historia de la historiografía de la moda adolece del utillaje que permita conciliar el carácter descriptivo de la indumentaria con el análisis de un complejo sistema que interviene en todos los aspectos de la vida cotidiana, ya sea en el arte, la gastronomía, los estilos musicales, el vestido, las corrientes filosóficas y políticas, entre otros aspectos que se diluyen en el día a día. Para hacer frente a esta tendencia, los trabajos realizados desde el campo de la sociología permiten al investigador acceder a un conocimiento que se adentra en un terreno dominado por la subjetividad del gusto, las maniobras del mercado capitalista, los mecanismos de distinción puestos en práctica por los sectores dominantes, la codificación del lenguaje corporal y la dimensión comunicativa del traje, todo lo cual nos permite dilucidar el verdadero alcance e importancia del estudio de la moda, echando por tierra todo prejuicio que lo califique como un asunto fatuo que interesa sólo a diseñadores y *fashionistas*[5].

5 "Compuesta por la palabra *fashion* (moda en inglés), y por el sufijo –ista (para dotarla de un sentido extremo), esta palabra fue *inventada por Stephen Fried en 1993*, apareciendo publicada por primera vez en su libro *Thing of Beauty: The Tragedy of Supermodel Gia* (Edit. Pocket Books). En una entrevista reciente publicada en Atlantique, Fried pide excusas por haber cambiado la lengua para siempre al inventar, hace ahora veinte años, *fashionista* –una *palabra de lo más controvertida*, que ha sido capaz de desencadenar entre un público no experto un terrorífico poder. En la mencionada entrevista Stephen Fried se justifica diciendo que *no existía un término específico* para referirse a todas aquellas personas que gestionan las sesiones de fotos para las revistas o para campañas publicitarias, aunque en los créditos aparecían siempre los fotógrafos, redactoras de moda, directores artísticos, peluqueros, maquilladores, todos sus asistentes, las modelos, sus agencias, etc. (…) De donde la necesidad de acuñar la palabra 'fashionista' cuya definición oficial es ahora la siguiente: persona dedicada a la creación o promoción de la *Haute Couture/devoto de la industria de la moda/persona que viste prendas de lujo*" (Almudena Pérez Mínguez, "Se cumplen 20 años desde que se acuñara el término *fashionista*", en *Embelezzia. Luxury & Style,* citado del portal web http://www.embelezzia.com/moda/se-cumplen-20-anos-desde-que-se-acunara-el-termino-fashionista [consultado el 4 de septiembre de 2013], cursivas originales).

Algunas consideraciones teóricas para el estudio de la moda

Historiadores como Fernand Braudel han señalado que "La moda es (…) la búsqueda de un nuevo lenguaje para desclasar al antiguo, una manera que tiene cada generación de renegar de la que le ha precedido y de afirmar su originalidad"[6]. En su obra *Civilización material y capitalismo,* el autor apunta lo siguiente:

> La moda no sólo rige el vestido. El *Dictionnaire Sentencieux* define así el concepto*: Maneras de vestirse, de escribir y de obrar a las que los franceses dan miles y miles de vueltas para conseguir más gracia y lindeza y a menudo más ridículo.* Esta moda que a todo afecta consiste en la manera de orientarse de cada civilización. Se refiere tanto al pensamiento como al vestido, a la palabra y a la anécdota de moda como a la última práctica galante, a la manera de recibir, a la personalidad en el lacrado de las cartas[7].

Braudel hace mención a un elemento importante: "La moda es también la búsqueda de un nuevo lenguaje para desclasar al antiguo…"; en dicha búsqueda este sistema es partícipe en el diseño de la codificación de un lenguaje no verbal a través del cual el espectador, sin recurrir a la articulación de palabras, recibe una cantidad importante de información sobre su interlocutor. En el mejor de los casos y con tan solo prestar un poco de atención al vestido, una persona puede descifrar el sexo, edad y condición social de otro individuo[8].

---

6 Fernand Braudel, *Civilización material y capitalismo*, p. 253.

7 *Ídem*, p. 256.

8 "…[E]l vestido siempre significa algo, transmite importantes informaciones en relación con la edad, con el sexo, con el grupo étnico al que el individuo pertenece, con su grado de religiosidad, de independencia y con su originalidad

Por otra parte, desde el campo de la sociología, autores como Jean Baudrillard subrayan la importancia del vestido como un factor indispensable en lo que él llama "la magia del código". En su obra *El intercambio simbólico y la muerte,* propone:

> La moda, como el lenguaje, apunta en el acto a la socialidad (…) pero a diferencia del lenguaje, que apunta al sentido y se esfuma ante él, la moda apunta a una socialidad teatral, y se complace en sí misma. A la vez, se convierte para cada cual en un lugar intenso (espejo de cierto deseo de su propia imagen). Contrariamente al lenguaje que apunta a la comunicación, ella simula la comunicación, hace de ella la puesta sin fin de una significación sin mensaje. De ahí su placer estético[9].

Esta "socialidad" de la cual habla Baudrillard se vincula estrechamente con la necesidad de reconocimiento y aceptación, de ahí el carácter "teatral" que se le adjudica a la moda. Bajo dicha teatralidad se erigen complejas dinámicas socioculturales, entre las cuales podemos ubicar las disputas entre nobles y burgueses por la ostentación de prendas reservadas a los miembros de la élite, tras constituirse como símbolos distintivos de su honor y abolengo. El autor asevera que "…sólo hay moda en el marco de la modernidad. Esto es, en un esquema de ruptura, de progreso y de innovación. En cualquier contexto cultural, lo antiguo y lo moderno alternan significativamente"[10].

→ o excentricidad, así como con su concepción de la sexualidad y el cuerpo. El vestido puede emplearse para señalar la actitud hacia los demás, en particular el nivel de disponibilidad sexual, la agresividad, la rebeldía, la sumisión, la formalidad en el comportamiento; también se utiliza para distinguir el estatus social y económico y para compensar los sentimientos de inferioridad social" (Nicola Squicciarino, *El vestido habla: consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*, pp. 39-40).

9 Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, pp. 108-109.

10 *Ibídem*, p. 103.

Cuando una pieza en el atuendo cae en desuso queda guardada en un almacén de recuerdos e íconos que marcaron una época en materia de indumentaria. Ese elemento antiguo será susceptible a modificaciones para dar paso a un objeto nuevo, moderno, inspirado en lo clásico. Así, el esquema que propone el autor de ruptura, progreso e innovación, justifica el movimiento de la moda.

En la primera fase, el cambio suele darse a partir de un evento que desencadena una crisis en los patrones indumentarios. No obstante, la modificación no surge de manera fortuita; es una reacción a las nuevas condiciones materiales que hacen posible la transformación en las prácticas sociales. En la segunda fase, la realidad resultante permite que unos pocos puedan acumular capital. Al consolidarse el grupo de nuevos ricos, éstos desencadenan la competencia en cuanto a vestimenta se refiere, hecho que podemos evidenciar en las pugnas entre la nobleza y la burguesía[11]. En la tercera fase, el producto final es exhibido ante el colectivo para dar cuenta de que, en efecto, el cambio se ha materializado; por ejemplo, durante el último cuarto del siglo XVIII, las mujeres renunciaron al atavío recargado abriendo las puertas al vestido redondo, que luego de sufrir algunas modificaciones serviría de inspiración para los trajes femeninos que adornaron los paseos de la Europa occidental durante la primera mitad del siglo XIX.

11 "La lógica de la moda, desde su aparición en 1350-1370 hasta el fin de la Revolución Industrial en 1860, se alimentaba por la competencia entre la cada vez más influyente burguesía y la nobleza, que pretendía mantener el poder y la independencia de la creación. Apropiarse de la imagen construida por la nobleza representaba, para la ascendente burguesía, la posibilidad de apropiarse de las fuentes del poder que la sustentaba. De allí la reglamentación de las formas de vestir que correspondía a cada grupo social, materializada en las cantidades de leyes suntuarias que iba a pautar la moda, en esta etapa preindustrial e individualista…" (Susana Saulquin, *ob. cit.*, p. 77).

La historia del buen vestir

A lo largo del siglo XX se han publicado diversos estudios dedicados al tema de la moda, en los cuales el vestido, como objeto singular, se convierte en otro factor susceptible a las abruptas transformaciones de un sistema que está sujeto a la subjetividad del gusto, los patrones culturales y los grandes cambios estructurales que se reflejan en los modelos políticos e ideológicos; como resultado, surge la historia del traje, desarrollada por investigadores ávidos en develar el recorrido histórico de la vestimenta que lucían nuestros antepasados.

El historiador francés Daniel Roche sostiene que el análisis de la indumentaria es imprescindible para develar las complejas estructuras mentales de quienes durante décadas han hecho del vestido una herramienta de exclusividad y distinción, por lo tanto, hace hincapié en que

> La moda ofrece, en primer lugar, un punto de equilibrio entre lo colectivo y lo individual, una manera de caracterizar la jerarquía social, a la vez fija y móvil. Las distinciones vestimentarias se inscriben en las costumbres y las innovaciones aportadas por la fantasía de unos y la conveniencia de otros que desencadenan combates defensivos por parte de las instituciones (como la iglesia) o de grupos (los burgueses) que permanecen a la zaga[12].

En el caso particular de Venezuela, vale decir que la pionera en esta área fue la antropóloga Isabel Aretz, quien se dio a la tarea de investigar sobre *El traje del venezolano* (1977); en el texto la autora centró su atención en la cultura y las tradiciones del pueblo venezolano, resaltando el contraste existente entre la estampa del criollo y la heterogénea identidad de las regiones. En

12 Daniel Roche, "La culture des apparences. Une histoire de vêtement, XVII-XVIII siecle", citado por Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, p. 227.

sus páginas, Aretz incluyó una reseña sobre las piezas de uso popular durante la época colonial así como los pintorescos relatos de los viajeros franceses que tenían la costumbre de admirar la belleza femenina, sin perder oportunidad de descargar sus impresiones sobre la pobreza en la imitación de los patrones indumentarios de moda en la Francia prerrevolucionaria.

Una década más tarde, Carlos Duarte desarrolló un valioso proyecto de investigación que le permitió escribir sobre *La historia del traje durante la época colonial venezolana* (1984). En sus páginas el autor describe las principales características del traje usado por los habitantes de la Provincia de Venezuela desde la fundación de las primeras ciudades hasta la década inaugural del siglo XIX. El valor central de la obra consiste en tres elementos básicos: en primer lugar, la reconstrucción del traje femenino y masculino propio de los criollos durante tres siglos de vida colonial; en segundo lugar, la clara distinción entre las piezas exclusivas de uso masculino de las de uso femenino de acuerdo con las modas imperantes; en tercer lugar, el manejo de las fuentes para la aproximación al estudio del traje. Duarte realizó una exhaustiva investigación archivística centrando su atención en cartas de dote y testamentos; asimismo contó con el apoyo de los relatos de viajeros, escritos que se han convertido en una indispensable herramienta para conocer la llamada visión del otro; es lo que Peter Burke define como *literatura de viajes*[13].

De reciente data es la obra del historiador Antonio de Abreu Xavier, titulada *La pasión criolla por el fashion* (2011). En la introducción el autor presenta la justificación de la elección del *fashion* como objeto de estudio:

---

13 "Si aprendiéramos a utilizarla, la literatura de viajes estaría entre las fuentes más elocuentes de la historia cultural. Por 'literatura de viajes' entiendo el diario que escribe un viajero, generalmente en un país extranjero, o una serie de cartas que describen sus impresiones" (Peter Burke, *Formas de hacer historia cultural*, p. 127).

> Las experiencias personales (…) me llevaron a preguntarme desde cuándo nos rodea la pasión por el *fashion*, la locura por la moda y la apariencia. Así que me propuse investigar, de la mano de innumerables viajeros y observadores de la vida venezolana del siglo XIX, qué hicimos cuando empezamos a construir un país por y para nosotros mismos una vez expulsada España de estas tierras. Me encontré con que la evolución del vestuario corría muy a la par de la moda en el resto del mundo y así lo describo…[14].

Abreu parte de la supuesta fascinación del venezolano por verse y lucir bien en toda ocasión. En la *La pasión criolla…* aborda las transformaciones que experimentó la indumentaria masculina y femenina durante el siglo XIX y, siguiendo el espíritu de las obras de corte descriptivo, narra la introducción de nuevas piezas en el clóset de los y las venezolanas así como su uso en los rituales sociales.

En la historiografía venezolana los citados trabajos constituyen el acervo documental que nos permite aproximarnos al estudio del traje para volcarnos a la historia de la moda, tema que forma parte de los elementos que definen nuestra cultura y facilitan la comprensión de esa inclinación del individuo por vestir los mejores trajes acorde con las nuevas tendencias[15].

---

14 Antonio de Abreu Xavier, *La pasión criolla por el fashion*, p. 15.

15 Lejos de nuestras fronteras, los trabajos realizados por Max von Bohem, *Historia del traje en Europa desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*, 1944-1947; Ruth Turner Wilcox, *La moda en el vestir*, 1946; François Boucher, *Historia del traje en Occidente desde la antigüedad hasta nuestros días*, 1967; James Laver, *Breve historia del traje y la moda,* 1990 y Maguelone Toussaint Samat, *Historia técnica y moral del vestido*, 1994, son textos de obligada referencia en el desarrollo de una investigación sobre la historia de la moda. Asimismo, es indispensable consultar los textos de los sociólogos Giles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*; Nicola Squicciarino, *El vestido habla. Consideraciones psicosociológicas sobre la indumentaria*, 1990 y Susana Saulquin, *La muerte de la moda*, 2009. A esta lista de textos fundamentales debemos agregar dos obras que si bien centran su atención en los aspectos culturales de la sociedad, también dedican unas cuantas páginas

Moda subversiva

La simpatía de la mujer venezolana hacia los objetos, accesorios, prendas y trajes en general, es una reacción –casi natural– a la estimulación de un mercado que busca, por diversos medios, atraer un gran número de compradoras que anhelan ser reconocidas por su "buen gusto" al lucir, o más bien reproducir, los patrones indumentarios que se exhiben en las grandes pasarelas del mundo occidental; asimismo, un determinado sector del público femenino acude regularmente a tiendas y boutiques para renovar ese clóset lleno de accesorios de la temporada pasada obedeciendo los consejos de Titina Penzini, Margarita Zingg o diseñadoras emergentes como Maiah Ocando[16].

Ante esta dinámica, cabe preguntarse si la actitud de las criollas hacia la moda es de reciente data o si, por el contrario, existen suficientes antecedentes que nos permitan realizar un recorrido sobre el devenir histórico de los estilos y patrones indumentarios que han definido determina-

→ para tratar el tema de la moda desde una visión alternativa a la historia; en este sentido recomendamos consultar *Caracas física y espiritual* (1977) de Aquiles Nazoa y los artículos publicados por Cecilia Lehmann Rodríguez en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales* (jul.-dic. 2008) al igual que su último libro titulado *Con trazos de seda* (2013).

16 Maiah Ocando es una cineasta y diseñadora venezolana creadora del proyecto audiovisual *Visto bueno,* el cual define como "…una guía básica para encontrar nuestros atributos y destacarlos de la manera más elegante y femenina…" en un país donde "…la moda (…) con cupo Cadivi se hace cuesta arriba para todos (…) por eso apuesto por un *webshow* en el que incentivo a las venezolanas a remezclar su clóset y a crear su propio estilo adaptando las tendencias mundiales a sus bolsillos y a sus realidades físicas y climáticas…" (Mónica Gómez, "Maiah Ocando: *Basta de melenas batidas, silicona y uñas acrílicas*", en *Revista Tendencia*, citado de la web a través del portal http://www.tendencia.com/2012/entrevista-exclusiva-maiah-ocando-%E2%80%9Cbasta-de-melenas-batidas-silicona-y-unas-acrilicas%E2%80%9D/ [consultado el 5 de septiembre de 2013]).

das épocas, ya sea por su originalidad, vistosidad o excentricidad[17]. En el siglo XVIII, algunos filósofos y letrados europeos criticaban los excesos cometidos por las mujeres de la élite, quienes seducidas por la moda francesa no escatimaban en la compra de trajes y accesorios para relucir en los espacios públicos exhibiendo un "look" acorde con la tendencia en boga.

En la España del setecientos, Benito Feijoo fue uno de los principales críticos de la corriente francófila que, con el transcurrir de las décadas, se propagaría en España e Inglaterra atrayendo a hombres y mujeres por igual. En su obra *Teatro crítico universal* (1728) dedicó un apartado al tema de las modas haciendo especial énfasis en la fascinación de las damas madrileñas por el uso de pelucas y otros artificios para embellecerse; en el texto criticó lo siguiente:

> Yo me figuro que en aquel tiempo que las Damas empezaron a emblanquecer el pelo con polvos, todas hacían representación de viejas. Se me hace muy verosímil que alguna vieja de mucha autoridad inventó aquella moda para ocultar su edad; pues pareciendo todas canas, no se distingue en quién es natural, o artificial la blancura del cabello: traza poco desemejante a la de la zorra de Esopo, que habiendo perdido la cola en cierta infeliz empresa, persuadía a las demás

17 En el transcurso de la última década del siglo XVIII, los revolucionarios franceses llevaron a cabo un conjunto de reformas políticas, económicas y sociales con la finalidad de establecer los parámetros del nuevo sistema de gobierno que comenzaría a regir a partir del siglo XIX. En el terreno cultural se intentó erradicar los gestos, formas, gustos y patrones estéticos de los aristócratas, por lo que la mayoría de la población adoptó un traje cuyo diseño se diferenciaba considerablemente de los pomposos vestidos que estuvieron de moda durante los reinados de Luis XIV, Luis XV y Luis XVI, sin embargo, un pequeño sector de la sociedad se resistía al cambio y como muestra de rebeldía transformó el viejo atuendo de la aristocracia parisina en un modelo extravagante que en sí mismo era contrario al discurso que buscaba la igualdad entre todos los ciudadanos. En su mayoría eran jóvenes contestatarios pertenecientes a las familias que integraban la nobleza decadente; los hombres eran conocidos como los *muscadins* o *incroyables* y a las mujeres se les llamaba *merveilleuses*.

> zorras que se la quitasen también, fingiéndoles en ello conveniencia, y hermosura. Viene literalmente a estas que pierden la representación de la juventud, dando a su cabello con polvos comprados las señas de la vejez…[18].

Teólogos, filósofos e intelectuales, censuraban y rechazaban la propensión de las damas de la élite europea hacia la adquisición de vestidos, pelucas, zapatos y joyas, por considerar, entre otras cosas, que las mujeres invertían más tiempo del debido en el proceso de embellecimiento, desatendiendo funciones consideradas como propias de su sexo (labores domésticas y maternidad); asimismo, los moralistas más conservadores condenaban a las jóvenes quienes desde temprana edad eran seducidas por los encantos de la vanidad, pecado que ofendía gravemente a Dios y que por lo tanto podía desatar su ira divina[19].

En el caso de las colonias hispanoamericanas, el Estado y la Iglesia actuaban de manera conjunta para preservar el orden, la moral y las buenas costumbres entre los habitantes de las provincias. En materia de indumentaria, el primero velaba por la ejecución de las pragmáticas establecidas en las *Leyes de Indias* para prevenir los excesos de los sectores subalternos, a quienes se les tenía vedado el uso de determinadas telas y prendas por considerar que eran exclusivas de la élite, de ahí que no todas las mujeres podían lucir piezas confeccionadas con la mejor seda importada de China ni ostentar alhajas lujosas ni perlas. Mientras tanto, las autoridades

---

18 Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, tomo segundo (1728). Edición consultada en la web a través de http://www.filosofia.org/bjf/bjft200.htm [consultado el 6 de septiembre de 2013].

19 Para mayor información, véase la obra de Fray Antonio Arbiol, *Estragos de la luxuria y sus remedios, conforme a las divinas escrituras, y santos padres de la iglesia*, 1736.

eclesiásticas cumplían la función de vigilar la modestia con que hombres y mujeres debían llevar sus atuendos, no sólo en las ceremonias litúrgicas sino también en los diversos parajes.

La intervención de la Iglesia tenía múltiples competencias, pues al tiempo que se encargaba de preservar los valores de la doctrina católica en el seno de la sociedad colonial, prevenía el desenfreno de las pasiones a través de los llamados estragos de lujuria desatados por supuestas mujeres impúdicas, quienes no se contentaban con caminar por las calles y veredas ondeando su cabello suelto, sino que también llevaban brazos y escote al descubierto atrayendo las miradas del público masculino. Para prevenir semejante escándalo se recomendaba tapar la cabeza y el rostro con un velo oscuro, preferentemente negro y que no dejase al descubierto la belleza natural de doncellas, solteras, casadas ni viudas, en aras de evitar el trato torpe entre hombres y mujeres.

A pesar de las restricciones en materia de indumentaria, durante el siglo XVIII se registraron diversos casos sobre los presuntos abusos cometidos por mujeres libertinas, quienes no cumplieron a cabalidad lo dispuesto en los códigos legales de la época, dado que preferían atender sus necesidades de distinción social antes que tener que someterse a los designios de aquellos que no entendían nada sobre la moda. En tal sentido, las criollas de la élite hispanoamericana desarrollaron mecanismos para transformar determinados objetos en símbolos de poder y estatus, lo cual se reflejó en los diversos escenarios de la vida cotidiana; tales accesorios eran elaborados con la mejor materia prima extraída de las colonias occidentales y orientales a partir de la expansión europea durante el siglo XVI.

Industria textil

Las fibras predilectas por su calidad, adaptabilidad climática y rentabilidad económica fueron el algodón, la seda y la lana. Cada hebra era tejida con una maquinaria especialmente diseñada para la fabricación de telas a escala industrial, lo que paulatinamente condujo al abandono de los telares artesanales ante la creciente demanda de tejidos requeridos en la confección de los trajes de hombres y mujeres, no sólo en las cortes europeas sino también en las provincias hispanoamericanas.

La industria de la lana fue la primera en experimentar transformaciones, dada la complejidad de la técnica que requería el lavado, desengrasado, batanado, cardado y peinado para la posterior hiladura y tejeduría. Luego vino la industria de la seda que exigía el empleo de utensilios más complicados y costosos, sin embargo, en dicha área ya existían algunos ensayos de fábricas que concentraban el material y la mano de obra. No obstante, la industria algodonera fue la que determinó el descubrimiento de nuevos inventos para perfeccionar la técnica en materia de textiles. En dicha industria:

> …la anchura de los tejidos tenían como máximo la anchura de los dos brazos del obrero, a consecuencia del paso de la lanzadera; cuando se quería obtener una pieza más ancha se necesitaban dos obreros, y el aumento del precio del coste era mucho mayor que el aumento de los beneficios. Este hecho impulsó a John Kay a buscar y descubrir, en 1733, la lanzadora volante, que permitió fabricar piezas de la anchura que se deseara. Hacia 1760 era ya de uso general[20].

20 Roland Mousnier, *El siglo XVIII, revolución intelectual, técnica y política (1715-1815)*, pp. 142-143.

Posteriormente se inventaron nuevas máquinas que permitieron la confección de tejidos de dimensiones considerables con un hilo resistente. El primer intento en la materia se dio en 1767 cuando apareció la *Jenny*. Su principal desventaja consistía en que el hilo producido era muy delgado, lo que lo hacía débil y por tanto fácil de romper. Un década más tarde fue creada la *Waterframe* (1778), máquina capaz de proporcionar un hilo más fuerte y duradero. A pesar de su resistencia no estaba diseñada para reproducir la finura de los tejidos orientales. En 1779 se fabricó la *Mule*, idónea en la producción de un hilo muy fuerte y fino a la vez, ideal para fabricar muselinas. En esta oportunidad el problema estuvo relacionado con los avances tecnológicos, ya que el hilador estaba más adelantado que el tejedor; este último todavía trabajaba a mano.

Para conciliar los modos y técnicas de producción de tejidos, Edmund Cartwright creó en 1785 un telar mecánico donde:

> [D]os telares de vapor, bajo la vigilancia de un muchacho de quince años, tejían tres piezas y media de tela en el mismo tiempo que un operario hábil, con la lanzadera volante, sólo conseguía tejer una. El hilo producido podía ya ser consumido; el precio de los tejidos bajó; la clientela se amplió[21].

El desarrollo de la ciencia y la técnica determinó que las telas importadas de Inglaterra compitiesen en popularidad con las telas francesas. Mientras en Francia se producía una seda de excelente calidad, Inglaterra estaba en la capacidad de exportar diversos tejidos de algodón y fabricar excelentes réplicas de las telas producidas en la India.

---

21 *Ibídem*, pp. 145-146.

El uso del algodón y la seda en la industria textil

El algodón y la seda fueron los tejidos más cotizados durante el siglo XVIII; sin embargo, previo al estallido de la revolución industrial eran empleados en otras culturas en rituales ceremoniales y prácticas cotidianas.

Se conoce el uso del algodón en regiones de África y en la selva tropical americana durante la época que antecede la primera expansión europea, así se le ubica al sur de Zimbabwe, en las cercanías al río Limpopo donde su empleo era exclusivo de los jefes; cumplía diversas funciones, entre ellas, el pago de tributos, la compra de alianzas y ejércitos armados así como la celebración de enlaces matrimoniales. A pesar de la dominación portuguesa y la influencia de telas de algodón provenientes de otras regiones, los tejidos locales, cuya manufactura era producto de un ritual secreto cargado de misticismo, conservaron sus privilegios como una reacción contra la propagación de la moda europea que arribaba a las ciudades costeras[22].

En lo que corresponde a las regiones tropicales y subtropicales del continente americano, el uso del algodón estuvo inmerso en un proceso inherente a las prácticas cotidianas de las sociedades indígenas. Antes de la llegada de los contingentes de exploradores europeos, la manipulación del algodón se daba a través de un proceso netamente artesanal que, en sí mismo, representaba una forma de comunicación anterior a la introducción de la escritura; esta tradición persiste como un elemento de cohesión cultural. No obstante, durante el período de colonización, ante la falta de recursos para suplir la escasez de vestimenta, los españoles introdujeron modelos de telares que se fusionaron con las técnicas autóctonas destinadas a la producción en masa.

22 Maguelone Toussaint-Samat, *Historia técnica y moral del vestido*, p. 132.

Esta explotación de recursos naturales en el territorio americano es lo que el historiador Pedro Cunill Grau define como la "primera etapa del sector textil en Tierra Firme", período en el cual

> …[S]e aprovechó la experiencia indígena con sus ancestrales formas de producción doméstica de hilo de algodón y tejido del mismo, a lo que se agregó la forma española de producción textil, realizada mediante telares artesanales introducidos por ellos. Pronto se produjo la fusión de ambas actividades, forzada por la necesidad: "Pues era tanta, que por no tener con que comprar la ropa de Castilla para vestirse los españoles que vivían en estas tierras, y con esto andar necesitados de este menester se vieron obligados a disponer cómo hacer lienzo de algodón que se daba en la tierra, que era por extremo mucho y muy bueno. Y así, armaron luego telares y, enseñándolos a hilar a los indios e hilando las mujeres de los españoles, tejían los hombres muchas y grandes telas con que se vestían y hacían el demás servicio de la casa"[23].

En relación con la seda, Maguelone Toussaint-Samat indica que "…hasta el II milenio, el uso de la seda fue privilegio exclusivo –exclusivo bajo pena de muerte– de la familia imperial y de muy altos dignatarios de la corte"[24]. Dicho tejido es el resultante del cultivo del llamado gusano de la seda originario del norte de Asia. Generaciones a lo largo de varios siglos contemplaron cómo la popularidad de la seda importada desde China no logró ser desplazada en el mercado de la indumentaria; sin embargo, la adaptabilidad de la larva y el desarrollo de técnicas para optimizar el proceso de producción de tan preciado producto hicieron posible el florecimiento de otros centros de fabricación del tejido predilecto por las élites en las cortes europeas.

---

23 Pedro Cunill Grau, *Geohistoria de la sensibilidad*, vol. II, p. 117. Nota: el resaltado entre ("") pertenece a la obra original en la cual el autor cita la obra de Fray Pedro Simón, *Primera parte de las noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, t. II, p. 201.

24 Maguelone Toussaint-Samat, *ob. cit.*, p. 159.

En Francia, durante el reinado de Luis XI (1423-1483), la industria se instaló en Lyon, una ciudad ubicada al este, en las cercanías del Ródano y los Alpes. Desde entonces se convirtió en un eje comercial donde se producían las cantidades requeridas para atender los pedidos de los consumidores seducidos por la moda de París. El gusto por la seda se extendió hasta que la popularidad alcanzada por los productos derivados del algodón le fue restando compradores, lo que supuso la ruina de las grandes fábricas instaladas en Lyon y Tours.

Con la llegada del régimen napoleónico, el emperador dictó medidas orientadas a la reactivación de la economía a expensas de la industria de la seda. Luego de su coronación estableció como una regla para hombres y mujeres llevar prendas de seda durante las ceremonias formales, acompañados de piezas confeccionadas en terciopelo típico del estilo imperio. Asimismo, prohibió el uso de prendas confeccionadas en muselina inglesa.

La industria de la moda durante el siglo XVIII fue próspera en la medida que la producción de tejidos para la confección de los trajes dio respuesta a la necesidad de consumo de los grupos de la élite, ávidos de contar con una oportunidad de brillar en el escenario de las apariencias. Cada traje, peinado, calzado y accesorio, era reflejo de los atractivos propios de una época llena de esplendor en lo que respecta al ámbito cultural dominado por los sectores poderosos.

Moda femenina en las cortes europeas

En el siglo XVIII, los amantes de la moda se fascinaban con la introducción de nuevos tejidos fabricados en Inglaterra y Francia, gracias a una maquinaria que hizo posible la optimización de los tiempos de producción para generar mayor cantidad de telas y encajes en un lapso menor al empleado por el telar artesanal.

El producto final era adquirido por sastres y costureras quienes con su talento y creatividad diseñaban los grandes trajes que engalanaban los espacios de la vida cotidiana predilectos por la damas de la aristocracia. En las colonias hispanoamericanas las criollas hacían lo propio, pues en

> …[U]n mundo regido por apariencias, los espacios públicos urbanos se constituyeron en un escenario conflictivo en el cual se competía por la preeminencia visual. Esta competitividad (…) permitía a las elites hacer ostentación de su riqueza y, por lo tanto, de su importancia social[25].

En el proceso de confección del traje femenino intervenían los tres artífices de la indumentaria: el sastre, la modista y la tendera de modas, sobre quienes recaía la responsabilidad de la elaboración del cuerpo del vestido, la falda y la disposición de los accesorios. En cuanto al diseño, éste podía variar de acuerdo con los gustos y deseos personales de las damas principales; ante la amplia gama de modelos ofertados en el mercado de la indumentaria, la prenda podía clasificarse como un vestido cerrado o, en su defecto, un vestido abierto, según las variantes presentes en el corte del escote y la apertura de la falda. En tal sentido, el historiador James Laver refiere lo siguiente:

> El traje *cerrado* consistía en un *cuerpo* y unas enaguas (a veces formando un traje completo) sin ninguna abertura en el delantero de la falda. En cuanto al *vestido abierto,* el más característico tenía una abertura en la parte delantera de la falda en forma de V invertida; lo que permitía que se pudiesen ver las enaguas de debajo. Estas a veces eran acolchadas y en otras ocasiones iban más lujosamente bordadas que la falda[26].

25 Eugenia Bridikhina, "La ciudad y la corte como espacios de poder en Hispanoamérica. La Plata Colonial", *Revista de Indias*, vol. LXVII, n° 240, 2007, pp. 553-572; p. 556.

26 James Laver, *Breve historia del traje y de la moda*, pp.133-134.

La cara externa del traje femenino estaba compuesta de tres prendas básicas, el cuerpo y dos faldas. La falda con sobrefalda se acompañaba de un peto triangular que cubría el pecho bajando hasta el abdomen, dejando al descubierto el cuello y antebrazos. Estas piezas descansaban sobre el corsé y el guardainfante –de uso exclusivo en Europa–, conocido también como verdugado, tontillo o miriñaque, los cuales modelaban la silueta apreciada en los cuadros de la época. Sin embargo, con el estallido de la revolución francesa y la marcada influencia de la moda inglesa estos elementos entraron en desuso.

En el siglo XVIII, la estructura del vestido femenino sufrió diversas modificaciones. Así veremos que en determinadas épocas se impuso el *robe à la francaise*, característico de principios de siglo, el *robe à la polonaise*, que estuvo de moda entre 1776-1787, y el *robe à l'anglaise*, que denotó la notable influencia de la moda inglesa en los años previos a la revolución.

El primer diseño heredero del reinado de Luis XV era el traje oficial para la corte. Consistía en un ancho armazón y pliegues posteriores cosidos. Era decorado con flores artificiales, volantes, perlas y piedras preciosas[27]. En España se le conoció con el nombre de *bata*. El vestido a la *polonaise* estuvo de boga entre 1776-1787; esta pieza se caracterizó por el diseño de la parte trasera de la falda que se sujetaba con cordones y daba la impresión de estar dividida en tres partes *drapeadas*. En España se le conoció como polonesa. El traje a la inglesa consistía

> …en un vestido de cierre frontal y una falda que sobresalía debajo del corpiño posterior, de forma puntiaguda en el extremo inferior (…) Durante el período de la Revolución se le incorporó un peto y una falda, y quedó transformado en un vestido de una sola pieza llamado vestido redondo[28].

27 Ruth Turner Wilcox, *La moda en el vestir*, pp. 267-268.

28 Instituto de la Indumentaria de Kioto, *Moda. Una historia desde el siglo XVIII al siglo XX*, p. 27.

❖

Vestido a la francesa, 1760.
Colección Instituto de la Indumentaria de Kioto.

240
SE ACATA PERO NO SE CUMPLE
Centro Nacional de Historia

❖

Vestido a la polonesa, 1774-1793. Francés.
Colección del Museo Metropolitano de Arte de Nueya York.

241
Las criollas y sus trapos
Neruska Rojas

❖
Vestido a la inglesa, década de 1780. Inglés.
Colección Instituto de la Indumentaria de Kioto.

Este último también fue conocido bajo el nombre de vaquero.

El atractivo de los trajes femeninos no se circunscribió a la exclusividad de tales vestidos. Por ejemplo, el llamado *negligé* –de uso doméstico– fue uno de los que experimentó mayores cambios:

> Bajo la denominación de negligé se entendía entonces todo traje de casa, de calle y de viaje. En este nuevo traje el cuerpo y la falda estaban cortados de una sola pieza, formando un vestido ancho, largo y que, sin estrecharse en la cintura, envolvía holgadamente a la que lo llevaba, dándole la forma de un cono. Apareció al mismo tiempo que se introdujo el miriñaque y mereció la desaprobación de todos[29].

A mediados de siglo el *negligé* se fue transformado en una pieza conocida con el nombre de *caracó*. Sobre este traje existen dos definiciones: la primera lo describe como una túnica "con un largo jubón terminado en un peplo volante y a menudo con una cola llamada fígaro, sujeta por debajo del pelo"[30]; la segunda acepción simplifica la definición al referirse a la pieza como una adaptación femenina del *frac*. Su uso fue popular hasta 1790 aproximadamente, período durante el cual fue llamado *casaca* o *casaquín*, por las líneas en su diseño.

En esta lista de tipos de trajes no podemos dejar de citar el *deshabillé,* de uso popular en España. Consistía en una media bata "…que llegaba a la altura de la cadera (…) y se acompañaba con el brial normalmente a juego, resultando un indumento más cómodo y asequible"[31]. A partir de

29 Max von Bohem, *La moda. Historia del traje en Europa desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*, p. 86.

30 Ruth Turner Wilcox, *ob. cit*., pp. 267-268.

31 Pilar Benito García, "Bata del siglo XVIII", p. 8, disponible en http://museodeltraje.mcu.es/popups/05-2006%20pieza.pdf [consultado el 15 de noviembre de 2011].

❖

Francois Gérard.
***Madame Récamier*, 1805.**
Museo Carnavalet, París.

1781, se popularizó la *chémise a la reine*, traje difundido con la figura de María Antonieta. Similar a una túnica confeccionada en algodón o seda liviana, "…el escote era bajo en la parte delantera y terminado por un amplio volante armado. La falda estaba bordeada por un volante muy plegado, y un suave y amplio cinturón se ajustaba alrededor de la cintura"[32].

32 Ruth Turner Wilcox, *ob. cit.*, p. 268.

244
SE ACATA PERO NO SE CUMPLE
Centro Nacional de Historia

❖

Vestido, hacia 1800.
Colección Instituto de la Indumentaria de Kyoto.

245
LAS CRIOLLAS Y SUS TRAPOS
Neruska Rojas

❖

Vestido, hacia 1802.
Colección Instituto de la Indumentaria de Kyoto.

Para resaltar la silueta femenina y darle movilidad al traje era indispensable el uso de prendas interiores conocidas generalmente como el armazón, constituido básicamente por el corsé y la pieza que le daba vuelo a la falda. El caso del corsé es emblemático. El uso generalizado de esta pieza data aproximadamente del siglo XVI, época donde surgió, aparentemente, como medio de protección para la columna vertebral. Se cree que era empleada para corregir las deformaciones en la curvatura del cuerpo, por lo cual se hacía de hierro. Ya en el siglo XVIII, en el campo de lo estético, dicha prenda iba complementada con el uso del corpiño y la *cotilla,* ambos destinados a moldear el torso.

La confección de esta prenda de ropa interior era reforzada con varillas de ballena, como se acostumbró posteriormente con los materiales empleados para el diseño de los miriñaques. Cuando el corsé fue adoptado en el sistema de la moda surgió la imagen de una cintura perfecta, estrecha y delicada, que resaltase las curvas de las caderas del cuerpo femenino. Esta deformación del tronco acarreó diversos problemas de salud, siendo el más común las afecciones respiratorias por lo ajustado de la prenda.

El uso del miriñaque fue habitual durante el siglo XVIII. En épocas anteriores se le conoció con el nombre de guardainfante, tontillo o verdugado, y en palabras de Max von Bohem, le otorgaba un carácter grotesco a la moda española. Su objetivo principal era soportar el peso de las faldas. Como pieza interior sufrió constantes modificaciones en su diseño y fabricación, hasta su entrada en desuso a partir de 1770:

> En un principio, los miriñaques eran redondos y consistían en cinco hileras de cercos que se iban estrechando hacia arriba y que estaban unidos entre sí por una tela encerrada. El ruido que producía al andar les valió el nombre de chillones. Después, en lugar de aquella tela antipática, se emplearon el algodón, la lana o la seda, y se empezó a buscar una modificación en la variación de

❖

Corsé, *circa* 1785. Inglés (arriba).
Corsé infantil, *circa* 1785. Inglés (abajo).
Corsé, *circa* 1790 (derecha).
Colección Instituto de la Indumentaria de Kioto.

> la forma, dándole la de tonel, o, a partir de 1740, la ovalada de una elipse, para lo cual se le aplastó por delante y por detrás. Luego se le subió por los costados hasta más arriba de las caderas, de tal manera que los codos podían descansar en él cómodamente, y se le dieron unas dimensiones que en los cercos inferiores alcanzaban de siete a ocho anas y en los superiores unas cuatro[33].

Las tendencias en lo que corresponde a la moda de la indumentaria femenina iban acompañadas de las técnicas de maquillaje y el peinado. En los períodos durante los cuales el vestido de las damas de la élite resaltaba por su carácter pomposo, el toque final lo otorgaban sus majestuosos tocados, siempre y cuando fuese común la práctica de usar pelucas.

Los encantos de las damas de la "primera clase"

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la élite en las colonias hispanoamericanas había cimentado sus bases como un modelo en pequeña escala de las cortes europeas y, por lo tanto, las aristocracias locales cumplían a cabalidad la tarea de diseñar mecanismos de distinción social para la conservación de sus privilegios. En este proceso, la promulgación de normativas destinadas a acentuar las diferencias entre los grupos sociales estuvo acompañada de una dinámica en la que el tema de las apariencias jugó un rol de vital importancia, ya que la indumentaria se convirtió en el vehículo a través del cual el sector dominante reforzaba los valores de una supuesta hidalguía basada en una línea de sucesión directa con las primeras familias españolas que arribaron a territorio americano.

---

33 Max von Bohem, *ob. cit.*, p. 172.

249
LAS CRIOLLAS Y SUS TRAPOS
Neruska Rojas

❖
***La vieja coqueta*,**
de una caricatura alemana hacia 1775.

Las prendas de vestir se convirtieron en la carta de presentación en sociedad a través de la cual el espectador podría inferir, a simple vista, la calidad y el posicionamiento del individuo en el cuerpo social. La normativa en dicha materia colocaba especial énfasis en lo concerniente a los accesorios y tejidos, de tal manera que los miembros de los grupos subalternos no debían hacer gala del uso de alhajas ni pomposos atuendos, pues corrían el riesgo de ser penados por la ley[34].

En las principales ciudades la élite siguió un patrón de vestimenta que respondía a la imagen de los nobles en las cortes europeas, pero con un estilo muy a la americana. Las mujeres llamadas de la "primera clase" dieron mucho de qué hablar en esta materia, ya que inmersas en una vanidosa coquetería y ávidas del reconocimiento por su belleza y buen gusto, las criollas fueron susceptibles al surgimiento de nuevas tendencias en lo que corresponde al atavío. Testigos de una época donde la principal seña de elegancia era lucir a la francesa, se convirtieron en el objeto de estudio de los viajeros que arribaron a territorio americano en los albores del siglo XIX. Asimismo, fueron partícipes del proceso de producción al consagrarse como grandes consumidoras de diversos géneros de telas y demás elementos complementarios al traje.

---

34 En las *Leyes de Indias* quedó establecido que "…ninguna negra libre, o esclava, ni mulata, traiga oro, perlas, ni seda; pero si la negra, o mulata libre fuere casada con español, pueda traer unos zarcillos de oro, con perlas, y una gargantilla, y en la saya un ribete de terciopelo, y no pueden traer, ni traigan mantos de burato, ni de otra tela; salvo mantellinas, que lleguen poco más debajo de la cintura, pena que se les quiten, y pierdan las joyas de oro, vestidos de seda, y manto, que trajere" ("Ley XXVIII: que las negras y mulatas horas no traigan oro, seda, mantos ni perlas", *Leyes de Indias*, Libro VII, Título V: De los mulatos, negros, berberiscos e hijos de indios. Consultado en la web a través del portal Archivo Digital de la Legislación en el Perú, disponible en http://www.congreso.gob.pe/ntley/leyindiap.htm [consultado el 15 de diciembre de 2012]).

Louis-Alexander Berthier[35], durante su paso por la ciudad de Caracas en 1783, señaló cuatro tipos de clases definidas en relación con sus atuendos para asistir a la iglesia, según lo cual las diferencias entre la primera y la segunda clase estribaban en la calidad de sus vestidos con sus respectivos accesorios; la tercera clase era una reproducción más modesta de su antecesora con la excepción de que en caso que las mujeres de este grupo no pudiesen llevar el traje negro de iglesia, se les permitía colocarse un velo blanco; en lo concerniente a la cuarta clase, las mujeres eran las más austeras, pues sólo podían lucir una camisa y falda cubriendo el cabello con un pañuelo, sin embargo, entre las "más pudientes" se usan largos pendientes de oro[36].

La clasificación de la vestimenta a partir del traje empleado para asistir a misa es un indicio de que incluso en la celebración de la ceremonia litúrgica, las damas criollas aprovechaban la oportunidad para mostrar y hacer gala de sus lujosos trajes, que si bien respetaban un riguroso luto eran confeccionados con las mejores telas importadas de Europa.

Las autoridades eclesiásticas sancionaban el exhibicionismo en el interior de los templos, por ello se requería de un vestuario para asistir a misa que no diese pie a las tentaciones y a la lujuria. En el atavío debía prevalecer el luto y la sencillez, no obstante, esto se convirtió en un ardid para que las mujeres de la élite marcaran los límites con sus congéneres. Bajo esta presión, aquellas que no contaban con suntuosos trajes confeccionados en las mejores telas asistían a la misa de primera

35 "Llegó a Puerto Cabello a bordo del *Souverain*. Viajó por tierra a Caracas donde pasó diez días en compañía del marqués de Chapcenetz, el conde de Segur, el conde de Dumas, Jacques Bozon de Talleyrand-Perigord y Pierre-Marie Desoteux" (Carlos Duarte, *Testimonios de la visita de los oficiales franceses a Venezuela en 1783*, p. 228).

36 "Caracas vista por Louis-Alexander Berthier", en Carlos Duarte, *ob. cit.*, pp. 157-158.

hora para no ser víctimas de condenas ni burlas por la supuesta condición de pobreza expuesta en lo modesto de sus trajes.

El vestirse para asistir a misa requería de un detallado esquema cuyos pasos debían seguirse a cabalidad antes de salir de casa. En el caso de las jóvenes de la "alta sociedad", las criadas eran las encargadas de ejecutar la pauta:

> …[C]ada mañana (…) llevaban las palanganas de plata llenas de agua a sus habitaciones para comenzar el ritual del arreglo femenino, cada niña se levantaba de su cama enfundada en una bata de gasa, inmediatamente la esclava le ofrecía el deshabillé de raso liso o rallado para que el cuerpo no se le enfriase al contacto con la humedad de la habitación. Después del aseo, la sesión de belleza personal se iniciaba con el arreglo del cabello (…) Le seguía la aplicación de polvos en la cara, y de un ligero carmín en los labios. La atención se dirigía después al cuerpo, la criada comenzaba por colocar el señidor (…) y el armador para luego continuar con las medias de seda, la saya y el corpiño negro, hasta terminar con los zapatos (…) Mantilla negra y rosarios de oro engarzados en piedras preciosas para dirigirse a la iglesia, en donde permanecían por espacio de dos horas[37].

Presumir vistosos atuendos confeccionados con las mejores telas requería del talento de costureras y sastres. En vísperas de la Semana Santa, "…las costureras comprometían su tiempo para realizar el atuendo que lucirían las señoras de la alta sociedad en tales fiestas"[38]. Nótese que se habla de "costureras", señal de que el arte de confeccionar los trajes no quedaba estrictamente reducido a las manos de los sastres.

---

37 Elizabeth Ladera, *Contribución al estudio de una aristocracia local*, pp. 240-241.

38 Ermila Troconis de Veracoechea, *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*, p. 69.

En 1777 apareció una mujer de nombre Francisca Félix, maestra de Costuras, avaluando algunos bienes de la testamentaría de Teresa Pantoja. Este caso que en apariencia resulta excepcional no fue el único de su clase; en 1685, una presunta maestra de Costuras de nombre Antonia María Olivera fue la encargada de realizar el avalúo de ropas en una testamentaría caraqueña. En 1789, Juana Paula Hernández, de oficio bordadora, fue contratada para la confección del pendón que sería utilizado en la celebración de la proclamación del rey Carlos IV de España; una década más tarde, en 1792, Ana María Pereira fue la comisionada para elaborar los flecos de las 52 sillas que reposarían en la capilla de Santa Rosa de Lima, de la Universidad de Caracas[39].

Ejercer el oficio de sastre requería una serie de conocimientos no sólo en materia técnica, sino también en lo concerniente a las modas en la indumentaria y los diversos trajes empleados por hombres y mujeres en sus prácticas cotidianas. El examen que debía realizarse a los maestros de Sastre definía este arte como "…el conocimiento de cortar, y coser las telas por reglas de proporción y geometría según las superficies y figuras de los cuerpos"[40]. Entre las preguntas que incluía la evaluación se encontraban las concernientes a los tipos de traje:

> Pregunta: ¿Cuáles son los vestidos de las mujeres?
> Respuesta: Por lo que toca al sastre, bata ó camisón de cola ó sin ella, barquiña o saya, los cuales por lo común son talares con diversidad de pliegues, talles altos ó bajos y varios adornos por la parte superior que ajustan el cuerpo. También pertenece a las dichas la cotilla envarillada, cata,

39 Carlos Duarte, *Historia del traje durante la época colonial venezolana*, pp. 246-248.

40 "Antonio José Peinado, Maestro Mayor de Sastrería, solicitando Ordenanza para el arreglo de su oficio, presentación de estas y solicitud de exámenes", Archivo Histórico de Caracas, *Libro de Maestros Mayores (1782-1809)*, legajo 55, 1807, f. 2.

> corpiño o jugón [sic] que siempre visten al pecho para ajustarlo ó formar talle; pero no se pueden señalar en todos estos trajes atrás reglas para formarlos con sus dimensiones, sino la aplicación del Maestro observando la moda del día.
> Pregunta: ¿Qué otras circunstancias debe entender el Sastre para formar los vestidos?
> Respuesta: El uso constante y vario que se observa.
> Pregunta: ¿Y el vario cuál es?
> Respuesta: Aquél que depende de la moda, uso recibido temporalmente o invención aceptada por la persona cuyas mutaciones no siendo posible darse reglas aún con generalidad bastará que el maestro se dedique a observar y ensayar los nuevos modelos[41].

La labor que en España quedaba encomendada al modista y el sastre, en el caso criollo se unificaba en una sola persona, pues cabe suponer que las costureras también debían manejar las últimas tendencias en cuanto a vestimenta se refiere, para satisfacer los caprichos de su clientela.

En este contexto, la moda supone la evolución del traje y el cambio de concepción sobre la imagen de la mujer en el paisaje de la sociedad colonial; este proceso es una manifestación de los patrones indumentarios vigentes en una época de transformaciones políticas e ideológicas, donde comienza a florecer el debate sobre el rol de la mujer en su entorno social.

Estructura del traje femenino a partir de la segunda mitad del siglo XVIII

El vestido, símbolo por excelencia de distinción social, fue el instrumento idóneo empleado por las damas de la élite criolla para diferenciarse de los sectores subalternos.

41 Archivo Histórico de Caracas, *Libro de Maestros Mayores*, fs. 3-4.

Durante el siglo XVIII, el traje femenino en las colonias hispanoamericanas estuvo compuesto de una saya, un tapapié o delantal, el peto o corpiño y la gabacha o esclavina. La primera pieza tenía forma de embudo invertido con una gran cantidad de pliegues que llegaban hasta el suelo con un vuelo que daba la impresión de unas caderas anchas. La forma del torso estaba moldeada por el peto, también conocido con los nombres de justillo, cotillón, monillo o apretador. Esta especie de corsé estaba forrado en lienzo y mantenía su forma rígida a través de dos varillas en forma de "v" reforzado con otras cuatro o cinco en sentido horizontal. El propósito de esta composición era que no perdiese su forma a causa del movimiento constante. Dicha prenda dejaba un pronunciado escote en el pecho que, por lo general, era decorado con encajes. En algunos casos la citada pieza era reemplazada por la casaquilla –adaptación de la casaca masculina–, complemento mediano aderezado con una faldilla que caía sobe la saya y mangas largas que llegaban hasta los codos.

Adicionalmente, se usaba una gabacha o esclavina "que cubría la mitad de la espalda y se cruzaba sobre el pecho amarrando sus puntas por detrás del talle"[42]. Asimismo se usaron camisas confeccionadas en tela de holán, bretaña o gasa, y medias de seda que se aseguraban bajo las rodillas con ligas. El calzado solía ser de tacón mediano cuando no se usaban las clásicas chinelas.

El accesorio predilecto de las damas de la alta sociedad fue la mantilla; esta pieza se convirtió en una prenda de ostentación

> …al elaborarse de terciopelo, paño, raso del Japón, anascote y con forros de tafetán doble o sencillo, con guarniciones de cuchillejo de hilo de plata u oro de Milán, o con cintas y borlas en las puntas, hechas también con hilos de plata, oro y seda[43].

42 Carlos Duarte, *Historia del traje…*, pp. 107-108.

43 *Ídem.*

Entre 1780 y 1800, la moda femenina adoptó cambios sustanciales. Las criollas principales hicieron gala de sus trajes inspirados en el vestido *a la polonesa* o *a la circassienne* durante los bailes y grandes ceremonias:

> Estos trajes tenían innumerables variantes y la característica esencial que los definía consistía en que el corpiño formaba una sola pieza con la falda, así por delante como por detrás (…) La saya o falda era mucho más corta que la de los modelos anteriores, imitando el vestido de las campesinas. *La polonesa* se diferenciaba de la *circassiennes* por tener los drapeados de los lados, más cortos que el de atrás. Las *circassiennes* en cambio las tenían del mismo largo, con unos cordones que servían para alargarlas o acortarlas según el gusto de la usuaria[44].

En los espacios domésticos la bata se convirtió en la prenda predilecta; en un principio era un traje sencillo para usar en casa. Con el tiempo, las convenciones sociales permitieron su adopción como hábito para recibir las visitas. La bata no surgió de manera espontánea, ya que su diseño era una adaptación del "camisón" que puso de moda la joven reina María Antonieta cerca de 1781. A pesar de la marcada influencia francesa en el vestir, la tradición española del luto para asistir a misa no logró ser desterrada; el clásico uniforme negro consistía en una "falda y un corpiño de terciopelo, raja, tafetán de España o lanilla; cubiertas por una gran mantilla igualmente negra"[45].

En lo que respecta a la parte superior del cuerpo, alrededor de 1795 y tras pasar un tiempo fuera de los escenarios de la vida cotidiana, la peluca reapareció pero su uso estuvo restringido

44 *Ibídem,* p. 132.

45 *Ibídem,* p. 129.

para los rituales en el seno de la alta sociedad. No obstante, el peinado que igualmente requería de una importante inversión de tiempo y dinero no dejaba de ser pomposo. Las mujeres "…se peinaban con el cabello batido a la manera de un enorme rollo de oruga con grandes bucles que caían sobre los hombros. Sobre este peinado llevaban un sombrero lleno de lazos de seda"[46]. Con el devenir del siglo XIX, la silueta femenina recobró su movilidad y el traje adoptó una estructura más acorde con la fisonomía natural.

En lo que corresponde a los trajes de las criollas, el vestido se conformó de una sola pieza de talle alto hasta el pecho; el busto se sostenía con un armazón de tela reforzada. Como toque decorativo se usaba a la altura del corpiño una pañoleta "…cruzada sobre el pecho y amarrada frente o al dorso, a manera del fichú francés (…) también se estiló llevar el chal o paño muy largo de forma rectangular, sobre los hombros, o fruncido descuidadamente en la espalda"[47].

Algunas estampas caraqueñas

Durante el siglo XVIII, las revistas de moda, figurines y maniquíes cumplían su función de dar a conocer las últimas tendencias en cuanto a indumentaria se refiere. Desconocemos si estos medios de difusión pisaron territorio americano, pero hemos de suponer que para el caso femenino, los cuadros de imágenes religiosas servían de guía para diseñar los patrones

46 *Ibídem*, p. 134.

47 *Ibídem*, p. 152.

❖

Lorenzo de Ponte,
***Santa María Magdalena*, *circa* 1750.**
Colección Edelmira Bobadilla de Rohl, Caracas.

generales de confección[48]. A través de la representación de una virgen se podía dar a conocer la moda femenina según la normativa establecida en los estatutos de la Iglesia; asimismo, la imagen religiosa arrojaba pistas sobre el ideal de belleza moralmente aceptado en la época[49].

Los detalles de la moda se pueden apreciar en las muestras pictóricas del momento histórico y en el análisis de los bienes que quedan registrados en los testamentos.

En el primer caso resulta elocuente el estudio de la llamada pintura de casta, utilizada para recrear las complejas características de una sociedad mestiza; este fenómeno tuvo su gran apogeo durante el siglo XVIII en Nueva España y el Virreinato de Perú. A través de las muestras pictóricas se puede realizar una interpretación de los signos distintivos de cada grupo social que responde a diversos elementos, entre ellos el estilo imperante en España, en tal sentido las obras recrean una imagen ideal acerca de cómo debían lucir hombres y mujeres de acuerdo con su condición étnica y estatus socioeconómico.

Los retratos de la élite representan otro recurso para elaborar un esquema de características generales sobre la moda femenina de mediados del siglo XVIII, pero para el caso venezolano existen

---

48 Ante la escasez de fuentes para comprobar la circulación de revistas de moda en Hispanoamérica, los estudiosos de la historia del traje sugieren que los cuadros religiosos servían de guía para conocer los patrones que estaban en boga en Europa y eran aceptados por las autoridades eclesiásticas ya que no atentaban contra los preceptos morales dictados por la Iglesia católica. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que los jóvenes de la élite criolla que regresaban de sus vacaciones en las metrópolis europeas trajesen consigo patrones, revistas o impresiones de los figurines de moda que circulaban entre Francia, Inglaterra y Madrid.

49 Para más información al respecto se puede consultar Scarlett O'Phelan Godoy, "La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, año/vol. 36, n° 001, pp. 19-38.

260
SE ACATA PERO NO SE CUMPLE
Centro Nacional de Historia

❖

Juan Pedro López, *Santa Francisca Romana*, segunda mitad del siglo XVIII.
Iglesia de San Francisco, Caracas.

❖

Juan Pedro López, *Nuestra Señora de Guía*, segunda mitad del siglo XVIII.
Colección Sucesores
de Alfredo Machado Hernández, Caracas.

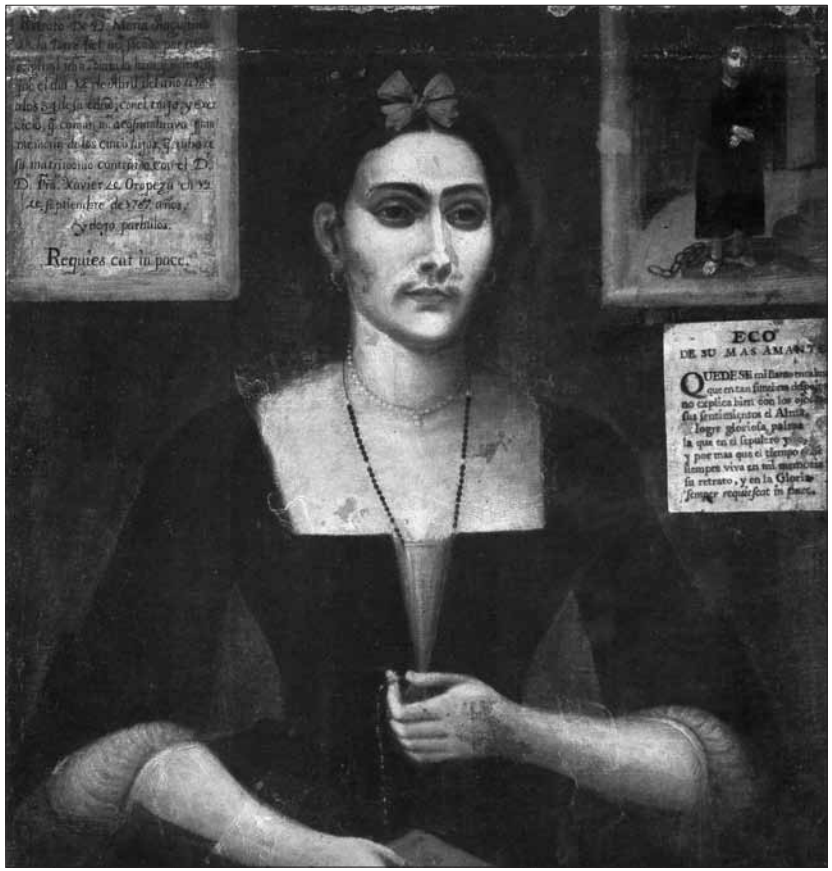
muy pocas muestras. Este pequeño catálogo de obras está encabezado por el cuadro de *Doña Teresa Mijares de Solórzano y Tovar, primera condesa de San Javier* (*circa* 1732), el cual brinda un testimonio visual sobre las características del atuendo femenino durante la primera mitad del siglo XVIII[50].

Seguidamente, los retratos de *Doña María Agustina de la Torre* (1768) y *Doña Brígida Ibarra, marquesa del Toro* (*circa* 1775) remiten a las características propias de los trajes que usaron las mujeres de la élite a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. En el primer caso se muestra un atuendo sobrio por tratarse del vestido para asistir a misa; el escote cuadrado está decorado en el borde con encajes. El torso está ajustado con una cotilla que le da forma triangular, este detalle resalta las caderas que se muestran anchas a causa de la pesada saya; las mangas se ciñen en los codos y sobre los antebrazos descansan unos largos encajes que nacen en los puños de la camisa.

50 "Doña Teresa está ataviada con un pesado vestido de ceremonia, que sigue la moda hispano-mexicana, de tela de lampá o damasco floreado, en color naranja, amarillo, rojo, verde y azul (…) El traje de la criolla está formado por un acartonado corpiño ceñido, con escote cuadrado, bordeado de ancho galón dorado y pequeños encajes. Tiene una ancha faldilla sobre la que hay dos faltriqueras bordeadas de flecos. El corpiño se divide en el centro por dos gruesos galones de oro que corren paralelos y verticalmente. Las mangas son cortas aunque anchas y llegan hasta la articulación del brazo. Las bocamangas están adornadas con tres alforzas de las cuales, la más alta lleva un pequeño galón de oro con flecos. Del borde de éstas, asoman dos enormes vuelos de encaje de Milán, pisado y almidonado los cuales le cubren la mitad de los antebrazos hasta la articulación y cuelgan en la parte posterior hasta más abajo de las caderas. La saya, por su parte, toca el piso con numerosos pliegues que arrastran en la parte posterior con una pequeña cola y tiene forma de embudo invertido. El ruedo está guarnecido por un ancho galón de oro (…) A pesar de que el modelo de este vestido está influenciado por la moda francesa interpretada en España, y con ciertos aportes del gusto mexicano, el estilo de ciertos detalles como el largo de la faldilla del corpiño, el diseño de las faltriqueras o el largo de los vuelos de encajes, señalan sin duda un aporte local de parte de los maestros de sastrería criollos" (Carlos Duarte, *Historia del traje…,* pp. 83-84).

❖

***Doña Teresa Mijares de Solórzano y Tovar, primera condesa de San Javier*.**
La autoría se atribuye a Lorenzo de Ponte, 1732.
Colección particular, Caracas.



❖ **Porras, *Doña María Agustina de la Torre*. Carora, 1768.**
Colección Pastor Oropeza. Caracas.

❖ **Anónimo, *Doña Brígida Ibarra, marquesa del Toro*, *circa* 1775.**
Colección Lorenzo Mendoza Fleury, Caracas.

El traje de la marquesa del Toro es más vistoso. Luce un vestido de primavera, de escote redondo decorado con encajes, mangas con *anchos puños vueltos hasta los codos* con grandes vuelos de encajes que cubren sus antebrazos; el corpiño es en forma de "v" invertida y la saya está acompañada de un delantal.

En representación de la moda femenina que marcó el hito durante las primeras dos décadas del siglo XIX, tenemos el retrato de doña *María del Carmen Peláez y Hurtado de Monasterios* (1800); en la obra, la protagonista luce un vestido inspirado en el "vestido redondo" –contrario a lo señalado por Carlos Duarte quien lo define como "el típico traje blanco de estilo Directorio"– que estuvo en boga en Europa a finales del siglo XVIII. Doña María del Carmen está vestida con un traje blanco decorado con líneas azules; el talle es alto y se ajusta bajo el busto con un delicado lazo azul, el escote es cuadrado y fruncido, las mangas se ciñen en los codos. En términos generales, presenta un atuendo menos recargado donde su silueta recobró movimiento y su belleza se presenta de un modo natural, sin tantos artificios como fue la práctica común en la época anterior.

Entre la lujuria y la vanidad

Al tiempo que las mantuanas deslumbraban en los paseos de Caracas con sus lujosos trajes, en los márgenes de la ciudad las blancas pobres que se dedicaban a la prostitución se escondían bajo las sombras de la noche para no ser aprehendidas por las fuerzas policiales. Sobre esta materia, el viajero francés François Depons, en su obra *Viaje a la parte oriental de la Tierra Firme en la América Meridional* (1806), asentó lo siguiente:

❖

Obra firmada por López, ***Doña María del Carmen Peláez y Hurtado de Monasterios acompañada de su esposo el teniente don Esteban de Ponte y Blanco*** **(detalle), 1800.**
Colección Lola Brandt de Ponte, Caracas.

> …[L]as blancas de Caracas a quienes la suerte ha condenado a ganarse la vida, no tienen a su alcance más medio que el de provocar las pasiones para ganar cualquier cosas satisfaciéndolas luego. Más de doscientas de estas desdichadas pasan el día cubiertas de andrajos, en el fondo de sus cuchitriles, que cuidan de tenerlos siempre cerrados, y salen de noche a ganar mediante el vicio el burdo sustento del día siguiente. Su traje suele consistir en falda y mantas blancas, con un sombrero de cartón cubierto de tela y adornado con flores fingidas y lentejuelas. A menudo el mismo vestido sirve alternativamente y durante una misma noche a dos o tres seres inmorales a quienes la pereza retiene en la crápula[51].

Tal como lo apuntó el viajero francés, no todas las mujeres blancas eran de la élite criolla y, por tanto, no podían acceder a las mismas prebendas en materia de indumentaria pues, como hemos señalado en líneas anteriores, las damas de la élite se reservaban el uso de determinadas prendas y accesorios considerados como símbolos de estatus.

Las prostitutas blancas de Caracas tenían que cubrir la desnudez de sus cuerpos con piezas sencillas y precarias, ya que no podían acceder a sedas ni muselinas para confeccionar sus trajes, de lo contrario se aplicarían severos castigos por desobedecer lo establecido en las Leyes Suntuarias y los códigos legales diseñados para vigilar el uso correcto de las prendas de vestir; de igual manera la sociedad rechazaría cualquier intento de las meretrices por lucir a imagen y semejanza de las doncellas criollas, ya que para los padres de familia era mal visto que una mujer dedicada al oficio vil de la carne vistiese como las damas de buen vivir y viceversa, de ahí la obstinación de las autoridades eclesiásticas y seculares para prevenir los supuestos desmanes de las mujeres que dejaban al descubierto algunas partes de su cuerpo atrayendo miradas, levantando sospechas y despertando emociones lujuriosas.

---

51 Carlos Duarte, *La vida cotidiana en Venezuela durante el período hispánico*, t. II, p. 159.

La ciudad de Caracas, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, fue un centro urbano lleno de contrastes entre el lujo, la modestia y la pobreza de trajes que eran el reflejo del estatus socioeconómico y la calidad de quienes los lucían.

Si bien la moda francesa en la indumentaria femenina captó la atención y ganó elogios de parte de los visitantes extranjeros, las autoridades eclesiásticas no expresaron el mismo entusiasmo. En este sentido, los obispos Diego Antonio Diez Madroñero, Mariano Martí y Francisco de Ibarra, emitieron severos juicios contra las mujeres atrevidas y descaradas que se paseaban por las calles de las ciudades exhibiendo sin estupor alguno la voluptuosidad de sus siluetas, la desnudez de sus brazos, las abundantes cabelleras y la lozanía de sus rostros.

El obispo Diego Antonio Diez Madroñero "pedía a las damas no embellecerse con afectación y artificio y elaboró reglas muy precisas en materia facial y de cabelleras"[52]; de acuerdo con la normativa impuesta por el clérigo, las mujeres casadas o viudas no podían salir de sus viviendas sin un tocado o lienzo de tono oscuro que tapase su cabeza, de modo que el cabello no quedase expuesto a la mirada de los individuos del sexo opuesto; asimismo dispuso que los ojos y la boca debían cubrirse para no despertar pasiones eróticas[53]. En el caso de las doncellas, el prelado estableció que a la hora de asistir a misa debían tapar por completo sus rostros.

---

52 José Ángel Rodríguez, *Babilonia de pecados*, p. 125.

53 "Que no salgan fuera de casa a lugar alguno sea el que fuere sin que primero (atendiendo a la honestidad y modestia) tengan cubierta la cabeza con una toca o lienzo o con un velo que no sea transparente, de tal manera que no se vean los cabellos y que este cubierta la mayor parte de la cara: esto se entiende en cuanto a las viudas y casadas, mas en cuanto a las hijas y doncellas cuide que tengan cubierto todo el rostro lo cual observarán más exactamente y con mayor cuidado cuando salen para la iglesia o van a las estaciones, procesiones u otros ejercicios" (Obispo Diego Antonio Diez Madroñero, "Documentos y reglas de vivir cristianamente ofrecidas a su muy amado y devoto pueblo de esta ciudad Mariana de Caracas y Obispado por S.S.I. en su carta preparatoria, congratulatoria y exortatoria antecedente dada en el día del gloriosisimo San Carlos Borromeo", Archivo General de la Nación, *Sección Traslados*, nº 618, 1766).

En las visitas pastorales del obispo Mariano Martí, éste dejó innumerables relatos sobre el escándalo con el que vivían los habitantes de las provincias; las críticas de Martí centraban su atención –entre otros aspectos de la licenciosa vida cotidiana– en la vanidad femenina, aspecto que con el transcurrir de la segunda mitad del siglo XVIII se convirtió en un lugar común en el discurso detractor sobre los supuestos delitos cometidos por las mujeres en nombre de la moda[54].

En el transcurso de los primeros años del siglo XIX, el obispo Francisco de Ibarra fue el personaje que, con gran vehemencia, pondría en marcha toda una empresa para desterrar los excesos femeninos a través de la exhibición de sus cuerpos. Sobre esta materia publicó una serie de edictos entre 1800 y 1806 condenando la escandalosa conducta de los feligreses. En el primer edicto "recriminaba como la naturaleza, que había destilado en ellas pudor, era violentada por el hecho de advertir" la libertad y la incitación de ellas mismas a la impureza[55].

En 1803 redactó un segundo edicto condenando las galas femeninas:

> A juicio de Ibarra, uno de los problemas principales era que *las galas se disponían de suerte que descubrieren el cuerpo de las mujeres*. Lo peor de todo eran *las camisas descotadas* o ceñidas

54 "En su peregrinar, Mariano Martí tropezó con numerosas mujeres que gustaban de andar con los *pechos muy descubiertos*, como en Ospino, donde además algunas solteras escandalosas alardeaban su pecado al pasearse con sus hijos *por las calles y plazas y aún a la Iglesia*. En San Felipe, Martí observó cómo las damas, en 1782, acudían al templo con atavíos provocativos como *sayas altas*, que insinuaban tímidamente el carcañal, y *redecillas*. El escándalo, cuando no admiración y deseo, de curas y fieles llegaba allí a su cenit en la comunión, momento clave de la liturgia y el más utilizado en asuntos profanos, sobre todo cuando éste exigía desplazamientos para recibir el cuerpo de Cristo; en ese momento, la vanidad femenina se paseaba arrogante y la curiosidad masculina se revelaba en pleno acecho" (José Ángel Rodríguez, *ob. cit.*, p. 126).

55 *Ídem*.

> que provocaban que el contorno y tamaño de los pechos quedasen bien definidos. Los adornos lo perturbaban por igual, en especial las plumas, los flecos, las cintas y hasta los olores…[56].

En esta oportunidad no llegó a publicarse el edicto, sin embargo, Ibarra se encargó de sembrar el rumor y el temor sobre un futuro castigo del *Vengador* a una sociedad que se había relajado en sus hábitos. Un año más tarde, para la mala fortuna de los habitantes de la Capitanía General, la región fue azotada por una fuerte sequía que desató voraces incendios; para aplacar la ira de Dios se oficiaron misas y se volvieron costumbre las rogativas públicas.

El obispo parecía tener suficiente tiempo libre para dedicarse a cuestionar los cambios de la moda femenina. En 1806 redactó una pastoral que mandó leer en todas las iglesias de la diócesis. En su mensaje el prelado hacía mención a los presuntos males que aquejaban a la sociedad producto de la industria de la moda:

> Es el uno de estos males un traje inmodesto, incitativo, con que se dexan ver en esas calles y aun en estos templos gran parte de las mujeres: sería increíble aun a los Turcos, Moros y otras Naciones paganas, si se les refiriese que en esta ciudad Católica han tomado las mujeres Christianas el impío trage de sus públicas rameras (…) Las mujeres que aparecen en los lugares más públicos con ambos brazos totalmente desnudos, con los pechos levantados y descubiertos, con la cabeza, espalda y hombros visibles por una red y llamando la atención por varios, curiosos relucientes adornos. ¿No es este a la verdad el traje concedido por los Gentiles a sus públicas rameras?[57].

56 *Ídem.*

57 Carlos Duarte, *La vida cotidiana…*, t. II, pp. 175-176.

Como si no fuese suficiente con acusarlas de rameras, las amenazó bajo la pena de no administrar *sacramento alguno* si volvían a presentarse a la iglesia con los brazos descubiertos, el pecho expuesto y el uso de mantillas claras. La penalización sobre la exposición de la desnudez corporal se había extendido al terreno de la intimidad desde la época del Renacimiento por lo que no es de sorprender la actitud de las autoridades eclesiásticas frente los supuestos abusos cometidos por las mujeres en las provincias al mostrar sus brazos, pecho, cabellera y rostro.

Las costumbres de las damas caraqueñas

Sin lugar a dudas el esplendor de la moda francesa llegó a costas americanas como una ola expansiva. Se instaló con rapidez y podía apreciarse al contemplar los paisajes urbanos y las costumbres de sus habitantes. La ciudad de Caracas de mediados del siglo XVIII no fue la excepción. Las mujeres lograron captar la atención de los viajeros que estuvieron de paso por estas tierras, cautivándolos con la inigualable belleza de las criollas; pero estos encantos femeninos fueron duramente criticados por las autoridades eclesiásticas, al punto que a finales de la centuria se insistía en la corrección de aquellas impías y deshonestas que gustaban salir a la calle exhibiendo partes de su cuerpo alentando a la lujuria.

Ya en la época del historiador José de Oviedo y Baños se señalaba a las mujeres de la ciudad Caracas como "hermosas con recato y afables con señorío", encanto de una sociedad donde los principales vecinos –entiéndase españoles o de herencia española– son conocidos por su hospitalidad y el buen trato hacia la "…gente forastera siendo del agrado con que la

reciben atractivo con que la detienen, pues el que llegó a estar dos meses en Caracas, no acierta después a salir de ella"[58].

Esta costumbre de agasajar a los visitantes extranjeros permaneció durante el resto de la centuria; los testimonios de los oficiales franceses en 1783 dan cuenta de ello. El caballero de Coriolis escribió en un diario sus impresiones sobre la sociedad caraqueña de entonces, destacando sus similitudes con el modo de vida acostumbrado en Francia. En lo que concierne al público femenino señaló que "…generalmente, las mujeres son bonitas. Las criollas tienen un color moreno el cual luego que uno se acostumbra a ello, no disminuye en lo más mínimo los rasgos agraciados de sus fisonomías"[59].

Por su parte, el príncipe de Broglie, miembro de la comitiva francesa, dejó para los futuros lectores de su diario interesados en visitar unos días la ciudad de Caracas, la siguiente información:

> …se conformarán con saber que la mayor parte de las signoras que he obviado eran agradables y que casi todas estaban peinadas con una mezcla de magnificencia y de gusto que con seguridad no les daba el aspecto de ser mujeres vulgares[60].

Hace especial referencia sobre las que "ha obviado" porque durante la estadía de los citados oficiales la atención estuvo concentrada en las famosas nueve musas, las jóvenes de la

58 José de Oviedo y Baños, *Historia de la Provincia de Venezuela*, p. 114.

59 "Caracas vista por el Caballero de Coriolis", en Carlos Duarte, *Visita de los oficiales franceses…*, p. 145.

60 "Caracas vista por el Príncipe de Broglie", en *Ibídem*, p. 162.

familia Xerez de Aristiguieta, de quienes se decía eran la mayor demostración de la belleza femenina en Caracas[61].

Transcurridos poco más de 20 años, el célebre viajero francés François Depons realizó una sucinta descripción sobre las mujeres que habitaban la ciudad de Caracas; en su diario asentó un breve catálogo exponiendo con detalle la belleza de las criollas:

> Ornato de Caracas son sus mujeres, encantadoras, suaves, sencillas, seductoras. Hay pocas rubias; la mayoría tienen cabellos negros como el jade y tez de alabastro. Sus ojos, grandes y rasgados, hablan expresivamente ese lenguaje común a todos los países, pero no a todas las edades. Sus labios encarnados matizan agradablemente la blancura de la piel, y contribuyen a formar ese conjunto que se llama belleza (…) Se adornan con bastante elegancia. En cierto modo les halaga la vanidad el que se las tome por francesas; pero, aunque el traje sea semejante, les falta mucho en el talante, el paso y la gracia, de suerte que no es posible confundirse[62].

Depons describe con profunda admiración las características de la deslumbrante belleza de las caraqueñas; en su discurso se observa el marcado contraste que existe entre pardas y damas

61 "Estuvieron la cúspide de la sociedad caraqueña de finales del siglo XVIII. Definidas por su carácter alegre e independiente y por otras peculiaridades de su personalidad, se enfrentaron a las apariencias sociales de su época, siendo el centro de las críticas de unos y la admiración de otros. Fueron ellas quienes acapararon la atención de los individuos que formaron la comitiva de militares pertenecientes a la aristocracia francesa que visitaron la ciudad de Caracas en 1783. En su honor, se celebró una recepción a la que asistió lo más selecto de la sociedad caraqueña de entonces. Los encantos de las Aristiguieta ocuparían posteriormente muchas líneas de las memorias escritas que dejaron tan ilustres huéspedes" (Elizabeth Ladera, *ob. cit.,* p. 250).

62 François Depons, *Viaje a la parte oriental de la Tierra Firme en la América Meridional*, p. 126.

criollas, lo que se traduce en una férrea rivalidad que se expresa a través de los sutiles mecanismos empleados para la distinción social entre la élite y los sectores subalternos. Al respecto, el autor señala lo siguiente:

> Las blancas, que no pueden menos de tenerles mala voluntad por la frecuencia con que se las hallan de rivales, han conservado el privilegio exclusivo de colocarse, en los templos, sobre alfombras de lana, las cuales alfombras se hacen llevar por sus sirvientes. Una gota de sangre africana basta para privar de este derecho; por manera que aquellas cuya sangre no es perfectamente limpia, están condenadas a ensuciar sus faldas con el polo de las iglesias y a probar con sus rodillas la dureza de las baldosas[63].

Este antagonismo entre morenas y blancas se expresó en encarnadas pugnas por el honor de las criollas principales, quienes se sentían amenazadas por los excesos cometidos por las mulatas; uno de los casos más gráficos fue el escándalo que se desató hacia el año de 1774 en la ciudad de Coro, luego que María Francisca de la Peña y sus hijas se aparecieron en el "Santuario del Señor (…) con alfombras, tapetes, y esteras, sin haber juez que les prohibiese en cumplimiento de las Leyes del Reino una prerrogativa tan ajena de su esfera"[64], esta acción de las mulatas de Coro fue vista como una terrible afrenta contra el marco jurídico establecido en las *Leyes de Indias* y las convenciones sociales de la época que condenaban las pretensiones de movilidad social de pardos y morenos libres. El alboroto de los corianos generó toda una

63 *Ibídem*, p. 98.

64 "Testimonio de las diligencias obradas en virtud de la orden del Teniente Justicia Mayor, para que las zambas y mulatas cesen el uso de alfombras y petates", Archivo General de la Nación, *Sección Diversos*, 1774, f. 189.

polémica sobre el uso de objetos y accesorios que otrora se habían convertido en los símbolos distintivos de las clases dominantes. Don Pedro Chirino, citado por el teniente Justicia Mayor para analizar el caso, describe con preocupación que:

> Las mulatas a competencia se abrogan en el día la gracia de la alfombra, y como parecería muy mal con una saya de lana un traje privativo en nuestras leyes a determinados papeles; sale la regatona con el gerolifico [sic] de punta, collar, manillas de oro, perlas, o piedras preciosas con los más atavíos de basquiña de terciopelo, chapines de tela, etc[65].

Para corregir los desmanes de las llamadas castas, la autoridad civil recomendó la emisión de un bando recordando a la población las consecuencias de incumplir lo pautado en la *Recopilación de Indias*; asimismo, exigió el pago de una multa

> …de veinte y cinco pesos por la primera vez, aplicados a los pobres, y por la segunda otros tantos con seis meses de servicio en los hospitales reservando a la prudencia los más que sean necesarias al castigo, en caso de contravención y de ese modo hacer efectivas en su observancia las Leyes del Reino[66].

En fecha de 11 de octubre, el escribano público, siguiendo la usanza militar, divulgó en la plaza de Coro la disposición del gobierno local sobre el uso de prendas y accesorios que le están prohibidos a los grupos subalternos, esperando que con dicha resolución quedasen reducidos los *alborotos de mulatismo.*

---

65 AGN, *Sección Diversos*, f. 193.

66 AGN, *Sección Diversos*, f. 195vto.

En la ciudad de Caracas, la eterna disputa por los privilegios entre mantuanos y grupos subalternos logró expandirse a diversos terrenos de la vida cotidiana, entre ellos, lo relacionado al atavío. No en vano se invirtió gran cantidad de tiempo para poner en práctica normativas que limitaban el uso de ciertas prendas y accesorios (joyas, bastones, alfombras) por parte de pardos, negros y mulatos, por considerarse objetos exclusivos para las clases dominantes. Dichos objetos eran el símbolo de poder que legitimaba los mecanismos de distinción social.

El antagonismo entre los grupos sociales

En las provincias americanas el uso de ropajes suntuosos le estaba permitido sólo a los miembros de las encumbradas élites sociales; cualquier manifestación contraria a lo establecido en la legislación colonial generaba grandes alborotos.

En el caso particular de Venezuela, en los bandos de buen gobierno, la autoridad civil recordaba a la población sus deberes y derechos para el correcto cumplimiento de la normativa emanada por el monarca. El bando correspondiente al año 1786 estableció en el numeral 19 lo siguiente:

> Que ninguna persona use de traje o vestuario que no corresponda a su sexo, estado y calidad, ni los hombres anden con embozo, ni con el sombrero encubriéndose el rostro de día ni de noche, ni las mujeres falten a la compostura y honestidad con que deben portarse al público con apercibimiento de que se castigará a discreción del juez que conozca de la causa, lo que se hiciere digno de reparo según las ocurrentes circunstancias[67].

67 "Bando de Buen Gobierno de este año de 86", Archivo General de la Nación, *Sección Diversos*, 1786, f. 243vto.

Pero, ¿cuál fue el motivo para incluir esta ordenanza? En los edictos publicados durante las primeras décadas del siglo XVIII, las regulaciones sobre la vestimenta se omitían, pues se daba por sentado que los habitantes de la Provincia tenían conocimiento sobre lo dispuesto en las *Leyes de Indias*, en lo relacionado al traje reservado para hombres y mujeres de acuerdo con su calidad y condición social; no obstante, a partir de la segunda mitad la realidad tomó un giro trascendental.

La prosperidad económica de la Provincia hizo posible el surgimiento de un sector emergente que amenazaba la estabilidad de la pirámide social. Una porción del grupo de los pardos logró obtener ciertas prebendas que le permitieron acceder a los privilegios que durante décadas fueron preservados con gran vehemencia por la élite criolla.

Esta circunstancia que favoreció el ascenso de los pardos propició el desarrollo de encarnadas pugnas por el honor entre la élite criolla y los grupos subalternos; dicha oposición, que en apariencia se reducía al antagonismo entre calidades, ocultaba motivaciones de tipo económico. A partir de este período se confirma la tesis de que el dinero es el motor de la sociedad. Sobre esta materia el historiador Luis Felipe Pellicer subraya que:

> La influencia de las condiciones materiales de vida, de lo económico sobre todo el desarrollo histórico de las sociedades es considerada una ley (…) En efecto, las condiciones materiales de vida condicionan y/o determinan la vida social. Por tanto si vemos en la Provincia de Venezuela un desorden de la sociedad tradicional, el desarrollo económico debe tener influencia en ese desorden[68].

68 Luis Felipe Pellicer, *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela*, p. 117.

Posteriormente añade:

> El dinero y las cosas que con éste se pueden adquirir, diferencia y une a las personas a dos extremos: en uno los que lo tienen y en otros los que carecen de él. Las cosas que pueden ser adquiridas con dinero y las que pueden lograrse más fácilmente, son elementos que influyen en el relajamiento social. Desde los adornos, pasando por los bienes culturales (…) proporcionan un modo de vida que va diferenciando a la gente independientemente de su posición estamental. Esta diferenciación se percibe y se promueve en la cotidianeidad de la vida[69].

Precisamente, es en la *cotidianidad de la vida* donde se puede observar el sutil lenguaje del vestido y los objetos que nos permite analizar la compleja dinámica entre los colectivos que componen el entramado social; así, vemos cómo el antagonismo entre la élite y los sectores subalternos no dista de la satisfacción o insatisfacción de la necesidad de estimación y reconocimiento público que se expresa a través de la ostentación en el atavío y el consumo de bienes culturales.

Las criollas caraqueñas frente a la moda en el ocaso del siglo XVIII

En el transcurso del siglo XVIII, las criollas se convirtieron en fieras defensoras de lo establecido en el cuerpo de leyes coloniales para prevenir los excesos de las castas deshonestas en materia de vestidos y accesorios. Las damas vigilaban con gran celo que las mujeres de inferior

69 *Ibídem*, p. 122.

condición socioeconómica no cometiesen abusos en el uso de prendas y telas que no les correspondían, de lo contrario, se consideraría una franca ofensa a su honor.

A lo largo del setecientos, las mujeres de la "primera clase" caraqueña se complacían al exhibir sus pomposos atuendos para granjearse comentarios lisonjeros sobre su buen gusto en el vestir. En el terreno de las apariencias un traje lujoso era, en sí mismo, un símbolo de distinción que clasificaba a los individuos en el complejo entramado social, de ahí que estas encantadoras jóvenes que seducían a viajeros y visitantes se valieran de diversos mecanismos para evitar, a cualquier costo, que sus congéneres de inferior calidad cometiesen la osadía de lucir telas y accesorios que estaban reservados sólo a los miembros de la aristocracia local.

Durante esta época la moda jugó un papel fundamental, pues contribuyó a la configuración de un lenguaje visual en el que el vestido se convirtió en la carta de presentación en sociedad, en tal sentido, cada actor social asumió un traje o más bien un uniforme con el cual era identificado en el colectivo. Así podemos observar cómo las mujeres principales llevaban un atuendo definido por un diseño similar al que lucían duquesas y princesas, mientras que las blancas pobres, pardas y morenas libres, debían conformarse con un guardarropa más modesto. Esta tendencia se mantuvo casi de forma inalterable en el devenir de las primeras décadas del siglo XVIII, sin embargo, al iniciarse la segunda mitad del período las cosas comenzaron a cambiar.

El sostenido ascenso de grupos económicos emergentes condujo a la pérdida de la rigidez en la normativa que regulaba el uso de determinadas prendas y accesorios entre los habitantes de Caracas. Las damas de la "primera clase" fueron las principales afectadas, pues de confirmarse el ascenso social de las pardas y morenas libres perderían su sitial de honor en el escenario de las apariencias.

Desde la década de 1760 hasta el año 1800, las autoridades eclesiásticas y seculares alzaron la voz para protestar contra los desmanes de mujeres licenciosas que se resistían a dar un cabal cumplimiento a lo dispuesto por las *Leyes de Indias*, en consecuencia, se registraron casos sobre quejas en el uso inadecuado de objetos que, desde otrora, eran exclusivo para las élites. Esta situación supuso una inminente reconfiguración de la dinámica sociocultural entre los habitantes de Caracas, hecho que coincidió con los cambios políticos, económicos e ideológicos que condujeron a la crisis de la sociedad colonial y el posterior derrumbe del régimen monárquico en la Capitanía General.

Los cambios que se suscitan en la sociedad a finales del siglo XVIII fungieron como catalizadores en la mutación de la moda femenina que adoptó nuevas formas y matices. En el transcurso de la primera década del siglo XIX, las caraqueñas lucían trajes más sencillos y menos aparatosos, en consonancia con el ideal de igualdad entre los ciudadanos que profesaban los revolucionarios en Francia; ante esta dinámica, las pugnas y debates sobre el uso debido o indebido de determinadas piezas o accesorios fueron quedando en el pasado, no obstante, el vestido continuó ejerciendo su función de distinción social sujeto a los vaivenes de un complejo sistema de valores que se transforma de acuerdo con los cambios de las condiciones materiales, los progresos científicos y tecnológicos, el nacimiento de patrones estéticos y la renovación de las generaciones que se traduce en la aparición de un público que demanda nuevos objetos, prendas de vestir, accesorios y calzado para continuar en el eterno ciclo de ruptura, progreso e innovación que comenzará a cobrar fuerza a partir de la última fase de la revolución industrial. ❖

Fuentes consultadas

Primarias

Documentación de archivo

Archivo General de la Nación (AGN)

Sección Diversos

"Bando de Buen Gobierno de este presente año de 1782", t. LV, exp. 4, fs. 112-126.

"Bando de Buen Gobierno de este año de 86", t. LX, exp. 8, fs. 237-250.

"Testimonio de las diligencias obradas en virtud de la orden del Teniente Justicia Mayo, para que las zambas y mulatas cesen el uso de alfombras y petates", t. XLV, exp. 5, fs. 177-200vto.

Sección Traslados

Documentos y reglas de vivir cristianamente ofrecidas a su muy amado y devoto pueblo de esta ciudad Mariana de Caracas y Obispado por S.S.I. en su carta preparatoria, congratulatoria y exortatoria antecedente dada en el día del gloriosisimo San Carlos Borromeo, nº 618, 1766.

Archivo Histórico de Caracas (AHC)

Sección Diversos

Libro de Maestros Mayores (1782-1809).

Impresas

Arbiol, Fray Antonio. *Estragos de la luxuria y sus remedios, conforme a las divinas escrituras, y santos padres de la iglesia* (obra póstuma). Barcelona, Pablo Campins, 1736.

Depons, François, *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América Meridional.* Caracas, Banco Central de Venezuela, Tip. Vargas, 1960.

Duarte, Carlos. *Testimonios de la visita de los oficiales franceses a Venezuela en 1783.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1998.

Humboldt, Alejandro von. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente.* Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1956.

Martí, Mariano. *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas, 1771-1784.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1969.

Sempere y Guarinos, Juan. *Historia de luxo y de las leyes suntuarias de España.* Madrid, Imp. Real, 1788.

Secundarias

Hemerográficas

Bridikhina, Eugenia, "La ciudad y la corte como espacios de poder en hispanoamérica. La plata colonial", *Revista de Indias*, vol. LXVII, n° 240, 2007, pp. 553-572.

O'Phelan Godoy, Scarlett. "La moda francesa y el terremoto de Lima de 1746", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, año/vol. 36, n° 001, pp. 19-38.

Rodríguez Lehmann, Cecilia. "La ciudad letrada en el mundo de lo banal. Las crónicas de moda en los inicios de la formación nacional", *Estudios. Revista de Investigaciones Culturales y Literarias*, Universidad Simón Bolívar, vol. 16, n° 32, julio-diciembre de 2008, pp. 203-226.

Romeu, Vivian, Maybel Piñón y Cyntia Cerón. "Contenido y organización de la representación del cuerpo femenino. Análisis de caso", *Razón y Palabra. Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación*, México, n° 75, febrero-abril, disponible en www.razonypalabra.org.mx [consultado el 26 de septiembre de 2011].

Vásquez Rocca, Adolfo. "La moda en la posmodernidad. Deconstrucción del fenómeno *fashion*", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, n° 1, noviembre de 2005, disponible en http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/11/avrocca2.htm [consultado el 6 de mayo de 2013].

Bibliográficas

Abreu Xavier, Antonio de. *La pasión criolla por el fashion* (*Una historia de la pinta en la Venezuela del siglo XIX*). Caracas, Editorial Alfa, 2011.

Aretz, Isabel. *El traje del venezolano.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1977.

Barthes, Roland. *Sistema de la moda.* Barcelona, Gustavo Gili, 1978.

Baudrillard, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas, Monte Ávila Editores, s/f.

Boucher, François. *Historia del traje en Occidente, desde la antigüedad hasta nuestros días.* Barcelona, Montaner y Simón, 1967.

Bohem, Max von. *La moda, historia del traje en Europa desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días.* Barcelona, Salvat, 1944-1947.

_____. *Accesorios de la moda: encajes, abanicos, guantes, bastones, paraguas, joyas.* Barcelona, Salvat, 1944.

Boulton, Alfredo. *Historia de la pintura en Venezuela.* Caracas, Armitano, 1964.

Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto.* México, Taurus, 2002.

_____. *Sociología y cultura.* México, Editorial Grijalbo, 1990.

Braudel, Fernand. *Civilización material y capitalismo.* Barcelona, Editorial Labor, 1974.

Burke, Peter. *Formas de hacer historia cultural.* Madrid, Alianza Editorial, 2000.

_____. *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós, 2006.

Chartier, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII.* Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.

Cunill Grau, Pedro. *Geohistoria de la sensibilidad en Venezuela.* Caracas, Fundación Empresas Polar, 2007, 2 vols.

Duarte, Carlos. *Historia del traje durante la época colonial venezolana.* Caracas, Armitano, 1984.

_____ . *La vida cotidiana en Venezuela durante el periodo hispánico.* Caracas, Fundación Cisneros, 2001.

_____. *Mobiliario y decoración interior durante el período hispánico venezolano.* Caracas, Armitano Editores, s/f.

Durand, Guillermo. *Caracas en la mirada propia y ajena.* Caracas, Fundarte, Alcaldía de Caracas, 2008.

Eco, Umberto. *Historia de la belleza.* España, DEBOLSILLO, 2010.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Introducción a la historia de la vida cotidiana.* México, Colegio de México, 2006.

González Antías, Antonio. "La mujer en el ambiente social de la Venezuela colonial", en Ana Lucina García Maldonado (dir.). *La mujer en la historia de América.* Venezuela, Asociación Civil La Mujer y el Quinto Centenario de América y Venezuela, 1995.

Guillén Serrano, Rosa María. "Vida cotidiana en Cumaná en víspera de la independencia", en María Carmen Mena García (coord.). *Venezuela en el siglo de las luces.* Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya y Montraveta Editores, 1995.

Hansen, Henny Herald. *Historia gráfica de la moda.* Barcelona, Editorial Juventud, 1957.

Instituto de la Indumentaria de Kioto. *Moda. Una historia desde el siglo XVIII hasta el siglo XX*. Köln, Taschen, 2006, 2 vols.

Jones, Stephen Richard. *El siglo XVIII*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S.A., Colección Introducción a la Historia del Arte, 1985.

Ladera, Elizabeth. *Contribución al estudio de la aristocracia territorial en Venezuela colonial: la familia Xerez de Aristeguieta, siglo XVIII*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1990.

Langue, Frederique. *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2000.

Laver, James. *Breve historia del traje y de la moda.* Madrid, Cátedra, 1990.

Leira Sánchez, Amelia. "El traje en el reinado de Carlos III", en *Moda en sombras*. Madrid, Museo Nacional del Pueblo Español, s/f.

Leventon, Melissa. *Vestidos del mundo. Desde la antigüedad hasta el siglo XIX. Tendencias y estilos para todas las clases sociales.* Barcelona, Editorial Blume, 2009.

Lipovetsky, Giles. *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas.* Barcelona, Editorial Anagrama, 1990.

Lurie, Alison. *El lenguaje de la moda (Una interpretación de las formas de vestir)*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1994.

Mousnier, Roland. *El siglo XVIII, revolución intelectual, técnica y política. 1715-1815.* Barcelona, Ediciones Destino, 1963.

Paquet, Dominique. *Historia de la belleza.* Barcelona, Ediciones B, 1998.

Pellicer, Luis Felipe. *La vivencia del honor en la provincia de Venezuela, 1774-1809: estudios de casos.* Caracas, Fundación Polar, 1996.

Rodríguez, José Ángel. *Babilonia de pecados.* Caracas, Alfadil Ediciones, 1998.

Sagredo, Rafael y Cristian Gazmuri. *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I: El Chile tradicional de la Conquista a 1840*. Santiago de Chile, Aguilar Chilena de Ediciones S.A., 2007.

Saulquin, Susana. *La muerte de la moda.* Buenos Aires, Ediciones Paidós, Colección Entornos, 2010.

Schönberger, A. *El rococó y su época.* España, Biblioteca General Salvat, 1971.

Squicciarino, Nicola. *El vestido habla, consideraciones psicosociológicas sobre la indumentaria.* Madrid, Cátedra, 1990.

Toussaint Samat, Maguelonne. *Historia técnica y moral del vestido.* Madrid, Alianza, 1994.

Troconis de Veracoechea, Ermila. *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*. Caracas, Academia Nacional de la Historia-Alfadil Ediciones, 1990.

VV AA. *Historia del mundo moderno*. Barcelona, Grupo Editorial Océano, 2001, 3 vols.

Veblen, Thorstein. *La teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Veneziani, Marcia. *La imagen de la moda.* Buenos Aires, Nobuko, 2007.

Vigarello, George. *Historia de la belleza (El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días).* Buenos Aires, Edición Nueva Visión, 2005.

Vilar, María José. *Estética y tiranía de la moda.* Barcelona, Editorial Planeta, 1975.

Villamata, Agueda. *El rococó.* Barcelona, Montesinos Editor, 1987.

Wilcox, Ruth Turner. *La moda en el vestir.* Buenos Aires, Ediciones Centurión, 1946.

las cenizas del amor

matrimonio, divorcio y malos tratos a las mujeres casadas en la provincia de caracas (siglo xviii)

ALEXANDER ZAMBRANO

289

Las cenizas del amor

Matrimonio, divorcio y malos tratos a las mujeres casadas en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)

> Este estado en que Dios ha puesto a vuestra majestad a las leyes del santo matrimonio, aunque es como camino real, y menos trabajosos, que otros, pero no carece de sus dificultades y malos pasos: y es camino, a donde se estropieza también, y se peligra y yerra, y que tiene necesidad de guía, como los demás…
>
> Fray Luis de León, *La perfecta casada*

Nada es eterno en la vida, reza un viejo adagio; por tanto, el matrimonio tampoco. A pesar de que existe un principio evangélico que estipula el carácter indisoluble del vínculo, es importante destacar las desavenencias que nacen y existen dentro de él, pues el amor:

> [C]omo sentimiento puede ser único, individual y, sobre todo, universal; no obstante, cuando se trata del establecimiento de una pareja mediante una relación socialmente reconocida, y la formación de una familia legítima, esto es el matrimonio, entra en el espacio de lo colectivo y reglamentado. Su formación no importa únicamente a la pareja, sino también a otras personas, a sus familiares, en principio, y a los representantes de la Iglesia y del Estado[1].

1 Luis Felipe Pellicer, "El amor y el interés", en Dora Dávila (coord.), *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*, p. 152.

Los pleitos matrimoniales y familiares estudiados están íntimamente relacionados con la conflictiva dinámica social existente a finales del siglo XVIII y principios del XIX en la sociedad colonial criolla, así como con el complejo ámbito pulsional activado por la atracción, la pasión y el honor. Las diversas demandas esponsalicias, disensos, dispensas, juicios por maltrato, sevicia y separación matrimonial, también denotan la urgente necesidad de mantener una evidente separación cromática y social, ocasionando que las resoluciones variaran según el "pigmento de su piel".

El estudio del estado civil de la mujer durante la época colonial venezolana requiere necesariamente abordar el matrimonio como la única sociedad legítima del hombre y de la mujer, pues es éste el que los convierte en uno solo para eternizar la especie, ayudarse en las dificultades de la vida y establecer un lazo indisoluble. Todo ello inspirado en la tradición bíblica y los principios cristianos imperantes en la época[2], como por ejemplo la monogamia, la permanencia del vínculo y su organización a partir de una figura masculina jurídicamente superior[3].

---

2 Marianela Ponce, *De la soltería a la viudez. La condición jurídica de la mujer en la Provincia de Venezuela en razón de su estado civil,* p. 14.

3 A la par de un conjunto de convenciones sociales que intervienen en una relación –más allá del hecho fisiológico que representa la unión del hombre y la mujer–, a través del matrimonio pretendemos indagar en los roles de la mujer y el hombre en su relación con la estabilidad del vínculo conyugal, específicamente cuando el maltrato a la mujer se hace presente, esto nos permitiá abordar las transformaciones en las estructuras sociales y las relaciones individuales que se produjeron a finales del siglo XVIII y principios del XIX, ya que en los procesos de desintegración de estas uniones se reflejan numerosos aspectos que permiten comprender cómo eran las tensiones privadas entre las parejas y las consecuentes acciones ejercidas por las mujeres ante las instituciones coloniales de la Provincia de Caracas para la solución de sus problemas.

Recordemos que el matrimonio fue un mecanismo que intentó reforzar el orden jerárquico de la sociedad colonial latinoamericana en el contexto del sistema de valores[4]. La decisión, por ejemplo, de abrir una causa de divorcio[5] representaba una clara amenaza contra la estabilidad del "orden"[6]. Habitualmente, un conflicto conyugal afectaba no sólo a la pareja, sino a todo el ámbito familiar.

El vocablo *divorcio* se refiere a la disolución del vínculo matrimonial o a la declaración de su inexistencia. Un matrimonio católico podía abolirse mediante un divorcio o una anulación. Cada uno comprendía diversas situaciones. Generalmente, el grado de conflictividad y el tipo

---

4 Los movimientos que hacen transformar los sistemas de valores manifiestan una lentitud aún más grande cuando permanecen al abrigo de las presiones exteriores. El historiador puede aplicar ciertos métodos a la observación de ese sistema de valores. En primer lugar, debe tener presente todas aquellas tendencias en el terreno de la evolución demográfica y la transformación de las relaciones económicas, las cuales son factores que determinan la forma de esos sistemas de valores; en segundo lugar, descubrir los puntos en que la resistencia a la tradición se muestra más frágil, reflejados en el seno de la familia y organismos de aprendizaje, que son aprehensibles a irrupciones externas de culturas exteriores en clara referencia a ciertas representaciones de mundo. Para, finalmente, tomar en cuenta lo relacionado con la política; elemento que tiende a influir en estructuras profundas de ese sistema de valores. Véase George Duby, *El amor en la Edad Media,* pp. 144-156.

5 El proceso de apelación referente a las causas de divorcio fue establecido en la península en 1573 y puesto en vigencia en las Indias Occidentales en 1506, mediante la *Exposcit Debitum* del papa Gregorio XIII, en vista de las dificultades que las distancias y los costos del viaje ocasionaban al proceso.Véase Daisy Ripodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica,* p. 390.

6 Señala Antonieta Rogatti que los conflictos matrimoniales se hicieron más frecuentes en la medida que se acentuó la imposición de nuevas disposiciones por parte del Estado hacia las familias, a causa de los numerosos intereses económicos en juego de cada estamento. Antonieta Rogatti, *Separación matrimonial y su proceso en la colonia,* p. 38.

de acusación respondían al tipo de separación matrimonial solicitada[7]. El Derecho castellano estableció dos formas de divorcio, el *Qoad Vinculum*, que se refiere a la separación total de cuerpos y bienes. Mientras que en el divorcio *Qoad Thorum et Mesam*[8] no desaparecía el vínculo matrimonial ni permitía nuevas nupcias mientras uno de los cónyuges continuara con vida; en la práctica consistía en una separación del lecho nupcial[9]. Esta separación se mantenía bajo el precepto de la doctrina católica: "Lo que ha unido Dios, no lo separe el hombre".

El divorcio que tuvo mayor frecuencia en la colonia se limitó sólo a la separación física. Por ejemplo, la Iglesia mandaba que la pareja no pudiera separarse por su propia autoridad, aunque ambos estuvieran de acuerdo en hacerlo. Siempre debía abrirse una causa ante el Tribunal Eclesiástico, previa instrucción del juez Eclesiástico, quien determinaba la decisión referente a la causa interpuesta[10]. Explica Dora Dávila que: "…identidades sexuales, masculi-

7 Sobre una interesante reflexión acerca de la evolución del precepto de indisolubilidad del matrimonio como un producto histórico véase a Juan Beneyto, *Una historia del matrimonio*, pp. 72-75.

8 Daisy Ripodas Ardanaz, *ob. cit.*, p. 383.

9 En relación con España, las causales por divorcio aparecen desde la aplicación del Fuero Juzgo, que establecía causas limitadas para determinar una solicitud de separación. Entre las causales allí indicadas se encuentran la infidelidad de la mujer y la ausencia por un espacio de tiempo prolongado de su cónyuge. Estableció además de dicha regulación jurídica, que la mujer sólo podía abandonar a su marido en caso de que éste la indujese al adulterio o practicase vicios contra natura (sodomía, incesto, bestialidad).

10 Las autoridades competentes en estas materias variaban según la naturaleza de cada pleito; así, y en teoría, demandas esponsalicias, nulidades y divorcios sólo se veían en los tribunales eclesiásticos; en primera instancia, ante el juez Provisor del obispado y, en grado de apelación, ante el homónimo del arzobispado. Muy distante, por ejemplo, a los juicios de disenso que recaían bajo la autoridad del gobernador o su teniente de Justicia, para tener como último fallo a la Audiencia. María Dolores Fuentes Bajo, "Amor y desamor en la Venezuela hispánica: Caracas, 1701-1791", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* abril-junio, t. LXXV, pp. 60-61.

no-femenino, claramente diferenciadas y aceptadas de manera natural por la Iglesia dentro de la convivencia matrimonial, fue uno de los recursos más estratégicos más comúnmente usados para beneficios propios de la separación"[11]. Las evidentes diferencias en el ámbito de género fueron invocadas en frecuentes declaraciones de hombres y mujeres para destacar la debilidad de sus condiciones individuales, según el contexto de la separación.

Los juicios de divorcio eran competencia de la instancia eclesiástica; no obstante, también intervenía con frecuencia el brazo secular. En los procesos en que se ameritaba la participación conjunta de Iglesia y Estado para restablecer el pacto entre los cónyuges, se valieron de ciertos mecanismos para garantizar el control y el cumplimiento de lo establecido, pues el divorcio era visto como un mal que lastimaba las pretensiones hegemónicas del ordenamiento colonial. Por tanto, se aplicó el embargo de bienes, la cárcel, el destierro y la pena de excomunión mayor en el caso de la Iglesia, como los castigos más comunes para aquellos que transgredían el correcto precepto del sacramento matrimonial.

La real justicia actuaría en decisiones del Tribunal Eclesiástico y por expresa solicitud de éste en los casos de depósito de mujeres, encarcelamiento de maridos que habían abandonado el hogar o los acusados de adulterio y malos tratos[12]. Generalmente, las instituciones optaron por la separación temporal de la pareja con el firme propósito de que los cónyuges, en vista de su apartamiento, aunado a la lentitud de las diligencias, buscaran restablecer la "armonía del cálido hogar".

---

11 Dora Dávila, "Vida matrimonial y orden burocrático. Una visión a través de *El Quaderno de los divorsios*, 1754 a 1820, en el Arzobispado de la ciudad de México", en Dora Dávila Mendoza (coord.), *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX),* pp. 161-176.

12 Eva Moreno, *Las ruinas de la familia, del Estado y de la religión. Divorcio y conflictos maritales en Venezuela. 1700-1829,* p. 33.

Para evitar los devaneos de las parejas separadas durante los juicios se estableció que las mujeres fueran depositadas en casas honradas y honestas o monasterios hasta que el juez o fiscal determinara sentencia. Tiempo durante el cual debían permanecer en absoluto recato y disciplina, sin tener contacto de ningún tipo con su cónyuge, menos aún con otro hombre, advirtiendo que los familiares tampoco debían influir sobre el conflicto durante el depósito de la esposa.

Cuando la gravedad de las situaciones era demasiado evidente, la Iglesia aceptaba la separación de cuerpos, pero siempre obrando activamente para que intentaran limar sus asperezas. Por ejemplo, la ruptura del vínculo matrimonial sólo podía justificarse en los casos de adulterio, una vez verificado, comprobado y conocido dentro de los tribunales eclesiásticos y civiles.

Para el desarrollo de las actuaciones de ambas instituciones se recurrió a leyes seculares, así como a las doctrinas propias del Derecho canónico[13]. Refiere el magistrado honorario de la Audiencia de Madrid, Joaquín Escriche, que han de ser las razones muy graves para solicitar la separación de bienes y de habitación de los cónyuges. No bastan aquellas diferencias y alteraciones que suelen ocurrir en algunas familias y que puedan considerarse como accidentes reparables de la condición humana[14].

---

13 De modo muy general, la Iglesia posterior al Concilio de Trento fortaleció la corriente antidivorcista, y frente a las frecuentes separaciones su acción se limitó a mantener el precepto de indisolubilidad matrimonial. Juan Beneyto, *Una historia del matrimonio*, p. 72.

14 Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia,* t. II, pp. 569-570.

Sin embargo, tales consideraciones eran ignoradas en caso de adulterio femenino, entonces se castigaba con penas gravísimas a la mujer casada. En este caso el honor mancillado del marido y de la familia entraría en juego y, evidentemente, el genio personal determinaría la suerte del amante y de su esposa adultera[15], debido a que viejas tradiciones medievales permitían al esposo tomar la vida de la transgresora y su amante. Para evitar el homicidio, dado lo pernicioso de esta práctica, con el transcurrir de los siglos las causas por adulterio quedaron en manos de los tribunales civiles[16].

El divorcio *Quad Vinculum* disolvía el matrimonio y concedía a los antiguos cónyuges la posibilidad de contraer nuevas nupcias; sin embargo, esta separación requería un proceso lento y laborioso[17]. La mujer podía reclamar la separación de su legítimo marido, en el sentido estricto de las leyes, si éste la trataba con maltrato o sevicia, si vertía contra ella continuas amenazas acompañadas de graves injurias, si la amenazaba con un arma que pusiera en peligro su vida, si le había contagiado alguna enfermedad, por impotencia sexual del hombre y, finalmente, si lo ha acusado de adulterio y otros delitos graves.

---

15 En caso de ser comprobado el adulterio se adjudicaba de forma total los bienes de la mujer hacia el hombre. Véase *Nueva recopilación de Leyes de Indias*. Leyes I, III. Título XX, Libro 8. Título XXVIII, Libro 12. Se establece que la acusada debe ser castigada y herida públicamente con azotes, y puesta encerrada en algún monasterio. Véase Ley XV, Título XVII, Séptima Partida. *Código de las Siete Partidas del Rey Don Alfonzo El Sabio*, en *Los Códigos Españoles Concordados y Anotados,* t. IV, p. 417.

16 A los ojos de la Iglesia el adulterio era un sacrilegio, un crimen contra el orden natural y contra el orden social, pues el sacramento unía a dos almas fieles, a dos cuerpos aptos para procrear y a dos personas jurídicas. Denis Rougemont, *El amor y Occidente*, p. 277.

17 Pablo Rodríguez, *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada,* p. 239.

El divorcio o la separación fue un recurso particularmente femenino, las mujeres recurrieron a los litigios en contra de su cónyuge en procura de su propia protección[18]. Con respecto a las calidades, éstas no pertenecieron exclusivamente a un grupo. El divorcio, en el caso de las mantuanas, significaba dejar de recibir el apoyo económico de sus maridos. En relación con los grupos menos privilegiados económicamente fue una vía para la obtención de beneficios y pensiones alimentarias, pero también para proteger los pocos bienes materiales que habían acumulado durante su vida y que temían perder durante los juicios. Los motivos más frecuentes que suscitaban la separación, no sólo en la Venezuela colonial sino en la mayor parte de las sociedades coloniales de América, fueron los maltratos, la sevicia, el adulterio, el alcoholismo y la ludopatía por parte de los esposos[19].

---

18 No hay que profundizar mucho para señalar que las mujeres al casarse perdían gran parte de sus derechos civiles frente a los hombres, lo cual determinaba en cierto grado su indefensión ante el maltrato que le causaban sus esposos y que veremos frecuentemente cuando desarrollemos de manera más pormenorizada el estudio de casos, donde observaremos el maltrato hacia la mujer más vinculado a la realidad de la vida cotidiana y no tan apegado a la norma jurídica y canónica.

19 Para el caso del México colonial, en especial para el Arzobispado de México (1702-1800), tratado por Dora Dávila en su tesis doctoral, las principales causales de divorcio fueron el maltrato, seguido por el adulterio, abandono del hogar y el incumplimiento de las obligaciones inherentes al matrimonio. Véase Dora Dávila, o*b. cit.*, p. 25. Vale citar que para el caso de Lima, Bernand Lavalle, en su estudio "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia conyugal como índice social", pudo contabilizar que la Iglesia fue mucho más indulgente a la hora de conceder divorcios y nulidades entre los siglos XVII y el siglo XVIII. En total, entre 1651 y 1700 los jueces eclesiásticos otorgaron 655 nulidades y 927 divorcios. Mientras que para el caso del Brasil colonial, analizado por María Beatriz Nizza da Silva en "Divorcio en el Brasil Colonial: el caso Sao Paulo", en Asunción Lavrin (comp.), o*b. cit.*, se constata una tendencia contraria durante 1700 y 1772, pues sólo se produjeron 18 procesos de divorcios, mientras que entre 1773 y 1822 aumentó a 202. Igualmente, Eva Moreno, o*b. cit.,* pp. 53-54, para el caso de la sociedad colonial venezolana entre el período de 1700 a 1830, encontró 92 expedientes sobre divorcio, de los cuales 57 quedaron inconclusos, en 10 se llegó a la reconciliación de cónyuges, se produjeron 12 divorcios temporales y un solo divorcio perpetuo, 10 procesos fueron desaprobados por falta de pruebas en las acusaciones y 2 quedaron inconclusos por la muerte del marido.

Con respecto a la violencia conyugal, las esposas revelan en sus denuncias que las agresiones de sus esposos no eran aisladas, representaban fuertes y constantes palizas que se podían evidenciar en sus cuerpos. En una sociedad asentada en el disimulo pero abierta al chismorreo, el maltrato era visto como un oprobio para la dignidad del sacramento y un escándalo para la sociedad. Las mujeres casadas, al aducir como causal los maltratos recibidos por sus esposos, buscaban obtener la separación o el encarcelamiento de su marido, pues consideraban las constantes vejaciones como acciones inadmisibles en la relación conyugal y familiar.

Si bien en los juicios de divorcio tanto hombres como mujeres exponían las causas que los llevaban a distanciarse, no cabía duda que el mayor contenido de sus historias y relatos eran producto de las artificiosas mentes de los abogados y procuradores, quienes en su disposición de ganar los juicios utilizaron las razones que consideraron adecuadas para lograr la separación[20].

En resumen, la mujer podía pedir la separación si el marido la maltrataba con crueldad o sevicia, si la amenazaba, la injuriaba o si era comprobado el adulterio. Por su parte, el marido podía exigir la separación si la mujer cometía adulterio, atentaba contra su honor, contra su vida, o si estaba implicada en una acusación capital, lo cual requería una sentencia judicial. Es decir, el divorcio representaba un acto jurídico de tipo eclesiástico.

Es importante acotar que las causas de divorcio analizadas en algunos expedientes del Archivo Arquidiocesano de Caracas[21], así como las estudiadas en esta investigación pertenecientes a

20 Dora Dávila, *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México, 1720-1800*, p. 310.

21 Me refiero en especial al trabajo de Eva Moreno Bravo, *Las ruinas de la familia, del Estado y de la religión. Divorcio y conflictos maritales en Venezuela. 1700-1829*.

la Academia Nacional de la Historia, nos demuestran que las ocasionadas por maltrato conyugal y las demandas de separación están ampliamente relacionadas en cuanto a su recurrencia estadística; es decir, son escasas o esporádicas durante la primera parte del siglo XVIII, pero ya para la mitad de dicho siglo comienzan a aumentar de forma progresiva para alcanzar un mayor auge hacia comienzos del siglo XIX[22]. Este fenómeno se entronca también con el accionar de algunos letrados peninsulares y americanos, quienes ofrecieron durante este período una mayor posibilidad a las mujeres para realizar denuncias por maltrato conyugal, las cuales fueron acompañadas frecuentemente con solicitudes de divorcio[23].

Aunque la mujer intentara romper las barreras de una aparente modernidad, de asumir la decisión de exigir el divorcio y acusar a su marido ante los tribunales a expensas de quedar sola bajo el mantenimiento de la familia, siempre estuvo latente el peso lapidario de las instituciones y la sociedad que expresa la indisolubilidad del matrimonio y la incapacidad de la mujer para ser cabeza de un hogar.

Es por esta razón que gran parte de las sentencias ordenaron la reunión de la pareja. Sobre si acataban o no dicha resolución no tenemos la certeza total, pero la administración de justicia durante este período trató de resguardar la unidad familiar. Habitualmente la sociedad colonial venezolana miró con ojos incómodos la solicitud de divorcio. Esta afirmación representaba una

22 Christopher Bealaubre plantea que la familia nacida y confortada por el sistema colonial perdió su poder cuando el modelo fue cuestionado, cuando las fuerzas liberales denunciaron el poder de la Iglesia en todos sus aspectos. Véase Christopher Belaubre, "Cuando los curas estaban en el corazón de la estrategia familiares: el caso de los González Batres en la Capitanía General de Guatemala", *Anuario de Estudios Bolivarianos. Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium*, Universidad Simón Bolívar, año VII, nos 7 y 8, 1998-1999, p. 120.

23 Pablo Rodríguez, *ob. cit*, p. 242.

lucha entre lo que forma el cuerpo doctrinal católico y la legislación jurídica castellana contra la práctica de la vida cotidiana que modela la norma. Desde el punto de vista de la familia, el divorcio eclesiástico permitió el desarrollo de dinámicas alternas. La ruptura matrimonial afianzó en muchas ocasiones las redes de apoyo familiar. Tales redes funcionaron como protección, sobre todo en el caso de las mujeres.

Aunque la Iglesia no permitía la intromisión de terceros, observamos que madres, tías y abuelas alcanzaban a colarse en el litigio. Sus consejos fueron determinantes para la resolución de los conflictos familiares o para salvaguardar una vida, pues sus intervenciones salvaron a más de una mujer del triste destino de morir golpeada. En otros casos, la intervención familiar sólo profundizaba los problemas existentes dentro del matrimonio.

Entre voces públicas y silencio privado. Las motivaciones y tipos de malos tratos conyugales hacia la mujer

Las fuentes sobre pleitos matrimoniales[24] señalan que los malos tratos fueron una de las quejas más utilizadas por las mujeres. La revisión de la *Sección Judiciales y Civiles* de la Academia Nacional de la Historia permitió el análisis de las causas referidas a malos tratos y sevicia dentro del matrimonio (75 expedientes), haciendo un estudio de casos con la trascripción selectiva de algunos. La delimitación cronológica, utilizada como referencia para esta aproximación

24 En la mayor parte de las demandas las personas solían dirigirse al tribunal. Después de dar sus datos personales, origen étnico, filiación, domicilio, exponían de manera detallada los pormenores de las circunstancias que padecían las parejas, siendo completadas en un alto porcentaje mediante la declaración de testigos.

histórico-social sobre la familia, está fundamentada en la cantidad de fuentes existentes y se circunscribe al período en que tuvo mayor auge la Real Pragmática de Matrimonios (1776). También se tomó en cuenta el lapso de actuación de la Real Audiencia de Caracas, pues esa institución tuvo una gran participación en temas matrimoniales.

En efecto, el maltrato fue uno de los elementos más reseñados en la ruptura de noviazgos y matrimonios[25]. A la luz de los documentos se puede constatar que la mujer maltratada tendió a pedir ayuda, recurriendo a las instancias eclesiásticas y civiles. Éstas podían condenar al hombre agresor con algunos días de prisión si era probada la demanda. Sin embargo, ese castigo se transformaba para la mujer en un peligro mayor, en tanto el hombre volvía con mayor molestia luego de su presidio temporal.

La siguiente querella[26] es muy ilustrativa de lo anteriormente dicho, se inicia desde la cárcel cuando don Félix Mosquera fue puesto en prisión por maltratar a su esposa doña Jacinta Rodríguez, quien afirmaba:

---

25 María Dolores Fuentes, "Amor y desamor en la Venezuela Hispánica: Caracas, 1701-1791", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, abril-junio, t. LXXV, p. 52.

26 La querella como medio utilizado para promover acusación de parte se constituyó en una de las formas legales que propiciaron el establecimiento de un juicio criminal. Dicha acción tenía como principal objetivo la solicitud que haría la parte acusadora en procura de que se aprehendiera y castigara al delincuente, procediendo el actor a través de un escrito detallado que indicaba los pormenores del delito acontecido. Antonio González Antías, *El proceso penal en la administración de justicia en Venezuela. 1700-1821 (Casos de homicidios y heridas)*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografía y Ensayos, n° 186, 2003, p. 41.

> … Que desde el principio de matrimonio manifestó don Félix Mosquera gran afecto a su consorte, y ni había un mes cumplido cuando llevado de su ferocidad metió una puñalada y quiso la misericordia de Dios ampararme de una puerta, como si lo clavara[27].

Aseguró doña Jacinta que "…ha sido tan la crueldad de Mosquera que llego a fin último de matarme pues tubo el atentado de tomar un cuchillo y desafiar a su padre"[28]. Por estas acciones, su padre se vio en la necesidad de solicitar su prisión en la Real Cárcel de la Victoria, mientras ella buscaba la separación. Sin embargo, su esposo saldría en libertad por sentencia de los tribunales. En este caso fue importante la actitud de don Félix, quien poco antes de ser liberado decide "…seguir la causa de divorcio pues no quiere vivir junto con una persona tan malagradecida (…) que ha procurado su ruina y su deshonra"[29].

La respuesta masculina se sustenta en continuar la causa de separación ante la honra perdida, pero en ningún momento se defendió de las acusaciones de maltrato por su esposa y demás testigos. Así, las instancias civiles resultaban en algunas ocasiones insuficientes para detener los agravios, ya que la mujer continuaba siendo víctima de la violencia del marido. Si el hombre golpeaba a la mujer de manera moderada y a modo de corrección no existía maltrato. El accionar

---

27 "Expediente promovido por doña Jacinta Rodríguez, contra su legítimo marido don Félix Mosquera, por maltratos", Academia Nacional de la Historia, (en adelante AANH). Se colocarán solamente el tÍtulo del documento y su signatura, pues la mayor parte proviene de estos archivos. Cuando sea conveniente se señalará otra procedencia en caso de pertenecer la causa a otros archivos. La ortografía ha sido modernizada y la sintaxis conservada, así como las palabras antiguas. Archivo II, *Sección Civiles,* t. 6590-1,Caracas, 1807, f. 1.

28 *Ídem.*

29 *Ibídem*, f. 9.

del hombre era producto de alguna desviación de la mujer, y por ende, era justificable la corrección; en teoría la esposa le debía obediencia y sumisión, operando de esta forma un mecanismo de autoridad.

En el siguiente caso la supuesta corrección pasó el límite de la moderación y sólo devino en la muerte del cónyuge, como sucedió con José Canieles cuando:

> …El fiscal ha visto los autos obrados ante el alcalde segundo de la ciudad de Barquisimeto contra José Canieles por la muerte de su legitima mujer Josefa Armellas, los cuales han venido ha esta Real Audiencia en consulta de la sentencia en que aquel ha sido absuelto de la prisión estimándose por compurgado con la prisión sufrida, cualquier exceso que hubiese tenido en la corrección de su consorte y dice que esta determinación esta conforme al mérito por vía de corrección o justa repulsa del insulto que ella le causaba por lo cual y demás que resulta de la prueba…[30]

La preponderancia del hombre sobre la mujer y su prerrogativa de gobernar la familia era un principio indiscutido, según declaraban los textos piadosos y la legislación canónica y civil. Las mujeres han sido identificadas generalmente en siglos anteriores con una imagen débil, lacrimógena y destinada a su papel de sometimiento ante los hombres, impedidas de ser retadoras de sus agresores.

En la sociedad venezolana del siglo XVIII, el comportamiento de los individuos era un obstáculo que podía ser insalvable para aquellos que no cumplieran lo pautado según su género, pues,

30 "Causa criminal seguida contra José Canieles por los palos que le dio a su mujer Josefa Armella por los cuales falleció", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 6941-7, f. 41.

de la mujer[31] se esperaba recogimiento, castidad, virginidad, recato, pudor, vergüenza, sujeción, obediencia, dote, buena apariencia, buena reputación, quietud, vida pacífica, que ejercieran ocupaciones propias de su sexo; que se mostraran desvalidas, inocentes y devotas[32]. De los hombres se esperaba responsabilidad, representación pública de la familia, protección de su mujer e hijos, defensa del honor, manutención económica y cumplimiento de su palabra[33]. Es decir, hay una construcción sociocultural sobre las características para cada género en la que se elaboran las identidades femeninas y masculinas[34], las cuales sin duda tendrán un peso preponderante en la relación entre los sexos y que necesariamente se expresará en totalidad dentro de la sociedad, especialmente a la hora de dirimir algún conflicto en las instancias civiles y eclesiásticas.

En una declaración de don Emilio Landaeta, promotor fiscal nombrado en la causa contra el tanquillero don Francisco Pozo, observamos gran parte de los elementos anteriormente explicados, pues argumenta que:

---

31 Durante siglos los Santos Padres, teólogos y canónigos clasificaron a las mujeres por sus virtudes según su abstinencia sexual y la valoraron del mismo modo en que el sembrador del Evangelio de San Mateo estimaba la fertilidad de las tierras. Las vírgenes eran las más apreciadas y respetadas. El siguiente lugar lo ocupaban las viudas que debían ser castas y el último las mujeres casadas, aunque no necesariamente siempre se hacía de la misma forma, en algunas regiones la virtud femenina se valoraba de manera distinta. Véase Heath Dilllard, *La mujer en la reconquista*, Madrid, p. 89.

32 Luis Felipe Pellicer e Inés Quintero, "Matrimonio, familia y género en la sociedad venezolana", en Pablo Rodríguez, (coord.), *La familia en Iberoamérica*, p. 229.

33 *Ídem*.

34 Así, hombre y mujer son enfrentados en términos que se polarizan: fortaleza/debilidad, actividad/pasividad, razón/emoción. De la misma manera la mujer suele ser identificada casi exclusivamente en función de sus roles sexuales: madre, esposa, amante, prostituta, bruja (se casa con el diablo) y monja (se desposa con Dios).

> … No puede negarse la facultad que tiene el marido para corregir a su mujer en las cosas que se haga preciso, pero esto debe entender con un castigo directo, prudente, y moderado sin faltar a las leyes de humanidad: lo que debió haber tenido presente el estanquillero para no haber proceder con la crueldad que se advierte al castigo de su consorte, teniendo por costumbre. Estimular iguales hechos, sería dar lugar a un continuado desorden, que sirviese de pernicioso ejemplo con los demás pueblos…[35].

El maltrato no fue monopolio de un grupo social particular; en las instancias de la "elite mantuana" el problema económico agudizaba el conflicto, por lo que representaba la pérdida de bienes que la mujer aportaba al matrimonio. Consideremos el siguiente expediente, cuando una de las familias mantuanas de mayor renombre, la Jerez de Aristiguieta[36], se ve envuelta en un problema referente a "la esfera de lo privado" dentro de las relaciones conyugales. Doña María de Jesús Moreno, mujer legítima de

35 "De oficio contra el estanquillero Don Francisco Pozo, por castigar con exceso y escándalo a su mujer; por desacato a la justicia", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t 5634-1, La Victoria, 1803, fs. 16-16vto.

36 Los escándalos en la familia Aristiguieta fueron frecuentes durante los siglos XVIII y XIX, pero es válido aclarar que el origen de este matrimonio es tan novelesco como el propio expediente por maltrato ya que don Juan Martínez de Porras, vecino de Caracas, se queja de que habiendo contraído esponsales con doña María de Jesús Moreno Iztúriz, precedida de la licencia de su madre viuda, el hermano de la contrayente, doctor José Ignacio Moreno, le frustró su matrimonio valiéndose de su amistad con el regente de la Audiencia, con el oidor Cortines, con el asesor del Gobierno y con el juez eclesiástico. Alega que se dilató la verificación del casamiento con el pretexto de la demora de ciertas alhajas y muebles. Entretanto, se presentó doña María de Jesús con licencia *in scriptis* de su madre y contrajo matrimonio con don José Ignacio Aristiguieta. En consecuencia, el ahora "agraviado", don Juan Martínez, solicitó al Consejo de Indias la devolución de 30 mil pesos que gastó para efectos de la boda, acción que le retribuiría los quebrantos y deshonor que le han irrogado. Véase Marianela Ponce, *ob. cit.*, pp. 70-71.

> … Don Josef Ignacio Xerez Aristeguieta en la norma y modo que mas haya lugar por derecho, ante V. S. parezco y digo: que después que cansado mi sufrimiento en tolerar el trato duro cruel e inhumano del expresado mi compañero, y después que he perdido toda la esperanza de que corrigiera y enmendare su conducta he resuelto desamparar su compañía y casa para intentar el remedio que me franquean las Leyes del divorcio; y así es que mientras deduzco mi acción en el Tribunal de la Iglesia me presente a la presencia de V. S. solicitando que precautelativamente depositase mi persona en la casa de mi legitima madre donde mejor que en ninguna otra podría custodiarse y cuidarme mi persona, a lo que se accedió como era muy conforme y regular…[37]

Doña María, en aras de salvaguardar su integridad física, pide que el propio magistrado de la Real Audiencia, don Antonio López Quintana, sea informado sobre las acciones cometidas por su esposo y se sirva de mandar:

> …que se arreste la persona de Don Josef Ignacio en el lugar que del [ilegible] del tribunal, pues este caso es único medio de resguardar mi persona y vida en medio de las combinaciones que ha hecho de darme la muerte, y que en su carácter temo verlas ejecutadas que así es de hacerse de justicia que imploro…[38].

Para los mantuanos, estas situaciones debían resolverse dentro del ámbito familiar, y no llevarse a instancias mayores como la Real Audiencia, ya que no se podría ventilar este tipo de

---

37 "María de Jesús Moreno solicitando se le deposite en la casa de su madre Doña Petronila Isturiz mientras promueve las acciones que le convengan N. S. N. en el Tribunal competente contra su marido D. José Ignacio Pérez", AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 6555-2, Caracas, 1807, f. 1.

38 *Ídem*.

problemas ante la sociedad caraqueña. En este caso, el elemento familiar, las relaciones de parentesco entre las élites y el código de honor se observan repetidamente como un mecanismo de reproducción al momento de hacer sus declaraciones, ya que: "…de la triste y voluntaria separación de tu marido de la suerte de este, y de la propia tuya sobre cuyo hecho se han formado y siguen formándose las mas sangrientas criticas contra tu juicio, crédito y honor…"[39].

El caso continuó con exposiciones frecuentes de ambos cónyuges, para culminar con la decisión de doña María de mantenerse separada de su esposo, pero desistiendo de la petición de divorcio, después de haber meditado, como lo pide su honor y gracias a la reflexión de algunas personas imparciales que le han conminado a esperar y regresar a casa de su marido.

En algunos casos, los juicios se hacen dilatados y con situaciones bastante complejas, más aún cuando resulta una cuestión de honor, pues se ven envueltos personajes públicos y autoridades de justicia. Como es de esperarse, los dimes y diretes entre las partes son persistentes. Así sucedió con doña María Calixta Rodríguez, quien señala: "…en mi casa, no ha habido hora de paz, y sin desabores, y ultrajarme a cada paso tanto de palabra como de obra, y hace quatro meses que mi marido no hace vida conmigo"[40]. Maltratándola por otras veces "…de bofetones, y una noche porque lo empecé a reprenderle porque hacia cosas irregulares se levanto mi marido con un puñal a matarme, y otras cosas infinitas cosas que las dejo, porque de ponerlas seria menester llenar todo el papel"[41].

---

39 *Ibídem*, f. 34.

40 "Doña María Calixta Rodríguez del Pozo, contra su marido don José Gutiérrez del Rivero, Fiscal de la Real Audiencia por sevicia y adulterio", AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 5665-1, Caracas, 1803, f. 1.

41 *Ibídem*, f. 1vto.

Señala como el cáliz de la amargura en su relación conyugal a doña María del Carmen Santos, pues ella

> Interrumpió el uso de nuestro tálamo y mesa común: fui privada de toda especie de señorío, y superioridad sobre mis criados, sirvientes, y familia, separada del gobierno económico de mi casa, y familia, condenada a sufrir escazeses, encierros y falta de todo trato y comunicación: fue ultrajada casi diariamente con las expresiones mas injuriosas, y con los modos mas despreciativos[42].

La desavenencia entre estos personajes requirió la intermediación del señor presidente gobernador y capitán general, don Manuel Guevara Vasconcelos, quien por medio de una declaración informa que tratará de resolver el problema personalmente pues:

> …después de haber tratado de consolarla en sus aflicciones, le ofrecí tratar el asunto con su mismo marido, en efecto personalmente estime conveniente a la tranquilidad, paz y unión conyugal, prometiéndome con esta pastoral oficio, pudiese cortar en tiempo cualquier nota entre persona tan caracterizada[43].

El fiscal Rivero –como hizo en toda la querella, al igual que buen número de los cónyuges acusados–, quien consideraba escandalosos los pasos judiciales que se cometían en su contra por causarle un deshonor, discurre improcedente la resolución de las autoridades criticando la: "…imparcialidad tomada en las providencias más ruidosas, las sendas más escandalosas, y extraordinarios artificios para mi deshonor (…) contra que las han abrigado y protegido

42 *Ibídem*, fs. 64-65.

43 *Ibídem*, f. 4.

indebidamente, y contra las serias, y exóticas providencias que se han tomado"[44]. Y más sagaces aún son las percepciones de doña María Calixta sobre cómo a la hora de dormir se afloran los reconcomios más improcedentes dentro de los casados al convertirse el propio tálamo en un abismo de infelicidad, ya que:

> Se por propia experiencia que las habitaciones de los casados en donde se conocen estas preciosas virtudes, lejos de representar un breve cuadro de las dulzuras y felicidades humanas, no son otra cosa que un acido de disgustos, de desesperación, y un conjunto de todos los males productivos de la desconfianza, de la deshonra, y de la ruina y exterminio respectivo[45].

Finalmente, el nudo gordiano de la historia termina cuando el fiscal de la Real Audiencia, don José Gutiérrez del Rivero, accede a que su esposa se marche de la ciudad y permite la formación del Memorial al Soberano para la concesión de la licencia que le permita marcharse a España[46]. Empero, la eterna apología de los tribunales por mantener la reunión del matrimonio cristiano buscaba en una última decisión judicial la reconciliación conyugal, esperanzada "…que en el transcurso del tiempo pudiese serenar sus espíritus, y disipar sus preocupaciones de sentimientos recíprocos"[47].

La situación de inferioridad de las mujeres era algo consustancial al orden vigente. Los malos tratos, aunque criticados por los moralistas cristianos, eran muy a menudo considerados como un mal menor, al pensarse que con ellos el marido o el padre asegurarían la obediencia de la mujer,

44 *Ibídem*, f. 38.

45 *Ibídem*, f. 84.

46 *Ibídem*, f. 128.

47 *Ibídem*, f. 163.

dificultando así la infidelidad o la desavenencia conyugal. Teólogos morales y tratadistas como el calificador del Santo Oficio y ex provincial de Castilla Martín de Torrecilla afirmaba:

> Que peca gravemente el marido que dice a su mujer palabras infamatorias, como si la llamase adultera, con plena y suficiente advertencia, aunque sea sin animo de infamarla (…) que por causa de corrección podrá decirle algunas palabras que la mortifiquen, como sean con tal discreción y moderación, si como le es licito el castigarla moderadamente con tal que no exceda los limites de un moderado castigo[48].

Es decir, la propia Iglesia reconocía el principio de corrección del hombre hacia la mujer, de este modo las leyes terrenales y las divinas garantizaban el poder de la autoridad masculina[49].

Los malos tratos pueden clasificarse en dos clases: físicos y verbales. El primero consistía en los maltratos de obra, repetidos con cierta insistencia, aunque cada uno de los actos considerados aisladamente no implicara peligro grave para el cuerpo; es decir, desgarre del cuero cabelludo, moretones, hemorragias, rasguños, pellizcos, mordiscos, correazos. Por otra parte, se entendía por

48 Martín de Torrecilla, *Suma de todas las materias morales: arregladas a las condenaciones pontificias de nuestros muy santos padres Alejandro VII y Inocencio XI*. Madrid, Impresa por Antonio Román, 1696, t. I, p. 412.

49 Recordemos que el matrimonio es definido por el Concilio de Trento como "…inspirado por el espíritu santo, que el vínculo del matrimonio es indisoluble, cuando dijo ya es este hueso de mis huesos, y carne de mi carne: Por esta causa, dejara el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán dos en un solo cuerpo". La cita proviene de la mejor edición y traducción al castellano, según Pablo Rodríguez, hecha por don Ignacio López de Ayala, la cual contiene el texto en latín de las resoluciones del Concilio de Trento, según la edición auténtica, publicada en Roma durante el año 1564. La edición se encuentra en la sala de libros raros de la Biblioteca Nacional. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, p. 301.

cruel tratamiento hacia la mujer los golpes que causaban profusión de sangre, principalmente en la cabeza o el rostro, los que causaban aborto u obligaran a la mujer a permanecer en cama algunos días; en fin, todo aquello que provocara peligro de vida, como el amenazar con una pistola o cuchillo. En pocas palabras, la violencia venía determinada por una fuerza, abierta o oculta, con el fin de obtener de la mujer lo que no quería consentir libremente[50].

Los maltratos verbales por parte del cónyuge tenían lugar cuando eran continuos o frecuentes: los insultos, injurias, menosprecios, burlas, humillaciones, críticas constantes, desprecios y amenazas. La mayor parte de los testimonios admiten que las ofensas ocurrieron por la ebriedad de sus respectivos maridos; por tanto, los estímulos del licor[51] incrementaban las posibilidades de conflictividad. Tal como señala doña María de Jesús Molina, cuando su cónyuge "…se pone en el estado mas terrible que se puede estar, manifestando un odio implacable contra ella, sin el mas leve motivo: y que ya otras ocasiones le ha aporreado estando malo de la cabeza"[52].

---

50 Según Mariló Vigil, la teoría cristiana de la autoridad matrimonial, vigente durante los siglos XV y XVII, se podía resumir en que las mujeres debían obedecer en buen grado a sus maridos, y éstos han de ser amables, suaves y afectuosos con ellas. De esta forma se asegura la paz, la concordia y la felicidad, en una sociedad ideal que eternamente se reproduciría idéntica a sí misma. Pero tanta literatura sobre la necesidad de la obediencia femenina indicaría que la actitud de muchas mujeres no era de modesto acatamiento. Véase Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, p. 98.

51 Durante el siglo XVIII, la producción local de licor era importante, lógicamente las borracheras en tabernas, casas y hasta en las calles no eran raras. El obispo Mariano Martí, durante una de sus visitas pastorales, se refiere a este problema: "De esta bebida del aguardiente guarapo nace que los indios, mestizos, mulatos, negros y también no poco blancos que cambien lo beben, gastan todo lo que gana con su jornal en las guaraperias, llegan a sus casas medio borrachos o del todo borrachos, empiezan con sus mujeres o estas con ellas, quejándose de que no trae de comer a ellas y a sus hijos" (Obispo Mariano Martí, *Documentos relativos a su vista pastoral de la Diócesis de Caracas* (1771-1784). Libro Personal, t. I, p. 207.

52 "Contra don José Ramón Rojas marido legitimo de doña Maria de Jesús Molina por haberla maltratado", AANH, Archivo II, *Sección Independencia,* t. 781, doc. 3981, Caracas, 1819, f. 2vto.

Otras como María Soledad del Valle acusan a su marido por los vejámenes provenientes del vicio de la embriaguez, puesto que ella:

> Mucho antes de ahora me presente verbalmente amparándome de su autoridad por los malos tratamientos próximos insultos con que el expresado Cordero tenia sofocada mi vida procedente todo del continuo vicio de la embriaguez (…) y de hallarse distraído del amor de su esposa (…) cuando al amanecer del día trece del corriente trato de atropellarme con fuerza armada con lo que me vi en la necesidad de salirme huyendo de mi casa a ampararme en la de una tía mía…[53].

La "corrección" muchas veces deja de ser una simple reprimenda para convertirse en duros castigos, llevados a cabo en público, ocasionalmente acompañados con ataques de armas y amenazas de muerte[54]. De esta forma actuó el mestizo Agustín Silvero, quien es acusado por su esposa María Anastasia Aparcero por haberla maltratado en tal magnitud que no bastó con haberle pegado con la hoja de una espada y azotándola por todo el cuerpo como indica sino que

---

53 "Autos que sigue María de la Soledad del Valle contra su marido Miguel Antonio Cordero por los malos tratamientos que aquella sufre de este", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 5005-1, Caracas, 1799, f. 4.

54 El matrimonio, para la justicia, representa también al igual que para la Iglesia una imposición que es indisoluble. Las propias leyes reiteran que durante el matrimonio la mujer debía aceptar todo, o casi todo, y el hombre hacer lo posible para convencerla, por las buenas o por las malas. Cuando algún esposo se encontraban con alguna mujer que se rebelaba contra la sumisión, la conminaban a que lo aceptara con resignación, diciéndole que ya que se había casado, "que se aguante sus correctivos". Véase Viviana Kluger, "Algunas particularidades de los pleitos familiares (Virreinato del Río de la Plata. 1785-1812)*",* disponible en http://www.vivianakluger.com.ar/public-deberespaterno-filiales.htm Reproducido en *Revista de Historia del Derecho,* nº 27, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, 2009, pp. 219-245.

> …la castigó cruelmente con un soga, doble, que no contento con esto, la amarro de las manos, en lo alto y después, le amarro, una pierna mas allá y otra acá, le abrió la pierna, y luego cogió un tizón encendido, y se lo aplico ferozmente en sus partes, y en este estado la dejo amarrada[55].

En término de reducirla a un estado miserable, "…encontrándole su cuerpo cruelmente castigado con azotes en término de haber quedado asombrado, según lo hinchado de su cuerpo y cara[56].

En vista de las diversas declaraciones de testigos, y como señaló en el fallo del tribunal, puesto que el delito quedó suficientemente comprobado y confesado con la declaración, se condenó a dicho reo, "Agustín Silvero por el exceso que se nota en el castigo de su mujer, a servir quatro años en el presidio de Puerto Cabello"[57].

Sin duda, este tipo de sentencia a presidio significaba prácticamente la muerte para un condenado, puesto que las duras condiciones de un encierro, las frecuentes enfermedades originadas en dichos lugares, más el sometimiento del cuerpo a duros trabajos, eran suficientes para garantizar la poca supervivencia de cualquier reo. No obstante, también le permitía la posibilidad de huir, pues son frecuentes los señalamientos de fugas de algunos presos ante el mal estado de las cárceles y lugares destinados para este fin.

---

55 "María Anastasia Aparcero contra Agustín Silvero su marido por maltratos", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 5480-1, Achaguas, 1803, f. 13vto.

56 *Ibídem*, fs. 59 y 59vto.

57 *Ibídem*, fs. 56vto y 57.

El maltrato verbal es un componente que también vendría a evidenciar un desgaste de la convivencia conyugal. Éste se proyectaba generalmente hacia el incumplimiento de los deberes, de acuerdo con las convenciones sociales que se esperaban de una buena esposa. Existe por consiguiente una ideología dominante que legitima la superioridad del hombre sobre la mujer y, cimentado en este principio indiscutido, es utilizado el maltrato para dirimir distintos conflictos.

Según se desprende de lo expuesto, durante más de 20 años de matrimonio, el conde de San Javier, José Antonio Pacheco, vivió separado de su esposa. A través de la siguiente correspondencia podemos observar cómo las palabras injuriosas de un cruel esposo maltratan y denigran con elocuencia a su esposa, mofándose de su aspecto fisico, de su fidelidad conyugal, de sus intentos de reconciliación y de sus creencias más firmes[58]:

> Me ha reír mucho la expresión que hace su merced en su carta citada de que luego dicen que las mujeres son variables, que eso en el día se practica en los hombres y que su merced, como antes dije, es demonio contra lujuria, incapaz de ser alguien que no este fatuo o loco, apetecida mujer que, aunque la metan entre un cuartel de soldados o entre un navío de infinitos marineros, después de una larga navegación, los mas lujuriosos, saldrá ilesa o sin que haya sido, no digo tocada, pero ni aun ligeramente solicitada, aunque se brindase a todos ¿ cómo ha de ser otra cosa si lo que es por fuerza y no virtud? ¿Cree su merced que alguna vez yo la quise? ¿No, se engaño su merced si así lo creyó?[59].

58 María Dolores Fuentes, o*b. cit.*, p. 56.

59 "Carta de José Pacheco a Catalina Ruiz, Caracas 28 de noviembre de 1784", AGI, Caracas, 91, en *Ibídem*, p. 56.

A pesar de los numerosos esfuerzos que hicieron las autoridades para reunir a José Antonio Pacheco con su esposa, los resultados fueron inútiles. El arresto y el confinamiento de este noble no le hizo cambiar de idea, pues se negó en todo momento a hacer vida conyugal con Catalina Ruiz, a quien había desposado por poderes en su juventud, razón por la cual esta mujer maltratada, a fin de cuentas, optó por pasar el resto de sus días en México, recogida en un convento[60].

Dos explicaciones del maltrato conyugal. La réplica femenina y la actitud masculina hacia los malos tratos

A partir de la investigación es importante indicar que las mujeres no denuncian los malos tratos recibidos como acciones condenables contra su persona sino debido a que consideran que sus esposos se han excedido en el ejercicio del derecho correctivo al castigarlas. Necesariamente buscan una legítima defensa, pues no están dispuestas a seguir sufriendo, como es el caso de Antonia Rosalía Piñango, quien afirma que "…a los maridos permitido más que una moderada presión y corrección, como a padre de familia, y eso cuando hay causa justa para ello"[61].

Para algunas esposas no sólo el maltrato era suficiente elemento para querellarse. La mala vida, el vicio de la bebida, el juego y el abandono catalizaban la crisis de cualquier relación conyugal. Estas fueron algunas de las razones expuestas contra Domingo García, quien

60 Véase "Carta de Juan Guillelmi a Antonio Porlier, Caracas 29 de abril de 1788", AGI, Caracas 91, en *Ibídem*, p. 62.

61 "Causa seguida contra Manuel Ermenegildo del Corro, por maltrato a su esposa Antonia Rosalía Piñango", AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 493-1, Valles del Tuy, 1749, f. 17.

> …pasa las semanas enteras fuera de casa, metido en las guaraperias de Quebrada Honda entregado al juego y a la bebida (…) siendo su compañía con negros, sambos y gente ruin: todo en oprobio y vergüenza de su parentela, que es blanca, honrada y de estimación[62].

Y cuando suele venir a la casa es para sólo "…venir conmigo, tratándome mal de palabras, y golpeándome, sin humanidad"[63].

Parece normal en muchas declaraciones de los esposos negar sus actuaciones y dejar entrever que únicamente han proferido amenazas. Doña María, en búsqueda de justicia, considera que "…los hombres de esta clase, deben corregirse medicinalmente, como infestados, corrompidos y contagiosos"[64]. Y solicita el destierro de su esposo por ocho años a la isla de Trinidad de Barlovento.

En teoría, la asociación matrimonial era una empresa que debía beneficiar a las dos partes, pero resulta evidente que en algunas ocasiones no era así. En el año de 1796, doña María Josefa Herrera acude ante el tribunal de la Real Audiencia, en vista "…del abandono que mi marido tenia hecho de mi, y por cuya razón nos hallamos yo y mis hijos, cometidos en la mayor miseria"[65]. Ella solicita la contribución de al menos cuatro pesos mensuales para el mantenimiento del hogar, que se encuentra abandonado enteramente "…por la natural adversión que me tiene a mí, y a mis

62 *Ídem.*

63 *Ibídem*, f. 2.

64 *Ibídem*, f. 13vto.

65 "Recurso de Doña Maria Josefa Herrera, solicitando se le abone parte del sueldo de su marido Don Rafael Heredia, para su subsistencia y querellándose contra este por el maltrato y falta de subsistencia". AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 4307-1, Guarenas, 1796, f. 1.

hijos por la antigua amistad ilícita que tiene con Maria Palma"[66]. Doña María simplemente estaba en la búsqueda de una cantidad de dinero que le permitiera llevar la carga de una familia que ha sido abandonada por el *Pater Familia*, en tal pobreza que el hijo mayor, según Herrera, "…lo he destinado a que salga de puerta en puerta a buscar una limosna para nuestra manutención"[67].

Algunas mujeres reclamaban el castigo del hombre con la aspiración de que se estableciera un precedente de esas situaciones violentas. Un ejemplo de dicha argumentación se sustenta con la explicación de Juana Teresa Torres, quien se refiere a este señalamiento: "…que se le imponga la pena que corresponda para que con su ejemplo escarmiente él y otros en lo sucesivo, se ha de servir…"[68]. Otras, como doña Manuela Ravelo, exigen un castigo más acorde para su esposo, como también recomiendan la corrección más adecuada para poner reparo a su desbordada conducta solicitando

> …una prisión de algunos meses, y trabajos en las obras publicas en donde careciendo de dinero para alimentar su vicio, se acostumbre a trabajar, y destierre el torpe ocio en que ha vivido, y vive, y que es la causa primaria, y fundamental de su abandono[69].

66 *Ibídem,* f. 1vto.

67 *Ibídem*, f. 2.

68 "Criminales por Juana Teresa Torres contra su marido…", fs. 35-35vto.

69 "Expediente formado por doña Manuela Ravelo, contra su marido don Bacilio Ferreira, por malos tratamientos", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 6188-1, Caracas, 1805, fs. 8-8vto.

Existe una gran diversidad en las motivaciones que aducían los hombres para ocasionar maltratos a las mujeres. Entre las razones que alegan para justificar las agresiones se encuentran el descuido del hogar y la desobediencia a la autoridad de ellos, como argumenta Melchor Sabino, quien señala que los castigos propinados no son tales, pues "no intento matarla o castigarla lo que se confirma, con que ella es de un genio algo áspero, y no flexible a la obediencia que me debe tener"[70]. Es decir que, para Melchor, su autoridad es indiscutida y reacciona contra la falta de obediencia de su esposa, lo cual justifica su "corrección".

De este mismo modo tenían que hacerlo las madres y padres para disciplinar a sus hijos, los maestros a sus aprendices y los profesores a sus alumnos. No obstante, la inmunidad del marido estaba limitada, ya que si las golpizas eran frecuentes tenía que pensarlo dos veces antes de dar nuevamente una paliza a su mujer, pues no sería exculpado muy fácilmente por las autoridades[71].

Otros maridos son críticos ante las acciones emprendidas por sus esposas, y dejan claro que el motivo que las lleva a interponer causas en su contra reside en el hecho de ser influidas por las autoridades civiles o eclesiásticas, por sus propios orgullos femeninos y genios, así como también por el hecho de establecer la autoridad al ser cabeza indiscutida de la familia, como señala don Sebastián Sánchez, puesto que:

---

70 "Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia contra Melchor Sabino, sobre embriaguez y maltrato", AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 1260-2, Caracas, 1762, f. 1vto.

71 Heath Dillard, *La mujer en la reconquista*, p.116.

> Doña Maria Josefa ha pensado que este tribunal debe castigar como diluido el que su marido le hable con libertad en el gobierno económico de su casa, pensado que sea con justicia, o sin ella, pero de todos modos debe tener sufrimiento, y vivir persuadida de que carece de acción para molestar los magistrados en este particular, aunque el orgullo de su genio le haya persuadido…[72].

Recalca Sánchez que no existe ningún maltrato, y que simplemente se le está acusando por levantar la voz en su casa, por tanto, las críticas hacia la autoridad masculina generalmente potencian la posibilidad de alguna actividad violenta hacia la mujer o la familia, como se desprende de su declaración:

> …la demanda de mi consorte doña Maria Josefa Vega ha sido un puro efecto de acaloramiento de su genio poco sufrido en algunas alteraciones verbales, y familiares en que me he juzgado con suficiente motivo para reprender la familia, y suficiente autorizado para levantar la voz en mi casa sin peligro de ser enjuiciado por esta razón[73].

Existe una marcada tendencia de ideas y conceptos que se orienta hacia la consideración de que sólo a través de la mano dura y la corrección el hombre podrá defender su garantía como cabeza de familia, incluso con sangre si era necesario. La declaración de José Lorenzo del Rosario Parra nos complementa esta apreciación ya que en su opinión:

---

72 "Criminales contra don Sebastián Sánchez a instancias de su mujer doña María Josefa Vega de este vecindario por malos tratamientos, vago y mal entretenido", AANH, Archivo II, *Sección Independencia*, t. 554, doc. 2277, Caracas, 1817, f. 12.

73 *Ibídem,* f. 13vto.

> …es precisa a todos los hombres corregir y enmendar los desordenes de la casa, y familia como es quien esta la responsabilidad de lo bueno o de lo malo que se ocasionase, y por este motivo he corregido algunas ocasiones, la imprudente de mi mujer[74].

Si las causales del maltrato eran lo suficientemente contundentes existía la posibilidad de que se concediera la separación, pero como hemos visto a lo largo de la investigación, en muchas ocasiones las esposas maltratadas perdonaban a sus maridos, debido, entre otras causas, a la inestabilidad económica a la cual quedaban sometidos tanto ella como sus hijos por la ausencia del conyugue o a que cuando el hombre salía mal librado, por lo general, era desterrado y se confiscaban sus bienes.

La labor de las autoridades civiles y eclesiásticas en los juicios de malos tratos en matrimonio

Existe una tendencia historiográfica que señala que de la mano del humanismo renacentista y la propia evolución socioeconómica general las mujeres alcanzaron cuotas de libertad desconocidas hasta entonces, del mismo modo sus derechos cívicos fueron protegidos por la legislación. No cabe duda que la legislación, aunque fuese tímidamente, coartó cada vez más el poder absoluto que padres, tutores y, sobre todo, esposos, habían tenido tradicionalmente sobre la

74 "Causa que se sigue contra José del Rosario Parra por los maltratos que le causa a su legítima mujer", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 5091-2, Santa Rita, 1800, f. 34vto.

mujer[75]. A esta situación se llegó por la labor de un nutrido grupo de moralistas que, aun viendo con buenos ojos la inferioridad jurídica y moral de la mujer, criticaban los abusos indiscriminados a los que podía dar pie el poder absoluto de padres y esposos, y en cierta medida les resultaban intolerables las palizas que éstos les proporcionaban a sus mujeres[76]. Un fiel ejemplo es la sentencia aplicada a Juan José Núñez por el teniente Justicia Mayor quien:

> Vista la justificación antecedente a que con la prisión que ha tenido Joseph José Núñez Pulido se considera escarmentado póngasele en libertad apercibidamente cumpla con las obligaciones de su oficio viviendo arregladamente sin dar mala vida a su mujer, no nota de su persona pues de lo contrario a la primera queja, se pondría en el presidio de Puerto Cabello a trabajar en el sin ración, y sin sueldo[77].

Es muy probable que gracias a este tipo de escarmientos en los tribunales civiles algún porcentaje de hombres pensara en corregir su vida de una forma u otra. Fueron repetidas las intervenciones de funcionarios civiles durante estos juicios, pero una de las más relevantes y contundentes, que nos demuestra la percepción de los tribunales con respecto al problema de

---

75 Pedro Luis Lorenzo Cadarso, "Los malos tratos a las mujeres en Castilla en el siglo XVII", *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, p. 120.

76 Así, en lo que habrán de empeñarse los españoles ilustrados es en devolver a las mujeres mayor dignidad. Dos principios norman su conducta y acción, el de la igualdad de los sexos y las mejoras en sus derechos. Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, p. 517.

77 "Rosalio Pulido sobre que se destierre a Juan José Núñez su sobrino por escandaloso maltratar y castigar a su mujer", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 1260-2, Caracas, 1762, f. 8.

las desavenencias conyugales, nos las ofrece el asesor Nicolás Anzola[78], quien durante el juicio contra José Domingo González por maltrato afirma que "…en atención al grave perjuicio que resulta el estado con la separación de los matrimonios cuya fuerte alianza se rompe más veces que leves antecedentes limados…"[79].

En muchas de las sentencias de las autoridades se consideraba el maltrato recibido por las esposas como un factor que atentaba contra el orden familiar. Los fallos refieren lo inconveniente de estos actos frente al sacramento y el notorio escándalo que trasmiten hacia la sociedad. Todas las autoridades concuerdan en señalar que el marido no debe castigar a su esposa sin ninguna causa razonable.

Generalmente, para que una acusación tuviera validez se exigía principalmente que se hiciera pública. Un excelente ejemplo para corroborar esta afirmación se expresa cuando en el año 1816, doña Socorro Gómez acude ante el señor presidente gobernador y capitán general para promover una causa en contra de su marido don Andrés León, como resultado de los frecuentes maltratos e injurias a que se ve sometida constantemente, más aún cuando la última noche,

> Sin precaver motivo alguno, y solo porque le dije con buenas palabras, que no me quebrase los tratos, como a propósito, lo estaba haciendo, pues me hacia falta tomo un calabozo, y me hirió, en la cabeza, sin duda con deliberación, de matarme, como lo habría conseguido, si al segundo

78 Abogado y político. Firmante del Acta del 19 de abril de 1810 y miembro de la Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII. Además de vocal de la citada junta, Anzola recibió el nombramiento de secretario de Gracia y Justicia.

79 "Criminales por Juana Teresa Torres contra su marido José Domingo Figueroa, por maltrato", AANH, Sección Civiles, t. 16-6445-4, Caracas, 1806, f. 30.

> golpe, que me iba a descargar no lo hubiese detenido por el brazo, don Juan Baptista Saldia que Dios quiso llevarlo, a casa, en aquel acto[80].

Declaración que corrobora María del Carmen Reyes, esclava desde el primer matrimonio de doña Socorro Gómez, la cual se solidariza con las acciones emprendidas por su ama exponiendo que:

> Desde que se conocen su ama doña Socorro Gómez y don Andrés García, han vivido en una continuada batalla y disensión promovido por parte de este, pues es de un genio sumamente provocativo e insultante y díscolo que por casualidad se le ve llegar a los puestos de su casa que jamás ha contribuido con su mujer ni aun para el sustento diario, razón de constarle lo referido por ser esclava del primer marido de doña Socorro su única y absoluta ama[81].

No obstante, en una actitud que durante el período investigado sólo pudimos evidenciar en este caso, fue la propia autoridad, el teniente gobernador y auditor de Guerra, don Juan Manuel Oropeza, quien solicitó la reunión de la pareja junto con el asesor para escucharlos en juicio verbal y determinar la corrección que insta doña Socorro Gómez, dice el expediente: "Para mejor precaver comparezcan el Señor Asesor, Doña Socorro Gómez, y su marido don Andrés León el lunes quince a las diez de la mañana, para oírlos en juicio verbal y determinar sobre la corrección que solicita…"[82].

---

80 "Expediente promovido por doña Socorro Gómez sobre acreditar el mal tratamiento que le irroga su marido don Andrés León", AANH, Archivo II, *Sección Independencia,* t. 386, doc. 1837, Caracas, 1816, f. 1.

81 *Ibídem*, f. 4.

82 *Ibídem*, f. 7.

Durante el juicio verbal y luego de expuestas las acusaciones contra León, y de que éste las contestara, quedó convencido de haber cometido don Andrés León los excesos que constan en el expediente[83]. Pero el caso toma nuevas vertientes cuando durante la declaración ante las autoridades, doña Socorro afirma que durante la pelea con su cónyuge vio cómo éste se dirigió menosprecio hacia la efigie de un santo (una figura de San Ramón), con poca religión, y falta de instrucción en los principios del dogma cristiano: "…cuya efigie de San Ramón, la quebró, y pateo, diciendo que se cagaba en dicho santo, y hasta en las medallas de la virgen"[84]. Después de semejante afirmación no era de extrañar que las autoridades levantasen su voz contra el acusado y "…su señoría interrogó a León por los principales misterios de Nuestra Santa Religión, y viendo que la ignoraba, contestándole con desacato"[85].

Sus respuestas terminaron por condenarle precipitadamente, más por contravenir los principios cristianos que por el maltrato propinado a su esposa, siendo conducido a la Real Cárcel donde se le colocó en un calabozo con un par de grillos. Las autoridades decidieron que doña Socorro Gómez recibiera una cantidad de dinero mensual, la cual sería proporcionada por su esposo mientras los Tribunales Eclesiásticos dirimían la separación.

83 *Ibídem*, f. 7vto.

84 *Ídem.*

85 *Ídem.*

La protección a la mujer agredida y el castigo al hombre maltratador

Una de las medidas más frecuentes que utilizaron las mujeres de condición privilegiada fue pedir su traslado hacia algún lugar de respeto (monasterio o casa de algún pariente) durante la permanencia de la causa legal. Esto las alejaba del marido agresor y del riesgo que implicaba volver a someterse a los vejámenes de un hombre violento.

Doña Josefa Hidalgo, en vista de la persecución y el miedo que sentía, exigía "…precautelativamente se me deposite, y ponga a cargo de la rectora del Hospicio de caridad con mi hijo donde siquiera podré trabajar algo para mantenerme"[86]. Entre los esposos fueron frecuentes las críticas cuando se permitía la posibilidad de algún depósito. Generalmente la medida era desacreditada. Tal era la opinión de don Cayetano Chirinos sobre el lugar donde iba ser depositada su mujer, expresó que era un recinto para "Mujeres Malas", pues no "…era regular de que una mujer decente estuviese en tal prisión, cuya casa es solo para las mujeres malas, se mandó sacar de él y que se depositase en mi casa"[87].

En otras oportunidades, la apertura de una querella necesitaba el reconocimiento de un cirujano, como en el caso de don Benito Sarmiento, quien reconoce a doña Mercedes Villavicencio por intersección de su madre doña Rosa Clavijo, la cual se presenta ante el alcalde de Primera Elección, Juan Rodríguez Toro, encontrando el cirujano

> …una contusión en la cavidad toráxica en la parte lateral del lado izquierdo encima de las termillas externales, y otra en la cerviz: que la primera la consideran de alguna gravedad por los

86 *Ibídem*, f. 7vto.

87 *Ibídem*, f. 9.

síntomas que han presentado, como son impedirle la respiración, el dolor punzante de una parte a otra, tos y fiebre[88].

Puesto que su marido, don José María Sánchez le propinó una fuerte paliza, dándole patadas en el pecho y muchos golpes en la cabeza[89].

Una buena parte de los documentos refleja ese temor natural de algunas mujeres ante posibilidad de morir a manos de sus esposos, y ven en el tribunal una posibilidad de poner freno a tales situaciones, ya que "…este hombre no tiene comúnmente otro ejercicio, que aquel le incita la embriaguez, y el odio: la doctrina y educación a sus hijos son las palabras obscenas y deshonestas…"[90]. Para María del Rosario, su hombre no es ejemplo para nadie, porque además de vivir bajo constante tensión, debía lidiar contra su carácter tiránico, el vicio de la bebida, la escasa contribución de alimentos para sus hijos y el hecho de que en ciertas ocasiones la maltratara a porrazos, atreviéndose últimamente a darle una puñalada en el brazo[91]. Su esposo, José Gregorio Hernández, en su declaración alega, como otros tantos acusados, que el maltrato "…se supone no es más que una corrección maridable que no pasa de las leyes de la humanidad a de corregir su altanería y solicitar paz"[92].

---

88 "Contra don José Maria Sánchez por haber maltratado a su mujer doña Mercedes Villavicencio", AANH, Archivo II, *Sección Independencia*, t. 875, doc. 4511, Caracas, 1820, f. 1vto.

89 *Ibídem*, f. 2.

90 *Ibídem*, fs. 1-1vto.

91 *Ídem*.

92 *Ibídem*, f. 7vto.

Inevitablemente, la única medida para reparar los graves males fue una dura sentencia que condenó a Melchor Sabino:

> …vistos estos autos, por lo que de ellos resulta contra Melchor Sabino plenamente justificado fallo, debo condenarle como lo condeno [roto] a presidio cerrado en el castillo y fortificación de Araya a trabajar en el, a ración, y sin sueldo (…) sin hacer condenar las costas por la notoria insolvencia del reo, y por esta definitivamente juzgando y haciendo justicia así lo pronuncio…[93].

Sólo cuando el maltrato excesivo denunciado por las mujeres casadas llegaba a las últimas consecuencias se concedía el divorcio a la pareja. Así sucedió en 1804, en la ciudad de Guayana, una vez comprobadas las acusaciones efectuadas por doña Ana Rivera contra su marido por maltrato y sevicia. El provisor y vicario general expuso de la siguiente forma los resultados de la denuncia:

> El Provisor y Vicario General de este Obispado, cumpliendo puntualmente con lo prevenido por Vuestra Señoría Ilustrísima en decreto del veintitrés de los corrientes, debo exponer que habiendo registrado cuidadosa y prolijamente el proceso que en esta curia eclesiástica esta instruyendo doña Ana Rivera contra don Francisco Baeza, su legítimo consorte, como preliminar para entablar juicio ordinario de divorcio perpetuo de su lecho y cohabitación, encuentro abundantemente justificadas las gravísimas causales, que adoptan los derechos divino y eclesiástico, para pretender el cónyuge inocente la separación del tálamo, y cohabitación maridable; no solo uno o dos de esta especie, sino otras muchas legales que agravan notablemente la acción contra el reo[94] .

93 *Ibídem*, f. 16.

94 "Autos seguidos por doña Ana Rivera contra su marido don Francisco Baeza por sevicia", AANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 5937-8, Guayana, 1804, f. 1.

El castigo duro y riguroso daba motivo para la separación *Quoad Thorum et Cohatationem*; la mujer no sólo pudo reclamar ante el tribunal su separación, sino huir si peligraba su vida. En lo económico, el marido que maltratase a su mujer perdía el lucro y aumento de la dote. El poder secular tendió a intervenir continuamente en estos matrimonios desavenidos; la Iglesia en todo momento defendió el principio de insolubilidad del matrimonio[95] y adoptó medidas de compromisos entre los cónyuges para evitar los juicios de divorcio por las molestias y gastos que ocasionaban, tratando de solucionar los motivos de las desavenencias que impedían la convivencia marital. Por ejemplo, si el juez eclesiástico intentaba conocer una causa que no era de su jurisdicción, el agravado podía presentar un pedimento ante el mismo y exigir la remisión de los autos al juez civil competente. De ahí que necesariamente la jurisdicción del juez eclesiástico y el secular se combinaran para dar una sentencia definitiva.

El papel de la visita eclesiástica fue vital ante la apremiante necesidad de poner término al escándalo público por los maltratos evidentes; allí jugó gran protagonismo la noción de escarmiento[96]. Las autoridades espirituales fueron las más preocupadas por la fortuna de la mujer maltratada, ya que si la conducta de los maridos no mejoraba, aun con los oficios hechos por las autoridades civiles, ellas recurrían a los jueces eclesiásticos con la esperanza de conseguir la separación. La alternativa más frecuente si no se conseguía la separación y no se obtenía la medida del

95 Con una mirada atenta se pueden percibir hallazgos importantes en relación con las actitudes frente al orden establecido, pero sobre todo hacia la Iglesia, especialmente después de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando ciertas manifestaciones de creencias socio-religiosas de algunos sectores se expresaron en la desconfianza hacia la propia Iglesia que los había casado e hizo caso omiso de sus disposiciones.

96 Fréderique Langue, *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII*, p. 252.

depósito era solicitar la reclusión en un convento; debido a la enorme influencia de la Iglesia en la sociedad, especialmente sobre las mujeres[97].

En 1804, en la cuidad de Angostura, don Luis Antonio Hernández y doña Eugenia Risques abren una causa de divorcio ante los continuos vicios que dicha mujer atribuye a su esposo. En vista de dicha situación insostenible, doña Eugenia se vio en la necesidad de abandonar el hogar[98] y acudir al vicario general de la Provincia para buscar una solución, indicando que su esposo no se ocupaba de proporcionar lo necesario para comer ni a ella ni a sus hijos, y que aunado a los continuos maltratos que le prodigaba tenía un profundo temor de morir en sus manos[99]. Doña Eugenia afirma que su marido la ha vejado constantemente: "…nos atemorizaba a maldiciones, ultrajando e injuriándonos con indecorosas (…) y atrevidas insolencias (…) tomando la ocre solución de darme al suelo de un bofetón"[100].

Es importante decir que doña Eugenia y muchas otras mujeres afirmaban que el origen de las situaciones violentas estaba relacionado con la existencia de amancebamientos, y no fue muy extraño que se culparan a las esclavas. Don Luis Antonio ripostó diciendo que no existía maltrato alguno y que cuando estuvo en su casa nada faltó, como correspondía a una familia de su posi-

97 El matrimonio, el respeto de la moral y las buenas costumbres era lo único que les permitía tener alguna parte dentro de la dinámica de la sociedad colonial venezolana del siglo XVIII.

98 El Fuero Real de España, en su Ley V, Título V, establece que si alguna mujer partiere de su marido, pierde todo cuanto ganaron en uno y háyalo el marido. Véase Marianela Ponce, o*b. cit.*, p. 85.

99 AGN, *Disensos y matrimonios*, fs. 273vto y 274, en Yasser Lugo, "Los demonios del Matrimonio (sobre dificultades matrimoniales en la Provincia de Caracas en el siglo XVIII, 1770-1800)", *Tierra Firme,* Caracas, año 18, vol. XVIII, enero-marzo, pp. 71-75.

100 *Ibídem*, f. 277.

ción. Sin consuelo ni esperanza, la querella se resuelve mediante las diligencias que hacen tanto las autoridades civiles como eclesiásticas, quienes con la ayuda del alguacil mayor de Angostura ayudaron a que doña Eugenia regresara a su hogar bajo la condición de vigilar constantemente su situación.

El avance decimonónico del sentimentalismo religioso se halla en íntima relación con la sensibilidad familiar: el modelo femenino católico se refiere exclusivamente a la esposa y la madre. En la figura de la esposa, la Iglesia buscó sumisión y espíritu de abnegación. Si el mundo es un valle de lágrimas para todos, lo será especialmente para la mujer[101]. A pesar de que el matrimonio nunca ofreció una garantía permanente de afectos mutuos entre la pareja, el maltrato debió ser algo común no sólo en la sociedad colonial venezolana sino hispanoamericana, originando entre muchas mujeres situaciones de resentimiento y venganza ante un hombre violento.

Consideraciones finales

La multiplicación de los expedientes de divorcio eclesiástico y la proliferación de denuncias por maltrato a finales del siglo XVIII demuestran que se habían modificado los límites de lo tolerable. Esto podría relacionarse con el proceso que se configuró durante el siglo XIX, en donde el ideal de matrimonio fue transformándose hacia un ideal afectuoso y armónico[102].

---

101 Michela de Giorgio, "El modelo católico", en George Duby & Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, p.188.

102 Eugenia Rodríguez Sáenz, "Divorcio y violencia domestica en Costa Rica (1800-1950)", disponible en http://www.ues.edu.sv/congreso/Rodriguez,%20Genero.pdf. Reproducido en Eugenia Rodríguez Sáenz (coord.), *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*.

Los conflictos matrimoniales nos demuestran la existencia de nuevos esquemas dentro del sistema de valores de la sociedad colonial venezolana del siglo XVIII y principios del XIX. Las mujeres ven la necesidad de solicitar su separación porque las desavenencias matrimoniales hacen imposible la convivencia dentro de "las paredes violentas del hogar". Esto nos enfrenta a una ruptura evidente con los preceptos tradicionales de una mentalidad enraizada en principios establecidos por las instituciones. Esta afirmación se expresa en la "indisolubilidad del matrimonio", ya que solamente la muerte extinguía el vínculo conyugal. Este precepto, por ejemplo, fue sostenido por la Iglesia durante la mayor parte de los juicios y permitió, en cierta medida, que fueran mayores el número de arreglos entre los esposos que los divorcios otorgados.

El maltrato hacia a la mujer en el matrimonio se produce no sólo como demostración de la autoridad masculina sobre la mujer. El mismo es fiel reflejo de una sociedad caracterizada por el poder colectivo en manos de los hombres, donde las mujeres deben obediencia y sumisión, elementos establecidos por los mecanismos de socialización, educación, instrucción religiosa, autoridad paterna y, en nuestro caso, la violencia.

En la mentalidad de estas mujeres, el "hasta que la muerte los separe" pareció haberse transformado en "hasta que los golpes nos separen". Y para lograr la separación utilizaron modelos de representación social que hombres y mujeres tenían para ese momento. Las mujeres sin duda contaban con la posibilidad de acudir a los tribunales, claro que esta acción no determinaba de ninguna forma que la causa terminaría a su favor.

Como se dijo a lo largo de la investigación, el contexto del maltrato estuvo acompañado de problemas tales como el adulterio, la ebriedad, el derroche de bienes conyugales, la afición al juego, la vida ociosa y el carácter violento del esposo. Los testimonios femeninos demuestran que

cuando la mujer tendía a reprochar o encarar algunas de sus deficiencias a su marido, instándolo a eliminar determinadas conductas como el alcohol o el adulterio, el hombre reaccionaba violentamente ante el cuestionamiento de su autoridad, generando una mayor posibilidad para justificar el castigo hacia su mujer.

Los malos tratos y la sevicia fueron justa causa de separación cuando el marido, en ejercicio de su derecho de corrección domestica y marital, se excedía en los límites de la moderación. Las mujeres durante el matrimonio tuvieron conciencia de que estaban siendo maltratadas y observan que las acciones violentas de sus maridos coaccionan la normalidad que debía existir en un matrimonio, pero no se puede afirmar que la mujer aceptó el maltrato verbal y físico, sino, más bien lo toleró por su papel dentro de la sociedad. Más allá de ver que en la mayoría de los expedientes aparecen mujeres victimizadas, debe reconocerse que ejercer estas acciones ante los tribunales implicó valentía, ya que fueron capaces de llevar lo privado de sus problemas maritales al mundo público.

Aunque la realidad del castigo vino siempre influenciada por el origen social del transgresor, o por el poder local con que éste contase, para los tribunales civiles era básica la participación de la Iglesia en las querellas por malos tratos. Éstos la veían como una forma rápida de solventar un problema que podía convertirse en algo tedioso y deshonroso para alguna de las partes involucradas; en algunos de los casos se utilizó el recurso de enviar a las parejas con sacerdotes que pudieran reconciliarlos, pero si esto no se lograba el sacerdote o vicario desatendía el asunto, dejando la responsabilidad en manos del Estado.

En resumen, resulta interesante constatar la inconformidad de las mujeres del siglo XVIII con la aparente sumisión de sus descendientes en el siglo XIX, cuando disminuyó proporcionalmente el número de divorcios y quejas por maltrato. Tanto en los expedientes del siglo XVIII como en los

del XIX, los documentos apenas dejan entrever que las mujeres intentaban superar su tradicional sumisión y reclamos por un trato más digno; pero de ninguna manera era proclamado como una bandera igualitaria ni tampoco de rebeldía contra una estructura vigente[103]. Más bien dejaban claro que ellas no intentaban evadir sus compromisos como esposas sino que aspiraban a que los maridos cumpliesen con sus obligaciones e, incluso, reconocían el derecho de ellos a corregirlas, y aun golpearlas, pero sólo cuando existiera causa justa y con moderación[104].

No obstante, la actuación de la justicia civil se contrapuso algunas veces contra el poder tiránico de los esposos frente a la mujer y su familia, permitiendo, como dije anteriormente, la asimilación de nuevos ideales y percepciones sobre el matrimonio, la familia, la violencia doméstica y el sistema ideológico de género que continuaron redefiniéndose durante la segunda mitad del siglo XIX. ❖

103 Pilar Gonzalbo & Cecilia Rabell Moreno, "La familia en México", en Pablo Rodríguez (coord.), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá, Edición del Convenio Andrés Bello Unidad Editorial, 2004, pp. 104-105.

104 *Ídem*.

Fuentes consultadas

Primarias

Documentales manuscritas

Academia Nacional de la Historia.

Secciones Archivo II. Colección Civiles e Independencia.

Documentales impresas

Código de las Siete Partidas de Alfonzo X El Sabio, en *Códigos Españoles Concordados y Anotados*. Madrid, Editorial Carlos Bailly Bailliere, 1872.

Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. III, 1962.

Martí, Mariano. *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784).* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nºs 95-101, 1998.

Secundarias

Bibliográficas

Almécija, Juan. *La familia en la Provincia de Venezuela 1745-1798*. Madrid, Ediciones Mapfre, 1992.

Álvarez, Cecilia Salinas. "Control y represión del comportamiento femenino en la colonia", en Lila Barrero y Clyde Soto (eds.) *Ciudadanas, una memoria inconstante*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1981.

Álvarez Lovera, María de. *La mujer en la colonia.* Caracas, Fondo Editorial Tropykos/Faces/UCV, 1994.

Amar y Borbón, Josefa. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid, Editorial Cátedra, Institución de la Mujer, 1994.

Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.

Aries, Philippe y George Duby. *Historia de la vida privada.* Madrid, Taurus Ediciones, 1992, tomos 2, 3 y 4.

Arrom, Silvia. *Las mujeres de la ciudad de México*, *1790-1857*. México, Siglo XXI Editores, 1985.

Aznar Gil, Federico. *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo medieval.* Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Imprenta Kadmos, 1989.

Beneyto, Juan. *Una historia del matrimonio*. Madrid. Ediciones de la Universidad Complutense, S.A. 1993.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes", en André Burgiere (coord.). *Historia de la familia*. Madrid. Alianza Editorial, 1988, vols. I y II.

Boyer, Richard. *Urbanization in 19th Century Latin America: Statistics and Sources; Supplement to the Statistical Abstract of Latin America.* Los Ángeles, Latin American Center, University of California, 1973.

_____. "Las mujeres, la mala vida y la política del matrimonio", en Asunción Lavrin (coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*. México, Editorial Grijalbo, 1989, pp. 271-309.

Burgiere, André (coord.). *Historia de la familia*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, vols. I y II.

Carrasco, Maritza. "La historicidad de lo oculto. La violencia conyugal y la mujer en Chile (siglo XVII y primera mitad del XIX)", en Diana Veneros Ruiz, *Perfiles revelados. (Historia de mujeres en Chile) siglos XVIII-XX*. Santiago de Chile, Editorial Universidad Santiago de Chile, 1997, pp. 115-139.

Dávila, Dora. "Se tiraban fuertemente al honor. La separación de dos aristócratas a finales del siglo XVIII venezolano", en Elías Pino Iturrieta (coord.). *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Planeta, 1994, pp. 65-100.

_____. *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México, 1720-1800*. México, Colmex-UCAB, 1998.

_____. "Confidencias necesarias. Armas para afrontar temas sobre familia, genero y sociedad", en José Ángel Rodrígez (comp.). *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos del siglo XXI*. Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Estudios de Postgrados de la Universidad Central de Venezuela, 2000, pp. 171-182.

_____. "Vida matrimonial y orden burocrático. Una visión a través de *El Quaderno de los divorsios*, 1754 a 1820, en el arzobispado de la ciudad de México", en Dora Dávila (coord.). *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*. Caracas, Fundación Konrad Adenauer/ Universidad Católica Andrés Bello, 2004, pp. 161-176.

_____. (coord.). *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*. Caracas, Fundación Konrad Adenauer/Universidad Católica Andrés Bello, 2004.

Davis, Nathalie Zemon. *Sociedad y cultura en la Francia moderna*. Barcelona, Editorial Crítica, 1993.

Duby, George y Michell Perrot. *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, Editorial Taurus, 1993.

Dueñas, Guiomar. "Desentrañar la lógica que presupone la inferioridad de la mujer", en GRUPO MUJER Y SOCIEDAD. *Mujer amor y violencia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Tercer Mundo Editores, 1991, pp. 33-45.

Fladrin, Jean Louis. *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona, Editorial Critica, 1976.

De Córdoba, Martín Fray. *Tratado que se intitula Jardín de las nobles doncellas.* Toledo, Colección Joyas Bibliograficas, 1953 (obra realizada en 1476).

García Gallo, Alfonso. *La evolución de la condición jurídica de la mujer*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982.

Gil, Antonio. "Mujeres ante la justicia eclesiástica: un caso de separación matrimonial en la Barcelona de 1602", en VV AA, *Las mujeres en el Antiguo Régimen*. Barcelona, Icaria Editorial S.A, 1994, pp. 169-179.

Giorgio, Michelle de. "El modelo católico", en George Duby y Michell Perrot. *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, Editorial Taurus, 1993, pp. 184-217.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.). *Género, familia y mentalidades en América Latina.* San Juan (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico, 1997.

_____. *Las mujeres en la Nueva España: educación*. México, El Colegio de México, 1997.

_____. *Familia y orden colonial*. México, Colegio de México, 1998.

_____. (coord.). *Familia y educación en Iberoamérica*. México. El Colegio de México, 1999.

_____."La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo XVIII novohispano", en *Revista Montalbán,* Caracas, Editorial Texto, Universidad Católica Andrés Bello, n° 34, 2001, pp. 201-217.

_____."Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal", en Pilar Gonzalbo y Berta Ares Queija (coords.). *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, Sevilla-México, 2004, pp. 121-140.

_____."La familia en México", en Pablo Rodríguez, (coord.). *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá, Edición del Convenio Andrés Bello, Unidad Editorial, 2004, pp. 92-126.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, Sevilla-México, 2004.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell Romero (coord.). *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México, Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, 1996.

González Antías, Antonio. "La mujer en el ambiente social de la Venezuela colonial", en Ermila Troconis de Veracoechea (coord.). *La mujer en la historia de América*. Obra Enciclopédica. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Caracas, Editorial Arte, 1995.

_____. *El proceso penal en la administración de justicia en Venezuela 1700-1821. (Casos de homicidio y heridas)*. Caracas. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografía y Ensayos, n°186, 2003.

Goode, W. J. "Una dimensión sociológica de la disolución conyugal", en Michael Anderson (comp.). *Sociología de la familia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 277-298.

Langue, Frédérique. "Las ansias del vivir y las normas del querer. Amores y 'mala vida' en Venezuela colonial", en Elías Pino Iturrieta (coord.). *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Planeta, 1994, pp. 35-64.

_____. *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 252, 2000.

_____. "Silencio, honor y desangramiento. Familias mantuanas del siglo XVIII", en Dora Dávila (coord.). *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*. Caracas, Fundación Konrad Adenauer/Universidad Católica Andrés Bello, 2004.

Laslett, Peter. "La historia de la familia", en Pilar Gonzlabo (coord.). *Historia de la familia*. México, Universidad Metropolitana, 1993, pp. 43-70.

Lavrin, Asunción. "Investigación sobre la mujer de la colonia en México siglos XVII y XVIII", en Asunción Lavrin, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 33-73.

_____. (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*. México, Editorial Grijalbo, México, 1989.

Lipsett-Rivera, Sonya. "La violencia dentro de las familias formal e informal", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (coord.). *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México, El Colegio de México, 1996, pp. 325-340.

Lopez de Ayala, Ignacio. *El sacrosanto Concilio de Trento*. París, Librería de Rosa y Bouret, 1860 (traducción al idioma castellano).

Lovera Reyes, Elina. "Las mujeres y la Iglesia en los tiempos coloniales", en Ermila Troconis de Veracoechea (coord.). *La mujer en la historia de América*. Obra Enciclopédica. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Caracas, Editorial Arte, 1995.

Mannarelli, María Emma, "Vínculos familiares y frontera de lo público y lo privado en Perú", en Pablo Rodríguez (coord.). *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá, Edición del Convenio Andrés Bello Unidad Editorial, 2004, pp. 326-368.

Moreno, Eva. *Las ruinas de la familia, del Estado y de la religión. Divorcio y conflictos maritales en Venezuela 1700-1829*. Trabajo de Grado para optar a la Licenciatura en Historia. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005.

Nizza da Silva, María Beatriz. "Divorcio en el Brasil Colonial: el caso de Sao Paulo", en Asunción Lavrin (comp.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XIX*. México, Editorial Grijalbo, 1989, pp. 339-370.

Otis-Cour, Leah. *Historia de la pareja en la Edad Media*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2000.

Ots Capdequi, José María. *El Estado español en Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Pellicer, Luis Felipe. *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela 1774-1809. Estudio de casos*. Caracas, Fundación Polar, 1996.

_____. "Vernos desde el pasado: la historia de las mentalidades en Venezuela", en José Ángel Rodríguez (comp.). *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos del siglo XXI*. Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Estudios de Postgrados de la Universidad Central de Venezuela, 2000, pp. 161-171.

_____. "El amor y el interés. Matrimonio y familia en Venezuela en siglo XVIII", en Dora Dávila (coord.). *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*. Caracas, Fundación Konrad Adenauer/Universidad Católica Andrés Bello, 2004.

_____. *Entre el honor y la pasión. Familia, matrimonio y sistema de valores en Venezuela durante la crisis del orden hispánico (1778-1820)*. Caracas, Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 2005.

Pellicer, Luis Felipe e Inés Quintero. "Matrimonio, familia y genero en la sociedad venezolana siglos XVIII a XX", en Pablo Rodríguez (coord.). *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá, Edición del Convenio Andrés Bello Unidad Editorial, 2004, pp. 212-246.

Pino Iturrieta, Elías. *Contra lujuria castidad. Historia del pecado en el siglo XVIII venezolano.* Caracas, Ediciones Alfadil, 1992.

_____. (coord.). *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano.* Caracas, Planeta, 1994.

_____. "Ventaneras y castas, callejeras y honestas. Iglesia y mujer en el siglo XIX", en Ermila Troconis de Veracoechea (coord.). *La mujer en la historia de América.* Obra Enciclopédica. Caracas, Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Editorial Arte, 1995.

Ponce, Marianela. *De la soltería a la viudez. La condición jurídica de la mujer en la Provincia de Venezuela en razón de su estado civil.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 246, 1999.

Quintero, Inés. *Mirar tras la ventana. Testimonios de viajeros y legionarios sobre mujeres del siglo XIX.* Caracas, Alter Libris/Ediciones Universidad Central de Venezuela, 1998.

Ripodas Ardanaz, Daysi. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica.* Buenos Aires, Fecic, 1977.

Rodríguez, José Ángel. *Babilonia de pecados. Normas y trasgresión social en Venezuela siglo XVIII.* Caracas, Alfadil Ediciones, 1998.

_____. *Amor y pasión el siglo XVIII.* Burdeos, Publicaciones de Girdal, 1992.

Rodríguez, Pablo. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada.* Santa Fe de Bogotá, Editorial Ariel, 1997.

_____. (coord.). *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá, Edición del Convenio Andrés Bello Unidad Editorial, 2004, p. 526.

_____. "La familia en Colombia", en Pablo Rodríguez (coord.). *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá, Edición del Convenio Andrés Bello Unidad Editorial, 2004, pp. 246-290.

Rodríguez Sáenz, Eugenia. "Divorcio y violencia conyugal en Costa Rica (1800-1950)", en Eugenia Rodríguez Sáenz (coord.). *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX.* San José de Costa Rica, Unifen/Oficina Regional de México, Centroamérica, Cuba y República Dominicana/Plumsock Mesoamerican Studies, 2002.

Rogatti, Antonieta. *Separación matrimonial y su proceso en la colonia.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 257, 2004.

Sánchez Ortega, María Helena, "La mujer, el amor y la religión en el Antiguo Régimen", en Actas de las Segundas Jornadas de Investigación Interdisciplinarias. *La mujer en la historia de España (siglos XVI-XX)*, organizada por el Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1990, pp. 35-58.

Stone, Lawrence. *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Torrecilla, Martín. *Suma de todas las materias morales: arregladas a las condenaciones pontificias de nuestros muy santos padre Alejandro VII y Inocencio XI*. Madrid, Impresa por Antonio Román, 1696, 2 tomos.

Troconis de Veracoechea, Ermila (coord.). *La mujer en la historia de América*. Obra Enciclopédica. Caracas, Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Editorial Arte, 1995.

Twina, Ann, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", en Asunción Lavrin (coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*. México, Editorial Grijalbo, 1989, pp. 127-157.

VV AA. *Las mujeres en el Antiguo Régimen*. Barcelona, Icaria Editorial S.A, 1994.

Vigil, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Siglo XXI Editores S.A, 1986.

Hemerográficas

Cicerchia, Ricardo. "Vida Familiar y Practicas Conyugales", *Boletín del Instituto de Historia Argentina*, nº 2, 1990.

Fuentes, María Dolores. "Amor y desamor en la Venezuela Hispánica (1701-1791)", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia,* Caracas, abril-junio, t. LXXV, nº 298, 1992, pp. 49-62.

Kluger, Viviana. "Los alimentos entre cónyuges. Un estudio sobre pleitos en la época de la Segunda Audiencia de Buenos Aires (1785-1812)", *Revista de Historia del Derecho*, Buenos Aires, nº 18, 1990.

Lavalle, Bernand. "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1651-1700): La desavenencia conyugal como revelador social", *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 19-66.

Lorenzo Cadarso, Pedro Luis. "Los malos tratos a las mujeres en Castilla en el siglo XVII", *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*. Zaragoza, Publicaciones del Colegio Universitario de la Rioja, nº 15, diciembre, 1989, p. 19-66.

Lugo, Yasser. "Los demonios del matrimonio (sobre dificultades matrimoniales en la Provincia de Caracas en el siglo XVIII, 1770.1800)", *Revista Tierra Firme*, Caracas, año 18, vol. XVIII, enero-marzo, 2000, pp. 19-36.

contra la insaciable codicia

querellas sobre ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas litigadas ante la real audiencia de caracas entre los años 1786-1810

EDUARD ÁVILA

345

Contra la insaciable codicia

Querellas[1] sobre ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas litigadas ante la Real Audiencia de Caracas entre los años 1786-1810

Introducción

El objetivo principal de la presente investigación es comprender las dinámicas internas de los pueblos de indios cuando eran invadidas sus tierras comunales, además de analizar el efecto que tuvo la Real Audiencia de Caracas al momento de impartir justicia en estos casos. El estudio de la ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas nos permitirá ahondar en las dinámicas socioeconómicas de estos grupos asentados en el interior de la Provincia de Caracas entre los años 1786-1810.

La creación de la Real Audiencia de Caracas favoreció la resolución jurídica de numerosos pleitos y conflictos por tierras indígenas. En Venezuela, para finales del siglo XVIII,

1 La palabra *querella* para la presente investigación se entiende como el "…sentimiento, queja, expresión de dolor y acusación, o queja, propuesta ante el juez contra alguno, en que se le hace reo de algún delito, que el agraviado pide se castigue" (VV AA, *Diccionario de Autoridades,* t. III, p. 783).

> …las tensiones sociales venían agudizándose, no sólo en cuanto a actitudes desafiantes de la clase mantuana particularmente radicada en el valle de Caracas, sino también de otros sectores sociales (indígenas, negros y pardos) que reclamaban mayor atención monárquica ante acciones desmedidas de funcionarios hispanos y de la aristocracia criolla dominante, por lo que resultaba necesario instituir un tribunal de justicia que interviniera en la solución de esos conflictos y en el resguardo de la soberanía española[2].

Así, pues, la aparición de esta institución en la Capitanía General de Venezuela modificó la forma de impartir justicia en el territorio mediante el despacho de las Reales Provisiones, instrumento jurídico-político que dictaba sentencia por algún hecho o negocio, previa celebración de algún litigio de carácter político o económico. Las querellas por los dominios indígenas fueron atendidas por este máximo tribunal, y en la mayoría de los casos se despacharon estos documentos. Por lo anteriormente expuesto, analizaremos los pleitos y conflictos generados e intentaremos rescatar la presencia de los pueblos indígenas culturalmente asimilados en la sociedad colonial en el período anteriormente señalado.

La ocupación y usurpación de tierras comunales en la Provincia de Caracas 1786-1810

La ocupación y usurpación de las tierras comunales indígenas fue un fenómeno de carácter socioeconómico y jurídico que violentó las normativas legales de la Corona

2 Alí Enrique López Bohórquez, *El rescate de la autoridad colonial en Venezuela: la Real Audiencia de Caracas (1786-1810)*, p. 16.

española y produjo el incremento de la propiedad privada durante la época colonial venezolana. Tuvo su origen en el período de conquista y colonización, y trajo como consecuencia el desplazamiento territorial de las comunidades indígenas hacia zonas periféricas de las grandes ciudades, por lo menos dentro la Provincia de Caracas:

> Las tierras de los indígenas, comunales o de propiedad individual, y las tierras realengas no escaparon al proceso de usurpación. El fenómeno se constata en los siglos XVII y XVIII porque en las primeras décadas de la colonización la incipiente clase latifundista se preocupa y litiga por justificar legalmente la explotación de la mano de obra indígena, fuerza productiva que conjuntamente con los esclavos negros, valorizaba las tierras adquiridas por merced o por donación[3].

Sin embargo, Eduardo Arcila Farias argumenta lo siguiente:

> Las órdenes reales no bastaron para impedir que se cometieran innumerables violencias y abusos en perjuicio de la propiedad indígena. El número de denuncias de este género recibidas por la Corona y los gobernadores es incontable, lo que después de todo sirve para demostrar que aquellas leyes no eran letra muerta puesto que estaban presentes y no olvidadas, y había funcionarios a quienes acudir en demanda de rectificación…[4].

Se puede asegurar que estas prácticas fueron constantes y permanentes durante las postrimerías coloniales. Las tierras indígenas contaban con las mejores extensiones, ubicadas en favorables

---

3 Federico Brito Figueroa, *La estructura económica de Venezuela colonial,* p.155.

4 Eduardo Arcila Farias, *El régimen de la encomienda en Venezuela,* p. 294.

zonas geográficas, estratégicas para el cultivo o laboreo de las mismas. Tenían cómo proveerse de agua para el riego de las cosechas, sabían dónde estaban los mejores riachuelos para consumo personal, además de conocer las porciones más fértiles para el cultivo de cacao, algodón, maguey, yuca dulce, maíz, entre otros tubérculos y frutas. Don Joseph Luis de Cisneros nos describe la siguiente escena:

> … Los Valles de Aragua, traen los Indios á cuestas, inumerables porciones de Aves y Ganado menudo: Azúcar blanca, y prieta abunda con excesso, de los muchos Ingenios, y Trapiches, que tienen los Valles del Tuy arriba, Guatire y Guarenas. Todo el año se encuentra abundancia de Fruta del País; y también Higos, Ubas, Manzanas, Membrillos y Fressas, que se dan muy delicadas: Y aunque el quotidiano consumo de Pan es de Maíz, y Casabe, que produce el mismo terreno; también se coge en el Valle de Cagua riquíssima Arina, de que se hace muy buen pan; y como la Real Compañía provee en abundancia de Arinas, pues de ordinario en sus Almacenes se pierden, por no poder darle salida, nos hallamos siempre con abundancia…[5].

Igualmente, cabe destacar que en esos terrenos se hallaban todo tipo de animales: osos hormigueros, liebres, tapires y algunas aves y pájaros. Pero este escenario tan idílico no fue muy común a finales del siglo XVIII, especialmente en la Provincia de Caracas, pues,

> La creación de la sociedad colonial hispanoamericana implicó la relativa destrucción del orden social indígena. En lugares donde la población prehispánica fue lo suficientemente densa como para asegurar al menos su supervivencia biológica (…) los sobrevivientes de la conquista tuvieron

5 Joseph Luis de Cisneros, *Descripción exacta de la Provincia de Venezuela,* p. 64.

> que adaptarse a los requerimientos y valores de los españoles, que estaban encaminados hacia la asimilación de los indígenas al orden social dominante[6].

Sin duda este proceso modificó el espacio geográfico habitado por los naturales, además de favorecer la explotación agrícola dentro de estos terrenos, factor que contribuyó a fortalecer la ocupación y usurpación de las tierras comunales indígenas en las postrimerías del período colonial venezolano.

La agricultura comercial, que tuvo su mayor aliado en el sistema de plantación, fue estimulada por un aumento en el consumo local y la demanda extranjera. En Venezuela, el

> …cacao fue el que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, adquirió mayor desarrollo, favorecido por las condiciones del medio ambiente y porque el cacao para aquella época era el producto más valioso de América después de los metales preciosos[7].

Estas prácticas orientadas al mercado capitalista mundial representaron una fuerte amenaza para la agricultura de subsistencia practicada y sustentada:

> … Generalmente en manos de indígenas y mestizos para su autoconsumo, era sumamente atrasada y trashumante, como lo fue antes de la Conquista (…) después de una o varias cosechas se

---

6 Nancy Farriss, "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial, algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena", *Historia Mexicana*, México DF, nº 2 [118], octubre-diciembre de 1980 pp. 53-208; p. 153.

7 Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*, p. 101.

> abandonaba el conuco y se quemaba a una porción de bosque o de selva, que se cultivaría mientras rindiera suficientemente…[8].

Este tipo de cultivo se pudo apreciar en la mayoría de los documentos consultados para la presente investigación. Se puede decir que fue en los ámbitos rurales en donde se observó una mayor confrontación entre la sociedad indígena representada por la comunidad y la sociedad española representada por la propiedad privada. John Lynch argumenta que: "…como productores de artículos de exportación, los latifundistas querían colocar sus productos directamente en el mercado mundial…"[9]. Premisa que justificaba la violación de tierras comunales en muchos resguardos indígenas. Donde existía un trabajo colectivo vieron pereza, donde había una rotación específica de los campos hallaron terrenos baldíos. No podían comprender las concepciones temporales y espaciales de estas comunidades, además, las demandas del sistema mundial tampoco lo permitían.

Las grandes posesiones en la sociedad criolla del siglo XVIII representaban un elemento de riqueza, movilidad social, resguardo individual y familiar, y muchas veces de subsistencia para la sociedad de aquella época. En contraposición, las tierras para la comunidad indígena no conllevaban elementos de riqueza ni movilidad social al estilo occidental, sino que eran utilizadas para el resguardo y subsistencia comunitaria desde tiempos inmemoriales; esto no impedía la existencia de divisiones al interior de los pueblos así como el desarrollo de complejas relaciones de poder,

8 Miguel Izard, *El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela (1777-1830)*, p. 86.

9 John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas (1808-1826)*, p. 215.

tal como lo evidencia la presencia de indígenas principales y menos principales[10]. Los primeros tenían el privilegio de poseer grandes extensiones, mientras que los segundos debían tributar para el disfrute de alguna porción de tierra. Sin embargo, muchos

> … [I]ndígenas fueron considerados tempranamente súbditos libres de la Corona española, aunque se les tomase por inocentes individuos que merecían ser tratados como menores de edad tutelados debido a su ignorancia. Así nacería el repartimiento, especie de reconocimiento de la legal posesión de los indios sobre las tierras, pero que debía ser supervisada por un español…[11].

No obstante, en los resguardos la justicia era practicada exclusivamente por los indígenas y no por las autoridades españolas, por ello la Corona reconoció como jefe principal de la comunidad al cacique. Esta figura tuvo gran importancia en la cotidianidad de estos espacios, pues en innumerables ocasiones reclamaron abiertamente a sus autoridades su funcionamiento, tal y como lo hizo María Merced Saman, india viuda y cacica del pueblo de Nuestra Señora de Copacabana de Guarenas, quien en 1798 reclama la inmediata remoción del corregidor don Domingo Muñoz, por serle perjudicial a los intereses de la colectividad[12].

Es necesario mencionar que las reducciones de indios tuvieron como fundamento propósitos políticos iniciales: la conversión de éstos al catolicismo, su integración política a la

---

10 "María Dionisia Quintero pretendiendo que el Cacicazgo de dicho pueblo se declare corresponder a su hijo Manuel Jesús Guzmán", Archivo General de la Nación, *Sección Indígena*, t. I, Antímano, 164 fs. En este documento hay una Real Cédula donde se menciona y diferencia el grupo social de indios en principales y menos principales.

11 José Rafael Lovera, *Vida de hacienda en Venezuela. Siglos XVIII y XIX*, p. 31.

12 AGN, *Sección Indígenas*, t. VIII, f. 326.

Corona y una disposición organizada de su fuerza de trabajo. Pero más allá de esto también tenían como representación:

> … Dar nacimiento a una nueva forma de propiedad definida como "propiedad comunal indígena transculturada", la cual tendía a conservar el carácter colectivo de la vida de los aborígenes como una manera de mantenerlos sujetos a la autoridad real y llevar adelante la obra evangelizadora…[13].

Aunque a inicios del proceso de conquista la comunidad indígena y la propiedad no entraron en conflicto, hacia mediados del siglo XVII, éstos se vieron en la necesidad de litigar ante las autoridades[14]. El desarrollo de la agricultura comercial quería dar respuesta a la naciente demanda de los mercados internacionales que se inició con el cultivo intensivo del tabaco y el cacao, además del añil, el algodón y el café.

> … El dislocamiento de la propiedad comunal de las tierras indígenas, facilitó también la introducción de la ganadería, particularmente en los llanos, donde la colonización fue posible, gracias a la carne de vacuno. Este proceso permitió la formación no solamente de un nuevo modo de producción, sino también de una nueva forma de cultura: el indio agricultor, encomendado o

13 Mario Sanoja e Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, p. 251.

14 El siglo XVII es el siglo de la incorporación al dominio privado de las tierras aptas para el cultivo en las regiones de la antigua Provincia de Caracas y Gobernación de Venezuela. El fenómeno se refleja en los títulos de composición, en la solicitud de instrumentos de conformación y en la infinidad de litigios, cuyo estudio permite pensar que primitivas mercedes fueron incrementadas por vía de ocupaciones de terrenos realengos, comunales e indígenas, violando o disimulando la letra y el espíritu de la legislación sobre la posesión y el uso de la tierra vigente en el orden colonial. Véase Federico Brito Figueroa, "La investigación sobre historia de la formación de la propiedad territorial agraria en Venezuela", en *La obra Pía de Chuao 1568-1825,* p. 123.

> reducido, según arrastrado un destino que entraba de cierta manera dentro de sus expectativas tradicionales…[15].

Lo relevante de esas comunidades, a efectos de la presente investigación, es que "…todo pueblo o reducción de indios gozaba de la propiedad de una extensión de tierra que por lo menos era de una legua a la redonda o en cuadro, llamada resguardo"[16]. Según Arcila Farías, esto representaba una extensión de 5 mil 572 metros^2 o 3 mil 105 hectáreas y media. Estas tierras constituían lo que se conoció como propiedad comunal indígena, porque pertenecían a la colectividad en su conjunto; además eran inalienables, aunque la titularidad se adjudicara en la persona del cacique que representaba a la respectiva población.

Sin embargo, Ots Capdequi[17] afirma que si bien la ley permitía al indígena poseer tierras individualmente, por su condición de minoridad necesitada de protección y tutelaje no podía enajenárselas sin permiso de las autoridades. En todo caso, esta modalidad de propiedad era poco común y su importancia histórica resulta escasa. La forma predominante de propiedad de las tierras indígenas fue la practicada por las reducciones o pueblos de indios. En estos lugares, las mismas se dividían en tres partes:

> Una que se parcelaba, adjudicándose las distintas parcelas anualmente a las diversas familias de la comunidad, otra que se destinaba a pastos para los ganados de la comunidad; y otra tercera que se labraba por todos los vecinos, según un sistema de trabajo gratuito y de rotación obligatoria, o

15 Mario Sanoja e Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos,* p. 248.

16 *Ibídem*, p. 32.

17 J. M. Ots Capdequi, *El Estado español en las Indias,* p. 85.

que se adjudicaba a titulo de censo bien a indios, bien a españoles, ingresándose los benéficos en cajas de la comunidad[18].

Por otra parte, surge la siguiente interrogante: ¿con qué finalidad la Corona española legisló para las comunidades indígenas? ¿Con la finalidad de controlar los diferentes aspectos de la vida pública y privada de los indios? (ver gráfico 1).

La ocupación consistió en la apropiación de tierras indígenas de manera paciente y sosegada. Durante este proceso la comunidad indígena no llegaba a la confrontación bélica con los ocupantes. Es necesario aclarar que estas extensiones muchas veces fueron catalogadas como realengas, baldías o en estado de barbecho por el solo hecho de no encontrarse habitadas.

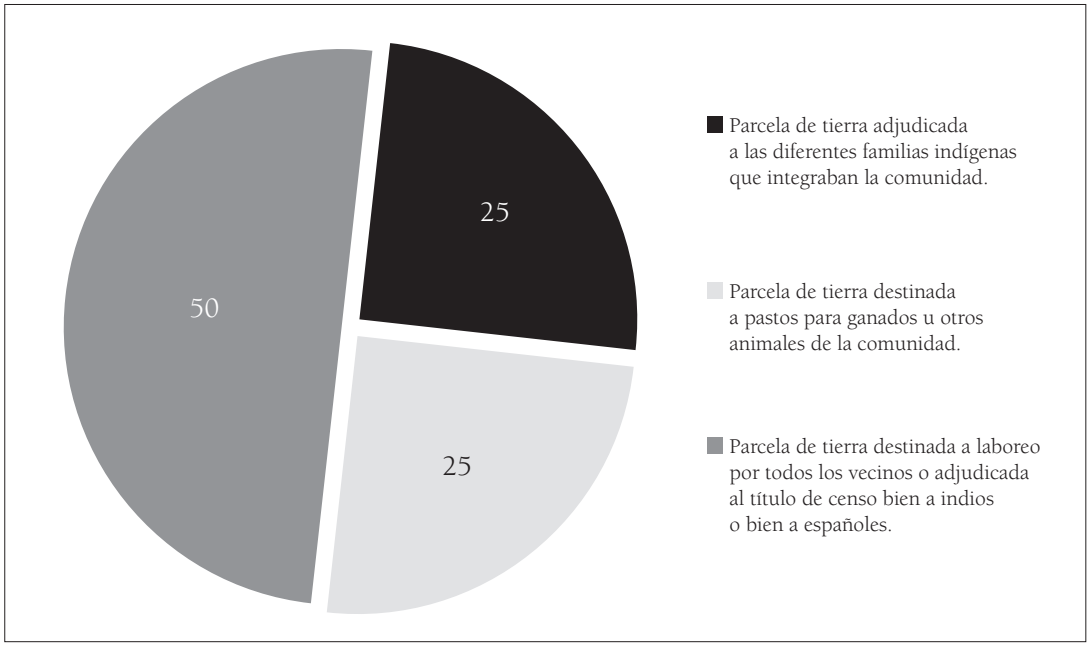
Por su parte, la usurpación de tierras comunales indígenas se tradujo en la apropiación de manera impulsiva, violenta y guerrera, lo que en muchos casos llegaba a la confrontación. Esta práctica modificaba por completo la vida física y espiritual de sus habitantes. Algunos de los alegatos y procedimientos para ejecutar estas acciones fueron las siguientes:

- Se ocupaba y usurpaba las tierras porque muchas se hallaban desoladas, por existir merma de la población indígena en las postrimerías de la época colonial. La población indígena venezolana a comienzos del siglo XIX alcanzaba un total de 161 mil 154 habitantes, lo que representaba 18,4 por ciento[19] de la población total en la Capitanía General de Venezuela.

18 Eduardo Arcila Farías, *Economía colonial de Venezuela…*, t. II, p. 263.

19 Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*, p. 160.

GRÁFICO 1
Distribución de la propiedad indígena comunal



• El no reconocimiento de los derechos de la comunidad indígena en las inmediaciones del pueblo o lugar donde se invadía.

• Se ocupaba y usurpaba por no existir título de propiedad ni demarcación exacta de las tierras comunales indígenas que estuviesen adjudicadas a una reducción de indios.

• La introducción de ganados mayores y menores ejercía presión para poder despojar con mayor facilidad a los indígenas de sus tierras. Sin embargo, las *Leyes de Indias* amparaban a éstos cuando los ganados no eran retirados de sus dominios[20].

La propiedad involucró algunas particularidades legales dignas de atención. En lo que respecta a la propiedad comunal de los indígenas, la Corona se interesó por garantizarles a estos sus derechos colectivos. Una disposición de Felipe II, fechada en Toledo el 19 de febrero de 1560, estableció la doctrina que al respecto se recoge en las *Leyes de Indias* en los términos siguientes:

> … Los sitios que se han de formar Pueblos y Reducciones, tengan comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas, y labranzas, y un exido de una legua de largo, donde los indios puedan tener sus ganados, sin que se revuelvan con otros españoles…[21].

---

20 "Ley XX: Que cerca de las reducciones no haya estancias de ganado. Don Felipe III a 10 de octubre de 1618. Don Carlos II y la reina gobernadora", Libro sexto, en *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, vol. II, p. 230.

21 "Ley VIII que las reducciones se hagan con las calidades de esta ley. Don Felipe II en el Pardo a 1 de Diciembre de 1573. Don Felipe III en Madrid a 10 de Octubre de 1618", Libro sexto, en *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, vol. II, pp. 613; p. 220.

Éste es sólo un ejemplo de la vasta legislación que sirvió para dar mayor consistencia a estos derechos, porque encontró en las mismas costumbres de los indios el terreno abonado, tal como lo señala Arcila Farias:

> … En nuestra América precolombina no se conoció la propiedad privada, y hasta ahora han resultado vanos los esfuerzos para darle a ésta origen en el pasado remoto. Lo cierto es que prevaleció la propiedad comunal en sus más variados aspectos que alcanzaba no solo a los bienes raíces y a los de producción, sino aun a los bienes de consumo y de uso, pues no solamente eran bienes comunes los granos cosechados colectivamente, sino las canoas, las viviendas y hasta los útiles domésticos…[22].

Por otro lado, citaremos *in extenso* a José María Aizpurua, quien argumenta que:

> La tierra que correspondía a los pueblos de indios o de doctrina era un elemento básico para su creación. El planteamiento que subyacía en este proceso era que sólo la disposición de tierra propia podía asegurar la autonomía y la supervivencia de la comunidad y, en consecuencia, convertir a los indígenas en vasallos fieles, adoctrinados y que pagaran sus impuestos. Esta idea se concretó con el tiempo en la llamada legua en cuadro o a los cuatro vientos, que consistía en reservar la tierra que se extendiera una legua a los cuatro puntos cardinales desde el centro del pueblo. Una legua era una medida de distancia de cierta imprecisión pero que se puede aproximar a 5,57 kilómetros. En consecuencia, un sencillo cálculo nos indica que un cuadrado de 11,14 km, es equivalente a 12.410 hectáreas, correspondía en propiedad comunal a cada pueblo de indios

22 Eduardo Arcila Farías, "El régimen de la propiedad territorial en Hispanoamérica", en *La obra pía de Chuao (1568-1825)*, p. 18.

> debidamente fundado. Era, ciertamente, un área respetable particularmente si la tierra era productiva. Dado que en cada pueblo de indios tenía su propio gobierno indígena, éste se encargaba en forma autónoma de la utilización y distribución de esta área, permitiendo el establecimiento de conucos y siembras, usando los bosques, pastos y aguas aunque lo hacía bajo la supervisión y control de corregidor[23].

Al mismo tiempo, cuando se dio inicio a

> …la formación de algunos pueblos de indios habían pasado ya muchos años desde que los españoles comenzaron a fundar poblaciones propias (ciudades o villas de españoles) y se repartieron las tierras de sus alrededores; en consecuencia, en numerosos casos los pueblos de indios no tenían tierras disponible a su alrededor según el área que les tocaba legalmente, y algunas veces no disponían de casi nada…[24].

Con el tiempo crecía una corriente de personas no indígenas pero tampoco privilegiadas que se instalaban por acuerdo o por descuido en las áreas que legalmente pertenecían a un pueblo determinado, lo que originaba las consabidas protestas oficiales por la tierra, pero también por el intercambio de ideas y bienes entre los indígenas y las "castas", lo cual, según la Corona, era altamente perjudicial, pues mientras más alejados se mantuvieran a los indios de estas "quimeras" mucho mejor. Para terminar de complicar la situación en los valles costeros e intercordilleranos, a medida que los propietarios iban acaparando tierras, asfixiaban las posibilidades de crecimiento

23 José María Aizpurúa, *Relaciones de trabajo en la sociedad colonial venezolana,* pp. 25-26.

24 *Ídem.*

de las pequeñas aldeas a veces poco pobladas. En consecuencia, muchos pueblos menguaron hasta casi desaparecer, quedando reducidos a testimonios de una pretérita población.

Cabe destacar que la tierra en el siglo XVIII venezolano fue factor básico en el sustento de la dinámica economica colonial. Poseer grandes y fértiles extensiones se había convertido en un derecho esencial y casi absoluto de los primeros conquistadores y colonizadores del territorio americano. La ambición de hacerse con innumerables terrenos se convirtió casi en un valor de las grandes familias de la época que fue pasando de generación en generación y se consolidó en el siglo XVIII.

En defensa del resguardo

Las querellas por ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas, por lo general, se dieron entre blancos criollos e indígenas. Los primeros necesitaban incrementar su propiedad privada y fortuna con base en la explotación de la tierra y así competir en el demandante mercado internacional. Estas disputas casi siempre terminaban en el máximo tribunal de la Provincia de Caracas, para que éste dictara una salida jurídica coherente y acorde con los cánones legales existentes en la época. Cabe destacar que las tierras comunales indígenas trabajadas en la presente investigación se encontraban bajo la jurisdicción de un resguardo indígena, entendido como:

> …vastas zonas territoriales delimitadas, dentro de las cuales los indios debían desarrollar su vida económica y producir los bienes necesarios para su subsistencia, todo de acuerdo con sus patrones tradicionales de organización social y producción, y sin que mediara intervención alguna de encomenderos o cualquier otro sector no indígena…[25].

25 Carmen Bohórquez. *El resguardo en la Nueva Granada, ¿proteccionismo o despojo?*, p. 74.

En la *Recopilación de las Leyes de Indias*, Libro sexto, el Título tercero que trata sobre las reducciones y pueblos de indios dictamina lo siguiente:

> … Ley IX. *Que a los indios reducidos no se quiten las tierras que antes hubieren tenido*. Con más voluntad, y prontitud se reducirán a poblaciones los indios, si no se les quitan las tierras, y granjerías, que tuvieren en los sitios que dejaren; Mandamos, que en esto no se haga novedad, y se les conserven como las hubieren tenido antes, para que las cultiven, y traten de su aprovechamiento…[26].

Durante el período estudiado fueron numerosos los casos que se registraron ante el máximo tribunal por la rezagada novedad: los indígenas se quejaban ante las autoridades reales por la ocupación y usurpación de sus tierras. Por ende, tenían que emigrar a zonas aledañas a las grandes ciudades coloniales cuando les eran arrancados sus dominios.

Por otra parte, es necesario destacar que entre 1786-1810 las colonias americanas estaban atravesando por una crisis estructural que transversalizaba los escenarios políticos, económicos, sociales y culturales en la época colonial. Este fenómeno es conocido en la historiografía venezolana como "la crisis de la sociedad colonial", caracterizada por "…la creciente participación de los criollos, como burguesía comercial y agraria, tendrá un carácter históricamente reaccionario respecto de la acción específica de pardos y esclavos...[27]. Este nuevo papel de la élite criolla en el escenario comercial y agrario promovió el fortalecimiento de estas prácticas extractivas, ya que la economía demandaba grandes posesiones de tierras que fueran cultivadas y labradas.

---

26 "Ley IX: Que a los indios reducidos no se les quiten las tierras que antes hubieren tenido", en *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, vol. II, pp. 613 y 229.

27 Germán Carrera Damas, *La crisis de la sociedad colonial venezolana*, p. 31.

Los siguientes ejemplos históricos servirán para ilustrar de cerca la ocupación y usurpación de las tierras comunales indígenas en el territorio venezolano.

Primer caso: "Ocupaciones que cometieron los españoles y gentes de castas en las tierras de los indígenas", 1798.

Región: Provincia de Caracas.
Localidad: Acarigua.
Etnia: caquetios.
Fecha: 1798.
Definición criolla: "Invasiones que cometieron los españoles y gentes de castas a las tierras indígenas".
Estatus jurídico de las tierras: comunales.
Superficie en litigio: 1 almud.
Resolución judicial: Sentencia definitiva. Fallaron a favor de los indígenas.
Jefe indígena: sin mención.
N° de indígenas involucrados: 2.
N° de criollos involucrados: 6.

fuente: ANH, Archivo II, *Sección Civiles,* t. 12-4630-2, 16 fs.

En el pueblo de San Miguel de Acarigua, el 8 de marzo de 1798, el señor fiscal protector general de los indios interinos del pueblo expresa ante las autoridades reales que se le ha presentado el indio Juan Francisco Castillo, alcalde ordinario del mismo junto con otros compañeros para denunciar la ocupación de sus tierras comunales. Debido a que el pueblo de Acarigua se halla situado en un "…paraje ventajoso, convirtiéndose en un lugar estratégico para

dotar competentemente de tierras de labor y de cría, montes y aguas abundantes y saludables de modo que gozan de un completo beneficio, aun cuando la población se ausente considerablemente…"[28]. Las tierras comunales se caracterizaban por tener un río dentro de ellas, rasgo que las favorecía enormemente para el cultivo y siembra de cualquier rubro. Igualmente, sus abundantes montes permitía la cría de ganado mayor y menor sin ninguna complicación.

Estas ventajosas condiciones geográficas siempre estuvieron bajo la codicia de los blancos criollos terrateniente y gentes de otras castas que, sin autorización ni licencia, se instalaban dentro de estos terrenos para ocuparlos o conseguir algún arrendamiento, tal como lo muestra el establecimiento de una hacienda de añil en estas zonas, lo que generó

> El perjuicio de que los indios vayan a labrar fuera del pueblo a distancia de dos o tres, y más legua, y el de que se les consten y desmontes sus árboles frutales para extender las siembras de añil; cuya por sesgrima en venezuela (…) disipa e inutiliza la tierra (…) Que con este mismo motivo no gozan con la libertad que deben de las aguas del pueblo por el uso continuo que de ellas hacen las haciendas para fertilizarlas y proporcionar como se proporcionan sus añiles de la calidad mas superior de cuantos producen en esta provincia …[29].

Incluso se llegó al extremo de haber maquinado, entre don Santiago de Salas y otros vecinos poderosos de la Villa de Araure, la traslación del pueblo a otro lugar, en complicidad con el hijo del alférez don Fermín de Gizueta, para gozar con más desembarazos de la fertilidad y proporciones de estas tierras.

---

28 AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 12-4630-2, f. 8.

29 *Ibídem*, f. 8vto.

El presbítero don Joaquín de Lugo, cura interino doctrinero del pueblo, se dirigió con un sermón a las autoridades reales, explicando que los indígenas del mencionado pueblo eran personas humildes, sumisas y obedientes ante la justicia divina, pues tienen

> …una cristiana conducta, asisten al socorro sacrificio de la misa a la explicita doctrina cristiana a las formas de su patrón y patrona y al protector anual de confesión y comunión, sin cosa contraria e igualmente los demás indios naturales de dichos pueblos y para que cause los efectos que se hallan en este lugar…[30].

Con este mensaje intentó expresar que los indígenas del pueblo no podían ser sacados de sus tierras, exigiéndole al regente de la Real Audiencia de Caracas que impidiera la ocupación y que se respondiera por los males cometidos contra esta comunidad.

Por otra parte, Juan Ángel Falcón, indio tributario, en representación de sus hermanos expresó que

> … [L]a opresión que se causa los indios con visible traspaso de las leyes sufren el perjuicio de estar agotadas sus cajas de comunidad; de modo que carecen de todo socorro en sus necesidades y principalmente de los indios para edificar su iglesia por estar reducida la que en el día tienen a una caja partida. Sin embargo de la antigüedad del pueblo, y en medio de las proporciones y aprovechamientos que pueden tener establecido la labranza de comunidad, y formalidad la caja; y no siendo fruto antes ni con el debido conforme a las intenciones de su majestad el que los pueblos salgan del abatimiento y miseria a que están reducidos y teniendo en consideración (…)

30 *Ibídem*, f. 1.

> Que el teniente Don Juan Chaquea, que estando enlazado con parentesco, y contestaciones con los mismas aspirantes…[31].

Muchos indios exigían a los ocupantes que les pagasen por utilizar sus tierras y así poder incrementar la caja de comunidad del pueblo, lo cual serviría para pagar el tributo real, además de prestarle ayuda o socorro a alguna viuda o familia que se encontrase en situación de desamparo.

Por otro lado, en la Real Provisión se expresó que

> A Don Juan José Navarro que en la actualidad se halla en esta capital (…) para que trasladándose al pueblo de Acarigua forme un padrón, o matriculas de todos los vecinos españoles y gentes de castas introducidos en las tierras de los indios con Hacienda de Añil con cualesquiera otras labranzas y les requiera las desocupen y dejen libres dentro del término que les señale que no pasar del preciso para recoger los frutos; exigiendo de cada uno según el tiempo que les hayan labrado cuatro por que mandarle por cada almud, los cuales depositara en aquella administración de Real Hacienda abajo del competente que lo certifique; que sucesivamente proceda a establecer la caja de comunidad de tras llave que deben reposar en manos del corregidor, del cura, y gobernador indio para el resguardo, seguridad y así toda de las tierras comunes; señalando de demarcando a los indios el terreno suficiente y apropósito para la labranza o conuco de comunidad que deben tener…[32].

El padrón que se exigía a don Juan José Navarro tenía la finalidad de levantar una lista con nombres, apellidos calidades y la cantidad de tierras ocupadas por los vecinos españoles, criollos

31 *Ibídem*, fs. 8vto-9.

32 *Ibídem*, f. 9.

y gente de otras calidades. Además de evaluar la posibilidad de retirarlos de estas tierras o cancelar alguna renta que los beneficiara.

También fue necesaria la intervención del fiscal protector general de los indios para que se expulsase de

> …las inmediaciones del propio pueblo a Juan de Jesús Ochoa, pardo libre con un alambique en que destila aguardiente de caña, causando con ellos los perjuicios que son consiguiente por la propensión de los indios a este licor y de cuyo uso les resultan infinitos males…[33].

Es necesario recordar que la mentalidad de minusvalía jurídica y social que supuestamente caracterizaba a los indígenas en tiempos de litigios fue manejada por las autoridades reales y religiosas españolas para fallar a su favor. En esta oportunidad sacar al pardo de las inmediaciones se justificaba por el hecho de que fabricaba aguardiente, pero en el caso de las bebidas alcohólicas sólo estaba permitido que fueran preparadas por la comunidad y no por un foráneo. Por otra parte, las autoridades sabían que no pocos reclamos y escaramuzas entre los naturales eran producidas por la excesiva ingesta de alcohol.

El caso finalizó en Caracas, el 18 de mayo de 1799, cuando el fiscal y las autoridades reales expresaron que una vez librada la Real Provisión se debía concretar el reintegro de las tierras comunales con arreglo de las cajas de comunidad a los indígenas del pueblo. De igual modo se exigió realizar la demarcación exacta de las tierras con el pago o cobranza puntual que serían destinados a los bienes de comunidad.

---

33 *Ibídem*, f. 10vto.

Segundo caso: "Los indígenas del pueblo de San Carlos, se quejan de la codicia y usurpación de sus tierras por españoles" (1808).

Región: Provincia de Caracas.
Localidad: San Carlos de Cojedes.
Etnia: caquetios.
Fecha: 1808.
Definición criolla: La codicia de los españoles.
Estatus jurídico de las tierras: comunales.
Superficie en litigio: una legua a los cuatro vientos.
Resolución judicial: Sentencia definitiva. Fallaron a favor de los indígenas.
Jefe indígena: sin mención.
N° de indígenas involucrados: 3.
N° de criollos involucrados: 8.

FUENTE: AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 17-6673-1, San Carlos, 108 fs.

Desde la fundación de la villa San Carlos de Cojedes en 1678, los indígenas gozaban de grandes extensiones de tierras comunales donde practicaban sus labranzas para el sustento personal y familiar; éstas se encontraban ubicadas cerca de la ribera del río principal del pueblo. En la parte occidental sólo había terrenos muy áridos que no servían para la labranza o cultivo de ninguna fruta, grano ni tubérculo, según palabras del gobernador indígena de aquel pueblo: "…no tenemos otra cosa que unas sabanas áridas que de nada nos sirve, pues no tenemos en que emplearlas…"[34].

34 AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, t. 17-6673-1, San Carlos, f. 96.

Ocurría que en aquel lugar los vecinos españoles y criollos querían usurpar dichas tierras con el propósito de trabajar los terrenos y así obtener un mayor rendimiento.

Ante este hecho, el fiscal protector general de los indios se dirigió ante las autoridades reales en representación de los naturales del pueblo de San Francisco de Cojedes, jurisdicción de la villa de San Carlos, para expresar

> …que estos han acudido quejándose en primer lugar de la usurpación que padecen de las tierras de su pertenencia por motivo de que la insaciable codicia de los vecinos españoles de la circunferencia no cesan de irse introduciendo; y apropiando las mejores porciones fiados en que por su miserable condición no tiene a la mano aquellos remedios capaces de impedirlo; y con que salir al paro a la prepotencia y aquella especie de dominio en que todos se consideran sobre los indios credos aunque con error de que otros les deben sumisión y vasallaje, y que deben vivir metidos bajo su control…[35].

La comunidad indígena se encontraba en una condición de pobreza material y merma poblacional, lo que fomentaba la usurpación y ocupación de sus tierras. Además se hallaban impedidos de sacar provechos por la fuerte codicia de algunos vecinos que con frecuencia les impedían transitar libremente por aquéllas.

En la alocución con las autoridades reales, el fiscal protector general de los indios agregó que

> … Todo dimana de la ambiciosa introducción, y apego que tiene a las tierras de los indios pues sobrando, como sobran terrenos en la circunferencia de la legua del pueblo reducidas

35 *Ibídem*, fs. 93-94vto.

> porciones que hay realengas a los cuatro vientos todo el empeño es ordenarlo, porque los criadores puedan como principio; o fundamento de su fortuna la desolación de los pueblo…[36].

También en estos terrenos se introdujo ganado superior, lo que generó una gran depauperación entre los indígenas.

Las autoridades de la Audiencia y la Real Hacienda de Caracas buscaron poner freno a aquellos abusos y atropellos. Estas instituciones coloniales trabajaron articuladas con el propósito de brindar una salida legal a la usurpación de las tierras. La Real Audiencia solicitaba al intendente de la Real Hacienda la mensura de los dominios usurpados, para de este modo exigirle a los blancos criollos el reintegro inmediato de las porciones. En este sentido emitieron una Real Provisión que rezaba:

> … En cumplimiento de ellas, y por la fundada desconfianza que el protector tiene de las mensuras y deslindes que hasta ahora hayan practicadas porque para remover futuras articulaciones, y pleitos se libre Real Provisión al teniente justicia mayor del la villa de San Carlos para que pasando al pueblo de Cojedes mida desde el centro de su plaza una legua a cada viento de los cuatro principales fijando en su extremos lindero permanentes con que queden demarcadas, previas citación de los vecinos colindantes con la prevención de que son por las partes de la quebrada de Onoto alcanzase a comprender partes del terreno compuesto y confiado a Don Domingo Vélez no se detenga en ello, sino que ejecute a mensurar, y demarque los linderos en los puntos a que alcance la legua notando en las diligencias en número de varas en caso de que se interne a la posesión de aquel para la providencia que hubiere lugar; y que poniendo al cabildo en posesión de este terreno devuelva las diligencias con citación de cualquiera oposi-

36 *Ibídem*, f. 95vto.

> ción que se manifieste para que comparezca en esta Real Audiencia a usar de sus derechos que finalmente que la provisión que se libre sea, y se entienda también para que el mismo teniente intime a los vecinos españoles retiren sus ganados de las inmediaciones del pueblo facultándose a los indios el que puedan matar, aprovechar todos los ganados que se encontrasen dentro de las población, y en su circunferencia para precaver por este medio no solo el desorden, y los perjuicios que causa su recostadero dentro del pueblo sino también los peligros que van indicados que todo es de justicia…[37].

En este pasaje se puede apreciar el apego a las leyes y el amparo que disfrutaban las comunidades indígenas cuando se cometía algún atropello contra sus terrenos, así como el afán de las autoridades por desechar todo tipo de desórdenes entre los naturales.

La usurpación de las tierras comunales en el pueblo fue propiciada por el

> … Doctor Hernández quien es el primero que se ha introducido en la legua de los indios con una hacienda de algodón de dos fanegas de maíz de sembradura de que esperan coger tres mil arrobas y quince mil matas de café, y así mismo otros como Don Vicente Gómez, Don Juan Travieso, y Gregorio Arráez de los cuales me hace mención…[38].

Esta violación trajo como consecuencia el desplazamiento territorial de la comunidad indígena hacia zonas periféricas de San Carlos. Este caso no concluyó con la participación del fiscal, sino con la actuación de Bernardo Silva y Joseph de la Cruz Franco, indios naturales de la villa,

37 *Ibídem*, fs. 96-97vto.

38 *Ibídem*, f. 103vto.

quienes fungían como primer alcalde ordinario y segundo protector del pueblo de San Francisco de Cojedes, los cuales en nombre de su Cabildo y demás naturales dijeron que

> … Don Santiago Abdón de Herrera maliciosamente ha recusado a vuestra señoría por no considerarlo adicto a los manejos e intrigas con que se ha gobernado en las mensuras anteriores creyendo suspender el cumplimiento a la Real Provisión con la presentación que hizo del escrito de recusación y con la ausencia que el mismo hizo ejecuto sin esperar que se le hiciere saber la providencia. Todos estos señores comisionados son manejos maliciosos de Don Santiago Abdón de Herrera por no ver convencido en la usurpación que el de acuerdo a Don Juan Manuel Manrique ha procurado [ilegible] de la tierra a los pobres indios de Cojedes Don Santiago ha procurado por ahora sorprender a lo justificado de este tribunal suponiendo que nosotros los naturales hemos promovidos la misma acción ante el tribunal y del señor intendente y de la que resulto despacho para la misma mensura la que se ha hecho con beneplácito y de la que no hemos dado por satisfacción según supone…[39].

En esta alocución los indígenas de la villa de San Carlos denunciaban que los señores antes mencionados no querían dar fiel cumplimiento a las disposiciones emanadas por la Real Provisión, teniendo que llevar las quejas ante el máximo tribunal.

Por otro lado, en la intervención que se le autorizó al señor teniente de Justicia Mayor de la villa de San Carlos, manifestaron lo siguiente:

> … En el mismo día, medí desde el centro de la plaza hacia el poniente las siguientes cuadras que componen la legua mandada a dar a dichos naturales, y se completo en la mitad de la sabana

39 *Ibídem*, f. 105vto.

> que llaman de las mayaguas mirando en derechura hacia el sur la casa de hato de Doña María Blanco, donde fije tres cruces por linderos permanente y les di posesión del expresado terreno dividendo en altas e inteligentes voces, hay quienes se opongan a la posesión mandada dar por la Real Audiencia de esta tierra a los indios del pueblo de Cojedes y repitiendo segunda, y tercera vez, no habiendo restituido oposición ni consideración mande al gobernador del expresado pueblo que a nombre de su cabildo y demás naturales cortare ramas y esparciré tierras por el aire y tomándolo por mano, la pase por el expresado terreno y para que conste lo certifico con los testigos de mi acompañan…[40].

Como bien reza la Real Provisión, a los indígenas de la villa de San Carlos les fueron reintegradas sus tierras en la misma medida que se les había usurpado. Sin embargo, las disputas entre blancos criollos e indios ladinos ante las autoridades reales no cesaron, debido a que los invasores no estaban dispuestos a permitir el reintegro de las tierras ya cultivadas y trabajadas.

Pablo Moreno, quien era el gobernador del pueblo, en nombre del Cabildo y demás naturales expresó:

> Que a nuestra instancia se sirvió la Real Audiencia comisionar a vuestra señoría para que nos metiere en posesión de nuestras tierras en una legua a cada viento desde el centro de la plaza y en demás que contiene el Real Decreto y para que adelantar lo que nos corresponda. Suplico a vuestra señoría se sirva mandar se me comunique vista de todo lo obrado para promover lo mas que convenga a nuestros derechos que es justicia que pido y juro…[41].

40 *Ibídem*, f. 111vto.

41 *Ibídem*, f. 115.

El gobernador de la villa de San Carlos exigió que se informara sobre la mensura y reintegro de las tierras en su debido momento, ya que los invasores aún seguían ocupando los terrenos antes mencionados. Con el transcurrir del tiempo no se veía ninguna solución al problema; por ello, el gobernador del pueblo insistió tajantemente:

> … Que por la fiscal soberanía se le previno a vuestra merced nos metiese en posesión en una legua a cada viento desde el centro de la plaza, poniendo linderos permanentes en sus confines y que prohibiese poderosamente la introducción de los escándalos en la población, y sus inmediaciones por los muchos perjuicios que de esos a cada paso experimentaron de lo primero está cumplida la real determinación, por no de lo segundo. Y hasta palpado los muchos que tiene introducido ganado dentro de la legua de los naturales de Cojedes diré mejor dentro de la misma población vuestra ha experimentado la ruina que causan en las casas y en la iglesia y en todas las labranzas me hayan hurtado varias reconvenciones de que dejen libre y desocupada la tierra de los naturales con sus ganados. Estas no han sido por contener a Don Ignacio Pérez, a Don Santiago Abdón de Herrera a Don Manuel Betancourt, Alberto y Pablo Ríos, Juan Gerardo Escorcha, Don Juan Travieso, Diego García, Hipólito Escalante y Juan Barras todo esto procedimiento con sus ganados en la legua de Cojedes ni vista y si vuestra merced no prohíbe la citación de ellos y forzosamente como lo procede a la Real Audiencia no es posible que cese el daño que experimentamos en nuestras sementeras…[42].

El señor gobernador de la villa de San Carlos pidió a las autoridades reales que los blancos criollos cumplieran la Real Provisión y restituyesen las tierras en nueve días pautados por el real decreto. Asimismo, debían tener presente el fuerte daño que habían infringido a la colectividad indígena de la villa de San Carlos.

---

42 *Ibídem*, f. 16vto.

Entre las numerosas denuncias realizadas ante las instancias reales, el señor Pablo Moreno apuntó:

> Que desde los años pasados de mil setecientos noventa, se fundó en dicho pueblo situados a las revieras frente del rio de Cojedes bajos los linderos que demarcan el nuevo uno del mapa que con la solemnidad necesaria presentamos y desde este dilatado tiempo hemos disfrutado de la más completa tranquilidad necesaria tierras hasta el año pasado de ocho y uno, en que con artificios, y a manos Don Santiago Adbon Herrera vecino de dicha villa ha conseguido el que se nos despoje de las tierras que gustosamente poseíamos…[43].

Este ejemplo histórico pone en evidencia la fuerte ambición que poseían los españoles y criollos de la villa de San Carlos contra la comunidad indígena asentada desde tiempos inmemoriales en ésta, lo que violaba entre otras cosas la Ley IX, Título Tercero, que trataba de las reducciones y pueblo de indios, de las *Leyes de Indias*.

Igualmente, se justificó ante las autoridades reales por medio de una carta que expresaba que las tierras comunes:

> Eran de gran beneficio que nos resulta de que se nos restituya a nuestra antigua posesión tanto por ser muchos mejores estas tierras cuanto porque nuestro pueblo vuelva a reunirse y con este motivo quedamos todos bajo el mando de uno solo corregidor lo que otra no acontece pues la mitad pertenece a la intendencia de la villa de San Carlos, y la otra parte a la de Araure y no parece regular estén estos naturales divididos en dos bandos cuando es solo un pueblo. Después de todo lo relatado de su majestad se arguye más que nuestro favor los despotismos imperio y tiranía del

43 *Ibídem*, f. 173.

> referido Don Santiago Adbon con nuestras naturales que prevalido de la sensibles y pusilánimes de estos ha establecido una ley general que al indio que cogiere en aquellos montes y sabanas en sus pescas y caserías le hará atar con sus esclavos y darles doscientos azotes; y he a que estamos constituidos en la más miseria y lamentable situación y quien sino vuestra Real Audiencia podrá libertarnos del penoso yugo a que insensiblemente nos ha sometido este hombre; Hombre que por su haberse ha hecho tomar de todos estos infelices naturales. Así es que esperamos y tendidamente suplicamos que en obsequio de la hermandad vuestra Real Audiencia se ha de servir mandar se nos restituya a nuestras antigua posesión entendiéndose esta por los mismos lindes que antes señalamos que son por el de naciente hasta la boca del caño pesquero en el Onoto. Por el norte hay el corosio donde se halla una especie de raja, o semiento; por el sur hasta encontrar con las tierras del Mamonal; y por el poniente hasta la orilla del monte de dicho rio Cojedes a la parte occidental notificándoles e intimándole al referido Don Santiago Herrera que dentro del término de dos mes desocupe la tierra que legítimamente son nuestras; con lo que se evitara la obstinación en que Adbon nos tiene y podremos gozar con libertad de que nos brinda las pescas y caserías de aquellas montes y este no tendrá que intervenir si hay uno naturales en aquellos partidos por ser todo conforme a justicia que pedimos y juramos…[44].

Esta carta fue firmada por Pablo Moreno, quien era el señor gobernador de la villa; Natividad Salcedo, alcalde de primera elección; Santiago Camazo, alcalde de segunda elección; Valerio Jorralva, el procurador; Juan Roja y Juan Tacoa, regidores; y Miguel Jorralva, alcalde del Campo, todos pertenecientes al Cabildo de Indios de la villa de San Carlos del pueblo de Cojedes de la Provincia de Caracas. Las alocuciones fueron escuchadas por las autoridades reales, y si bien no se le reintegraron en su totalidad las tierras, la Real Audiencia impuso el pago por el uso y aprovecho de estas tierras de una cuota mensual o pensión que sería destinado a la caja de comunidad de la villa.

---

44 *Ibídem*, f. 171vto-173.

La actuación de la Real Audiencia de Caracas

La Real Audiencia de Caracas fue una institución colonial que impartió y administró justicia en la Capitanía General de Venezuela. De igual forma pretendió reglamentar la vida pública y privada de todos los habitantes asentados en la Provincia de Caracas, afán del cual no escaparon las comunidades indígenas transculturadas, quienes acudieron ante esta instancia para denunciar y resolver diferentes casos de carácter civil, jurídico y criminal.

Es necesario destacar que para la resolución jurídica de estos casos intervinieron las siguientes instituciones: la Real Audiencia de Caracas, la Real Hacienda de Caracas y el Cabildo Indígena. Iniciaremos por describir la función del Cabildo de Indios, el cual no adquiría ningún compromiso jurídico; en éste sólo eran escuchadas las quejas para luego ser llevadas ante el máximo tribunal por medio del fiscal protector general de los Indios, el gobernador del pueblo de indio, el párroco, el intendente o el agrimensor, quienes si bien tenían tareas y oficios de diferente naturaleza, eran los únicos que tenían un contacto directo en la ocupación y usurpación.

La Real Hacienda actuaba de la siguiente manera: enviaba un agrimensor para contar las tierras ocupadas y usurpadas y así tener una contabilidad de los territorios en disputa. Posteriormente intervenía la Real Audiencia de Caracas mediante el despacho de una Real Provisión, documento que soportaba la sentencia tomada por el máximo tribunal. En la mayoría de los casos litigados ante dicha institución se reconoció el derecho sobre la propiedad que tenían los indígenas en sus vastos y fértiles territorios. Esta resolución jurídica no era casual en la época colonial, debido a que en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, en su Libro Sexto, Título Tercero, se garantizaba el respeto hacia estos territorios.

Podemos decir que la Real Audiencia de Caracas actuó de manera coherente y acorde con los cánones jurídicos vigentes para la época. En la presente investigación se muestran sólo dos ejemplos históricos de un universo de 14 seleccionados, lo cual nos permitió construir el siguiente cuadro:

CUADRO N° 1

Cantidad de casos fallados en contra y a favor de la comunidad indígena asentada en la Provincia de Venezuela 1786-1810	**Total**	**Km² en extensión territorial**	**%**
Total de fallos en contra de los indígenas	4	358, 3	23, 55
Total de fallos a favor de los indígenas	10	1154, 03	76, 30
TOTAL	**14**	**1512,33**	**100**

FUENTE: Elaborado por Marily Sivira y Eduard Ávila.

En el cuadro anterior se muestra la cantidad de casos donde se le reconoció a la comunidad indígena los derechos sobre sus tierras. En este sentido, es posible concluir que a pesar de los diferentes atropellos cometidos en la época colonial, el Estado español procedió con justicia ante los numerosos procesos litigados por ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas. En los casos fallados en contra de esta comunidad, podemos decir que el Estado español también se preocupó por reconocer los derechos indígenas sobre sus propiedades, pero como

no tenían ningún medio para legitimar su pertenencia ocurría la pérdida total de sus posesiones. Sin embargo, también hubo poco interés de las autoridades por reconocer el derecho que tenían los indios sobre estas tierras, debido a que existían diversos habitantes, entre ellos vecinos españoles, criollos y gente de otras castas dentro de las mismas.

Entre los años 1776 y 1804, las instituciones coloniales en Venezuela sufrieron drásticas transformaciones. Las Reformas Borbónicas querían alcanzar la unificación de los territorios que integraban la Capitanía General de Venezuela. La Real Audiencia de Caracas fue uno de estos bastiones ordenadores, pues:

> Además de convertirse en el medio más eficaz para administrar justicia, tanto pública como privada, fue la vía más directa para sosegar los ánimos de los distintos sectores de la sociedad colonial venezolana, controlar las arbitrariedades de los gobernadores, intendentes y demás funcionarios provinciales y, sobre todo, restringir progresiva y sistemáticamente la autonomía gubernamental de la aristocracia criolla venezolana, expresada a través de ayuntamientos. Las diversas actuaciones de los ministros de la magistratura en esos aspectos permiten apreciar el significado que tuvieron para el rescate de la autoridad monárquica en Venezuela[45].

Lo que permite concluir que su conformación favoreció, en cierta medida, el resguardo hacia la comunidad indígena asentada en la Provincia de Caracas, además de ponerle freno a todas aquellas arbitrariedades cometidas por muchos vecinos españoles y criollos. Estas acciones que fácilmente pueden tomarse como una extrema benevolencia de la Corona hacia sus súbditos, adquiere otros matices si las valoramos al calor de la crisis de la sociedad colonial venezolana.

45 Alí Enrique López Bohórquez, *ob. cit.*, p. 338.

La fuerte conciencia autonomista, amén de la constante participación en los espacios de poder político y económico, hacían de los criollos un sector bastante peligroso para los intereses imperiales. No en balde, los promotores del movimiento independentista pertenecieron a este grupo. En este contexto se entienden con mayor facilidad los fallos de la Real Audiencia y el cuidado de otras instancias legales de la Corona por mantener incólumes los territorios indígenas. Lo menos que necesitaban era el incremento de la propiedad territorial criolla, elemento que seguramente se convertiría en mayores exigencias para con la metrópoli.

Igualmente, la visión filosófica sobre los indígenas también sería un eje transversal en dichas decisiones. Unos seres indefensos, tenidos como menores de edad, requerían la constante vigilancia y protección de las autoridades. Por lo tanto, mantenerlos unidos para la evangelización y el resguardo de sus intereses fue una política de primer orden. Asimismo, las ventajas de reunir a todos los indígenas bajo territorios identificados y bien delimitados facilitaban una actividad tan importante como la recolección del tributo. Esta rémora de la encomienda tuvo como principales enemigos la dispersión de las comunidades indígenas y la resistencia de algunos de sus integrantes.

Consideraciones finales

Las tierras comunales durante las postrimerías de la época colonial fueron presa fácil para su ocupación. Sus condiciones geográficas y la creciente ambición de las élites de hacerse con mayores dominios hicieron que se colocara en entredicho la tenencia ancestral de estas poblaciones. El exigente mercado colonial y el sistema de plantación promovían la ocupación de

tierras por las vías que fuesen necesarias, pues en la agricultura indígena de subsistencia veían un obstáculo para el *progreso*.

La ocupación y usurpación de tierras comunales indígenas se dio con mayor fuerza en los ámbitos rurales de la Provincia de Caracas. Los indígenas de los pueblos afectados se quejaban por la insolencia de los ocupantes y usurpantes, argumentando que ni siquiera pagaban por el uso de sus terrenos. Estos naturales no dudaron en acudir a las instancias legales, desencadenando pleitos donde se ponían en evidencia los conocimientos jurídicos adquiridos por la comunidad al igual que la sagacidad de sus recursos discursivos.

Por otra parte, la creación de la Real Audiencia de Caracas favoreció a las comunidades indígenas, pues esta institución intentó ponerle freno a este fenómeno, por lo menos en las postrimerías de la época colonial, ya que en el período republicano continuaron las ocupaciones y usurpaciones de tierras comunales indígenas. Además, supo administrar e impartir justicia a los vecinos españoles, criollos y gente de otras calidades, quienes veían en estas ocupaciones la posibilidad de incrementar sus fortunas y poder, lo cual no le convenía –en el caso de los criollos– a unas autoridades en plena reestructuración. ❖

Fuentes consultadas

Primarias

Documentación de Archivo

Archivo General de la Nación (AGN)

"Testimonio del expediente formado para el corregidor del las tierras pertenecientes a los indios de la vega, sus linderos, insertos de almudes de labor su pensiones y repartimientos, 1808", *Sección Tierras*, letra V, exp. 6, La Vega, 16 fs.

Archivo Academia Nacional de la Historia (AANH)

"Expediente sobre los indios del pueblo de San Francisco de Cojedes denunciando a varios vecinos españoles, quienes pretenden despojarlos de sus tierras, 1808", Archivo II, *Sección Civiles*, t. 17-6673-1, San Carlos, 108 fs.

Secundarias

Hemerográficas

Amodio, Emanuele. "Invasión y defensa de los resguardos indígenas en el oriente de Venezuela 1770-1850", Revista *Montalbán*, Caracas, nº 23, año 2002, pp. 267-308.

"Mapa del pueblo San Francisco de Cojedes 1808", Expediente sobre los indios del pueblo de San Francisco de Cojedes denunciando varios vecinos españoles quienes pretenden despojarlos de sus tierras, 1808. AANH, Archivo II, *Sección Civiles*, signatura 17-66-73-1, f. 170.

Samudio, Edda. "La propiedad comunal en Venezuela, particularidad andina venezolana", *Revista Ecuatoriana de Historia*, Quito, nº 18, 2002, pp. 83-102.

_____. "Valoración, partición y distribución de la tierra de los resguardos indígenas en una localidad andina venezolana. Santa Bárbara de Chochofa", *Revista Anuarios de Estudios Americanos*, Sevilla España, nº 67, vol. 2, julio-diciembre de 2010, pp. 679-709.

_____. "Proceso de poblamiento y asignación de resguardos en Los Andes venezolanos", *Revista Complutense de Historia*, Madrid, nº 21, 1995, pp. 167-208.

Tell, Sonia. "Expansión urbana sobre tierras indígenas. El pueblo de la toma en la Real Audiencia de Buenos Aires", Revista *Mundo Agrario*, Buenos Aires, vol. 10, nº 10, enero-junio de 2010, pp. 1-31.

Tous, Meritell. "Caciques y cabildos: organización sociopolítica de los pueblos de indios en la Alcaldía Mayor de Sonsonate XVI", *Revista de Indias*, Sevilla, año 2009, vol. LXIX, n° 247, pp. 63-82.

Bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel. *Estudios de etnología antigua de Venezuela*. Caracas, Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1954.

Aizpuru, Pilar Gonzalbo. *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México DF, Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, t. I, 2004.

Aizpurua, José María. *Relaciones de trabajo en la sociedad colonial venezolana*. Caracas, Fundación Centro Nacional de Historia, Colección Bicentenario, Independencia y Revolución, 2009.

Alcántara Gallegos, Alejandro. "Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización y tipología de sus predios", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México DF, Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 167-198.

Amodio, Emanuele, *Pautas de crianza entre los pueblos indígenas de Venezuela. Jivi, piaroa, ye'kuana, añú, wayuu y warao*. Caracas, Unicef, 2005.

_____. *Cultura, comunicación y lenguaje.* Caracas, Iesalc/Unesco/CAF, 2006.

_____. *Lenguaje, ideología y poder*. Caracas, Iesalc, Unesco, 2006.

Arcila Farías, Eduardo y otros. *La obra pía de Chuao 1568-1825*. Caracas, Comisión de Historia de la Propiedad Territorial Agraria en Venezuela/Faces UCV, 1968.

_____. *El régimen de la encomienda en Venezuela.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Economía, Instituto de Investigaciones, 1966.

_____. *Fundamentos económicos del Imperio español en América.* Caracas, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1985.

Barth, Frederik (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Biord, Horacio. *Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela (1550-1625)*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela nº 258, 2005.

Brito Figueroa, Federico. *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca Universidad Central de Venezuela, Colección Historia III, t. I, 1975.

_____. *La estructura económica de Venezuela colonial*. Caracas, Instituto de Investigaciones, Facultad de Economía, Universidad Central de Venezuela, 1963.

_____. *La estructura social y demográfica de Venezuela colonial*. Caracas, Ediciones Historia, 1961.

Bohórquez, Carmen L. *El resguardo en la Nueva Granada, ¿proteccionismo o despojo?* Bogotá, Editorial Nueva América, 1997.

Carrera Damas, Germán (coord.). *Formación histórica social de América Latina*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Colección Historia XII, Cendes-Conicit, 1982.

_____. *Formación histórica social de Venezuela*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Colección Historia VIII, Cendes-Conicit, 2002.

_____. *La crisis de la sociedad colonial venezolana.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1983.

Cisneros, Joseph Luis de. *Descripción exacta de la Provincia de Venezuela.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1981.

Gabaldón Márquez, Joaquín. *Fuero indígena venezolano*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

García Martínez, Bernardo. *Los pueblos de indios y las comunidades*. México DF, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1991.

González Antías, Antonio José. *El proceso penal en la administración de justicia en Venezuela 1700-1821 (casos de homicidio y heridas)*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Estudios, Monografías y Ensayos nº 186, 2003.

Izard, Miguel. *El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela (1777-1830)*. Caracas, Centro Nacional de Historia, 2009.

López Bohórquez, Alí Enrique. *El rescate de la autoridad colonial en Venezuela: la Real Audiencia de Caracas (1786-1810)*. Caracas, Centro Nacional de Historia, 2009.

Lovera, José Rafael. *Vida de hacienda en Venezuela. Siglos XVIII y XIX*. Caracas, Fundación Bigott, 2009.

Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas (1808-1826)*. Barcelona, Ariel, 1976.

Morón, Guillermo. *El proceso de integración de Venezuela (1776-1793)*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, Serie Libro Menor 3, 1987.

Ots Capdequi, J. M. *El Estado español en las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas. *Los indios en las clases sociales de México*. México DF, Siglo XXI Editores S.A., 1984.

Ramírez Medina, José. *Proceso histórico de conformación y desarrollo de la propiedad agraria en Venezuela*. Cumaná, Universidad de Oriente, Colección de Cuadernos de Estudios, Serie Ciencias Sociales, n° 1, 1980.

Sanoja, Mario e Iraida Vargas. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1978.

Sobre los autores

❖

Jorge Flores González
Licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela (2008). Máster en Escritura para Televisión y Cine por la Universidad Autónoma de Barcelona (2011). Actualmente cursa la Licenciatura en Artes Audiovisuales de la Universidad Nacional Experimental de las Artes. Es investigador en áreas relacionadas con la historia colonial y republicana de Venezuela.

Neller Ochoa
Licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela (2011). Investigador I del Centro Nacional de Historia. Coautor del diccionario *Memorias de la insurgencia*, y miembro del consejo de investigadores de la revista *Memorias de Venezuela*. Actualmente cursa la Maestría en Literatura Latinoamericana de la Universidad Simón Bolívar. Es investigador en áreas relacionadas con la historia colonial y republicana de Venezuela.

❖

Neruska Rojas
Licenciada en Historia por la Universidad Central de Venezuela (2014). Investigador I del Centro Nacional de Historia. Coautora del diccionario *Memorias de la insurgencia*, y miembro del consejo de investigadores de la revista *Memorias de Venezuela*. Es investigadora en áreas relacionadas con la moda y la historia cultural.

Alexander zambrano
Licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela (2007). Diplomado en Conservación Preventiva del Patrimonio Documental por la Fundación del Instituto de Estudios Avanzados (2008). Cursante de la Maestría de Historia de Venezuela en la Universidad Católica Andrés Bello. Responsable del área de Tratamiento Archivístico del Archivo General de la Nación.

Eduard Ávila
Licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela (2013). Ha fungido como asistente de Investigación del Centro Nacional de Historia. También ha colaborado activamente con la revista *Memorias de Venezuela*.

❖

Se acata pero no se cumple, de Jorge Flores, Neller Ochoa, Neruska Rojas, Alexander Zambrano y Eduard Ávila se terminó de imprimir en el mes de abril de 2014.

Esta edición consta de 1.000 ejemplares

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

COLECCIÓN ❖

SEMINARIOS

CENTRO NACIONAL DE HISTORIA

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Rígida, cerrada, jerarquizada, inmutable. Son algunos de los lugares comunes con que aún hoy se suele definir al orden colonial desde algunos ámbitos historiográficos que parecieran no considerar las fisuras del sistema y sus ricos matices. Una vez desaparecidas las certezas en el mundo de las ciencias sociales sería ingenuo de nuestra parte esperar una respuesta unívoca y delineada a la pregunta ¿qué fue la sociedad colonial venezolana? Tal vez la misma contenga el germen de una diatriba, pues fuertes indicios asoman la presencia de diversas sociedades coexistiendo en su seno, lo que nos obliga entonces a realizar un abordaje heterogéneo, considerando al poder como eje transversal de su acción. En este contexto cabe pensar si existe una historia o historias de...

La presente investigación colectiva busca interrogar el acontecer colonial dieciochesco desde la visión de los morenos libres, los esclavos y sus arboledillas, la moda femenina, los maltratos a la mujer y desde las luchas indígenas por sus tierras comunales. En este sentido, los autores han intentado reconstruir los contextos económico, social, político y cultural de estos fenómenos, pero siempre a contrapelo, leyendo las fuentes con la duda metódica que despierta la frase: "se acata pero no se cumple".

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN
CENTRO NACIONAL DE HISTORIA

ISBN: 978-980-7248-96-9

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura