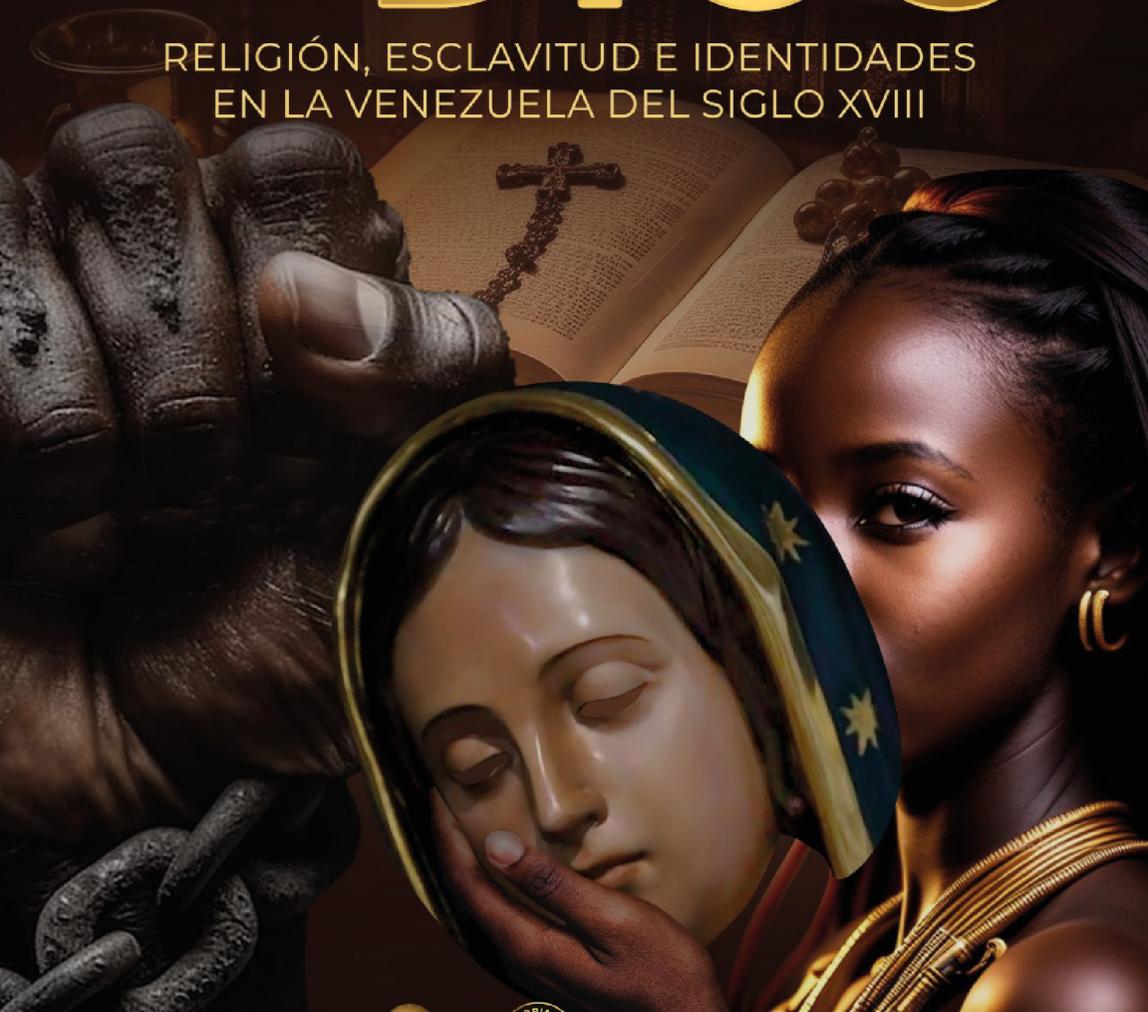


# LOS ESCLAVOS DEDIOS

RELIGIÓN, ESCLAVITUD E IDENTIDADES  
EN LA VENEZUELA DEL SIGLO XVIII



Fundación Ediciones

Clío



Centro de Estudios Históricos



AUTOR  
Ernesto Mora Queipo

Obra ganadora del Premio Ciencias de la Universidad del Zulia (año 2001)  
como Mejor Trabajo Especial de Posgrado.



Ernesto Mora Queipo

## LOS ESCLAVOS DE DIOS

Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela de siglo XVIII

Fundación Ediciones Clío  
Academia de Historia del estado Zulia  
Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia

Maracaibo – Venezuela, 2024

Este libro es producto de la investigación desarrollada por su autor. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

## Los esclavos de Dios. Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela de siglo XVIII.

Ernesto Mora Queipo (autor).



@Ediciones Clío

@Academia de Historia del estado Zulia

@Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia

Mayo de 2024

Maracaibo, Venezuela

2da edición

ISBN: 978-980-451-031-1

Depósito Legal: ZU2024000132

Diseño de portada: Jenibeth Maldonado

Diagramación: Julio César García Delgado

Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad del autor

Los esclavos de Dios. Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela de siglo XVIII. / Ernesto Mora Queipo (autor).

—2da edición — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío / Academia de Historia del Estado Zulia / Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia. 2024.

198p.; 22,8 cm

ISBN: 978-980-451-031-1

1. Etnohistoria, 2. Historia de las religiones, 3. Venezuela colonial, 4. Esclavitud.





## *Índice general*

<b>Prólogo a la primera edición.....</b>	<b>9</b>
<b>Prólogo a la segunda edición .....</b>	<b>12</b>
<b>Prefacio.....</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo I. Los dioses como máscaras.....</b>	<b>21</b>
<b>Capítulo II. Poder e identidad. Algunas premisas teóricas .....</b>	<b>28</b>
1. Cultura e Identidad .....	28
2. Dioses, Divinidades y Espíritus... La Identidad de la Alteridad Radical .	31
3. El Contrato de Intercambio de Dones entre el Hombre y sus Dioses .....	35
4. El “Otro” Tras la Máscara .....	39
<b>Capítulo III. El contexto histórico y cultural .....</b>	<b>44</b>
1. Antecedentes de la Esclavitud en la Cultura Occidental .....	44
2. Organización Social de la Venezuela Colonial del Siglo XVIII.....	69
<b>Capítulo IV. Corpus documental.....</b>	<b>98</b>
1. Presentación de los casos .....	98
2. Los “Esclavos de Dios”. Una Descripción Transversal del Corpus.....	136
<b>Capítulo V. La Virgen y sus esclavas .....</b>	<b>146</b>
1. Las Esclavas de Casigua.....	146
2. La Autoridad del Dador y las Virtudes del Don.....	154

3. Doña Felipa González y la Virgen. La Donación y su Contraprestación.....	155
4. María Rosa González. El Pecado y su Expulsión del Espacio Sagrado....	159
5. María Polonia González. Su Modelo es la Virgen.....	163
6. El Constreñimiento Social y la Donación de Sí Mismo .....	165
7. Esclavas, Máscaras y Personas .....	166
<b>Capítulo VI. A modo de epílogo .....</b>	<b>171</b>
1. La Escisión del “Esclavo de Dios” .....	171
2. La Resistencia al Poder Pastoral.....	176
<b>Bibliografía.....</b>	<b>178</b>
<b>Apéndice.....</b>	<b>186</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>192</b>

## *Prólogo a la primera edición*

El relato, más allá de sus reglas internas que la textualidad so-lapa, produce mundos donde es posible naufragar, aunque el historiador siempre presume de su habilidad natatoria en ese mar que es el pasado. Más difícil es para el antropólogo olvidarse que siempre se trata de un simulacro y que la realidad, no sólo queda en otro lugar, sino que es precisamente cuando uno se acerca a ella, que se esfuma y reaparece más allá de la mirada, al borde del horizonte que las culturas dibujan. Sin embargo, el peligro de un naufragio sin espectadores, como la metáfora latina reza, permanece al acecho ya que la otredad que el investigador busca se metamorfosea, se transforma, se niega a decirse, salvo caer en cuenta que ella también es una construcción del antropólogo, en busca de herramienta para entender lo indecible de la identidad.

De lo que poco se puede decir, de verdad, verdad, es del sufrimiento, aparte de enunciarlo, ya que su transformación en relato implica un movimiento doble: un alejamiento, que permite el registro frío y la categorización; y un sucesivo acercamiento, el momento de la escritura. Por esto los violentos, de este tiempo como de otros, se quedan en el primer momento, el de las fichas y de las categorías, como en cualquier barco negrero o en Auschwitz, y nunca llegan de verdad al segundo, cuando hay que encontrar dentro de uno mismo ese pathos que nos hace humanos entre humanos. Relatar el sufrimiento es ponerse en cuestión, ya que es la humanidad de uno, y no la del otro pasado o presente, la que está en juego.

Es precisamente en esa fisura patética, donde el otro nos aparece en toda su realidad cotidiana, en ese momento de inflexión del relato, entre el decir y el no decir, cuando la palabra se extravía y no llega a cubrir el vacío que la

imagen del otro produce, una variación perceptiva, un pequeño desliz de la palabra...

¿Cómo decir el sufrimiento de ser negro en una sociedad de blancos que dominan? Dicen que soy una pieza, que puedo ser vendido y comprado, dicen que puedo ser usado. Me pregunto: ¿Puede ser vendido el corazón o las miradas?

¿Cómo encontrar un lugar en una sociedad de hombres, machos, siendo mujer? Me hago bella para que la furia se suavice, aunque nunca desaparece; me hago imagen de sus ojos, mientras desaparezco detrás de sus fantasías. Me pregunto: ¿Y si me pierdo definitivamente en tantas vueltas y vueltas dentro este laberinto que yo misma construyo día a día, noche a noche?

¿Y qué es ser pieza dos veces, objeto de compra y objeto de deseo, ser mujer y ser esclava? Los nombres resuenan en mi cabeza, pero no son míos, no son los verdaderos, son los que me han dado y los que me he atribuido, yo misma, en el intento desesperado de saber quién soy, de construir un sentido entre cielo y tierra, para mí, para mis hijos...

En la búsqueda de supervivencia y de sentido, los esclavos coloniales de nuestra Venezuela, encontraron espacios propios, donde reconstruir un horizonte cultural, aunque era difícil ponerse de acuerdo, ya que la misma lengua de cada uno era diferente, por la astucia del blanco de dividir las familias y los grupos. Tuvieron que reinventarse a partir de lo que recordaban, una palíngénesis dolorosa, tuvieron que arrebatar de los amos sus saberes, su lengua y sus creencias, y mezclarlas con la propias, fantasear la una con la otra. Y las generaciones venían y aportaban nuevos saberes, nueva memoria del dolor que nadie quiere de verdad ahora recordar y menos historiar (y quién, al fin y al cabo, en este comienzo del milenio, quiere jugársela toda y decir claramente que hay que recomenzar a escribir nuevamente el pasado, hacer una tabula rasa a partir de nuevas conciencias y nuevos sujetos históricos).

Algunos se escapaban a fundar quilombos o rochelas, otros y otras se mimetizaron dentro del imaginario de los amos, en su misma religión contradictoria, lo que producía, al fin y al cabo, ese subterráneo malestar frente al otro reducido a cosa. Aquí, una de las razones de la violencia cotidiana: golpearlos y golpearlas un poco cada día, para recordarles quien manda y

para recordarse que son cosas que se pueden quebrar y botar. La violencia es precisamente la reacción de quien sabe y no quiere, de quien para soportarse a sí mismo, niega al otro, dramáticamente.

Algunos terminaron utilizando las contradicciones de una religión que había hecho a todos los humanos hijos e hijas de Dios, pero algunos lo eran más que otros, evidentemente. Esclavos de humanos y esclavos de Dios, o de su imagen en la tierra. De esto nos habla el texto de Ernesto Mora Queipo, casi como él también, buscando sentido para sí y para los suyos. Nos propone un recorrido, teórico y metodológico, que funciona en la medida que abre una ventana allí donde pensábamos que había una pared. Una ventana hacia un pasado olvidado o simplemente negado, principalmente por esos hacedores de pasado siempre respetuosos de no herir susceptibilidades, sobre todo eclesiásticas.

Las historias que Mora Queipo nos presenta no son de personajes importantes o famosos en su época y menos por las consecuencias de sus acciones en el presente. Son historias pequeñas, de esas que no encuentran nunca su relato, por la doble negación: la de su época, para la cual eran menos que humanos, negros y esclavos; la del presente de la academia, de los cultos, siempre blancos ellos, aunque a veces solamente en su imaginario.

Permanece la duda sobre si es útil recuperar un pasado de opresión o tal vez mejor sería olvidar de una vez por todas y mirar adelante. Pero, el riesgo es demasiado grande: los pasados no concientizados, permanecen en el fondo de las sociedades para perturbar las conciencias, hasta que regresan con violencia reclamando el lugar que les ha sido negado.

Así que de esto necesitamos: de nuevas miradas sobre acontecimientos y sujetos del pasado que puedan dar cuenta de un presente que reclama nuevos sentidos, sobre todo para aquéllos que han sido obligados a vivir sin historia, constreñidos a la que los amos de todos los valles y sus descendientes han escrito para ellos. Nuevas escrituras, para llevar entre la gente y que, finalmente, sean ellos mismos los que decidan lo que quieren olvidar y lo que quieren resaltar de sí mismos y de sus antepasados.

Emanuele Amodio

Sevilla, julio de 2006

## *Prólogo a la segunda edición*

Este libro nos ofrece una reconstrucción de la institución esclavista, que va desde el periodo romano antiguo hasta el periodo hispánico colonial del siglo XVIII. Esta reconstrucción, realizada desde la perspectiva de la Antropología Histórica, permite interpretar los procesos identitarios, experimentados por un particular sector de los esclavizados en la Venezuela colonial. Se trata de esclavos pertenecientes a la Iglesia colonial, dedicados específicamente al servicio y adoración de sus imágenes sagradas (como las de la Santísima Trinidad, el Niño Jesús y la Virgen María), sus altares y cofradías. El confinamiento de estos esclavos a los espacios eclesiásticos y la asignación de particulares funciones, involucró la imposición de relaciones de dominación, sujeción y control, jurídicas, materiales y espirituales. Estas imposiciones son abordadas en detalle, evidenciando los premios y castigos implementados sistemáticamente por la iglesia para modelar tanto el comportamiento cotidiano como el pensamiento de los esclavos de aquellas imágenes sagradas del catolicismo.

Pero, al mismo tiempo, el confinamiento del esclavo al espacio eclesiástico y la proximidad a las imágenes sagradas a las que pertenecían, dio a los esclavos la oportunidad de usar estas imágenes para construirse una identidad social diferenciada, más allá de la “cosa animada” que se les decía ser. Así, estos esclavos lograron extender hacia sí mismos la sacralidad de las imágenes a las cuales dedicaban su vida. Desde su condición de esclavos de las divinidades, delimitaron espacios de relativa libertad, más que jurídica, moral y espiritual. Utilizaron las imágenes sagradas como una máscara, capaz de aportarles derechos y privilegios... Pero, a cambio

de ello, debieron encarnar a la divinidad en sus propias vidas. Debieron convertirse en esclavos de Dios.

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

Mayo de 2024

## Prefacio

*Los Esclavos de Dios* es el texto resultante de una investigación histórico-antropológica que, siguiendo un método comparativo de casos concretos, ha estudiado las relaciones de intercambio e identidad establecidas entre las divinidades del catolicismo y sus esclavos en cinco lugares diferentes del territorio que a partir de 1777 fue integrado como la Capitanía General de Venezuela.

Atendiendo a la dimensión temporal (número de puntos a través del tiempo en los cuales se han analizado dichas relaciones), este estudio se define como una investigación *sincrónica*, cuyo recorte temporal comprende un único y mismo periodo que se extiende desde el año 1741 hasta 1809. Pese a que este periodo comprende más de medio siglo, la investigación no ha sido definida ni abordada desde una perspectiva *diacrónica*, por cuanto el objeto de estudio no experimentó cambios que justificasen subdivisiones durante este espacio de tiempo. Por ello, este periodo ha sido tratado como un mismo y único momento histórico y los casos en él estudiados, han sido analizados como partes de un mismo evento de *larga duración* que acontece en 68 años. De este período de tiempo se ha hecho una unidad que, en correspondencia con el referido territorio, delimita el espacio y tiempo de nuestra investigación: la Capitanía General de Venezuela desde 1741 hasta 1809.

En este contexto, se han discriminado cinco sub unidades discontinuas y relativamente independientes desde el punto de vista de sus actores. Son ellas: 1. Valle de Choroní (1741 - 1752), 2. Caracas (1775 - 1803), 3. Guanare (1767 - 1769), 4. San Carlos de Austria (1804 - 1809) y 5. Casigua (1760 - 1808).

El objetivo de esta investigación es hacer explícitas algunas formas de intercambio que tuvieron lugar en el ámbito simbólico e incidieron en la representación auto y hetero atribuida de la identidad de los esclavos de las divinidades del catolicismo. Para ello, se han recopilado siete casos, en los cuales se describen diversas estrategias de negociación materiales y simbólicas que involucran a estos esclavos de imágenes sagradas.

Respecto a los eventos que han sido elegidos para el estudio de estas interrelaciones, es importante destacar que el abordaje del tema se ha realizado siguiendo un modelo epistemológico surgido en el seno de las ciencias humanas hacia fines del siglo XX. Este modelo, ampliamente operativo para los estudios de la antropología y sociología histórica, se conoce como *el modelo del paradigma indiciario* (Ginzburg, 1983).

La utilidad de este modelo en los estudios con enfoque microhistórico se ha hecho cada vez más evidente, por cuanto permite reconstruir realidades pretéritas, a partir de los indicios y huellas de eventos particulares y relativamente atípicos, develando su significado a la luz de su contexto específico (Levi, 1993).

Siguiendo el modelo del paradigma indiciario, se ha realizado un acercamiento a la Venezuela colonial, no sólo en función de la realidad que desde el pasado nos llega al presente a través de los documentos públicos y *con destinatario*, sino desde lo que —generalmente— no llega. Así, siguiendo las señales, indicios y trazas que constituyen la raíz del *paradigma indiciario* (una vía de acceso para los estudios con enfoque microhistórico), se han reconstruido algunas prácticas que, aunque repetidas en la cotidianidad, habían quedado excluidas de los relatos oficiales sobre la historia colonial de Hispanoamérica.

Por ello, se ha hecho uso de las huellas dejadas por eventos atípicos (no singulares) que, al tiempo de hablar de la norma oficial y explícita (de la cual constituyen en cierta forma una ruptura), nos proporcionan un valioso mirador desde el cual observar y acceder a las normas no expresadas.

En este sentido, se ha evitado centrar la atención únicamente en el documento sobre el *evento grande*, para prestar oídos al susurro de la muchedumbre de la sociedad colonia. Con esta perspectiva puede descubrirse que

sobre un tema del cual se ha escrito mucho, como es el caso de la esclavitud en Venezuela e Hispanoamérica, puede saberse muy poco, y que aquellos aspectos de una sociedad que en su contemporaneidad (tiempo y espacio propio) se muestran como absolutamente normales, son los que presentan mayor dificultad para ser estudiados, dado que se tienen tan profundamente asumidos que nunca o casi nunca se expresan. Por este motivo, estas normas no expresadas, colocan al historiador ante el más imperfecto de los rastros, tal como colocan al etnógrafo ante informantes sin respuestas.

Estas consideraciones ponen también en evidencia que un modo de descubrir estas normas no expresadas, es precisamente examinando situaciones atípicas. Así, una rebelión arroja luz sobre las normas de los tiempos de paz. El control social y los mecanismos de represión para los insurrectos, así como el castigo a quien incumple las convenciones sociales, permite entender mejor los hábitos de deferencia que se han violado, etc.

Con esta perspectiva y método, ha sido posible precisar cómo el esclavo experimentó el hecho de ser o no cristiano, asunto sobre el cual bien hablan el Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687 (Gutiérrez, 1975), la Real Cédula del 31 de mayo de 1789, dada en Aranjuez, sobre el trato que deben dar los amos a sus esclavos, sus tareas y educación (Acosta Saignes, 1967), y otros documentos oficiales de similares características. Pero, sobre todo, ha sido posible inferir cuál fue su vivencia del cristianismo y qué relativos privilegios le confería al esclavo un mayor acercamiento a sus imágenes sagradas, asunto que se aclara sólo a la luz del documento *menudo*, que versa sobre las relaciones del esclavo con las divinidades y con las demás personas, cuando estas imágenes se hacen mediadoras en el relacionamiento social y se utilizan como *máscaras* proveedoras de identidad.

Además, conscientes de que las disputas “constituyen un rico filón de datos que el antropólogo no puede ignorar” (Thompson, 1973: 85), se llevó a cabo la búsqueda y análisis de documentos que reseñaron cierto tipo de enfrentamientos, imposiciones y resistencias protagonizados por los “Esclavos de Dios” y los jerarcas de la iglesia colonial, todo lo cual ha permitido llevar a la luz pública hechos que de otra manera habrían permanecido ocultos, impidiéndonos conocer, por una parte, los requerimientos socialmente hechos a estos esclavos y, por otra parte, los privilegios de quienes

en esta condición de servidumbre, lograron construir un *espacio de libertad* que les garantizó su preservación moral y física.

Respecto a la donación de esclavos a las imágenes del cristianismo, sus altares o cofradías, tendremos presente que no puede ser considerada una práctica típica. No obstante, se presentarán en las próximas páginas suficientes casos e indicios que ponen en evidencia que esta costumbre era admitida como una forma de don, regalo o pago al favor pedido o concedido por la divinidad al amo propietario del esclavo donado. Tal ritual de donación fue considerado por la comunidad como signo de legítima transferencia de propiedad sobre el esclavo, pero, de todos modos, seguía siendo un ritual poco común, que provocaba comentarios, enfrentamientos y alianzas, y que casi constituía un pequeño acontecimiento en virtud de la participación de la imagen como amo-propietario y del esclavo(a) como su siervo-dignatario(a).

Desde el momento de la donación, el esclavo pasaba al servicio de la imagen, desempeñando desde los degradantes oficios de albañil, hasta las elevadas funciones de adoración y servicio directo a las imágenes, llamadas a *dulcificar las amarguras y cultivar las virtudes de sus esclavos*.

Para analizar las diversas formas de relación y de servicio entre las imágenes y sus esclavos, ha sido necesaria la remisión a determinadas leyes o normas que de una u otra manera reglamentaron estas relaciones, y que forman parte de la intertextualidad a que nos remiten los documentos particulares.

La descripción de cada caso por separado, ha permitido el acceso a las relaciones entre las divinidades y sus esclavos acaecidas en cada localidad.

Para ello ha sido preciso limitar el ámbito de las comparaciones en la fase de descripción de los estudios de caso, y permitir que cada uno de ellos genere su propio sistema de interrelaciones; posterior a lo cual se han inferido las estructuras aglutinantes del conjunto de casos y acontecimientos descritos.

Cada caso (son siete en total), ha sido descrito en su integridad. Se han presentado todos los datos específicos aportados por los documentos disponibles referidos a él. De esta manera, se garantiza al lector el acceso a cada sistema de intercambio en su contexto local y se preserva el valor y unicidad de cada caso en particular.

Luego de presentar los casos por separado y de la posterior descripción global del corpus, se ha realizado una *descripción densa* (Geertz, 1996) de uno de los casos (el número 7), remitiéndonos al resto de casos que conforman el corpus documental, cada vez que estos puedan aportar elementos para el análisis profundo del caso seleccionado.

La principal herramienta de esta investigación ha sido el documento escrito, elemento fundamental para la Antropología y la Sociología Histórica en la reconstrucción y análisis de las sociedades pretéritas. El arqueo de archivos y la transcripción de los documentos escritos, ha sido la fuente principal de información. Sin embargo, en el proceso de recopilación y procesamiento de datos no sólo se aplicaron las técnicas de la paleografía, sino también los recursos de la semiótica en el análisis iconográfico de emblemas o escudos representativos de los actores involucrados.

Cuando los objetivos de investigación y la información disponible así lo requirieron y permitieron, se procedió a la construcción de *historias de vida*, con miras a articular los datos disponibles y darles la coherencia necesaria para permitir la aprehensión de la realidad vivenciada por el *esclavo de Dios*.

La revisión y recopilación documental se ha llevado a cabo en los siguientes archivos:

1. Archivo Histórico de la Sala Tulio Febres Cordero (Mérida).
2. Archivo Histórico de la Catedral de Mérida.
3. Archivo Histórico de la Universidad Experimental Francisco de Miranda (Coro).
4. Archivo de la Diócesis de Coro.
5. Archivo de la Academia Nacional de la Historia. Sección Testamentos (Caracas).
6. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Escribanías.
7. Archivo de la Arquidiócesis de Maracaibo.

Así mismo, se han utilizado las siguientes compilaciones de documentos editados:

- Los documentos relativos a las visitas pastorales de los obispos, especialmente los correspondientes a la visita del Obispo Mariano Martí (Martí, 1969).

- La recopilación de “Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela” y “Las obras pías en la Iglesia Colonial Venezolana” de Ermila Troconis de Veracochea (1969 y 1971 respectivamente).
- Los “Documentos para la historia de la Iglesia Colonial en Venezuela” de Guillermo Figuera (1965).

La *población* estudiada está conformada por los esclavos de las imágenes de Vírgenes, Santos y/o sus altares y cofradías. Para ello se contó con un total de siete casos que constituyeron la *muestra* de este estudio. Estos siete casos conforman una muestra de *Sujetos Tipo*, cuya selección cualitativa (no probabilística) se justifica por dos razones. La primera de ellas es la cuidadosa y controlada elección de sujetos de estudio con ciertas características socioculturales. La segunda, es la utilidad de este tipo de *muestra*, para cierto tipo de estudios sociales –como este- cuyo principal requerimiento no es la representatividad de los elementos de una población, sino la riqueza, profundidad y calidad de la información que puedan aportar.

Para la elaboración del corpus documental de esta investigación, han sido revisados varios cientos de documentos relativos a esclavos. Los casos mejor documentados sobre esclavos de imágenes del catolicismo que se hallaron, han sido incorporados al corpus. No obstante, debe reconocerse que hasta ahora no ha sido posible ir más allá de la conformación de un corpus frágil y fragmentario.

A pesar de los problemas y límites que impone el reducido corpus y a la dificultad de incrementar el valor de los datos presentados sobre la base de historias de vida más completas, puede decirse que la diversidad de elementos presente en los siete casos que integran el corpus, ha hecho posible la construcción de un modelo interpretativo coherente y adherente a la realidad de esa particularidad de la historia colonial hispanoamericana.

En este sentido, los documentos presentados proporcionan un interesante panorama sobre las creencias y prácticas coloniales relativas a los “Esclavos de Dios”, especialmente en lo referido a los intercambios producidos entre el binomio esclavo-divinidad, el servicio terrenal y divino, la utilización de los modelos míticos de las divinidades como instrumentos de liberación moral, las tareas de los esclavos de las imágenes sagradas, el

cultivo de las virtudes en el esclavo, el tratamiento dado al esclavo *contaminante* del espacio sagrado, sus temores, aspiraciones y logros; todo lo cual ha permitido precisar algunos intercambios simbólicos que incidieron en las representaciones y prácticas sociales de los “Esclavos de Dios”.

Es obvio que con este acercamiento a las estructuras que subyacen a dichos intercambios, no se pretende producir un modelo interpretativo definitivo para tan sobreabundante mundo de interrelaciones. Sólo se pretende iniciar un estudio que debe realizarse y profundizarse, en favor del desarrollo de nuevos modelos epistemológicos que permitan cada vez mayor sutileza en el análisis, tanto de los aspectos propios del cuerpo teórico y metodológico de las ciencias sociales, como también del objeto de estudio que hoy se ofrece.

# *Capítulo I*

## *Los dioses como máscaras*

La fragmentación social, producto de las prácticas esclavistas de la época colonial y el racismo, como su expresión contemporánea, han favorecido en los últimos años una importante reflexión sobre la conformación sociocultural y la construcción de identidades étnicas en las comunidades afroamericanas contemporáneas.

El compromiso de las ciencias sociales de dar respuestas a los ingentes problemas motivados por las diversas formas y matices tras los cuales se solapa el racismo hoy en día, ha llevado a muchos investigadores a realizar trabajos historiográficos y de campo para evaluar el problema, aunque en muchos casos sus aportes se reducen a una descripción y defensa del derecho a la heterogeneidad cultural y la justificación del surgimiento de “movimientos africanistas” en los diversos países que participaron en el comercio y explotación de esclavos.

Cada vez más, los estudios sobre las comunidades afrodescendientes actuales, exigen a los investigadores volver la mirada al pasado para encontrar las estructuras culturales que se establecieron durante la colonia y que aún subyacen en el relacionamiento de estas comunidades, en su interior y con el resto de las comunidades nacionales y globales.

No cabe duda que sólo tendremos coherentes y adherentes lecturas interpretativas de la realidad actual, siguiendo los hilos conductores que nos acerquen a la tupida urdimbre de relaciones materiales y simbólicas que implicó la institución esclavista. Tales lecturas, realizadas desde una pers-

pectiva diacrónica y centradas en descifrar las lógicas subyacentes en la justificación de la institución esclavista, deben partir desde el origen mismo de la institución esclavista: el reconocimiento de que toda cultura hace de sus miembros como poseedores de la condición de “persona” y la expresa condición del esclavo como “no persona”.

Hoy por hoy, dos siglos después de finalizada la deportación de esclavos hacia el Nuevo Mundo y abolida la institución esclavista, se cuentan por centenares los estudios dedicados a este tema, sin que hasta el momento se haya podido dar respuesta satisfactoria a algunas preguntas fundamentales sobre este hecho que marcó con su indeleble sello la historia de América. Algunas de estas preguntas giran en torno a la utilización de la religión en la justificación de esta forma extrema de servidumbre, y la preponderante importancia del factor religioso tanto en la conformación de las comunidades afroamericanas como en los procesos de lucha social protagonizados por éstas.

Diversas instituciones en todo el mundo han realizado o patrocinado estudios historiográficos en la búsqueda de estas respuestas. Entre estas iniciativas se destaca la reunión de un grupo de expertos de diversos países organizada por la UNESCO en Puerto Príncipe (Haití) en 1978, donde se presentaron documentos de trabajo sobre diversos aspectos de la trata de negros: aspectos ideológicos y políticos, esclavitud y resistencia cultural en el Caribe, la trata negrera en África y entre África y el Medio Oriente, entre otros. Así mismo, otros interesantes encuentros de especialistas convocados por la UNESCO, fueron los realizados en Cotonou (República Popular de Benin) en 1994, y en Texas en 1996; con los nombres de “Ruta del Esclavo” y “La Diáspora Africana y el Mundo Moderno”, respectivamente, cuyos objetivos eran el estudio histórico de la trata, sus causas y especificidades, así como el estudio de las relaciones interculturales que ella generó.

Una de las líneas maestras de ambos debates, ha sido el estudio de las posiciones ideológicas frente al problema de la trata, con especial énfasis en las posiciones y la evolución de la doctrina de las iglesias cristianas y del islam ante la trata negrera y la esclavitud. Este creciente interés en los aspectos ideológicos y especialmente religiosos como elementos fundamentales para la interpretación de la institución esclavista, ya se había hecho explícito en el informe final de la reunión de expertos en Puerto Príncipe (Haití) de 1978.

Al referirse a las posiciones ideológicas frente al problema de la trata, este documento reza lo siguiente:

A pesar de que este aspecto del problema se perfila a través de varios estudios, nunca se ha abordado de una manera sistemática y exhaustiva... Se trataba, en particular, de estudiar las posiciones y la evolución de la doctrina de las Iglesias cristianas, del Islam, así como las tomas de postura sobre la trata y el esclavismo de las diferentes corrientes políticas y filosóficas –singularmente los movimientos abolicionistas de los siglos XVIII y XIX– tanto en los países organizadores como en los países que se beneficiaron de la trata (Segura i Mas, 1981: 10).

Este interés de algunas organizaciones internacionales por volver la mirada hacia el pasado e indagar sobre el papel de las religiones en la esclavitud del negro, viene a coincidir con una búsqueda similar emprendida por las actuales comunidades negras conformadas en América a partir de la diáspora africana. Una muestra de ello es el creciente número de discursos elaborados al interior de estas comunidades, en los cuales se pregona la existencia actual de divinidades africanas que lograron burlar la evangelización, “ocultándose” hasta ahora tras las figuras de las divinidades del catolicismo.

Por ejemplo, para Juan de Dios Martínez, afrodescendiente e investigador de las culturas afrovenezolanas, “Aún la filosofía anti-africana no ha logrado sepultar a Ajé [según el autor una divinidad africana], él vive con nosotros, la imagen a la cual veneramos es San Benito, pero Ajé es el autentico poder que hace posible los milagros” (Martínez, 1985: 82). Tal parece que, tanto la comunidad científica internacional, como las comunidades afroamericanas, coinciden en la excepcional importancia que tiene el aspecto religioso en el estudio de las comunidades de esclavos africanos y sus descendientes; y a él están dirigiendo su atención.

Postular que las divinidades del catolicismo hayan sido las máscaras tras las cuales se reinventaron las identidades de las divinidades africanas en América, no es nada nuevo. Ya lo ha expresado –entre otros– Michaelle Ascencio:

El fuerte rigor colonial y la necesidad no menos fuerte de vivir un recuerdo, llevó a los esclavos, agrupados en cofradías, a acomodarse al calendario y a los santos católicos impuestos. Pero ambos, calendario y santos, fueron sólo

las máscaras que escondían sus propios rostros y sentimientos. Y he aquí que San Benito es un “negro bailón y bebedor”, que detrás de Santa Bárbara está el trueno de Shangó, que las espadas de San Jorge son los hierros de Ogún y que San Lázaro con sus llagas esconde a Babalú-Ayé, señor de la medicina (Ascencio, 1984: 16).

Lo que sí podría ser más novedoso y prometedor para avanzar en la comprensión de las particularidades religiosas de estas comunidades, es analizar la utilización que el negro ha hecho de las divinidades del catolicismo como máscaras en la construcción de su propia identidad social, desde la época colonial hasta el presente.

La revisión historiográfica de este tema revela que la singular significación que ha tenido la Iglesia católica y sus divinidades para las comunidades afroamericanas, hunde sus raíces en los rituales de bautismo de esclavos que en los puertos africanos de embarque imponían al neófito una nueva condición religiosa, acompañada a su vez por un nuevo nombre e identidad social. La impronta de aquel ritual ha trascendido hasta nuestros días, involucrando no sólo a las divinidades del catolicismo y a las divinidades africanas, sino también, y sobre todo, a la nueva identidad impuesta al negro en América.

Desde esta nueva perspectiva, la identidad religiosa de los esclavos se presenta como un objeto de estudio fundamental para la comprensión de la esclavitud, resistencia, negociaciones y vida religiosa tanto de las comunidades de africanos trasplantados a América, como la de sus descendientes que conforman las comunidades negras actuales.

Un escenario ideal para el abordaje de este tema sería aquel en el cual se presenten una serie de eventos que, protagonizados por los esclavos y sus amos, fuesen “mediados” por las divinidades de ambos grupos. No obstante, dado que, ante los mecanismos de represión de la Iglesia, las divinidades africanas debieron ser confinadas a un uso secreto al interior de las comunidades negras coloniales, es de esperarse que los eventos más factibles de ser analizados sean aquellos mediados por las divinidades del catolicismo.

La relación de oposición, mimetización y subordinación de las divinidades de europeos y africanos en el imaginario colectivo colonial americano, es el reflejo de las relaciones de poder y los procesos de lucha social que en el plano material libraron ambas vertientes socioculturales. Estos pro-

cesos y las tensiones sociales que de ellos se derivaron, no se extinguieron con la época colonial. Por el contrario, están en la raíz de la segmentación y conflictos sociales de las actuales sociedades republicanas. Sin duda, el estudio del factor religioso en la estructuración sociocultural de los países que adoptaron la institución esclavista, es un tema fundamental para la comprensión de las identidades, culturas y fronteras étnicas que hoy los escinden. Solo develando estos mecanismos y sus ideologías subyacentes podrá avanzarse hacia el reencuentro e integración armoniosa de nuestras sociedades contemporáneas.

Guiados por esta premisa, se han revisado cuatro de los principales archivos históricos venezolanos y se ha constatado una forma de relación entre esclavos, divinidades y amos, posiblemente nunca antes analizada desde una perspectiva historiográfica o antropológica.

La Venezuela colonial de la segunda mitad del siglo XVIII y primer decenio del siglo XIX, fue escenario de diversas formas de relación e intercambio instauradas entre los esclavos negros y las divinidades del catolicismo, una de las cuales fue la pertenencia de esclavos a las representaciones figuradas de estas divinidades. Es este el caso de algunas advocaciones de la Virgen María, el Niño Jesús, la Santísima Trinidad, y probablemente otras imágenes sagradas dueñas de esclavos. Las servidumbres de estas imágenes, constatada a través de documentos escritos, ha dado nombre a esta investigación sobre “Los Esclavos de Dios”.

Este esclavo, que regalado voluntariamente por algún devoto pasaba al servicio de la imagen, fue *objeto* de donación y a la vez *sujeto* protagonista de una enorme variedad de servicios religiosos, jurídicos, morales, políticos y económicos con la divinidad, todos los cuales formaban un complejo fenómeno de intercambios recíprocos en permanente movimiento, que podía convertir a la imagen sagrada en una mediadora entre el esclavo y el resto de la sociedad colonial.

Este sistema de intercambios, constituye un denso y complejo conjunto de interrelaciones que se instaura, especialmente, a partir del momento liminar cuando el negro deja de ser esclavo de su amo para convertirse en esclavo de la imagen. Aquel individuo, a quien se negaba sistemáticamente

su condición de persona y era inventariado como una cosa más entre los bienes de su amo, pasaba a ser desde ese momento, propiedad de una divinidad a cuya imagen dedicaría (directa o indirectamente) toda su capacidad de trabajo, todos sus servicios, su vida y, en algunos casos, también la consagración de su cuerpo y alma.

El traspaso de propiedad realizado entre hombres y dioses –y sancionado material y simbólicamente a través de sus representantes o vicarios (curas, mayordomos, etc.), marcó profundamente al esclavo, quien no sólo debió asumir el cambio de dueño, el traslado y adscripción simbólica a un nuevo espacio sagrado, el confinamiento a sus nuevas obligaciones y hábitos de trabajo, los nuevos rituales, modos de vida y condiciones de pureza y servicio exigidas por la Iglesia; sino también, la nueva identidad social que le era atribuida y le obligaba a autorrepresentarse como un “esclavo de Dios”.

De este denso universo de interrelaciones, hemos seleccionado un rasgo en particular para su estudio en profundidad: los intercambios simbólicos que, protagonizados por la divinidad y su esclavo (aunque aparentemente voluntarios, libres y gratuitos), obligaron a “las partes” a una reciprocidad irrenunciable que involucró la representación social de la identidad del esclavo.

Para ello, ha sido necesario analizar la lógica que dio coherencia a las acciones y representaciones que tuvieron lugar en ese proceso de intercambios. A través del análisis de esta lógica subyacente, se espera ofrecer un modelo interpretativo, no sólo del modo particular en que se relaciona un grupo de divinidades del catolicismo y sus esclavos, sino también del modo como la divinidad de un grupo social dominante puede constituirse en un instrumento de lucha que permite a un grupo subalterno, construir su propia identidad y, con ella, espacios de negociación y reivindicación social.

El estudio de la construcción de identidades en este específico contexto, se reviste de un especial interés historiográfico y antropológico, dado que la esclavitud del negro en América constituye una situación límite, donde la capacidad de autodeterminación del individuo es casi nula y donde, por lo tanto, se hacen más evidentes las estrategias extremas de negociación de que puede hacer uso un individuo o un grupo social en situación extrema de sometimiento.

En el transcurso de esta investigación, ha sido preciso analizar algunos mecanismos socioculturales como la “cosificación” del esclavo, derivada del discurso eclesiástico colonial, y algunas estrategias de construcción de espacios culturales tendencialmente autónomos del control de los grupos dominantes, a partir de la utilización del discurso del poder y de la manipulación de las referidas imágenes. Todo lo cual no es sino el preámbulo obligado para dar respuesta a tres interrogantes fundamentales para este estudio: ¿Qué mecanismos y lógicas subyacen en la relación de pertenencia e identidad establecida entre las divinidades del catolicismo y sus esclavos negros? ¿Cómo puede la divinidad de un grupo dominante convertirse en un mediador capaz de reivindicar socialmente la condición de persona de un esclavo? Y, por último ¿Qué tipo de intercambios hicieron posible la utilización de la divinidad como máscara en el proceso de construcción identitaria del *esclavo de Dios*?

## Capítulo II

### *Poder e identidad. Algunas premisas teóricas*

#### 1. Cultura e Identidad

Esboceemos brevemente un modelo teórico a partir del cual interpretar los procesos de construcción cultural, con especial referencia a la utilización de las divinidades en la conformación de las identidades.

Toda producción de cultura implica la construcción y representación simbólica de un mundo, cuyo centro está señalado por el punto de intersección del aquí y ahora, donde el grupo construye su propia identidad cultural. Desde ese escenario, el grupo cultural delimita su espacio y designa a quienes pertenecen a él como “personas”, y los diferencia de los extranjeros, los “no personas”, los “Otros”. El que está dentro del grupo cultural *es* persona, hace parte de la mismidad del grupo, el que está fuera *no es* persona, hace parte de la “Otridad”.

Tal criterio discriminatorio, es extrapolado a diversos ámbitos permitiendo a cada cultura crear orden en la entropía y dar forma a un universo informe y caótico, propiciando la formación de un conjunto de convenciones y pautas que hacen posible la coexistencia humana en cada contexto cultural. Construir la realidad cultural implica, por lo tanto, discriminar y nombrar seres humanos, espacios, animales y cosas.

Al vivir, trabajar y hablar juntas sobre su trabajo, las personas construyen su mundo. Se definen y definen activamente lo que les rodea. Este no es un rol pasivo; los objetos no proclaman a qué clase pertenecen, las propiedades no surgen espontáneamente ni anuncian sus similitudes. Los agentes humanos

que inventan complejos procesos de ordenamiento para sus vidas, al mismo tiempo se ordenan a sí mismos y ordenan el mundo (Douglas, 1998: 155).

Esa atribución de nombres y características, y la construcción y conocimiento de la realidad que de ello se deriva, no es un proceso unidireccional, sino que a la vez lleva implícito un proceso de autonombramiento que le permite también al hombre conocerse y representarse a sí mismo en relación con su contexto y con el “Otro”.

En este proceso de construcción cultural, se establecen fundamentalmente dos relaciones de oposición semántica que permiten a cada grupo definir su identidad específica. Una de estas relaciones de oposición es espacial, y permite la definición del territorio con categorías como *dentro/fuera*. La otra relación de oposición es de adscripción a ese espacio, y permite definir la identidad del grupo frente a los otros grupos culturales (la mismidad y frente a su alteridad) con categorías como *nosotros/ellos*. Es bueno señalar que, en el proceso de construcción de identidades, ambas relaciones funcionan simultáneamente, y sólo la mutua remisión entre categorías de espacio e identidad, puede dar sentido al proceso de construcción y representación cultural de la realidad.

En verdad, territorio e identidad cultural constituyen partes de un único complejo, donde una categoría reenvía a otra para tener sentido. El nosotros no es posible sin un entorno de referencia, de manera que la construcción del Otro impone también la delimitación de un espacio externo, lugar del Otro: el *fuera* indeterminado debe adquirir sentido (Amodio, 1993 b: 17).

Un elemento importante en el proceso de construcción del “Otro”, es la diferente distancia en la cual son ubicadas las alteridades respecto a la mismidad. A grandes rasgos puede identificarse la existencia de una “alteridad cercana” a la cual se designaría lingüísticamente como “ustedes”, y una “alteridad lejana” constituida por “ellos”.

En este sentido, la identidad cultural (tanto a nivel colectivo como individual) articula en su constitución una variada gama de relaciones de oposición y asimilación que va desde la alteridad cercana hasta la alteridad lejana. Dicho de otra manera, la identidad sería el resultado de la articulación de oposiciones y asimilaciones entre el *nosotros* y el *ustedes* (*Otros cercanos*), por un lado, y el *nosotros* y el *ellos* (*Otros lejanos*), por el otro.

Los espacios a los cuales remiten estas alteridades (lejanas o cercanas), son construidos a partir de la elaboración de datos empíricos objetivos acumulados por el grupo través del tiempo. No obstante, la construcción y relacionamiento de estos espacios (de la mismidad y de la otredad) no responde a una concepción geométrica (euclidiana o proyectiva), sino que involucra una concepción topológica (preeminentemente mítica), capaz de delimitar unidades específicas dentro del *continuum* espacial y verter en cada una de ellas particulares cargas de significado.

Es bueno aclarar que ambas formas de organización del espacio (la geométrica o euclidiana y la topológica) coexisten y se conjugan según las necesidades del grupo cultural en cada momento. Esto permite que cada cultura produzca -paralelamente a una geografía empírica de uso cotidiano- una geografía diferente de uso extraordinario, basada en historias o mitos particulares.

Una construcción del espacio, basada preeminentemente en la producción mítica del grupo cultural, da lugar a la construcción de un espacio cuyo ordenamiento es fundamentalmente topológico, y basado en conceptos como dentro/fuera, centro/periferia, alto/bajo, cerrado/abierto, sagrado/profano, bueno/malo, puro/impuro, etc.; todos los cuales están a su vez estrechamente vinculados a los valores morales y a las relaciones sociales instauradas, a las imágenes prototípicas del cuerpo humano y al espacio en que éste habita (Hallpike, 1986).

La producción de estos espacios topológicos, a través de los mecanismos de asimilación y diferenciación, permite la construcción de una geografía mítica, la delimitación del espacio del nosotros y el de los Otros, y la producción de una identidad específica para cada grupo cultural, gracias a la atribución o negación en la otredad de los rasgos o características que la mismidad se atribuye a sí misma.

En lo que refiere a la construcción de la alteridad, es preciso aclarar que la construcción de espacios míticos, y en especial las propiedades afectivas y simbólicas depositadas en el espacio "externo", permiten la construcción de un "Otro", cuya existencia puede expresarse en el plano material o estar restringida al plano inmaterial de las representaciones mentales. En el

primer grupo están comprendidos las alteridades humanas (individuales o colectivas, y aunque generalmente se niegue en el Otro las características societarias). En el segundo grupo son ubicados los personajes sagrados del imaginario: dioses, demonios, espíritus, etc. Respecto a estos personajes míticos es de hacer notar que suelen estar vinculados a un pensamiento especulativo en relación con regiones situadas fuera de las experiencias directas; digamos, los cielos, el infierno o el más allá. Ese mundo imaginario, cuyo espacio se postula como del “Otro”, debe servir de referente para la constitución de la identidad del grupo cultural. Por ello, la construcción de los espacios e identidades de estos personajes míticos del imaginario, se realiza en base a elementos presentes en el mundo interno al grupo.

La producción de “historias” sobre el mundo externo no se produce *ex nihilo*. Si así fuera, el “mundo externo” no podría realizar la función de constitución de la identidad del “mundo interno”. Por esto, los referentes para la construcción del “mundo externo” son los elementos constitutivos del “interno” (Amodio, 1993 b: 21).

En este sentido, las divinidades constituyen una particular forma de alteridad lejana para todo grupo cultural. Su función como referente de la identidad cultural es posible gracias a una asimilación que las presenta como “semejante”, en tanto que portadoras de algunas características propias de la mismidad. Esta “semejanza” provee a su vez la base identificatoria necesaria para construir la diferenciación radical y la oposición al “nosotros” humanos.

Por definición, los seres sagrados son seres que están aparte, separados. Lo que los caracteriza es el hecho de que entre ellos y los seres profanos existe una solución de continuidad. En condiciones normales, los unos se sitúan por fuera de los otros. Hay todo un conjunto de ritos cuyo objeto es la consecución de tal estado de separación que es esencial. Ya que su función es la de prevenir las mezcolanzas y acercamientos indebidos, la de impedir la intrusión de un dominio en los terrenos del otro, ... (Durkheim, 1992: 279).

## **2. Dioses, Divinidades y Espíritus... La Identidad de la Alteridad Radical**

Guardando una estrecha relación con su mundo experiencial, todo grupo cultural produce sus divinidades y hace de ellas un “espejo” que refleja

sus vivencias y expectativas, dándoles formas específicas a estas alteridades y constituyéndolas en un referente fundamental en el proceso de construcción de su propia identidad. Vale decir que este proceso no se limita a una simple atribución de características a un “personaje mítico”, sino que constituye una verdadera *creación de espejo* por parte de toda cultura.

Las divinidades constituyen un conjunto de representaciones mentales que reproducen en el imaginario colectivo las relaciones de oposición, asimilación y negociaciones presentes en el plano material de los grupos culturales y/o étnicos que las han producido o reproducido. Como consecuencia de este proceso, las divinidades han sido creadas y revestidas a lo largo del tiempo con una considerable variedad de contenidos y formas.

La distancia que separa las divinidades entre sí, y la distancia entre éstas y los diferentes grupos (especialmente en sociedades estratificadas), son reflejo de las relaciones de lucha o alianzas activadas en cada momento histórico. El heterogéneo mosaico de representaciones a que da lugar este proceso en permanente movimiento, impone la necesidad de un sistema clasificatorio para distinguir y precisar en cada caso la forma y el contenido de la alteridad aludida. De esta manera, dentro del amplio y vago universo de la “alteridad mítica radical”, puede discriminarse con categorías específicas la representación particular de cada una de ellas y su relación con cada individuo o grupo cultural.

Estos referentes de la identidad pueden expresarse en una relación de alteridad extrema, de horror pavoroso, de lo absolutamente indecible e impensable, como un “Otro” que es puro caos y lleva consigo la muerte tenebrosa. También pueden ser representados como dispensadores del delirio del éxtasis, de la evasión de la vida terrenal hacia una desconcertante foraneidad, como capaces de sustraer al hombre de la existencia cotidiana, del curso normal de las cosas ..., de sí mismo; o como proveedores de la máscara que enseña, obliga o seduce a devenir en “Otro” (Vernant, 1985). Pueden ser representados en una relación de alteridad próxima y benévola, de pronto auxilio, de protección maternal que invita al progresivo acercamiento, que incita a ser convertido en el modelo a reproducir en la subjetividad propia, hasta establecer entre el personaje sagrado y el individuo o grupo una relación de “espejos paralelos”.

En cualquiera de los casos e independientemente de la carga semántica vertida en un personaje sagrado, existe un elemento que caracteriza la particular forma de otredad que ellas constituyen para el ser humano. Este elemento específico y singular, capaz de sustraerse a la razón en virtud de su inconmensurabilidad, es la *numinosidad*. “‘Santo’ es más que ‘bueno’. Este ‘más’ es lo numinoso” (Otto, 1991: 14). Ese excedente de significación, que no comprende necesariamente un contenido ético o moral, se presenta como inefable. Es decir, puede ser completamente inaccesible a la razón por medio de conceptos, y a su vez como capaz conmover el ánimo, incluso con violencia perturbadora. Por ello, los diversos predicados que intentan definir las divinidades con los recursos del lenguaje a la luz de las diferentes lógicas culturales, no logran agotar la idea que de ellas se tiene.

Son, sin duda, predicados *esenciales*, pero predicados *esenciales sintéticos*, y únicamente serán comprendidos correctamente si se los toma de esa manera; es decir, como predicados atribuidos a un objeto que los recibe y sustenta, pero que no es comprendido por ellos ni puede serlo, sino que, por el contrario, ha de ser comprendido de otra manera distinta y peculiar. Pues de alguna manera ha de ser comprendido; si no lo fuera, no podría en general, decirse nada de él (Otto, 1991: 10-11).

Paralelamente a lo inasible e inagotable de la idea de ese “Otro radical”, (pese a ello o quizás a consecuencia de ello), las divinidades “requieren” de referentes materiales empíricamente perceptibles, que reciban y permitan sustentar los predicados que le son atribuidos. Así, los diversos tipos de relación que la divinidad “instaura” en el plano imaginario, pueden dar lugar a la creación de escenarios ideales —mas no únicos—, donde el mito se materializa permitiendo al hombre representarse ante sus divinidades y el grupo social. Pero esta representación física del mito no se agota en la elaboración objetiva de espacios topológicos; su acción suele incluir la representación material de las divinidades en objetos que reemplazan o toman el lugar de estos personajes míticos. Se trata de objetos materiales (figuras, iconos, alimentos, etc.) que, representando las divinidades, ofrecen en su contemplación, uso o consumo, un valor de comunión y plegaria, y en su servicio, una oración, petición y don que recibe la divinidad.

Una representación, sea física o sea mental, puede, para algunos propósitos intelectuales (*stand for*), reemplazar al objeto que representa. Cuando los sujetos perciben, entienden o disfrutan una representación, es hasta cierto punto, como si estuvieran percibiendo, entendiendo o disfrutando al objeto mismo representado (Sperbert, 1991: 112).

Así, una de las formas más inmediatas de entrar en relación con la divinidad, es precisamente el rito que incluye la contemplación y adoración de los referentes materiales que evocan la divinidad o divinidades involucradas en el relato mítico.

... el contacto puede establecerse por vías diferentes a la del tacto. Se está en relación con una cosa por el simple hecho de mirarla: la mirada supone una relación. Es por esto por lo que en ciertos casos, a los profanos les es prohibido mirar las cosas sagradas... La palabra constituye otra modalidad de entablar relaciones con las personas o con las cosas. El aire expirado establece comunicación; se trata de algo que nos es propio que se expande hacia afuera. También queda prohibido a los profanos dirigir la palabra a seres sagrados o simplemente hablar en su presencia (Durkheim, 1992: 284).

Dada la multiplicidad de formas para el relacionamiento con las divinidades y sus implicaciones en la vida social del grupo, toda cultura enfrenta el imperativo fundamental de controlar los acercamientos y los diversos tipos de relación que pueden “instaurarse” con la divinidad, para lo cual hace uso de las categorías espaciales e identitarias básicas antes referidas: *dentro/fuera* y *nosotros/ellos*. El uso de tales categorías está llamado a producir la delimitación y control del espacio mítico, y la creación de un sistema de clasificación social, con categorías y posicionamientos geográficos y simbólicos específicos para el grupo y cada uno de sus miembros. “Las categorías específicas y los mitos a ellas ligados pueden también servir para organizar el espacio, y entonces se observa una extensión territorial y geográfica del sistema clasificatorio” (Levi-Strauss, 1988: 241).

Si bien es cierto que la construcción del espacio e identidad de las divinidades, se presenta, por un lado, como un proceso *espontáneo e inconsciente*, en tanto que le permite al hombre satisfacer una necesidad fundamental e inherente a su naturaleza, tal es el hecho de representarse a sí mismo; es también evidente que, por otro lado, se presenta como un proceso en mayor

o menor grado inducido y consciente, dada la intencionalidad del grupo sociocultural de hacer de sus divinidades un “Otro” con determinado perfil, que responda a sus propósitos y necesidades. Un “Otro” capaz de legitimar sus acciones y representaciones. Un instrumento simbólico que, gracias a su sistema de clasificaciones e interdicciones permita instaurar y mantener el control social. Evitar los acercamientos indebidos y cualquier tipo de contacto que transgreda las convenciones sociales, presupone no sólo la existencia de un sistema clasificatorio para las divinidades (como se señaló anteriormente), sino también para los individuos del grupo social.

Sin duda, ... se supone con frecuencia que la violación de los interdictos religiosos determina mecánicamente desordenes materiales que se considera que sufre el culpable y que son considerados como la sanción de su acto. Pero aún cuando se produzca realmente, esta sanción espontánea y automática no es la única, sino que se ve acompañada por otra que supone la intervención humana. O bien se agrega una pena propiamente dicha en el caso de que no se haya sufrido previamente, y esta pena es infringida deliberadamente por parte de los hombres; o bien, por lo menos surge censura, reprobación pública. Incluso cuando el sacrilegio haya sido castigado por la enfermedad o la muerte natural de su autor, éste es además infamado; ofende a una opinión que reacciona contra él; pone a quien lo ha cometido en estado de falta (Durkheim, 1992: 280).

Pero, si bien los acercamientos e intercambios indebidos entre dioses y hombres puede implicar el castigo o la muerte, es de señalarse que tal osadía puede suplir con creces el riesgo que implica la violación de la norma; especialmente si consideramos que las divinidades pueden presentarse como un Otro dispuesto a entrar en relación inmediata, a asumir el compromiso y obligación de recibir y otorgar favores, a suscribir un contrato de intercambios simbólicos con el ser humano y otorgarle importantes cuotas de poder.

### **3. El Contrato de Intercambio de Dones entre el Hombre y sus Dioses**

El pacto o alianza entre el hombre y sus dioses, suele originarse en un intercambio de dones, realizado en forma de favores o servicios aparentemente voluntarios y gratuitos, que llega a contemplar la mutua obligación de recibir y devolver el favor o servicio recibido y un excedente. Tal relación

de intercambios da lugar a un contrato de obligaciones recíprocas entre el binomio hombre-dios.

En particular, todo contrato se inicia con intercambio de regalos que estamos obligados a devolver de una forma o de otra y, en algunos casos más o menos definidos, con un determinado excedente... El tema del regalo entregado obligatoria y voluntariamente y a la vez obligatoria y voluntariamente recibido, es esencial (Mauss, 1991: 42).

Los dones que el hombre entrega en este contrato no se reducen necesariamente a un conjunto de ofrendas materiales; su amplio espectro va desde la contemplación, elevación o la silente oración dirigida a la representación figurada de la divinidad, hasta la consagración y entrega de sí mismo como un regalo.

Ese ininterrumpido juego de relaciones e intercambios (táctiles, visuales, auditivos, o de cualquier otro tipo) entre hombres y divinidades, instauration una imbricada red de vínculos y relaciones simbólicas que permiten al devoto otorgarle a la divinidad diversas formas de expresión y participación en su vida cotidiana. Como señala Marcel Mauss: “Elegir una estatua, es hacer un exvoto, una oración, como dicen las inscripciones griegas; *se trata de un contrato*, oral en parte, establecido con el dios” (Mauss, 1991: 62).

Los intercambios a los que obligan estos contratos con las divinidades, constituyen un circuito en continuo movimiento que bien podría ilustrarse metafóricamente con el desplazamiento de un péndulo, cuya oscilación represente, con su amplitud, la magnitud de los regalos o dones que el hombre y la divinidad reciben y se devuelven recíprocamente, y con su impulso, el compromiso y obligatoriedad de recibir y devolver lo recibido en don y un excedente; todo lo cual mantiene o acrecienta la amplitud pendular y con ella la magnitud del don y el compromiso de la contraparte.

Los individuos de un grupo social, son ubicados a mayor o menor distancia de la divinidad en atención a la mayor o menor amplitud, frecuencia y valoración sociocultural de estos intercambios. El amplio rango de acercamiento o distanciamiento que socialmente determinan estos contratos, incluye desde las valoraciones negativas que se traducen en imprecaciones para quienes no participan del juego pendular o lo adversan (impulsando el péndulo en sentido contrario al que el grupo social ha previsto); hasta los privilegios y valoraciones positivas, para quienes fundan en esta relación

y acercamiento una alianza de intercambios perpetuos y de amplitud creciente. Uno y otro extremo de valoración (negativo y positivo), está unido por una serie continua de puntos que da lugar a una línea o escala, donde se ubica cualquier otro tipo de relación intermedia.

Acortar la distancia entre la divinidad y un individuo o grupo social, puede ser de importancia capital, y resultar en el otorgamiento de las cuotas de poder que ella es capaz de conferir; por lo que, tendencialmente, los individuos y grupos, especialmente de sociedades estratificadas y con diferentes niveles de participación en la toma de decisiones, están llamados a contraer una relación de competencia por el acercamiento y control del icono símbolo de poder. Esta competencia, realizada a través del contrato de intercambio de dones, permite la apropiación y utilización de las imágenes iconográficas en favor de intereses individuales y de grupo.

La producción de imágenes iconográficas responde a una serie de exigencias ligadas a las necesidades que tiene la sociedad de representarse acentuando algunos aspectos específicos de la cultura. Es evidente que, en el contexto interno de sociedades divididas en grupos sociales diferenciados -castas, clases, etc.-, la producción iconográfica puede ser utilizada explícita o implícitamente para los fines de un grupo específico (Amodio, 1993 b: 112).

Dado que los intereses particulares de un grupo de devotos pueden ser sensiblemente diferentes, incluso opuestos, las representaciones figuradas de las divinidades se convierten en espacios polisémicos, factibles de ser manipulados como instrumentos de lucha social; por lo que los intercambios, y por tanto el acercamiento a estas representaciones materiales, suelen estar estrictamente controlados por reglas impuestas por los grupos que controlan estos “símbolos” de poder. Pero la legitimidad y eficacia de estos símbolos, sólo tendrá lugar si estas reglas o normas permiten la existencia articulada y el intercambio cultural de los diversos grupos e individuos con la divinidad; aunque otorgando cuotas, accesos o parcelas de poder diferentes y directamente proporcionales a las posiciones o niveles que éstos ocupan en la estructura social. De esta manera es posible “institucionalizar” las controversias y preservar el orden jerárquico.

Mientras existan divisiones parece inevitable un cierto grado de tensiones y conflictos intergrupales, aunque estos no supongan necesariamente una

amenaza a la estabilidad del sistema social y a sus posibilidades de supervivencia. Suele ser frecuente el que las relaciones intergrupales sean de tipo pacífico. Pueden ‘institucionalizarse’ las controversias existentes entre los grupos –es decir, las manifestaciones de estas discrepancias pueden confinarse y hacer que discurren por canales de opinión bien definidos y socialmente aceptables- como lo muestra el interés y la popularidad que tienen actualmente los debates en torno a las cuestiones interraciales o interreligiosas (Lenski, 1967: 72).

Estos mecanismos de acceso permiten que, ante la necesidad de aproximar e involucrar a las divinidades en sus procesos de lucha, los diversos grupos sociales manipulen algunas de las características representadas por las imágenes. La importancia dada a los diversos rasgos que definen la divinidad, suele ser uno de los elementos que sufre mayores cambios. Cada sector social o individuo impone a su representación de la divinidad acentos diferentemente orientados, que se interceptan en el icono. Este proceso dinámico, generado por la múltiple y heterogénea acentuación social de la imagen, impide que las contradicciones en la jerarquización de características y la representación de éstas sean resueltas en términos de una única y solidaria negociación de una vez y por todas; por el contrario, impone una inestabilidad en las características y sus significados que revela la función de la imagen como “campo de fuerzas en choque de intereses”. Por ello, como lo ha señalado Bajtin, al referirse a la diferenciación sociológica del lenguaje y sus signos, los contenidos connotativos de la representación figurada de la divinidad no están dados de una vez y para siempre.

En la analítica de Bajtín, los contenidos de un signo no están dados de una vez y para siempre. Cada sector social impone a su lenguaje acentos diferentemente orientados que se interceptan con los signos. El signo llega así a dinamizarse y a constituirse en terreno de lucha de clases. La multiacentuación social del signo se opone entonces a la idea que los etnometodólogos e interaccionistas simbólicos tendrían del proceso de construcción de significado, donde éste es resuelto en términos de una negociación entre iguales. La multiplicidad bajtiana de los significados proviene de este modo no de una inestabilidad inherente al lenguaje, sino de la función del discurso como campo de fuerzas de un choque de intereses (Reinoso, 1992: 26).

Además, aunado a esta posibilidad de incorporar y acentuar aspectos específicos en los contenidos connotativos de la imagen (lo cual de por sí puede representar un recurso para estrechar las distancias entre un grupo social y la divinidad), está siempre abierta la posibilidad para que, ante el ofrecimiento y entrega de dones a la divinidad, un individuo o grupo se haga acreedor de derechos y privilegios que deben ser sancionados socialmente.

Así, la representación figurada, superando los límites y antagonismos de los diversos grupos sociales, y sin importar la distancia que las reglas les imponen, se constituye en el “símbolo” de poder que tienen por destino los múltiples “puentes o corredores” a través de los cuales los individuos de un grupo cultural, acceden y compiten por el poder que la divinidad es capaz de conferir.

El escenario que se construye en torno a la imagen (altar, panteón, santuario, oratorio, capilla, iglesia, cofradía u otro), permite controlar estos acercamientos y, en ese posicionamiento, cada grupo e individuo se autorrepresente (en presencia o en ausencia, colectiva e individualmente), en su relación con la divinidad y con el resto del grupo social. De esta manera, se proyectan y reproducen los sistemas de clasificación social, y se refuerza simbólicamente ese ordenamiento.

Estas áreas específicas del espacio delimitado por el uso del grupo, y transformadas en *unidades cargadas de sentido* por determinantes culturales de tipo simbólico, se constituyen en espacios donde se proyectan todos los sistemas de clasificación simbólica que la sociedad ha adoptado.

En el espacio las representaciones sociales se materializan y se refuerzan continuamente, reflejándose en él la propia estructura social.

#### 4. El “Otro” Tras la Máscara

El mayor o menor grado de etnocentrismo presente en todas las culturas, es la razón principal por la cual se niegan características societarias e incluso humanas a los individuos y grupos externos al grupo cultural de autorreferencia. El discurso explícito sobre los individuos del mundo externo, incorpora adjetivos como “bárbaro”, “salvaje”, “pagano”, etc., todos los cuales son a su vez antónimos de aquello por lo que una sociedad se toma a sí misma.

La mostrificación que con estas negaciones y/o atribuciones puede crearse, aunada a la conciencia de la propia superioridad social que el etnocentrismo promueve, puede implicar y justificar el tutelaje de un grupo social o cultural sobre otro; en cuyo caso el grupo dominante intenta imponer su cultura al Otro, produciéndole su destrucción a nivel cultural (etnocidio) o física (etnocidio).

La esencia del etnocentrismo queda constituida primariamente por esta exclusión del hombre exótico y de su insólita forma de vida, modalidad esta de conducta moral que resulta difícil de valorar, ya que también encierra el aspecto positivo de un vital sentimiento de unidad cultural y auto-comprensión. El aspecto negativo de semejante egocentrismo cultural -no ineludiblemente, pero si a menudo íntimamente ligado al aspecto positivo- conduce de modo fatal a una discriminación del extraño: el hecho, por ejemplo, de que se tenga al negro por perezoso, taimado y disoluto, y que, en consecuencia, se le rechace, por lo general presupone la existencia de unos principios basados en el prejuicio y la parcialidad, pero los criterios morales de apreciación casi siempre se hallan arraigados en la conciencia de la propia superioridad (Bitterli, 1982: 445).

La mostrificación de un individuo o grupo cultural, y la utilización de esta representación como justificación de su sometimiento, impone a la lógica de la construcción de la alteridad, una acción dirigida a formar al "Otro" como diferente, como "no persona", asimilable a las bestias, como una "cosa" sin derechos; para luego encausarlo de acuerdo con los designios del grupo dominante. Esa acción que se concibe en consonancia con representaciones y normas que la justifican moral y religiosamente, y cuya positividad se funda en la negatividad de los símbolos y normas del Otro, se hace posible sólo viendo al "Otro" como incapaz, débil, vencido, necesitado y con derecho a ser protegido y gobernado; por lo cual puede dar lugar no sólo a una esclavitud moral en el imaginario del grupo social, sino también a una esclavitud física real.

La representación de un grupo cultural diferente, configurado como objeto de obediencia, servicio y a la vez tutela, puede acompañarse con el sometimiento e incorporación de éste a la estructura social de un grupo cultural dominante. Este tutelaje -pese a contemplar la imposición de las representaciones y prácticas del grupo dominante al grupo dominado (lo

cual podría ser interpretado como un ingenuo y desinteresado intento de transformación y eliminación de las diferencias culturales en el Otro)-, suele llevar implícitos los elementos simbólicos necesarios para mantener e incluso acentuar aspectos que permiten la conservación de alteridades entre el grupo de los dominados y los dominantes. Esto es posible ya no a través de la utilización de elementos culturales diferentes, sino a través de los mecanismos creados para producir una participación y control cultural diferenciado sobre los mismos elementos culturales, impuestos por el grupo dominante.

En este contexto, la identidad de cada grupo (representada y reproducida en cada individuo en cuanto categoría de adscripción) se articula con la de los otros grupos constituyendo un sistema de inter-relación, donde los intercambios culturales fluyen de uno a los otros sin eliminar la diferencia auto y hetero-atribuida. Existiría así una flexibilidad en la atribución de características diferentes al “otro” dependiendo del sistema de alianzas y relaciones activado en un momento dado (Amodio, 1993 a: 186).

Las luchas que a nivel social protagonizan los grupos en pugna, implican la puesta en juego de los elementos culturales necesarios para defenderse a sí mismos y defender la capacidad de decisión del grupo sobre elementos culturales estratégicos. Las acciones dirigidas a reprimir en el Otro toda forma de expresión cultural propia capaz de constituir una forma de resistencia activa o pasiva ante los mecanismos de control, generan una competencia entre los elementos culturales de ambos grupos. Cuando las relaciones de poder entre los grupos en pugna son asimétricas y la resistencia es insostenible, los dominados se apropian de elementos culturales del grupo dominante (elementos culturales ajenos) incluyéndolos en su matriz cultural.

En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas de dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos (Bonfil Batalla, 1989: 12).

En este contexto las divinidades funcionan como “aliados” del grupo que las produce o reproduce. Cuando —por razones de asimetría en las relaciones de poder— estos “aliados” propios del grupo subordinado, no

logran competir con los del grupo dominante, el grupo subordinado puede apropiarse de los “aliados” del grupo dominante para reforzar su lucha y delimitarse un espacio cultural tendencialmente autónomo del dominio, es decir, puede apropiarse de los referentes simbólicos legitimantes del poder del Otro.

Dado que en este proceso, la imposición cultural constituye un mecanismo a través del cual el grupo dominante puede lograr la aceptación implícita e inconsciente del dominio por parte del grupo dominado, el grupo dominante promueve la apropiación de sus divinidades por el grupo subordinado, sin percibir que la instauración de una relación de intercambios entre los “aliados” de los dominantes y el grupo de los dominados, puede constituir el principio de una relación contractual de intercambios, capaz de convertir a la divinidad del grupo dominante en un mediador entre ambos grupos, e incluso en un “aliado” de los dominados capaz de conferirles importantes cuotas de poder.

Para el grupo subordinado, esta mediación de la divinidad del dominante (ahora aliado en el proceso de lucha de los dominados), funciona a la manera de una “máscara” que permite la construcción de identidad tanto a nivel individual como colectiva.

En este proceso, una de las estrategias de lucha de los grupos e individuos subalternos es la reproducción de algunas características de la divinidad en su comportamiento social. La utilización de la representación social de la divinidad como modelo mítico reproducido en la identidad propia, suele hacerse acompañar con ciertas cuotas de poder y privilegios.

Pero, quienes hacen uso de esta mediación, se ven en la necesidad de reproducir y proyectar hacia el grupo la representación social de la divinidad. Deben mostrar, con hechos empíricamente observables, la particular forma de reproducción que la divinidad realiza en ellos. Tal constreñimiento puede dar lugar a la construcción de una identidad religiosa de “fachada”; esto es, que puede estar divorciada de una vivencia subjetiva íntima y profunda de los símbolos, representaciones y acciones que el grupo dominante promueve. Esta manipulación de la consciencia religiosa social, permite hacer de la divinidad una máscara particularmente efectiva y poderosa (Goffman, 1993).

En general, la máscara atrae y capta el poder del “Otro” (divino, humano, animal, etc.) en sus trampas, y permite su utilización como soporte vivo y animado para encarnarlo. En ello expresa la máscara su primera función como instrumento de posesión: captar la fuerza de un ser humano, animal o personaje sagrado en un momento dado, especialmente en el momento de su muerte. Pero la puesta en funcionamiento de la máscara, implica la suscripción del antes referido contrato de intercambios con el “Otro” que puede llegar a requerir, no sólo la entrega de bienes materiales sino también, la reproducción de su modelo mítico en la subjetividad propia de quien está colocado bajo su protección. La obligatoriedad de devolver el don recibido, hace que la primera función de la máscara sea indisociable de la segunda, esto es: la inversión de roles entre el portador de la máscara y el “Otro” en ella representado. En este sentido, el “Otro” (cuyo poder ha sido captado y controlado a través de la máscara), puede requerir la reproducción de sus referentes identitarios en la subjetividad de quien osó ostentar su poder.

Pero la máscara no es inofensiva para quien la porta. Este, habiendo querido captar las fuerzas del otro atrayéndolas en las trampas de su máscara, puede a su vez ser poseído por el otro. La máscara y su portador invierten los papeles y la fuerza vital condensada en la máscara se puede apoderar de aquel colocado bajo su protección: el protector se vuelve el amo (Chevalier y Gheerbrant, 1973: 192).

## Capítulo III

### *El contexto histórico y cultural*

#### **1. Antecedentes de la Esclavitud en la Cultura Occidental**

La concepción ideológica sobre la cual la cultura occidental construyó la institución esclavista y legitimó sus definiciones y prácticas, tuvo su epicentro en la antigüedad greco-romana. Fueron las disposiciones jurídicas y el sistema legal desarrollados en Roma desde la primera compilación de leyes —conocido como la *Ley de las Doce Tablas*, en 450 a. C.— hasta la compilación de la ley conocida como el *Corpus Iuris Civilis* (o código Justiniano) en 529 d. C., las que conformaron el Derecho Romano; que a su vez proveyó la base del derecho civil de muchas naciones tanto en la Europa occidental como en sus futuras colonias americanas.

Hacia el siglo III d. C. los decretos promulgados por los emperadores habían adquirido una importancia vital para el sistema legal romano, lo que hizo necesaria su sistematización. La primera compilación de estas leyes imperiales, el *Codex Theodosianus*, fue publicado por Teodosio II, soberano del Imperio bizantino, en el 438 d. C. Posterior a ello, el emperador bizantino Justiniano I (482-565), designó a diez juristas, entre ellos Triboniano, para completar la codificación del Derecho Romano. Esta compilación de leyes publicadas por Justiniano I y conocidos como el *Corpus Iuris Civilis* (o *código Justiniano*), regía la vida pública a partir de sus cuatro tratados, referidos a *Instituciones*, *Digesta* o *Pandecta*, *Codex Constitutionum* y *Novellae*.

El segundo de estos tratados define la esclavitud como un derecho ejercido por los romanos en su condición de *persona* (de gente) sobre los ex-

traños, sobre los “no persona”, sobre los bárbaros, sobre quienes no siendo ciudadanos romanos (no perteneciendo a su grupo y espacio social y cultural) eran capturados en las guerras (*manu capiantur*) y recibían el favor de conservar la vida a condición de dedicarla al servicio de su captor.

La esclavitud es una institución de derecho de gentes, por la cual alguien es sometido a un dominio ajeno contra la naturaleza. Los esclavos (*servi*) son llamados así porque los emperadores a los cautivos los suelen vender, y en esa forma no los matan, y en consecuencia los conservan (*servare*): los que se dicen capturados (*mancipia*) son los detenidos con la mano por los enemigos (*manu capiantur*) (Traducido del Corpus iuris civilis digesta 1, 5, 4 en López, 1981: 9).

En este contexto histórico-cultural, la palabra *esclavo*,<sup>1</sup> designa con su despectiva carga al hombre que depende de otro, al que está sometido y alienado. El esclavo se define como contrario al hombre libre, al que se autodetermina. El esclavo es un hombre sujeto al dominio ajeno, considerado como propiedad incondicional de otro que puede tratarlo arbitrariamente, como un animal doméstico o una herramienta de trabajo, y que por tanto puede ser enajenado y en muchas ocasiones destruido.

### 1.1. En la Antigüedad Grecorromana

La dignidad del hombre griego, reside en la libertad para disponer de sí mismo sin la interferencia de otros. Al igual que el hombre libre, el esclavo participa del culto de los dioses domésticos, pero, a diferencia de aquel, no pertenece a sí mismo sino a su amo.

Se puede nacer esclavo o llegar a serlo por alguna causa posterior al nacimiento. Se nace esclavo porque la mujer esclava no puede contraer matrimonio legítimo y sus hijos heredan su condición servil. En principio los hijos adquirirían la condición de la madre en el momento del nacimiento, posteriormente se admitió que si la madre concebía libre y alumbraba esclava, el hijo nacería esclavo, por último, se estableció que el niño cuya madre había estado libre en algún momento de su gestación nacería libre.

Aunque con la ley: *hijo de vientre esclavo recibe la condición de su madre*, se aseguraba la dotación de esclavos, se aplicaron leyes adicionales que podían

---

1 **Esclavo:** Lat.: *servus, Mancipium*; Gr: *doulos*; Mod.: *slave, sklave, esclave*. **Esclavitud:** Lat.: *servitus, servitium, famulatus, ingum*; Gr: *douléia*, Mod.: *slavery, sklavei, esclavage*.

hacer esclavo al hombre libre “por naturaleza”. Es este el caso no sólo de los capturados en guerra justa y legal, sino también de los niños abandonados, de los que incumplen con el pago de sus deudas, de los raptados en otras tierras, entre otros. En contrapartida a estas leyes que incrementaron el número de esclavos, existía una tradición fundada en la equidad, según la cual se admitía que si el prisionero escapaba y volvía a su hogar dejaba de ser esclavo, y pasaba por tanto a disfrutar del *jus postliminii*: el efecto de la cautividad era borrado y el antes cautivo volvía a la condición jurídica donde estaba antes de caer en poder del enemigo. Si éste era hijo de familia, volvía a quedar como si nunca hubiese salido de la potestad paternal, y siendo jefe de familia, se le consideraba como si siempre hubiese conservado sus derechos de potestad.

La condena al trabajo en las minas y el confinamiento a una escuela de gladiadores o a la lucha con bestias feroces, fueron algunos de los efectos de la reducción de un hombre a la esclavitud. Estos condenados, llamados *servi poenae*, no tienen más dueño que su castigo, y el castigo en este caso se presenta como una alternativa para no matar al prisionero de guerra o al simple esclavo.

La República de Roma —cuyo periodo histórico se extiende desde el 510 a. C. hasta el 27 a. C.—, no tuvo durante sus primeros siglos, más esclavos que aquellos tomados como prisioneros de las naciones vecinas, por lo que los esclavos constituyeron un pequeño grupo con características físicas y culturales similares, especialmente en lo relativo a la religión. Tales semejanzas se hicieron acompañar de una comunicación y trato relativamente armonioso donde los esclavos eran considerados casi como “parte de la familia”.

Desde finales del periodo republicano, y a lo largo del periodo imperial —cuya temporalidad se extiende desde el 27 a. C. hasta el 476 d. C. con la disolución del Imperio romano de Occidente—, el panorama de Roma cambia progresivamente producto de la expansión de sus fronteras, las guerras y el sometimiento a esclavitud de los cautivos. El grupo de esclavos ahora está constituido por un considerable número de extranjeros o “bárbaros”, cuyas diferencias de costumbres y en especial de religión, los separa y hace despreciables a los ojos del ciudadano romano. La desconfianza, la crueldad y los excesos de rigor de los amos para con sus esclavos no tuvo límites, por lo que se hizo necesaria la intervención del Estado de diversas formas. Dado el objeto de esta

investigación nos ocuparemos de dos de ellas: la promulgación de leyes y la incorporación de los dioses de los pueblos conquistados al panteón romano.

Para realizar ese análisis comencemos por resumir las dos vías por las cuales se llega a ser esclavo. Se llega a ser esclavo según el derecho de gentes o según el derecho civil.

a) Según el derecho de gentes, se puede ser esclavo por cautividad. Este derecho lo ejercieron los romanos sobre los ciudadanos de otras naciones a las cuales se había declarado la guerra y, aún en tiempo de paz, sobre aquellos pueblos con los cuales no se había hecho ningún tratado de amistad.

b) Según el derecho civil, la libertad es un principio inalienable. Un hombre libre no puede ser esclavo por efecto de una convención o de un abandono voluntario de su condición. Sin embargo, el derecho civil imponía en ciertos casos la esclavitud como un castigo. La *ley de las XII tablas* castigaba con esta pena al hombre libre conseguido en flagrante delito de robo, aunque el Pretor podía sustituirla con el pago de una multa.

### 1.1.1. El Origen Religioso del Derecho Romano

En las próximas líneas realizaremos un análisis retrospectivo, ya no de la compilación de leyes y disposiciones de los emperadores conocida como el *Corpus Iuris Civilis* (o código Justiniano) promulgado en 529 d. C., ni de su predecesora, la primera compilación de leyes conocida como la *Ley de las Doce Tablas*, promulgada en 450 a. C. sino, de las condiciones socioculturales que los produjeron.

Antes de las XII Tablas, el Derecho en Roma tenía un carácter religioso, por lo que su interpretación era realizada por sacerdotes miembros de la clase patricia. La protesta de la clase plebeya condujo a que aquellas leyes consuetudinarias se escribieran, se añadieran algunos principios que no formaban parte de la costumbre del pueblo y se sometiera a una asamblea general para su aceptación; y así se hizo.

El resultado —La Ley de las XII tablas— es un código de reglas simples, ajustada a las particularidades de una comunidad agrícola, y que como novedad estableció la *igualdad de patricios y plebeyos ante la ley*. Esta Ley, erigida en la fuente de todo derecho público y privado romano y conocida como el *ius civile*, era aplicado exclusivamente a los ciudadanos romanos.

La expansión de Roma por la cuenca del mediterráneo exigió la elaboración de un código de leyes específico para cada nueva nación y territorio conquistado, por cuanto las XII Tablas eran aplicables sólo a los ciudadanos romanos. La necesidad de un código legal que, contemplando la diferencia y los privilegios del ciudadano romano frente a los “Otros” individuos y pueblos conquistados, pudiera aplicarse a romanos y no romanos, y rigiese las relaciones entre ambos, dio origen al *ius gentium* (derecho de gentes).

Mientras el *ius civile* era aplicado sólo a los ciudadanos romanos, el *ius gentium* se aplicaba en toda controversia donde alguna de las partes no era un ciudadano romano. Es este *ius gentium* el que, como ya señalamos, otorgará al ciudadano romano el derecho a convertir en su esclavo al hombre libre capturado en justa guerra.

En principio, podemos establecer una continuidad histórica entre los derechos y privilegios de los patricios frente a los plebeyos, y luego de los ciudadanos romanos (que no son otros que la suma de patricios y plebeyos igualados frente a la ley) frente a los “Otros” no romanos, los extranjeros proclives a ser hechos esclavos.

Esta continuidad histórica en el disfrute de derechos y privilegios exclusivos, impone la búsqueda de las razones y símbolos que legitiman ese ejercicio del poder.

Los plebeyos fueron, en el plano jurídico, asimilados e igualados a los patricios, conformándose así una nueva identidad colectiva que prescindiendo de las diferencias, designada a ambos estratos como *ciudadanos romanos*. Son éstos ahora los “herederos” de los privilegios legales reservados antes a los patricios: miembros de las familias romanas hacendadas, que crearon un orden social a partir de la pertenencia a una misma *gens*.

Según algunos relatos míticos, los patricios eran los descendientes de los sabinos, quienes conquistaron un pueblo ligur establecido en el emplazamiento de Roma. Por su parte, los plebeyos –quienes componían el resto de la población libre del pueblo romano- eran los descendientes de los *ligures* conquistados, quienes poseyeron una organización familiar mucho menos desarrollada que la de los sabinos. Pero, ¿qué era una *gens* y qué atributos especiales esgrimía para legitimar su poder?

Una *gens* se forma con la línea de descendencia masculina. Por esta razón el término es utilizado por los antiguos romanos para designar a una comunidad o clan cuyos miembros dan por supuesta una relación de consanguinidad y un antepasado común, a quien todos veneran. Según el jurista romano del siglo II a. C. Publio Mucio Escévola, La ley constitucional de la antigua Roma daba un significado concreto a la pertenencia a una *gens*, a través de una serie de condiciones, entre las cuales estaban no contar esclavos entre sus progenitores y no haber sufrido degradaciones en su categoría social. Entre las prerrogativas de pertenecer a una *gens* estaba el derecho a nacer libre, portar como segundo nombre –de los tres que habitualmente tenía el romano– el nombre de su *gens*, ser sepultado en el cementerio propio de su *gens*, entre otros.

La pregunta obligada es, qué significado cultural tenían estas *gens*. Según el mito del origen de Roma, estas *gens* habrían participado de la fundación misma de Roma cuando su héroe civilizador y fundador, Rómulo, creó la ciudad y dividió a sus ciudadanos en tres tribus y treinta curias, estas últimas divididas a su vez por las *gens*. Así, la pertenencia a una *gens* era garantía de inobjetable pertenencia a Roma.

Recordemos algunos detalles de esta parte de la mitología romana. Rómulo y Remo son hermanos gemelos hijos de Marte (Dios de la Guerra) y de Rea Silvia (una de las vírgenes sacerdotisas de la diosa Vesta, llamada Ilia), hija de Numitor, rey de Alba Longa, quien fuera depuesto por su hermano menor Amulio. Rea Silvia tiene unos gemelos y Amulio, para garantizar su continuidad en el trono y eliminar a quienes en el futuro pudiesen disputarle el trono, arrojó a los gemelos en una cesta al río Tiber. En lugar de ahogarse, los gemelos fueron rescatados y alimentados por una loba en la falda del monte Palatino, donde más tarde los encontrará Fáustulo, quien los lleva a su casa para que los críe su mujer, Acca Larentia. Al alcanzar la madurez, los gemelos destruyen a Amulio y restituyen a su abuelo Numitor en el trono.

Reconquistado el trono, los hermanos deciden crear una ciudad. Luego de discutir sobre el espacio ideal para su construcción se deciden por el monte Palatino, donde habían sido llevados por la loba. Rómulo construyó entonces un muro, pero Remo saltó despectivamente sobre él para demostrar que era inadecuado. Remo murió a manos de Rómulo o de uno de sus

compañeros, con lo que Rómulo se convirtió en el único soberano, fundador y primer rey de Roma. Como espacio para los esclavos y los extranjeros dispuso un lugar aparte sobre el monte Capitolino. Rómulo dota de esposas a los romanos raptando a las mujeres sabinas de un festival al que las había invitado. Luego de una serie de guerras entre los sabinos y romanos terminan reconciliándose y haciendo de Rómulo su rey.<sup>2</sup> Según el mito, Rómulo fue llevado al cielo por su padre y se le rindió culto como el dios Quirino.

Como puede observarse, la fuente última de poder, representado por las *gens*, los patricios o el ciudadano romano del siglo V de nuestra era que vio la disolución del imperio romano de occidente; no es otra que el mítico origen de la Roma que vincula a sus fundadores con los mismos dioses, y que divinizó, no sólo las *gens* originarias sino también a muchos de sus descendientes que llegaron a ser emperadores; tal es el caso de Julio César, Augusto, Claudio, Vespasiano, Tito y Marco Coceyo Nerva, entre otros.

#### 1.1.2. *Servus non habet personam*

Procedamos a interpretar desde la teoría antes propuesta algunos aspectos del proceso de construcción de la cultura romana, y por ende del grupo humano que la creó. Este proceso involucró la representación simbólica de un mundo, cuyo centro estaba en el aquí y ahora desde donde los primeros romanos configuraron su propia identidad colectiva. Ese escenario, representado por las faldas del mítico monte Palatino, donde Rómulo fundó la ciudad, permitió no sólo delimitar el espacio cultural del grupo, sino también al conjunto de individuos que en ese espacio serían considerados como *personas* y como *no personas*. Quienes hicieron parte de aquellas tres tribus, treinta curias o sus respectivas *gens*, los que estaban *dentro* del espacio delimitado por Rómulo para las tres tribus, eran *personas*, tenían derechos a los nombres de su *gens* y a los privilegios que tal condición otorgaba. El que estaba *fuera* de ese espacio, el extranjero, el que no pertenecía a las *gens* originarias, fue ubicado en otro espacio: “sobre el monte Capitolino”; ese no era

2 El mito relata que la ciudad fue fundada por Rómulo (y su hermano Remo, según algunas versiones) hacia el año 753 a. C. Aunque las pruebas arqueológicas indican que existió vida humana en este lugar con anterioridad, es posible que un extenso asentamiento humano hubiese ocupado ese espacio alrededor de esa fecha. En la colina Palatina se ha encontrado indicios de una aldea de la edad del hierro, de mediados del siglo VIII a. C. Así mismo, lo referido al rapto de las sabinas y la consiguiente fusión de romanos y sabinos parece contar con alguna evidencia arqueológica.

persona, y estaba excluido de los privilegios de los primeros. El resultado: La antigua Roma, un reino socialmente estructurado en dos estamentos: los patricios (nobles) y los plebeyos, que carecían de derechos civiles y políticos. Un Senado, o Consejo de Ancianos, integrado por nobles que elegían a los monarcas y controlaban el ejercicio de su poder.

Este criterio discriminatorio permitió a aquella primitiva aldea de agricultores crear orden en la entropía, crear un *nosotros* y diferenciarlo de los “*Otros*”, dio lugar a la definición de caracteres para la mismidad y la otredad, permitió crear la realidad discriminando y nombrando seres humanos, espacios, animales y cosas.

El mito de origen de Roma, provee el recurso topológico necesario para delimitar unidades espaciales específicas en las cuales posicionar las alteridades y verter en ellas las cargas de significado que las diferenciarán o asimilarán a la mismidad. Este proceso tiene lugar no sólo es el caso de los extranjeros ubicados sobre el monte Capitolino, sino también en el caso de los sabinos: unos otros cercanos que luego de tenidos por diferentes, son asimilados a la mismidad e integrados al reino.

Esta atribución de nombres y características a extranjeros, esclavos y sabinos, permitió la construcción de una realidad externa al grupo, que a su vez llevó implícito el autonombramiento de los romanos y su representación simbólica frente al “Otro”.

Uno de los mecanismos culturales creaos para articular y poner en escena los símbolos que legitimaban el poder fueron los ritos en los que se representaban algunos de sus personajes sagrados. De entre los rituales de clanes donde sus personajes usan máscaras y se adornan el cuerpo de acuerdo a su *gens*, se destaca con particular significación uno titulado *Hirpi Sorani*, los lobos de Soracte.

Este ritual se realizaba previa delimitación de un espacio topológico considerado sagrado, donde se representaba a la diosa Feronia y se realizaban intercambios simbólicos con ella. Según James G. Frazer, se trata de un antiguo clan transformado en hermandad, cuyos miembros llevaban los mismos nombres, pieles y máscaras (Frazer, 1992). Estudios posteriores lo señalan como la representación ritual del mito de Roma, en el cual Acca Larentia (la mujer que crio

a Rómulo y Remo) no es sino la representación de *indigitamentum*, nombre secreto de la loba romana que los recató del río (Mauss, 1991).

*Indigitamentum* constituyó una particular alteridad mítica, utilizada en la construcción de la identidad individual y colectiva de un reducido grupo de personas que le utilizaron para legitimar su poder. El acercamiento e intercambios con a la divinidad estaba rígidamente prescrito, y en muchos aspectos reservado únicamente a las familias que poseían su título. Tenían el derecho de participar del ritual en el que se representaba lo que había precedido a Roma. Tales intercambios con la divinidad les hacían gozar de diversos privilegios y exención de impuestos. De esta manera las ofrendas, regalos o dones recibidos por la divinidad en el espacio y tiempo extraordinario de su ritual, eran socialmente devueltos (o contraprestados) a sus fieles (donantes) en el espacio y tiempo ordinarios de la vida cotidiana.

Pese a la traba que ha significado para sociólogos e historiadores del Derecho Romano el carácter incompleto y extemporáneo de los datos y descripciones sobre el Derecho Antiguo, existe consenso en que el origen de la palabra *persona* fue el de *máscara*. Si bien, los creadores de la palabra *persona* parecen ser los etruscos —quienes desarrollaron una civilización e instituciones de máscaras, especialmente máscaras de antepasados (Mauss, 1991)— fueron los romanos quienes le dieron el sentido que heredó el mundo occidental. En este contexto, la *persona* fue algo más que el resultado de una organización social, más que el nombre, más que la participación en rituales específicos, más que el uso de la máscara ritual; fue un hecho de derecho. Derechos que definen la persona y la diferencian del esclavo: *Servus non habet personam*. “El derecho a la persona se ha creado ya, sólo queda excluido el esclavo... carece de personalidad. No tiene cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni cognomen, ni bienes propios” (Mauss, 1991: 326).

### 1. 1. 3. Aristóteles, los estoicos y el cristianismo

Dos de los pensadores griegos que más influyeron en la filosofía occidental, y especialmente en el desarrollo de la esclavitud fueron Platón (428 - 347 a. C.) y su discípulo Aristóteles (384 - 322 a. C.). Mientras el primero advierte que debe evitarse la concentración de muchos esclavos en una misma nación, el segundo asume una posición claramente esclavista. En su

obra “La Política”, Aristóteles elabora una “Teoría de la Esclavitud” que perdurará por siglos y tendrá su posterior reactualización en América.

Según la teoría aristotélica existen hombres claramente inferiores. Seres que se distinguen de sus semejantes de manera tan clara como el cuerpo del alma. Estos individuos que no tienen actitudes o actividades más elevadas que las del mundo material, tienen el ánimo servil, son naturalmente subordinados, y a ellos se les aplica un estado de sujeción porque, pese a su brutalidad, la naturaleza les ha dotado de un cuerpo fuerte para el trabajo físico. Por carecer de inteligencia le conviene ser esclavo de un hombre con mayor capacidad de intelecto, ser un instrumento de trabajo animado, separado del amo, pero de su propiedad.

Hay en la especie humana individuos tan inferiores a los demás como el cuerpo del alma o la fiera al hombre. Estos seres son a propósito para los trabajos del cuerpo y son incapaces de hacer cosa alguna más perfecta. Partiendo de los principios que acabamos de establecer, estos individuos son destinados por la naturaleza a la esclavitud, porque nada hay mejor para ellos que obedecer. Un hombre es esclavo por naturaleza cuando, por la medida de sus facultades, puede pertenecer a otro; y lo que precisamente le hace pertenecer a otro es el no participar de la razón sino de un sentimiento vago. Los demás animales, desprovistos de razón, obedecen a un ciego instinto. No es grande, por otra parte, la diferencia que existe entre el esclavo y la fiera; ambos son útiles tan sólo por su cuerpo (Aristóteles, 1998: 33-34).

El surgimiento del estoicismo —instituido en Atenas hacia el 300 a. C. por Zenón de Citio— constituye un importante acontecimiento en la evolución del concepto de la esclavitud. El estoicismo fue la filosofía más influyente en el Imperio romano durante el periodo previo al ascenso del cristianismo. La preponderante importancia dada a los aspectos relativos a la ética llevó a afirmar que la verdadera esclavitud era la padecida por el hombre esclavo de sus pasiones. Con este argumento los estoicos no sólo reafirmaban la igualdad de los hombres en cuanto al derecho natural, sino que, además, consideraban la posibilidad de que el hombre hecho esclavo (según el “derecho de gentes”) fuese más libre —de los placeres y el deseo— que su amo.

A partir de las mismas teorías aristotélicas, la escuela estoica desarrolló una nueva concepción de la libertad, según la cual, la única vía para alcan-

zar la verdadera libertad, esto es, el libre albedrío y la realización de actos voluntarios y no movidos por el deseo y la cólera, era el cultivo de las virtudes.<sup>3</sup> Aunado a esto el derecho romano aceptaba la igualdad natural de los hombres.

Así, no habiendo “por naturaleza” ni esclavos ni libres, la esclavitud jurídica se presentó como el efecto de circunstancias adversas y de la maldad humana; y la libertad verdadera, pasó a constituir un estado del alma que, trascendiendo cualquier tipo de sujeción o dominio material del amo, abría las puertas a la felicidad. Esta actitud hacia la *virtud* como suficiente valor para alcanzar la felicidad, va *in crescendo* desde mediados del siglo III a. C. hasta la época del cristianismo primitivo, cuando alcanza su mayor esplendor.

Por otra parte, para el derecho romano, la igualdad de los hombres “por naturaleza” forzaba a hacer algunas consideraciones sobre el esclavo como “objeto de derecho”, esto es, como una cosa que, sin embargo, en tanto que hombre, estaba dotado de inteligencia y voluntad, lo que le convertía en una cosa *sui generis*. Esta concepción jurídica romana del esclavo, da lugar a una importante dualidad: El esclavo es por una parte objeto de derechos a la manera de una cosa, y al mismo tiempo es un hombre capaz de *actos de voluntad*. La primera acepción le impide, por ejemplo, unirse en matrimonio o

---

3 En sus tratados sobre la ética, Aristóteles dedica un capítulo a la “Teoría de la Libertad en el Hombre”, donde dice: “Después de haber mostrado que la virtud depende de nosotros, es preciso tratar sobre el libre albedrío y explicar lo que es el acto libre y voluntario, porque tratándose de la virtud el libre albedrío es el punto verdaderamente esencial. La palabra voluntario designa, absolutamente hablando, todo lo que hacemos sin vernos precisados por una necesidad cualquiera. Pero esta definición exige quizás que se la aclare por medio de algunas explicaciones. El móvil que nos hace obrar es en general el apetito. Pueden distinguirse tres especies de apetito: El deseo, la cólera, y la voluntad. Indaguemos en primer lugar si la acción a que nos obliga el deseo es voluntaria. ¿Por qué? ¿Y de dónde nace esto? Todo lo que hacemos que no proceda de nuestra libre voluntad, sólo lo hacemos por una necesidad que nos domina; y en todo lo que se hace por necesidad advertimos un cierto dolor como su resultado. El placer, por lo contrario, es una consecuencia de lo que hacemos movidos por el deseo. Así pues, las cosas que se hacen por el deseo no pueden ser involuntarias, por lo menos en este sentido, y antes bien son ciertamente voluntarias ... el acto que provoca el deseo no es un acto necesario, porque el placer es el resultado del deseo, y lo que se hace por placer jamás nace de una necesidad inevitable. También se puede probar de otra manera, que el hombre estragado obra con plena voluntad, porque al parecer no puede negarse que los hombres estragados son injustos y cometen injusticias; luego el hombre corrompido, que no es dueño de sí mismo comete voluntariamente los actos de intemperancia que ejecuta” (Aristóteles, 1950: 424 - 425).

tener familia, pero a pesar de ello, la segunda acepción le permite participar en el culto religioso familiar de su señor y, por tanto, hacer religioso el lugar donde es sepultado, de igual manera como lo es la sepultura de los libres.

Surge con los estoicos una nueva moral voluntarista y personal que enriquecerá la noción romana de persona, al mismo tiempo que éstos enriquecen con el derecho romano su particular concepción de la persona como hecho moral. Si bien para los griegos la palabra *persona* tenía el mismo sentido de máscara, también designaba el personaje que cada uno es y el que desea ser, su carácter: su cara auténtica. A partir del siglo II a. C., adopta su sentido de *derecho* y de imagen superpuesta; pero la evolución semántica de la palabra alude ahora también al individuo en su naturaleza íntima, donde ha desaparecido toda máscara. Este recurso comienza a deslindar lo que es la persona en su naturaleza íntima y lo que es su personaje. Ello permite dar un nuevo sentido a la persona, añadiéndole al *sentido jurídico*, el *sentido moral* de ser consciente, independiente, autónomo, libre y, por lo tanto, responsable.

La conciencia moral se introduce en la concepción jurídica del derecho, y a los derechos, funciones y honores de la *persona jurídica*, se suma la *persona moral*: un patrimonio del individuo, la conciencia que este tiene de sí, del bien y del mal.

La fuerza religiosa de la persona moral, es rápidamente percibida por los primeros cristianos, quienes terminarán de apropiarla y convertirla en la entidad metafísica.

Esta concepción cristiana -de la persona humana- junta en una misma entidad la persona jurídica y la persona moral; dos imágenes que hasta ese momento habían tenido un desarrollo paralelo y que las diferenciaba entre sí claramente: por una parte, el sentido del *derecho* y por otra parte lo que hoy llamaríamos *conciencia propia* del bien y del mal.<sup>4</sup>

La dificultad que debió resolver la iglesia era la de crear la unidad de la persona, puesto que era necesaria para concebir y reproducir en su definición la unidad misma de Dios, y la unidad de la Iglesia frente a él.

4 Epicteto conserva todavía el sentido de las dos imágenes, sobre las que ha trabajado esa civilización, cuando escribe lo que Marco-Aurelio cita: “esculpe tu máscara”, plasma tu “personaje”, tu “tipo”, tu “carácter”, cuando le proporciona lo que luego ha sido nuestro examen de conciencia (Maus, 1991: 328).

Después de numerosos debates intentando resolver la Trinidad y unidad de Dios, la Iglesia postula que este es un misterio divino, y se refugia en él con la más irrefutable y sólida convicción: *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*.

El problema fundamental estaba resuelto: La unidad de las tres divinas personas y la unidad de las dos naturalezas de Cristo (Dios y hombre) –resuelta a través de un misterio– proveyó de una identidad a la divinidad que sería reproducida en la identidad de los cristianos. Es a partir de esta noción del dios uno y trino que se comienza a crear la noción unificada de la persona cristiana. “Es a partir de la noción de uno cuando se crea la noción de persona (cristiana), creo que, en relación con las personas divinas, pero también y al mismo tiempo, a propósito de la persona humana, sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto” (Mauss, 1991: 629).

Para el mundo cristiano, la persona será una sustancia racional, indivisible e individual. Esta concepción será de importancia capital para el desarrollo de la esclavitud, pues dejará de ser sólo un asunto de derecho de gentes (como habían señalado los antiguos romanos), o de conveniencia para el esclavo al estar sujeto a un individuo más inteligente (como señalaba Aristóteles), o de las circunstancias adversas y de la maldad humana que podía esclavizar el cuerpo pero no el alma (como decían los estoicos); para convertirse, además, en una institución legitimada por la Iglesia para purgar el pecado del hombre.

Ahora estaban dadas las condiciones para que al *derecho romano* se sumara el *derecho cristiano*, para hacer la “guerra santa” y someter al mundo pagano a esclavitud.

Esgrimiendo este principio y su sagrada misión la Iglesia justificó la “guerra santa” y la reducción a esclavitud de todo prisionero pagano capturado en ella, sin que se pusiera en duda la legitimidad de tales acciones. Al mismo tiempo comenzó a hacerse inadmisibles la reducción a esclavitud de un cristiano por un pagano, aunque éste se hubiese vendido a sí mismo como esclavo.

El cristianismo ocupaba ahora el centro de una nueva realidad cultural. Una nueva definición de la persona, de su mismidad y su alteridad, y en especial de sus divinidades; las que a partir de entonces reproducirían los intereses luchas y alianzas de la Iglesia. No se trató de una simple atribución

de características a un conjunto de personajes sagrados, sino a una verdadera creación de espejo, que permitió crear un nuevo imaginario colectivo.

Las divinidades del cristianismo entraron en un juego de asimilaciones y oposiciones semánticas con las divinidades del paganismo, y estas a su vez con los grupos culturales que las habían producido, reproduciendo en el plano mítico, las relaciones de poder instauradas en el plano material. Cristianos y paganos en oposiciones y alianzas que darían lugar a una nuevas realidades, nuevas culturas y nuevas identidades colectivas.

Las naciones catequizadas fueron asimiladas a la mismidad del naciente cristianismo, las que no, conformaron la alteridad, en muchos casos demonizada, perseguida, destruida o sometida a esclavitud.

## 1.2. En las Sagradas Escrituras

### 1.2.1. Noé y la Esclavitud como Castigo del Pecado

En las Sagradas Escrituras, jamás el hombre fue llamado esclavo sino hasta que Noé, para castigar el pecado de su hijo, profirió su maldición. Según el relato bíblico, Noé salió del arca con sus tres hijos: Sem, Jafet y Cam. Noé plantó un viñedo, se embriagó con vino y se quedó dormido desnudo en su choza. Cam entró a la choza y vio a su padre desnudo, en lugar de ello, sus hermanos Sem y Jafet, entraron caminando de espaldas y cubrieron el cuerpo de su padre evitando verlo desnudo. Noé despertó y en medio de su embriaguez, al saber lo que había hecho su hijo Cam, pronunció la maldición que lo convertiría en *esclavo de sus hermanos*.

Los hijos de Noé que salieron del arca eran: Sem, Cam y Jafet. Cam es el padre de Canaán. Estos tres fueron los hijos de Noé, y a partir de ellos se pobló toda la tierra. Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. Bebió del vino, se embriagó y quedó desnudo en medio de una tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron, el manto se lo echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla. Cuando despertó Noé con su embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor, dijo: “¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!” y dijo: “¡bendito sea Yahveh, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! ¡Haga Dios dilatado a Jafet: habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!” (Génesis, 9: 18 – 27).

Los tres hijos de Noé habrían poblado la tierra. La maldición de Canaán que el relato anecdótico del Génesis atribuye a Noé, lanzada a través de Cam (supuesto padre de los cananeos), se habría cumplido –según el libro de los Jueces- cuando los israelitas conquistaron y sometieron gradualmente a las ciudades cananeas. Según la geografía bíblica serían cananeos los pueblos norteafricanos y sud-árabes (Haag, 1987).

El sometimiento de los cananeos por parte de los israelitas, ha parecido insuficiente penitencia para purgar el pecado de Cam, por lo que no han faltado teólogos e historiadores que señalen la trata negrera y la esclavitud de los africanos en América como una providencial gracia de Dios para que los destinatarios de la maldición proferida por Noé, expiaran sus pecados.

Sea como fuere, por poco que se reflexione, viénesse en reconocer que el transporte de los africanos á estas tierras á providenciales miras respondía; y tal vez mirando á la luz de sana evolución sociológica, el tráfico fuese el primer paso en la rehabilitación de una estirpe desgraciada, que tenida en concepto de raza inferior, sufría, desde largos siglos, la condena formidable con que se castigara la culpa de sus progenitores. En sus insondables designios aprovecha Dios á menudo los errores de los hombres, y de lo que perjudicial parecía, hace brotar muy grandes bienes. América debía ser centro y emporio para las razas del universo: ¿Cómo habría de faltarle la representación de la de Cam? (Núñez Ponte, 1911: 46).

Este hecho parece ser expresión de una particular forma de *esclavitud moral*, que, trascendiendo el plano bíblico y metafórico del antiguo testamento, se ha perpetuado en el tiempo dando fundamento religioso y justificando una esclavitud material y jurídica real.

### *1.2.2. El Nuevo Testamento*

Aunque en el Nuevo Testamento no se hace referencia directa a la institución esclavista en sí, pueden señalarse algunos pasajes bíblicos donde se exhorta al esclavo a tener determinadas actitudes hacia sus amos, bien en forma de parábolas o metáforas. La revisión de las cartas del apóstol Pablo y de los evangelios de San Mateo, San Lucas, San Marcos y San Juan, permite tener una impresión del concepto del esclavo en los inicios del cristianismo.

La fidelidad y la prudencia son atributos de un buen esclavo.

¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien el señor puso al frente de su servidumbre para darles la comida a su tiempo? Dichoso aquel siervo a quien su señor, al llegar, encuentre haciendo así. Yo os aseguro que le pondrá al frente de toda su hacienda. Pero sí el mal siervo aquel se dice en su corazón: “Mi señor tarda” y se pone a golpear a sus compañeros y come y bebe con los borrachos. Vendrá el señor de aquel siervo el día que no espere y en el momento que no sabe. Le separará y le señalará su suerte entre los hipócritas; allí será el llanto y el rechinar de dientes (Mateo 24: 45 – 51).

El esclavo debe ser obediente, humilde y servir consciente de que su trabajo no tiene derecho a recompensa ni agradecimiento, ya que sólo hace lo que es su deber, como siervo que es.

¿Quién de vosotros tiene un siervo arando o pastoreado y cuando regresa del campo, le dice: “pasa al momento y ponte a la mesa”? ¿No le dirá más bien: “Prepárame algo para cenar, y cíñete para servirme hasta que haya comido y bebido, y después comerás y beberás tú?” ¿Acaso tiene que agradecer al siervo porque hizo lo que le fue mandado? De igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado decid: Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer (Lucas 17: 7 – 9).

No debe preocuparse por ser esclavo, debe servir a Dios en la condición en que recibió su llamado. “¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo” (Corintios I, 7: 21).

Una vez bautizados, esclavos y libres son uno en Cristo.

Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados, bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Más, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa (Gálatas 3: 23 - 29).

En el bautizo, el esclavo debe despojarse de sus viejas obras para revestirse de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia y sobre todo de amor: única vía para alcanzar la perfección y la paz de Cristo en corazón.

No os mintáis unos a otros. Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador, donde no hay griego y judío circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos. Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto, revestíos del amor que es el vínculo de la perfección. Y que la paz de Cristo presida vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados formando un solo cuerpo. Y sed agradecidos (Colosenses 3: 9 - 14).

El esclavo cristiano debe ser sumiso y respetuoso con su dueño, sea éste bueno o severo, porque es bueno sufrir injustamente por consideración a Dios.

Criados, sed sumisos, con todo respeto, a vuestros dueños, no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos. Porque buena cosa es tolerar penas, por consideración a Dios, cuando se sufre injustamente. ¿Pues qué gloria hay en soportar los golpes cuando habéis faltado? Pero si obrando el bien soportáis el sufrimiento esto es cosa bella ante Dios (Pedro, I, 2: 18 - 20).

Debe honrar la doctrina de Dios su Salvador, mostrando fidelidad perfecta, sin contradecir ni defraudar a su amo. “Que los esclavos estén sometidos en todo a sus dueños, sean complacientes y no les contradigan; que no les defrauden, antes bien muestren una fidelidad perfecta para honrar en todo la doctrina de Dios nuestro salvador” (Tito 2: 9).

Si el amo y el esclavo son hermanos en la fe, el esclavo debe aún un mejor servicio a su dueño por ser este creyente y amigo de Dios.

Todos los que estén como esclavos bajo el yugo de la servidumbre consideren a sus dueños como dignos de todo respeto, para que no se blasfeme del nombre de Dios y de la doctrina. Los que tengan dueños creyentes no les falten al respeto por ser hermanos, sino al contrario, que les sirvan todavía mejor por ser creyentes y amigos de Dios los que reciben sus servicios (Timoteo, I, 6: 1 - 2).

El esclavo debe ser piadoso con todos, en especial con aquellos que tienen alguna deuda con él, porque si es piadoso con su deudor, también Dios lo será con él: No debe olvidar que el trato que recibirá en el Reino de los Cielos será semejante al que le dé a los demás en la tierra.

Por eso el Reino de los Cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos. Al empezar a ajustarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase. Entonces el siervo se echó a sus pies, y postrado le decía: “Ten paciencia conmigo, que todo te lo pagaré”. Movido a compasión el señor de aquel siervo, le dejó en libertad y le perdonó la deuda. Al salir de allí aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios; le agarró y, ahogándole le decía: “Paga lo que debes”. Su compañero, cayendo a sus pies, le suplicaba: “Ten paciencia conmigo, que ya te pagaré”. Pero él no quiso, sino que fue y le echó en la cárcel, hasta que pagase lo que debía. Al ver sus compañeros lo ocurrido, se entristecieron mucho, y fueron a contar a su señor todo lo sucedido. Su señor entonces le mandó llamar y le dijo: “Siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tu también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?”. Y encolerizado su señor, le entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que debía. Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano (Mateo, 18: 23 – 35).

Como se deduce de la parábola anterior, al esclavo a quien se le dio mucho, mucho se le exigirá; si mucho se le dio como don, aún más que lo recibido se le pedirá devolver.

Dijo Pedro: “Señor, ¿dices esta parábola para nosotros o para todos?”. Respondió el Señor: “¿Quién es, pues, el administrador fiel y prudente a quién el Señor pondrá al frente de su servidumbre para darles a su tiempo su ración conveniente? Dichoso aquel siervo a quien su señor, al llegar, encuentre haciéndolo así. De verdad os digo que le pondrá al frente de toda su hacienda”. Pero si aquel siervo se dice en su corazón: “Mi señor tarda en venir” y se pone a golpear a los criados y a las criadas, a comer y a beber y a emborracharse. Vendrá el señor de aquel siervo el día que no espera y en el momento que no sabe, le separará y le señalará su suerte entre los infieles. Aquel siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no ha preparado nada ni ha obrado conforme a su voluntad recibirá muchos azotes; el que no la conoce y hace cosas dignas de azote, recibirá pocos; a quién se le dio mucho, se le reclamará mucho; y a quién se confió mucho se le pedirá más (Lucas, 12: 41 – 48).

### *1.2.3. Los “Esclavos de Dios” en los Inicios del Cristianismo*

Ya en el Antiguo Testamento se llama a un hombre esclavo o siervo de Yahvéh, como especial muestra de honor. Pero no será sino en el Nuevo

Testamento donde se desarrollará la doctrina de esta particular forma de esclavitud. Allí se postula que la verdadera libertad está en ser hijo de Dios y, quien recibió el llamado, es un esclavo de Dios.

Pues es el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor; igualmente el que era libre cuando recibió la llamada, es un esclavo de Cristo. ¡Habéis sido bien comprados! No os hagáis esclavos de los hombres (Corintios, I, 7: 22 – 24).

El mensaje neotestamentario promueve el cambio de una esclavitud del pecado y del desorden, a una esclavitud del orden, la justicia y la santidad.

Pero gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquel modelo de doctrina al que fuisteis entregados, y liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia. -Hablo en términos humanos, en atención a nuestra flaqueza natural-. Pues si en otros tiempos ofrecisteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y al desorden hasta desordenaros, ofrecedlos igualmente ahora a la justicia para la santidad (Romanos, 6: 17 – 19).

María se honra al llamarse a sí misma “esclava del Señor”. “Dijo María: ‘He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra’” (Lucas, 1: 38).

Jesús es el siervo de Dios por excelencia, al anonadarse y tomar la forma de esclavo.

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo. El cual, siendo de condición divina no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de Cruz (Filipenses, 2: 5 – 8).

La esclavitud a la fe cristiana redime al hombre del pecado y le hace hijo y heredero de la obra de Dios. “En verdad, en verdad os digo: Todo el que comete pecado es un esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres” (Juan, 8: 34 – 36).

### **1.3. En la Época Medieval y Moderna**

A lo largo de los trece siglos que suman la época medieval (S. V al XV) y la moderna (S. XV al XVIII), la institución esclavista sufrió importantes

cambios. Los grandes contingentes humanos reducidos a esclavitud, como los conformados durante las guerras de la conquista y expansión del imperio romano, van quedando relegadas a la historia del mundo antiguo. Pero pese a la disminución del número de esclavos, y a la creciente pérdida de la importancia económica de éstos, la esclavitud mantendrá su vigencia como institución social hasta el final de la modernidad.

Más allá del escepticismo sobre la posible eliminación de la esclavitud expresada por Aristóteles, para quien esta institución era indispensable para el progreso de las industrias y de las entidades políticas, a menos que la rueca y el huso trabajasen por sí mismos (Aristóteles, 1998); la filosofía cristiana postulaba que la esclavitud duraría hasta el fin del mundo, por ser la esclavitud una consecuencia del pecado.

Por vías diferentes ambas perspectivas llegaban a la conclusión de que no era posible la existencia de un mundo sin esclavos, para Aristóteles debido a una razón material, para los cristianos por una razón espiritual: todos somos hijos del pecado. Por ello, durante este periodo histórico la esclavitud es tenida como una institución natural e indispensable en la vida social.

El interés de la Iglesia por armonizar su posición ante la esclavitud con las teorías aristotélicas reinantes para la época, puede considerarse como una de las razones que hicieron ver en la esclavitud una consecuencia del pecado. La obra de Santo Tomás de Aquino (1225 - 1274), nos parece que constituye una muestra de ello. A partir de la teoría sobre la “Inferioridad Natural del Esclavo” de Aristóteles, este Santo Católico, introduce una nueva diferenciación en la ordenación natural: la absoluta, como la de los sexos, y la relativa, como la derivada de una relación de utilidad.

En este segundo grupo ubica la esclavitud, argumentando que no se puede decir que, en sentido absoluto, un hombre sea por naturaleza destinado a servir, sino que en sentido relativo, al esclavo le es conveniente dejarse guiar, y a su señor dejarse ayudar por éste. En su *Summa Theologica*, obra fundamental de la filosofía escolástica, el teólogo italiano señala:

Hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum aliquam utilitatem consequen-

tem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuветur, ut dicitur in 'Polit'. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.<sup>5</sup>

Además, argumenta Santo Tomás de Aquino que por naturaleza esclavos y libres son iguales, que la esclavitud afecta al cuerpo y no al alma. Que la esclavitud es un fenómeno que tiene lugar por el *Ius gentium* (derecho de gentes) y no por el derecho natural. Que la esclavitud va en contra de la inclinación original de la naturaleza, pero el pecado obliga a la naturaleza a inclinarse hacia la esclavitud, por ser esta la inevitable pena que sobreviene por el mismo pecado.

#### 1.4. La Esclavitud en Hispanoamérica

##### 1.4.1. La Legislación Esclavista Española

Antes de adentrarnos en las particularidades de la trata negrera en Venezuela, es necesario recordar que la legislación, la tradición y los usos españoles se transfirieron a América y llegaron a regir la situación del esclavo negro (Tannenbaum, 1945), y que no es sino hasta 1789 que se promulga un código formal relativo al esclavo (Acosta Saignes, 1967); que es a su vez un sumario de la legislación antigua que había sido compuesta bajo la dirección de Alfonso X —el Sabio—, Rey de Castilla y León.

Esa legislación antigua, cuya redacción se inició en 1256 y terminó en 1262, conocida como el código de la Siete Partidas, es el principal cuerpo de legislación castellana, y contiene en el título XXI del libro IV, los principios jurídicos referidos al siervo y la esclavitud, y en el siguiente título, lo referido a la libertad de éstos. Estos mismos principios rigieron tanto la esclavitud de indígenas como de africanos en tierras americanas.

El esclavo de las leyes de Indias tuvo, jurídicamente, su equivalente en el siervo de las Leyes de las Siete Partidas, y este último a su vez correspondió al esclavo del Derecho Romano, específicamente del periodo justiniano (S. VI).

5 Traducción personal: "El que este hombre, considerado en absoluto, sea siervo y no este otro, no se funda en una razón natural, sino solamente en una utilidad consiguiente, en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio, y a este ser ayudado por aquel, como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero" (Santo Thomas de Aquino en López, 1981: 15).

Si bien, cuando la institución esclavista llegó a las Partidas era aún severa en extremo, hay que reconocer que había sido ya “suavizada” por la influencia de las ideas estoicas y cristianas. Aunque jurídicamente el esclavo es considerado una cosa y por tanto “no persona”, recibe ciertas consideraciones y “derechos” generados por su igualdad natural con las “personas”. En las Partidas este hecho puede observarse desde la primera ley, en la cual se expone el origen de la esclavitud y las razones por las que se llegó a aplicar a los hombres nacidos libres.

Servidumbre es postura, y establecimiento, que hicieron antiguamente las gentes, por la cual los hombres, que eran naturalmente libres, se hacen siervos, y se meten a señorío de otro, contra razón de naturaleza. Y siervo tomó este nombre, de una palabra que llamaban en latín, *servare*; que quiere tanto decir en romance, como guardar. Y esta guarda fue establecida por los emperadores que antiguamente, a todos a cuantos cautivaban, mataban. Mas los emperadores tuvieron por bien, y mandaron, que no los matasen; mas que los guardasen, y se sirviesen de ellos (en Levaggi, 1971: 86).

La sexta ley del mismo título XXI, expresa que en tanto objeto del Derecho, el siervo es propiedad de su señor, y por lo tanto, según el concepto romano, éste tiene poder absoluto para hacer de él lo que quiera. Pero aun cuando haya razones para castigarlo, no lo debe matar ni lastimar, a menos que le fuese mandado por el juez. La muerte como castigo sólo le podrá ser aplicada al esclavo si es hallado con la mujer o la hija de su señor.

Los siervos podían ser vendidos, empeñados, hipotecados, usados, ejecutados jurídicamente, usufructuados y castigados, pero cuidando de no contravenir lo previsto en la sexta ley.

Si un hombre fuese cruel con su siervo al punto de herirlo, azotarlo más de lo debido o hacerle morir de hambre, entonces el siervo podrá presentar su queja ante el juez, quien deberá averiguar la verdad, y si el señor resultase culpable de incurrir en dichos excesos, recibirá el valor de su siervo, quien será vendido a otro señor, y nunca volverá al poder y señorío de su primer amo.

La ley XXII de la misma Partida, referida a la libertad de los siervos, establece que los siervos pueden ser “aforrados” (manumitidos) por varias causas. Además de la libertad otorgada por la expresa voluntad de sus dueños, la condición de hombre libre puede alcanzarse por las siguientes vías:

- La compra por el precio justo y probado que del siervo hiciere quien quisiese manumitirlo. La segunda ley establece que una vez conocido el precio justo del siervo y ofertado el valor por la libertad de éste, el siervo será manumitido incluso en contra de la voluntad del amo.
- La acusación de quien haya dado muerte a su señor, la venganza de la muerte del amo, el descubrir la traición contra el rey o el reino son, según la tercera ley, causas de manumisión.
- El estado de corrupción de las siervas, según la cuarta ley.
- El matrimonio del siervo o sierva con persona libre, y la profesión religiosa del siervo al cristianismo, siempre que la manumisión goce del consentimiento de su amo, según las leyes quinta y sexta.
- La conversión al cristianismo del siervo de amo no cristiano. Si el amo era protestante el derecho del amo es a la venta. Si el testador nombraba por tutor de su hijo a un siervo propio, éste lograba automáticamente la libertad.

En Indias, hasta el siglo XVIII, la legislación trató solo esporádicamente sobre la esclavitud, por lo que ésta estuvo sujeta en lo principal a las normas del Derecho castellano. La recopilación de 1680 agrupó las pocas leyes sobre la esclavitud, presentes en el Derecho castellano, y su contenido fundamental puede resumirse de la siguiente manera:

- Los esclavos no quedan libres por haberse casado, aunque los amos hayan consentido en el casamiento (ley quinta, año 1527).
- En caso de venta del hijo de español con esclava –esclavo también el hijo por seguir la condición de su madre- se dará preferencia como comprador al padre si lo quisiese liberar (ley sexta, año 1563).
- Prohibición a los esclavos de que se sirvan de indios o indias, bajo pena de cien azotes la primera vez, y mutilación de las orejas la segunda vez (ley séptima, año 1551).
- Si proclaman a la libertad, serán atendidos por las reales audiencias, y se les hará justicia, proveyendo que por esta causa no serán maltratados por sus amos (ley octava, año 1540).
- No portarán armas ni andarán de noche fuera de las casas de sus dueños (leyes XII, XIV y XV de los años 1542, 1568 y 1551, respectivamente).

- Los negros fugitivos cimarrones serán castigados, pero conforme a Derecho y en ningún caso cortándoles las partes que por honestidad no se pueden nombrar (leyes XXI y XIII de los años 1571 y 1540, respectivamente).

Esta recopilación fue promulgada por Real Cédula del 12 de octubre de 1683, y poco después Carlos II, ordenó a las audiencias y gobernadores de las Indias evitar los excesos de los amos velando por la observancia de esas leyes, y que además se cuidase que los esclavos fuesen doctrinados e instruidos en la Santa Fe.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se completa, a través de algunas reales cédulas, el cuadro jurídico en las Indias. En la España de la época, la apropiación del cristianismo por parte de los esclavos permite reducir la distancia cultural entre éste y su amo, lo cual se convierte en una fuente de reconocimiento social materializado leyes que benefician al esclavo.

La “igualación” del amo y el esclavo cristianos frente a Dios, le va permitiendo a este último alguna autonomía sobre ciertos espacios, el primero de ellos, su propio cuerpo. El ritual del bautismo -generalmente realizado en los puertos de embarque hacia América- es ocasión en la que una partícula divina entra en el cuerpo del neófito, lo que le hace merecedor de un trato físico y espiritual diferenciado de los individuos no bautizados, no cristianos o moros. En este sentido, uno de los logros del esclavo cristiano se expresa en la real orden del 4 de noviembre de 1784, donde Carlos III prohíbe la práctica de carimbar en el rostro o en la espalda (marcar al fuego) a los esclavos con el signo de las cajas reales por ser “por ser opuesto a la humanidad” (en Konetzke, 1962: 543)

La real cédula de Carlos IV, del 14 de abril de 1789, otorgaba libertad a los esclavos que huían de las colonias extranjeras por causa de “malos tratos”. Esta cédula -consagrada como un derecho a la libertad por asilo- fue aplicada muy especialmente en la banda oriental del continente, por lo que fue utilizada como un eficiente recurso para estimular la fuga masiva de esclavos desde las colonias enemigas de España hasta tierra firme. Muchos esclavos argumentaban que la fuga había sido realizada para venir en bús-

queda de la doctrina cristiana; lo cual era una contundente razón para recibir la libertad.<sup>6</sup>

La real cédula del 31 de mayo del mismo año, “Sobre el trato que deben dar los amos a sus esclavos, y de sus tareas” está dividida en doce capítulos referidos a la educación, alimentos y vestuarios, ocupación, diversiones, habitaciones y enfermería, los viejos y enfermos, y la imposición de penas a los esclavos. Además, trata sobre quienes, no siendo ni sus amos ni sus mayordomos, injurian sin derecho al esclavo; la lista de los esclavos de las haciendas; de las averiguaciones sobre los excesos de los dueños o mayordomos; y la caja de multas para los que incumplan lo dispuesto en la real cédula.

Esta real cédula, conocida como el “Código Negrero”, no introdujo mayor novedad en las normas esclavistas que ya estaban difundidas en Hispanoamérica.

#### *1.4.2. El Discurso Eclesiástico*

En 1550, Carlos V convocó a teólogos y juristas a un debate realizado en Valladolid. En él se señaló la misión de evangelizar a los nativos como legitimante de la Conquista del Nuevo Mundo, consustanciada, claro está, con la razón histórica, social, económica y política de aquella empresa.

La Iglesia, por su parte, esgrimió el argumento de la redención y conversión al cristianismo de aquellos indígenas (y posteriormente negros),

---

6 Si bien para algunos historiadores como Abelardo Levaggi “el derecho a la liberación por asilo”, forma parte de las “leyes humanitarias dictadas por Carlos IV” (Levaggi, 1971: 90), sería conveniente considerar otros elementos contextuales que podrían conducir a interpretaciones distintas o, al menos, considerar el presunto humanitarismo como una consecuencia y no como una causa. La libertad por asilo le es ofrecida a los esclavos de las naciones enemigas de la Real Corona Española. Es de considerarse la posibilidad, por ejemplo, de que España, ante la imposibilidad de controlar el contrabando de esclavos introducidos por los holandeses y el negativo impacto que dicho comercio tenía para sus arcas, haya acudido al derecho de asilo como un recurso especialmente efectivo para promover la fuga masiva de esclavos y por lo tanto la desestabilización de sus colonias enemigas en América. Un interesante ejemplo de ello lo constituye un grupo de treinta y un esclavos fugitivos de la isla de Curazao que ya en 1704 habían arribado a la jurisdicción de Coro en búsqueda de su libertad. Ante el cautiverio con el cual fueron recibidos algunos y las amenazas de hacer nuevamente esclavos al resto, los esclavos fugitivos terminan haciendo uso de argumentos espirituales, diciendo: “que con riesgo de sus vidas, se pasaron a buscar su libertad, y el passto espiritual, para el bien de sus almas” (Representación de D. Luís Pérez González sobre la libertad de esclavos. Expediente Civil de 1704 No. 843, fol. 1. AUNEF). En todo caso, la razón principal del referido derecho de asilo es un aspecto deberá ser tratado en una próxima investigación, por lo pronto, y en atención al tema que nos ocupa, es importante destacar la manipulación de la Santa Fe en la consecución de la libertad de los referidos esclavos.

paganos y enemigos de la Santa Fe, como razón suficiente para justificar y hacerse aliada de aquella “justa guerra”; por lo cual se generó en su seno un doble discurso.

Por un lado, pregonaba la igualdad de los hombres, expresada en la epístola a los Gálatas.<sup>7</sup> Este principio permitiría entender la reiterada condena a la práctica esclavista hecha por la Iglesia en 1462, 1537, 1639, 1741 y 1839;<sup>8</sup> y por otro, otorgaba licencia a los miembros de un grupo social para someter y esclavizar a negros e indios en tierras americanas. Sometimiento que se restringe al trabajo que con sus manos hacen los esclavos, ya que, en el ámbito espiritual, persiste la circunstancial igualdad, derivada de la redención que de todas las almas por igual ha hecho la Sangre de Cristo.

Un fragmento de las Constituciones Sinodales de 1687 nos ilustra sobre cómo se expresó lo antes dicho en la Diócesis de Caracas: “Los señores de esclavos, y esclavas, tengan entendido, que tienen dominio sobre el servicio que sus esclavos les deben, o pueden hacer con el trabajo de sus manos, no sobre las almas, redimida con la Sangre de Cristo, porque en esta parte los deben tratar de la misma manera, que a sus hijos, cuidando de que sean buenos cristianos, que vivan en el santo temor de Dios, y hagan todo aquello, que cerca de los hijos, y criados, les advertimos” (Gutiérrez, 1975: 147).

## 2. Organización Social de la Venezuela Colonial del Siglo XVIII

La sociedad feudal de la Europa occidental del siglo XV fue tomada como modelo de organización en el proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo. Aquella rígida organización estaba conformada por tres grandes estamentos que constituían unidades específicas y separadas, aunque a su vez estaban integradas a una estructura mayor: el reino, presidido

---

7 “Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Jesucristo. Pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo, estáis revestidos de Cristo. Y ya no hay distinción de judío, ni griego, ni siervo, ni libre, ni tampoco de hombre, ni mujer. Porque todos vosotros sois una cosa en Jesucristo” (Gálatas 3: 26-28).

8 “... la iglesia condenó en fecha temprana la trata de esclavos y prohibió a los católicos que participaran en ella. La prohibición no fue efectiva, si bien en cierta medida pudo haber determinado que los españoles participaran en forma limitada en el tráfico como tal. La trata de esclavos había sido condenada por Pío II el 7 de octubre de 1462, por Pablo III el 29 de mayo de 1537, por Urbano VIII el 2 de abril de 1639, por Benedicto XIV el 20 de diciembre de 1741 y, por fin por Gregorio XVI el 3 de diciembre de 1839” (Tannenbaum, 1945: 65).

por el soberano. La unicidad de cada estamento se manifestaba en la especificidad de las funciones sociales que le eran atribuidas, la legislación o fuero que les regía, y la condición idéntica que tenían entre sí los miembros de cada orden o estamento. Así, la diferencia se establecería entre los diferentes estamentos y no entre los individuos que integraban cada uno de ellos.

En el caso de las colonias españolas en América, y especialmente en Venezuela, este modelo produjo fundamentalmente tres estamentos: el de los españoles, con dominio sobre la tierra y títulos nobiliarios; el de los indígenas, como personas disminuidas en sus capacidades; y el de los esclavos, como cosas animadas.

Por otro lado, entre las características que diferenciaron la sociedad colonial venezolana de la sociedad esclavista española tenemos:

- El establecimiento y actuación de los grupos españoles en la colonia como una casta o estamento dominante sobre las comunidades indígenas conquistadas.
- La importación masiva de esclavos africanos que dio lugar al estrato social más bajo, integrado por seres humanos que no eran dueños de sus cuerpos ni acciones.
- El creciente número de individuos que dio lugar a castas mestizas.

Realicemos una breve caracterización de las distintas castas coloniales venezolanas:

*a. Los Españoles y sus Descendientes.* Este estamento de blancos, constituido inicialmente por los conquistadores y primeros pobladores europeos venidos durante el siglo XVI, así como por el creciente número de peninsulares que inmigraron en los siglos siguientes, constituye el más elevado estrato colonial. Detentan la riqueza económica y los privilegios propios de su posición social. Estas personas que antes de cruzar el Atlántico constituyeron en su mayoría un grupo de gente sin oficio definido, aventureros y provincianos sin derecho al mayorazgo, al instalarse en América y tomar posesión como miembros de la casta dominante, se han auto atribuido condiciones nobiliarias que posteriormente el Rey ha legitimado, otorgándole títulos y blasones.

La permanente acumulación de tierras y riquezas de diverso tipo, la convierte en una casta cerrada que podemos caracterizar de la siguiente manera:

- Detentadora de los medios de producción, exenta de trabajo físico, participante como directora u orientadora del proceso productivo realizado en su provecho, dedicada a las actividades políticas, religiosas, intelectuales y cuando no, al ocio.
- Consagrada como estamento esencialmente feudal, revestida de nobleza y poder militar. Poseedora de blasones, títulos nobiliarios y privilegios en el ámbito político, así como de amplias residencias a imitación de las casas solariegas de España. De atuendos (paños, sedas, capas o mantos, brocados, guantes, pelucas, joyas..., etc.) que a través de normas legales se han hecho de su uso exclusivo.
- Residenciada mayormente en las inmediaciones de la plaza mayor y calles importantes de las ciudades, espacios éstos de los que se excluye a los otros estamentos. Tiene el derecho a las primeras sillas y reclinatorios de los templos. Son tratadas con expresiones de origen noble por parte de las demás castas: su merced, su señoría o don.
- Poseedora de títulos nobiliarios con carácter hereditario (condes, marqueses, etc.), cuyo grado o niveles jerárquicos se ostentan por la antigüedad del linaje, el cual se remonta hasta los conquistadores y fundadores de pueblos, no sólo en América sino también en Europa. Con limpieza de sangre (libres de sangre africana, judía o mora y de cualquier inclinación herética) demostrada en las cinco generaciones anteriores (por lo menos).
- Exenta de pagos de impuestos personales, gracias a un régimen legal de privilegios diferenciado del derecho común. Con ascendencia exclusiva sobre los cargos municipales y en general sobre cargos públicos que generan honor y prestigio.
- Receptora de las riquezas provenientes principalmente de la producción cacaotera, basada en la mano de obra esclava y las uniones endogámicas al interior de la casta.
- Ubica en su más alto nivel jerárquico a los peninsulares (catalanes y vascos en su mayoría) que desempeñan los cargos públicos, y quienes tienen a su cargo el comercio exterior, un grupo reducido de ellos se dedica a la agricultura.

En el nivel de los llamados “criollos” o “mantuanos” está ubicada la nobleza territorial u oligarquía. Son éstos los dueños de las grandes plantaciones, por lo cual dominan la producción agropecuaria. Sus descendientes (llamados segundones), se desempeñan como militares, clérigos, frailes, empleados en tribunales, etc.

El más bajo nivel de esta casta está ocupado por los blancos desclasados, empobrecidos y venidos a menos, llamados “blancos de orilla”. Está integrada por pequeños propietarios, comerciantes minoristas y artesanos. Desde el punto de vista étnico, esta casta se caracteriza por estar conformada principalmente por canarios quienes, empobrecidos, se ven obligados a ejercer artes y oficios manuales, considerados viles y denigrantes. Estos “blancos de orilla”, “blancos desclasados” o “blancos de estado llano”, como también se les llamó, forman jurídicamente parte del estamento dominante, tienen en lo económico mayor afinidad con un estamento intermedio ocupado por los llamados “pardos”.

*b. Los Indígenas o Estamento de Indios.* Este estamento, aunque separado de los españoles, se encuentra unido a él por nexos de servidumbre y tutela. Su desempeño laboral les permite cubrir sus necesidades básicas y el resto del producto de su trabajo se entrega a los españoles.

Esta relación puede tomar varias modalidades: Bajo la forma de servicio personal, como jornalero, tributario o pechero. Sus pueblos se encuentran sometidos al régimen de encomienda o misión, y sus miembros gozan de un status personal especial otorgado por la corona española. Señalemos algunas de sus características:

- A partir de las ideas esclavistas de Aristóteles, el ideólogo español Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) autor del “Diálogo Sobre las Justas Causas de Guerra”, produce un discurso según el cual existen señores y esclavos por naturaleza; a los primeros les acompaña la prudencia y el genio pero no las fuerzas del cuerpo, los segundos son tardos e imbéciles aunque corporalmente provistos para soportar las cargas y trabajos fuertes. En este grupo se encuentran los indígenas, a quienes además se les endilgan los vicios y supersticiones que, en general, les convierten en “infrahombres”, destinados a ser some-

tidos a esclavitud o a una permanente supervisión y control en las encomiendas. Por su parte, Fray Bartolomé de las Casas, aunque en acuerdo con la tesis esclavista de Aristóteles, se opone a las ideas de Sepúlveda, alegando que los aborígenes americanos, lejos de tener las características de fortaleza corporal de los “esclavos o siervos por naturaleza”, eran débiles, míseros, inocentes, lánguidos, y por tanto, dignos de lástima, compasión y tutelaje a la manera de un menor de edad. Todo lo cual justifica la necesidad de proporcionarles un protector-tutor que bajo la figura de encomendero, misionero, corregidor, etc., les asista en medio de su incapacidad.

- La inexistencia de una organización jerárquica entre los indígenas de la Venezuela colonial como las estructuras sociales presentes entre los aztecas e incas, genera la necesidad de una institución de control permanente, lo cual ha dado lugar a un cacique, cuya jerarquía es hereditaria y a quien se le excluye del pago de tributos y del trabajo físico. Así, la figura del cacique aparece como un subordinado del corregidor de indios, aunque no puede ser juzgado ni sancionado por este funcionario. Todo ello nos presenta entonces un grupo de indios (caciques) ennoblecidos y poseedores de ciertas atribuciones que les ubican socialmente entre los españoles y el indio común.

*c. Los Esclavos Africanos o Estamento de Negros.* La esclavitud de negros africanos que sucedió y sustituyó la esclavitud de indios, fue destinada a suplir la fuerza de trabajo necesaria para la explotación, primero de las minas de la Provincia de Caracas (tempranamente agotadas) y luego de las plantaciones de cacao.

Este grupo social, propio de la estructura del Mundo Antiguo y reactualizado en el Nuevo Mundo, presenta los siguientes aspectos:

- Se justifica el sometimiento de los negros en las tesis expuestas por Aristóteles en sus obras “Política” y “Tratados de Ética”. Para el filósofo griego, del mismo modo que en las artes concretas, son necesarios instrumentos apropiados para llevar una obra a término, así también el *Jefe de Familia* debe tener herramientas, algunas de las cuales carecen de vida y otras son animadas. Siendo que para este de-

fensor de la esclavitud, todo lo que ayuda a la realización de la obra pertenece al rango de lo instrumental, el esclavo no se diferenciaba de cualquier otra herramienta o artículo de propiedad, aunque esté dotado de vida.

- Jurídicamente no son considerados persona, ya que no se les reconoce ningún derecho, son objetos animados propiedad de sus señores. Por tal motivo pueden ser sometidos a todo tipo de rigores. No obstante, siendo el esclavo un importante elemento en el proceso productivo de la plantación, el amo vela por la conservación del valor económico de su inversión.
- El modelo esclavista romano —sirviendo de guía a los amos del Nuevo Mundo— hace del alimento y el vestido la única contraprestación que recibe el esclavo. Se evita que esclavos de una misma nación o familia se junten, para prevenir insurrecciones o amotinamientos.
- Las disposiciones de los Ayuntamientos, reglamentan la conducta de los esclavos en las vías públicas, y su cumplimiento, es responsabilidad de la “Santa Hermandad”: Un cuerpo policial que funciona bajo las órdenes del alcalde de cada ciudad. Estas disposiciones no difieren mucho de un lugar a otro, y pueden resumirse en la prohibición a los esclavos de portar armas, transitar de noche por las calles sin autorización del amo, entrar en poblados o mercados de indios, entrar en las haciendas y propiedades de personas que no sean sus dueños, y dedicarse al comercio.

*d. Los Estamentos “Mestizos”.* Surgidas generalmente de las relaciones irregulares y “transgresoras” de la ley, la moral y buenas costumbres de la colonia, por parte de los estamentos antes descritos. Alcanzan niveles demográficos que superan ampliamente a los sectores primarios (blancos, indios y negros). Caracterizadas por la mayor diferenciación y jerarquización de sus subgrupos, pasan a constituir la mayor amenaza de descomposición de las bases de la organización estamental primaria. Esto, debido a las actividades mercantiles por ellas desarrolladas, la acumulación de dinero y sus aspiraciones de equipararse a la nobleza criolla en privilegios e influencias.

Las principales características de este estamento pueden resumirse así:

- Transgresora del ideal socio-político de los grupos hegemónicos, quienes promueven la endogamia a nivel de cada estamento, con la finalidad de perpetuar el régimen social originario. Por ser el producto de las relaciones entre miembros de las diferentes castas, representan inevitablemente el germen de su destrucción. El creciente y heterogéneo mosaico, producto de relaciones de pareja en todas las direcciones posibles, atenta contra los privilegios de la aristocracia, por lo cual, ésta se ve reforzada a incrementar las medidas segregacionistas.
- Su común denominador es el estar integradas por personas libres. Las particularidades del mestizaje tienen relativamente poca importancia al interior de este grupo, por lo que lo integran desde el negro libre de nación africana hasta el blanco de orilla, incluyendo mestizos (hijo de blanco e india) y zambos (hijo de negro e india). A su vez, la unión de estos grupos mestizos entre sí, y la de éstos con los estamentos primarios, ha producido un considerable número de combinaciones que han dado lugar al quinterón (hijo de blanco y mestiza), al negro prieto (hijo de negro y zamba) ..., entre otros. En medio de tal diversidad de combinaciones sigue privando un principio: la mayor pigmentación negra en la piel se traduce en una ubicación más baja en la estructura social y en el confinamiento del individuo a los trabajos más despreciables; y viceversa en el sentido de la piel más clara.
- Pese a las disposiciones de las Cédulas Reales de 1527 y 1551, en procura de que los negros se casaran con negras, la desproporción entre hombres y mujeres traídos del África (sólo un tercio de los esclavos era del sexo femenino) ha generado la unión de negros con indias o con mestizas. Además, en su interés porque sus hijos no sean esclavos, las negras tienden a unirse con españoles, quinterones o mulatos; tras la esperanza de que el padre le otorgue la libertad al hijo engendrado en su esclava, o compre la libertad de su hijo engendrado en esclava ajena.
- Los asientos del registro eclesiástico (bautizos, matrimonios y muertes), y los esporádicos empadronamientos realizados por las autoridades civiles y eclesiásticas, registran separadamente, en razón del status de la madre y la condición de católico, el estamento del cual es miembro cada individuo.

- Los logros sociales o ascensos dentro de los diversos niveles de estas castas se ven favorecidos o no, según cuál sea la cambiante política de la corona española: En 1621 prohíbe a los hombres de color el ejercicio de cualquier empleo público, en 1643 y 1654 les impide enrolarse en tropas permanentes, en 1776 prohíbe el matrimonio entre personas blancas y de color. No obstante, dados los acontecimientos revolucionarios en Francia y en algunas Antillas, la política segregacionista de la monarquía española cambió repentinamente: En 10 de febrero de 1795 está fechada la Real Cédula en la cual se permite a algunos miembros de las castas intermedias, el logro de ascensos sociales que tienden a equipararlos con los miembros de la nobleza criolla. El aprovechamiento de ésta Real Cédula, conocida como de “gracias al sacar”, depende de pagos que oscilan entre 700 y 1.400 pesos a la Real Hacienda.

La reacción de la nobleza no se ha hecho esperar y, en 1796, ésta solicita al Rey la suspensión del decreto en todo lo relativo a la dispensa de la calidad de pardos y quinterones y del distintivo de Don para éstos. La razón alegada por los cabildantes es que éstos tienen el infame origen de la esclavitud y la mácula de la ilegitimidad. En el fondo del asunto, la razón de tal oposición es el temor a ser desplazados de los oficios públicos (reservados exclusivamente a las personas blancas) por quienes pese a su “inferior origen”, quedarían habilitados para ejercer estos cargos públicos.

Así mismo, se acusa como inadmisibles la posibilidad de que estos “habilitados” reciban las sagradas órdenes y contraigan matrimonios con personas blancas, dado que esta gente es por naturaleza soberbia, ambiciosa de los honores y de igualarse con los blancos, pese a que pertenecen a la clase inferior en que los colocó el creador.

Es este el telón de fondo donde se articulan las relaciones del esclavo negro con el resto de la sociedad colonial y en especial con su amo: el *padre de familia*. La distancia que impuso la rígida organización social colonial entre cada uno de los estamentos, se vió agrandada por las diferencias culturales representadas por cada uno de los grupos confrontados.

Durante la conquista, el español había utilizado la diferencia cultural -y especialmente religiosa- para justificar el genocidio de una considerable porción

de la población indígena. Durante la época colonial, el genocidio es progresivamente desplazado por el etnocidio. La imposición cultural europea y los correspondientes mecanismos de resistencia cultural de indígenas y africanos, se acompañaron por los procesos de apropiación y asimilación, donde los símbolos religiosos del grupo cultural dominante fueron utilizados por los grupos subalternos para reivindicarse en la nueva organización sociocultural americana. De estos procesos, son buenos indicadores la asimilación y redefinición de las divinidades del catolicismo en múltiples rituales indígenas propiciatorios de la fertilidad que antes habían sido demonizados, perseguidos y prohibidos por el conquistador, y que ahora eran legitimados y permitidos gracias a la incorporación de diversos personajes sagrados del cristianismo, tal es el caso de algunos santos y diversas advocaciones de la Virgen María, entre otros.

Los africanos y sus descendientes desarrollaron un proceso similar, especialmente en la apropiación de la Santa Fe, bautismo, creación de cofradías, y prestación de diversos servicios a las divinidades.

En ambos casos por igual, el uso del cristianismo se convirtió en un referente identitario individual y colectivo, para quienes a partir de entonces convirtieron a estos dioses en mediadores de su relacionamiento con el Otro. Los grupos subalternos que asumieron el intercambio de dones con las divinidades cristianas, fueron provistos de las *máscaras*, y de la condición de *persona cristiana* que en América les garantizaron algunos derechos, privilegios y la delimitación de espacios culturales tendencialmente independientes del control de los grupos dominantes; el primero de estos espacios solía ser el propio cuerpo del neófito: lugar donde a partir del bautismo habitaba una porción divina.

### 2.1. El Padre de Familia y los Individuos Menores

Para abordar la figura del *padre de familia*, resulta imperioso, retomar el análisis de la lógica subyacente en el discurso eclesiástico respecto a la esclavitud, ya que, aunque parece moverse entre los extremos opuestos e incluso excluyentes de la aprobación y la desaprobación de la esclavitud, dio coherencia a prácticas que se presentan hoy como una insalvable contradicción.

En principio debe señalarse que si bien, en la teología cristiana, Dios creó a los hombres a su imagen y semejanza, la consecuente condición de individuos idénticos —en tanto que provenientes de una misma y única

fuente vital— tiene en la óptica religiosa de la época algunos miramientos que permiten establecer claras diferencias entre éstos. Los preceptos del Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687, señalan claramente que debido a limitaciones intrínsecas y al lugar que ocupan en la colectividad, los hijos de Dios son desiguales. Además, reciben un trato acorde con las cualidades que los distinguen. Lo que es aún más grave: esa desigualdad deriva de la diferente capacidad que estos tienen para percibir, entender y practicar la doctrina cristiana.

No son iguales en los hombres los entendimientos, y capacidades para percibir la doctrina... De diferente manera se ha de portar el cura, y el maestro, con el hombre capaz, que con el ignorante... Diferente explicación ha de tener para el español, cuya lengua entiende perfectamente, que para el negro o indio bozal, que apenas sabe declarar sus afectos (en Gutiérrez, 1975: 70).

De hecho, un buen cura de almas debe, en el ejercicio de su ministerio, ser capaz de diferenciar por lo menos entre los *padres de familia* y el resto de “individuos menores”, ya que a los primeros les está reservado la providencial tarea de encausar a los segundos; obligación sagrada cuyo cumplimiento es recompensado en la tierra y lo será también en el cielo.

Son grandes las obligaciones de los padres de familias: Y así es grande el juicio de Dios, que les amenaza, si no las cumplen; y por el contrario son grandes los premios, que les esperan a los que se desvelan en el cumplimiento de tan grandes obligaciones (en Gutiérrez, 1975: 144).

Como puede observarse, los *padres de familia* no son los hombres que de acuerdo con la ley forman un hogar para tener descendencia, sino que “constituyen un sector especial de la sociedad que comparte el poder con el clero y con la autoridad secular” (Pino Iturrieta, 1993: 28). No encontramos en las Constituciones Sinodales una definición expresa de este sector de la sociedad, pero ésta se puede inferir de las funciones que el Sínodo le atribuye: velar por que cada miembro de la familia (hijos, criados y esclavos) haga lo correcto e impartir con justicia lo que a cada uno corresponde.

Son los padres de familia en sus casas, justicias, para distribuir a cada uno de los suyos lo que les toca. Son en cierto modo, prelados para enseñar, advertir, y encaminar a los de su familia; de suerte que ninguno ignore lo que debe obrar, y lo que debe huir. Son atalayas, son centinelas, que deben

velar sobre las ocasiones de sus hijos, criados y esclavos para enmendar los descaminos, que puedan tener (en Gutiérrez, 1975: 42).

Evidentemente, estas funciones previstas en el Sínodo aluden a un distinguido grupo social que además de vástagos tienen servidumbres y esclavitudes. Los referidos *padres de familia* son, por consiguiente, los blancos criollos, miembros de una elite que tiene en la cima a los mantuanos.

Por otra parte, a juzgar por su función vigilante sobre criados y esclavos, puede advertirse que la parentela de estos *padres de familia* no se reduce a la establecida por las relaciones de consanguinidad y afinidad basadas en las estructuras convencionales de parentesco, muy por el contrario, las desborda involucrando al conjunto de *individuos menores* (criados y esclavos). También sobre éstos los *padres de familia* ejercen una función de magisterio que les convierte en una especie de patriarcas de un considerable número de dependientes.

Según el Sínodo, a cambio de sus providenciales obligaciones, los “padres de familia”, recibirán de sus hijos, criados, y esclavos, el honor, el servicio, la obediencia, y reverencia.

Halos hecho Dios padres de familia, para que con recíproco amor, y según buenas reglas de justicia, como reciben de sus hijos, criados, y esclavos, el honor, el servicio, la obediencia, y reverencia, ellos los acompañan con la buena crianza, doctrina, sustento, y cuidado de sus personas, procurando dejar a sus hijos más ricos de virtudes, que de bienes temporales, y que sus criados, y esclavos, sientan más su muerte o falta, por los buenos oficios, que la de sus propios padres por naturaleza (en Gutiérrez, 1975: 145).

Como puede apreciarse los blancos no se han hecho acreedores de su condición de esclavistas por otra razón que no sea la tutela que deben ejercer —dice el Sínodo— sobre el negro e indio “ignorante e incapaz” (en Gutiérrez, 1975: 70).

Esta “sagrada obligación” de convertirse en cabeza del enjambre de “sujetos menores” que gravitan en torno a ellos, es la razón que les ubica en la cúspide de la pirámide social, a cambio de lo cual se les hace responsables de llevar al templo a sus esclavos y vasallos para enseñarles a respetar la ley y, además, de ofrecerles un modelo de vida que los ayude a superar su actual estado de ignorancia e incapacidad.

Entre los reconocimientos a esta apostólica encomienda hecha por el Obispo en nombre de Dios, el blanco criollo recibe los privilegios que se sancionan en el campo de la actividad económica (exención de impuesto, cargos de alta jerarquía, tierras) y en la reverencia plena contemplada en las convenciones sociales.

La revisión de la imbricada relación entre el servicio personal y divino del “padre de familia”, permite explicitar los preceptos que imponen al esclavo su sometimiento y obediencia al amo. A tal efecto, las Constituciones Sinodales incluyen en su catecismo una extensión de las obligaciones de los hijos para con sus progenitores que incluye también a criados y esclavos: “... el criado, o esclavo, debe mirar a su señor, como a su superior, y padre, para honrarle, y servirle...” (en Gutiérrez, 1975: 64).

La relación de esta cita con la epístola de Pablo a los Efesios, referida a los hijos, padres, siervos y patrones, constituye un aspecto insoslayable en este análisis, puesto que no sólo pide obediencia para los patrones, sino que homologa a éste con el mismo Cristo.

Hijos, obedezcan a sus padres como corresponde a creyentes: esto es lo justo. El primer mandamiento que va acompañado de una promesa es: Honra a tu padre y a tu madre, para que seas feliz y goces de larga vida en la tierra. Y ustedes, padres, no irriten a sus hijos, sino para educarlos, usen las correcciones y advertencias que puede inspirar el Señor. Siervos, obedezcan a sus patrones de este mundo con temor y respeto, con corazón sencillo, como quien obedece a Cristo (Efesios, 6: 1 - 5).

Se hace evidente entonces que el obligado sometimiento de los negros, y el derecho de los blancos criollos a esclavizar, no se derivan de la voluntad del rey, ni del poder que estos últimos han acumulado a través de su historia; la fuente última de estos deberes y derechos es la interpretación que el Obispo ha hecho del cuarto mandamiento del Decálogo: “Honrarás a tu padre y madre”, y las atribuciones dadas a unos y otros: “individuos menores” y “padres de familia”.

El Obispo, interprete oficial del Decálogo en la Provincia, refuerza la trascendencia de los “padres de familia” (vicarios de Cristo en América) aludiendo a la escasez de inteligencia y a la extrañeza del negro ante la lengua española, como dos de las limitantes de quienes -en algunos casos- “no hay

esperanza de que se hagan capaces” (en Gutiérrez, 1975: 71) y quedarían irremediabilmente perdidos sin sus tutores

La incapacidad de indios y negros deviene en una consecuente limitación de éstos para llevar una “vida civilizada”, conclusión a la cual llega la Iglesia luego de considerar las dificultades que éstos han tenido para entender los dogmas de la Trinidad, y la Pasión y Muerte de Cristo, entre otros (Gutiérrez, 1975). Tal incapacidad, a los ojos de la Iglesia, los separa de la Sagrada Comunión y establece la frontera cultural -entre el *nosotros cristianos* y los *Otros no cristianos*, entre el *nosotros personas* y los *Otros no personas*- que los mantiene en la sumisión.

Esto permite entender por qué la Iglesia condena la esclavitud como contraria a los designios de Dios, pero la justifica al mismo tiempo para garantizarse el mecanismo de imposición religiosa y de supervisión y control sobre la inclinación pecaminosa del esclavo. Podemos avanzar la hipótesis sobre la presencia, en la época colonial, de una Iglesia cuyo discurso sobre la esclavitud se mueve entre el “desacuerdo”, la “condena” y una circunstancial “justificación” que tiene lugar a partir de la construcción de una representación simbólica del negro o indio como un “Otro”, bárbaro, salvaje y pagano, incapaz de llevar por sí sólo una vida cristiana.

De esta manera tiene lugar un proceso espontáneo de construcción de identidad étnica del grupo esclavo en la realidad cultural creada por los amos, proceso este que es al mismo tiempo inducido por la intencionalidad de estos últimos de hacer del negro un “Otro” con determinado perfil identitario claramente diferenciado. A la luz de este propósito se procedió a “mostrificar” al negro y a representar a todo el “grupo de esclavos” como distinto, vencido, débil, incapaz, necesitado y con derecho a ser protegido y gobernado.

Como puede apreciarse -en ésta, o en cualquier otra situación de contacto entre culturas diferentes-, la construcción de identidades étnicas entre amos y esclavos se ha realizado y profundizado a través de un juego de atribuciones y negaciones de representaciones simbólicas mutuas que no es posible sino en una relación de asimilación y diferenciación recíproca y simultánea entre la mismidad y la alteridad.

Estos procesos pueden contemplar incluso la negación de características humanas en los *Otros* para afirmarlas en el *nosotros*. Ejemplos de tales atribuciones y negaciones pueden encontrarse en las Constituciones Sino-dales, referidas al “negro incapaz que apenas se distingue de una bestia” (en Gutiérrez, 1975: 70).

Todo ello contribuye al reforzamiento de la “frontera étnica” entre negros y blancos, entre amos y esclavos, entre cristianos y no cristianos, entre personas y esclavos (no personas). Pero, paralelamente, motivado por las relaciones de dominación cultural -y especialmente religiosa- impuestas al negro, se produce el desplazamiento de la cultura dominante y de los símbolos que la legitiman hacia los grupos dominados. Es bueno destacar que esta dinámica no desconoce la redefinición e incorporación de elementos culturales de origen africano a la construcción socio cultural colonial, pero en menor medida, dadas las relaciones asimétricas de poder entre amos y esclavos.

Así, la coexistencia de blancos y negros en el mismo escenario, la necesaria redefinición y reconstrucción de sus símbolos, lenguajes, lógicas y prácticas, y la inevitable permeabilidad cultural, generan paralelamente el progresivo debilitamiento del “borde cultural” entre ambos grupos. El debilitamiento de ese borde cultural, creado a partir de la diferencia religiosa, comienza en el momento que el grupo esclavo se apropia de las divinidades cristianas y establece con ellas sus correspondientes intercambios rituales de dones, servicios y favores.

La anterior referencia a la identidad cultural y étnica de negros y blancos, y su concepción como un complejo único de vivencias donde un ámbito tiene sentido solamente en la remisión a otro, ha sido el obligado preámbulo al estudio del proceso de construcción de la identidad individual al que se dedicarán las próximas líneas, ya que no es posible hablar de identidad individual, sin hacer referencia inmediata a otro nivel de tipo cultural y étnico en la cual ésta se articula.

Es en este contexto interactivo y dinámico donde tiene lugar la asimilación de los símbolos de la cultura dominante por parte del negro. Algunas de estas apropiaciones permitieron, a nivel individual, un tipo particular de negocia-

ciones e intercambios que, forjadas en el plano simbólico, dieron lugar a un tipo especial de relaciones identitarias. Como ejemplo de ello podría citarse la relación de pertenencia e intercambio de dones que, teniendo lugar entre las divinidades del catolicismo y sus esclavos, constituye objeto de este estudio. Pero este intercambio de dones entre hombres y dioses, aunque adquiere sentido sólo en el imaginario colectivo, se materializa en la vida cotidiana de los individuos y grupos legitimando su libertad o su esclavitud.

## 2.2. El Contrato Social Imaginario: Una Esclavitud Real y Perpetua

Es obvio que más allá del contrato que alude a la compra de la libertad jurídica por parte del esclavo, se hace presente otro contrato social imaginario que forjado en el plano simbólico, ata al negro (esclavo o liberto por igual) a una servidumbre real obligatoria. Evidencia de ello es la vigilancia perpetua que independientemente de su condición de esclavo o liberto recibirá el negro de parte del notable *padre de familia*. Al negro no se le puede permitir que peque ni dentro ni fuera de su casa, por lo cual no hay lugar donde pueda escapar de la Ley de Dios y de su vicario en América: el *padre de familia*.

No porque sean libres asalariados, se les debe permitir licencia de pecar, ni tener ocasión alguna, dentro, ni fuera de casa; pues en esta materia deben los padres de familia anteponer el temor, y la Santa Ley de Dios, a todas las convivencias, y utilidades, que de los dichos criados, y sirvientes, se puede seguir a la familia, y hacienda (en Gutiérrez, 1975: 146).

Esta perpetua vigilancia y sometimiento del negro (esclavo o liberto) a los *padres de familia*, permite entender por qué, luego de su manumisión, el negro siguió muchas veces confinado a sus mismos trabajos y al servicio de sus antiguos propietarios.

El negro... ingresaba a un grupo social con libertad jurídica comprada no poca veces u otorgada por sus ascendientes, o reconocida en los testamentos artículos de muerte. Pero el mestizo - negro, en razón de la estructura económica y de los patrones culturales de la Venezuela colonial no tenía más perspectivas que “los oficios bajos y serviles” es decir, el cultivo de la tierra en condiciones de servidumbre; concentrarse en los centros urbanos como sirvientes o jornaleros, o continuar ligado a la familia de uno de los progenitores dedicado a actividades económicas viles y bajas... (Brito Figueroa, 1985: 308).

La presentación secuencial de los principales eventos vinculados al proceso de sometimiento y manumisión, así como la representación que de éstos hizo la sociedad colonial, permitirá ilustrar esta relación contractual en el plano imaginario colectivo y su incidencia en el plano material.

Para comenzar es necesario destacar que el esclavo desde su captura (y aún desde antes, en tanto que acechada presa de cacería) forma parte (sin su consentimiento o con él, considerando quienes se vendían a sí mismos) del conjunto de bienes del amo y de la sociedad en la cual es insertado como un instrumento de trabajo. A los ojos de la sociedad colonial, su condición no es diferente a la de un caballo, por lo que postular en este momento la suscripción de un contrato del esclavo con su amo, o con la sociedad en la cual se inserta, sería tan insensato como postular un contrato entre un hombre y su caballo.

La condición de *persona cristiana* no será otorgada por parte de la Iglesia a los negros esclavos, sino hasta que éstos demuestren conocer “los misterios más necesarios para ser bautizados” (en Gutiérrez, 1975: 71) y, en el connotado ritual, se consume simbólicamente la muerte para el pecado y la resurrección para la vida cristiana de quienes a partir de ese momento pasan a formar parte de la Iglesia del Señor.

Así mismo se expresa en las Constituciones Sinodales que la ablución exterior del bautismo, no sólo marca el nacimiento espiritual y dota al neófito de su insignia de cristiano, sino que también le hace beneficiario de la gracia de Dios. A la pregunta, ¿Qué es la gracia?, el Sínodo responde: “Es un ser divino, que pone Dios en nuestras almas, que nos hace hijos de Dios y herederos del cielo” (en Gutiérrez, 1975: 54).

No es sino a partir de la realización de este connotado ritual que el negro será considerado como algo más que una bestia, por lo cual, al no ser bautizado podrán serle excesivos el trabajo y el castigo, incluso hasta llevarlo a la muerte.

La falta de instrucción en la doctrina cristiana, le fue castigada al esclavo con las más rudas faenas de trabajo, así puede observarse en la carta dada por la Real Audiencia de Santa Fe el 18 de noviembre de 1656, en la cual, al tiempo de establecerse los salarios de los Ministros y Oficiales de la Provincia de Mérida, se alude a los negros que benefician las haciendas en Barinas

y Gibraltar, esclavos que por faltarles doctrina podían ser explotados sin límites ni mayores consideraciones.

... y ha propuesto su merced que las haciendas de campo de las ciudades de Barinas y Gibraltar se beneficien con negros, *a quienes falta doctrina y puede ser excesivo el trabajo...* Y en cuanto a la falta de doctrina de dichos negros y que tengan el pasto espiritual para que sean doctrinados e industrializados en nuestra Santa Fe Católica, que dicho señor Oidor Don Diego de Baños y Sotomayor provea todo lo que convenga, guardando la forma que dan las Reales Cédulas que hablan en esta razón y lo dispuesto por derecho canónico y en lo tocante al tratamiento de dichos negros económicamente y no por forma judicial y así lo proveyeron, mandaron y señalaron... (en Troconis, 1969: 197) (La cursiva es nuestra).

Antes de instruido en el cristianismo y bautizado, no tiene el negro esclavo capacidad alguna de negociación. Sin bautismo no hay acceso a ningún otro sacramento, a través de él se entra a la Iglesia de Cristo y se hace parte de su cuerpo en la tierra. Por culpa del pecado de Adán y Eva todos —sus descendientes, todos los hombres por igual— son partícipes del pecado original y por lo tanto están excluidos del reino de los cielos. Con el bautismo el esclavo —y en general todos los hombres— se reconcilia con Dios y se hace heredero del reino de los cielos; y —como es de esperarse— de su consecuente reconocimiento social. Así se expresa en el Sínodo lo referido a la puerta de acceso a este reconocimiento social:

El sacramento del bautismo... es la puerta de los demás sacramentos, por la cual entra el hombre en la Iglesia, haciéndose miembro del mismo cuerpo del Señor: Y así como por la culpa del primer hombre todos sus descendientes contraen el pecado original, por el cual son excluidos del reino de los cielos, así por Cristo, nuestro bien, verdadero autor de la gracia, vuelven mediante el bautismo, a renacer hijos espirituales, y herederos del reino celestial (en Gutiérrez, 1975: 152).

Curiosamente en el bautismo el esclavo neófito sanciona socialmente su capacidad de negociación haciéndose deudor. Así lo expresa Pablo en su carta a los Colosenses, ya que el pecado de su pueblo Cristo lo pagó con su propia sangre. Esto hace a todos los cristianos deudores de Dios, por haber pagado la pena de sus pecados (la muerte) con su propia muerte para que sus hijos reciban nuevamente la vida eterna.

En Cristo fueron ustedes circuncidados con una circuncisión no hecha por manos humanas, que los despojó eternamente del cuerpo carnal. Ésta es el bautismo en que fueron sepultados con Cristo. Y también, en el mismo bautismo, fueron resucitados por haber creído en el poder de Dios, que resucitó a Cristo de entre los muertos. Ustedes estaban muertos por sus pecados y porque no estaban circuncidados en su cuerpo; pero Dios les dio la vida junto a Cristo. Nos perdonó todas nuestras faltas. *Canceló nuestra deuda y nuestra condenación escrita en los mandatos de la Ley*; la suprimió clavándola en la cruz de Cristo (Colosenses, 2: 11...14) (La cursiva es nuestra).

Solamente después de esta muerte y resurrección en Cristo hay lugar para algún tipo de reconocimiento de la condición de persona en el esclavo, por parte del amo y de la sociedad, lo que le habilita (a la manera de un menor emancipado en la terminología legal actual) a suscribir un contrato con su amo. Esto es: en tanto que menor —en nuestro caso esclavo y por lo tanto “cosa animada”—, no puede contratar; pero una vez bautizado, se le habilita espiritualmente para contratar, sin que deje de ser un menor, en nuestro caso un esclavo y por tanto “cosa”.

Las implicaciones legales de estos eventuales contratos constituían una vía para que el esclavo comprase su propia libertad, por lo que quedaron expresadas en el Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687. El incumplimiento de las obligaciones contractuales del amo con el esclavo constituyó una falta moral cuyo peso caería sobre su conciencia.

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 le han contratado: pues por el mismo caso 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, y sin faltarles a sus tareas, satisfagan lo que han quedado, sobre que les encargamos las conciencias (en Gutiérrez, 1975: 149).

Para comprender esos mecanismos simbólicos a partir de los cuales una “cosa animada” logra comprarse a sí misma, es preciso producir un modelo interpretativo que contemple, para propósitos de este análisis, una serie de “desdoblamientos” por parte del esclavo.

En un primer momento, en tanto que “cosa”, es “objeto” de transacción, imposibilitado de intervenir activamente en un contrato estipulado entre dos suje-

tos (cazador o vendedor y comprador). Sin embargo, en un segundo momento, ese “objeto” puede transformarse —previo bautismo— en “sujeto” activo (sin perder su característica anterior de “cosa”). Por lo que en su condición de “menor emancipado” y en función de futura “persona libre” y habilitada para poseer, puede estipular un contrato con el dueño de sí mismo, mientras continúa siendo “objeto”. De esta manera compra la capacidad de trabajo de sus manos, que es, según la Iglesia, lo único factible de ser poseído por el amo (Gutiérrez, 1975).

En todo caso, el pago de la última cuota del contrato de compra-venta de los derechos legales del amo sobre el esclavo (adaptación americana del *derecho de gentes*), y el otorgamiento de la carta de libertad, están muy lejos de traducirse en el fin de la esclavitud del negro. Con los antiguos romanos asistimos a la construcción de la *persona jurídica* (de derechos) y a los explícitamente *no persona: los esclavos capturados en guerra*. Con Aristóteles y los estoicos se desarrollan los elementos para la creación de la *persona moral* y por tanto para la “*no persona*” moral, *el esclavo de sus pasiones*. Con los cristianos, se funde la persona jurídica y la persona moral y el pecado da lugar a la justificación de la esclavitud moral (ahora religiosa) que no puede comprarse con dinero.

Las luchas y contradicciones del sistema esclavista generaron una sombra que trascendiendo el cambio en el plano jurídico (esclavo-hombre libre) alude a la condición de negro (incapaz de llevar una vida cristiana por sí solo) como suficiente razón para negarle el status moral que requiere para alcanzar una efectiva libertad. Es este el panorama en la Venezuela del siglo XVIII para los negros esclavos o manumisos. Al negro emancipado le es negada la igualdad de oportunidades de desarrollo y prosperidad como un hombre más entre los hombres.

Por ello, el status del negro manumitido y hasta el de mulato nacido de madre libre, no se tradujeron en el fin de los mecanismos discriminatorios y de exclusión; como tampoco limitaron la perpetua vigilancia y sometimiento al *padre de familia*. Por el contrario, el temor del blanco al incremento del número de gente libre de color, generó nuevos y más fuertes mecanismos discriminatorios y un ambiente hostil para quienes, amenazando con poner fin a los privilegios y avasallamientos, podían en cualquier momento —como José Leonardo Chirinos, el 10 de mayo de 1795— levantarse en armas contra el amo y el orden social que imponía (Brito Figueroa, 1985).

Sin duda, estos levantamientos de esclavos y las tensiones políticas de la colonia son la inevitable consecuencia de la falta de reconocimiento moral, de los logros económicos, jurídicos y religiosos del creciente número de negros manumisos.

El sistema esclavista comenzó entonces a abrir mayor espacio para un sistema de producción con características feudales.

La manumisión realizada por diferentes vías (en artículo de muerte, esclavos fugitivos de las Antillas, comprada con jornadas de trabajo extra, etc.; ... que aunado al escaso nivel de la técnica hacían poco rentable la esclavitud en sentido absoluto) impulsaron la sustitución del modo de producción esclavista por una formación económico-social en cuyos cuadros predominaba la mano de obra enfeudada... (Brito Figueroa, 1985: 312).

Pero, ni la compra de la libertad jurídica, ni el reconocimiento a nivel socioeconómico de la diferente condición entre la mano de obra esclava y la enfeudada, produjo el deseado reconocimiento moral del status de persona en el negro manumiso.

Por eso el negro, en su largo camino hacia la consecución del reconocimiento de su status de *persona*, entra en un plano de “negociaciones” mucho más sutiles que la compra de su libertad con dinero o la posesión de bienes materiales. Para ello acude a un tipo especial de intercambios simbólicos que le permiten incrementar progresivamente su capacidad de negociación y conquista de espacios de libertad. Ejemplo de ello son su participación en las cofradías de Vírgenes y Santos, y sus eventuales ordenamientos como sacerdotes, logros que no desconocieron el fuerte control y hasta oposición social y eclesiástica; como parte de los mecanismos que controlaron el acercamiento e intercambio de dones entre los negros y las divinidades del catolicismo (Figuera, 1965; Gutiérrez, 1975).

A propósito de los acercamientos entre los esclavos y las divinidades del cristianismo, y el trato y consideración dado a éstos –especialmente luego de su conversión a la religión- vale la pena comparar la posición de la Iglesia colonial ante el esclavo (especialmente neófito) con la del apóstol Pablo. Para ello, será suficiente referir algunos aspectos de la carta que este apóstol le envió a Filemón.

Filemón de Colosas tiene un esclavo llamado Onésimo, nombre característico de un esclavo pues Onésimo quiere decir “útil”. Escapado de los dominios de su señor, Onésimo llega a Roma donde, confundido entre la muchedumbre, espera pasar desapercibido. Allí encuentra a Pablo, a quien había conocido en casa de su amo. Pablo, quien para el momento se encuentra preso bajo un régimen especial que le permite salir bajo custodia, convierte a Onésimo al cristianismo y lo bautiza. Posterior a ello Pablo lo hace volver a su amo con una carta en la que le dice a Filemón que Onésimo ya no será su esclavo sino su hermano, y que le reciba como si fuese él mismo.

Pablo, preso de Cristo Jesús, y Timoteo nuestro hermano, a Filemón, nuestro querido compañero de trabajo, a nuestra hermana Apia, a Arquipo, fiel compañero en nuestras luchas, y a toda la comunidad que se reúne en tu casa... En realidad, tuve mucho gozo y consuelo al saber de tu caridad, ya que nuestros hermanos se sienten confortados por ti... Por eso, aunque tengo en Cristo la plena libertad para ordenarte lo que tendrías que hacer, te lo ruego más bien por amor... Y la petición es para mi hijo Onésimo, a quien transmití la vida mientras estaba preso... Ese Onésimo por un tiempo no te fue útil, mas ahora, te va a ser muy útil, como lo fue conmigo. Te lo devuelvo, y en su persona recibe mi propio corazón. Hubiera deseado retenerlo a mi lado para que me sirviera en tu lugar mientras estoy preso por el Evangelio. Sin embargo, no quise guardarlo sin tu acuerdo, ni imponerte una buena obra sin dejar que la hagas libremente. A lo mejor Onésimo te fue quitado por un momento para que lo ganes para la eternidad. Ya no será esclavo, pues pasó a ser un hermano muy querido; lo es para mí en forma singular y lo será para ti mucho más todavía. Por eso, en vista de la comunión que existe entre tú y yo, recíbelo como si fuera yo. Y si te ha perjudicado o te debe algo, cárgalo a mi cuenta. Yo, Pablo, te lo escribo y firmo de mi propia mano; yo te lo pagaré... sin hablar más de tu deuda que tienes conmigo y que eres tú mismo... (Filemón, 1: 1...19).

Como puede deducirse de la carta de Pablo y constatarse en obras de otros escritores y políticos paganos vigentes para la época, como Cicerón y Séneca, la esclavitud en tiempos del cristianismo primitivo no parece ser más que una mera cuestión de determinada suma de dinero con la que se obtenía la redención. La mácula de la esclavitud no era entonces tan profunda ni indeleble, podía borrarse mediante un precio de compra fijo. Era

una cuestión de competencia financiera por parte del esclavo, que no daba lugar a la imputación degradante de inferioridad moral y biológica que se le atribuye en la Venezuela colonial. Por lo que, desde el punto de vista legal y consuetudinario, la esclavitud pasó a ser, para todos los propósitos prácticos, de un arreglo contractual de tipo financiero entre amo y esclavo, a una prueba de inferioridad innata que, causada por “ley de la naturaleza” y luego del “pecado”, obligaba al negro a asumir una servidumbre obligatoria, real y perpetua, independientemente del cumplimiento de sus obligaciones financieras como esclavo. Todo gracias a la representación simbólica que de él construyó la sociedad colonial y al contrato imaginario al que mucho contribuyó la iglesia de entonces.

Por ello, siendo la iglesia colonial el artífice de la lógica que da coherencia al contrato social imaginario de la esclavitud del negro, es forzoso sancionarla como el espacio esclavizante por excelencia. Pero, al mismo tiempo, si consideramos que en la base de esta lógica se encuentra como justificación la acusada incapacidad del negro para comprender los misterios del catolicismo y llevar una vida cristiana, es también forzosa la conclusión de que es en la Iglesia donde éste, haciendo gala de su conocimiento sobre la Santa Fe, podría lograr ratificar socialmente su derecho a la libertad, liderizando en primera persona el culto e intercambio de dones con las divinidades del catolicismo.

Esta, que fue la función principal de las cofradías, las convierte por lo tanto en un espacio de liberación para el negro, función que no se restringe al plano de las representaciones simbólicas, sino que incluye el plano material, para convertirla en un verdadero centro de manumisión. Evidencia de ello son los muchos negros que entraron a ellas siendo esclavos y compraron su libertad con los fondos de estas hermandades; aspecto de nuestra historia colonial que ya ha sido señalada por otros autores (Tannenbaum, 1945).

El considerable poder alcanzado por estas organizaciones religiosas fue alarmante para los grupos sociales dominantes, que en su lucha por el control de los símbolos de la iglesia crearon un estricto conjunto de pautas y normas para regular el acceso al espacio sagrado y el intercambio ritual de dones.

La regulación se realizó con tan contundente fuerza, que la misma iglesia que durante la conquista justificó la invasión europea a América y el genocidio indígena como parte del precio que debía pagarse para llevar el evangelio al Nuevo continente, terminó por prohibir —en las Constituciones Sinodales de 1687— la creación de cualquier hermandad o cofradía que no contase con la aprobación y reglamentación del obispo y el rey.

Mandamos que en adelante no se críe, ni funde de nuevo cofradías, ni hermandad alguna, sin que primero se presente ante Nos, o nuestro provisor, con la escritura de dotación, y bienes, que se dan para tales fundaciones, para que pareciendo bastante, concedamos nuestra licencia, in scriptis; sin la cual, y la de su Majestad (que asimismo ha de concurrir) no se proceda a hacer cualesquier constituciones, ni estatutos, ni otros actos de hermandades. Y mandamos, que las que así se fundaren, dentro de seis meses, hagan las constituciones y estatutos, para su buen gobierno; y dentro del dicho término las presenten ante Nos, o nuestro provisor, para su aprobación, sin la cual sean de ningún valor, y fuerza (en Gutiérrez, 1975: 288).

Este mismo ámbito eclesiástico, restrictivo y vigilante de los “acercamientos indebidos” fue escenario de diferentes estrategias y modalidades de negociación, en algunos casos protagonizadas por quienes no tuvieron que asumir como amo o tutor a un *padre de familia* o cura de almas, sino al símbolo mismo de poder, autoridad y moralidad, tal fue el caso de los “Esclavos de Dios”.

Bien fuese al servicio directo de las imágenes sagradas del cristianismo o como esclavos de sus altares o cofradías, se generaron condiciones especiales de servidumbre y “acceso al poder” que en algunos casos se tradujo en una esclavitud jurídica acompañada por una libertad moral; otorgada por la Madre de Dios y de la Iglesia de Cristo, la Santísima Trinidad, o el mismo Hijo de Dios.

Según el lugar que ocupaba en el relato cristiano, cada imagen se revistió de una particular significación y posicionamiento respecto a sus devotos.

Este particular posicionamiento simbólico y jerarquía dio lugar a la cuidadosa elaboración de los espacios para su ubicación y custodia. La obligada competencia entre los individuos y grupos por la apropiación de estos símbolos y las cuotas de poder que ellos pueden legitimar, obliga a la cons-

trucción de espacios sagrados diferenciados para grupos sociales diferenciados. El resultado: un conjunto de iglesias, capillas públicas y oratorios coloniales que contenían las divinidades y que permitían a cada miembro del grupo representarse en su relación con la divinidad, en ausencia o presencia, cerca o lejos de ella.

En cualquiera de los casos estaba abierta la posibilidad de establecer con ella el juego de intercambios rituales socialmente previsto para cada individuo, en atención a su posición en la estructura social. Así, estos espacios servían para representar en el plano material a cada uno de los individuos del grupo social en su relación con la divinidad (y consecuentemente con el poder).

### **2.3. Las Iglesias, Capillas Públicas y Oratorios Coloniales**

*Las Iglesias*, fueron destinadas principalmente a suplir los requerimientos de la prestación de servicios religiosos de una parroquia o un curato, como también se llamó. Estos curatos o parroquias podrían comprender un territorio de extensión variable, y estaban integrados por un grupo de casas concentradas en torno al templo, y por las casas y unidades agropecuarias diseminadas en su jurisdicción.

Las particularidades de la actividad económica agrícola o pecuaria impusieron características de dispersión que, en algunos casos, reducían el contacto inmediato de las casas con la iglesia parroquial a sólo una o dos viviendas, entre esta y las demás casas podían mediar distancias considerables.

El templo, con la plaza o espacio libre -que se extendía desde la fachada- formaban un espacio socio-económico que no reducía sus funciones exclusivamente al aspecto religioso, por tres razones fundamentales:

1. En los libros parroquiales se registraba el movimiento de la población, en especial los nacimientos, matrimonios y defunciones.
2. A consecuencia del referido registro, cada persona quedaba, desde su nacimiento, vinculado a su parroquia no sólo en lo espiritual sino también en lo civil y en lo demográfico. Por esta razón son los párrocos quienes para la época elaboran los censos (Gutiérrez, 1975).

3. La presencia de la autoridad administrativa y su edificio con fachadas a la plaza, en la cual se realizaban las transacciones comerciales de importancia (entre otros la subasta de esclavos), lo cual hacía sinónimos los términos plaza y mercado.

*Las Capillas Públicas*, ubicadas en hatos y haciendas importantes, fueron una solución efectiva ante las deficiencias del transporte y las largas distancias a recorrer para buscar la asistencia espiritual. El Ordinario (Obispo) de cada diócesis, podía autorizar la celebración de misas y la administración de sacramentos en éstas, si las circunstancias lo ameritaban. Algunas haciendas con fuerte producción económica y concentración de esclavos, tuvieron en algunos casos un sacerdote permanente cuya congrua corría por cuenta del propietario.

*Los Oratorios*, consistían en ambientes religiosos privados de dimensiones mínimas, que podían ser parte de la vivienda del propietario de la hacienda o hato.

Cuando el oratorio estaba instalado en una construcción independiente y la demanda así lo requería, era posible que el oratorio se transformara en una capilla pública. Así mismo, cuando el número de feligreses de las cercanías lo ameritó, las capillas públicas pudieron convertirse en iglesias parroquiales, siempre previa autorización del Ordinario y compromiso de los vecinos a pagar la congrua del párroco.

Cada uno de estos lugares sagrados eran delimitados en el *continuum* espacial a partir de categorías topológicas como sagrado/profano, puro/im-puro, cielo/infierno, etc.; todos los cuales reproducían a su vez los valores morales de la sociedad colonial. Tales espacios permitieron representar materialmente la divinidad, darle una identidad específica, atribuirle o negarle características hasta convertirlas en espejos de los intereses y aspiraciones del grupo social para el cual había sido destinada. Así, las imágenes se convirtieron en referentes para la construcción de la identidad de sus devotos y por tanto reproducían en el imaginario las luchas y alianzas instauradas en el plano material (Vila, 1978).

### 2.3.1. *Los Esclavos de la Iglesia*

Según fuentes documentales, pueden establecerse algunas características de la participación de las instituciones eclesiásticas en el mercado

interior de esclavos negros. Ejemplo de ello nos lo ofrece Brito Figueroa al referirse a algunas Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas.

Algunos de estos esclavos fueron comprados por la Iglesia para realizar obras de infraestructura. “El 27 de abril de 1.602, el cabildo Eclesiástico de Caracas ordenó que se compraran en Maracaibo doce esclavos negros que serían incorporados al trabajo en los obrajes realizados por cuenta de la Iglesia” (Brito Figueroa, 1985: 185).

Trabajos como la construcción de iglesias y conventos, el mantenimiento y servicio doméstico a instituciones y funcionarios religiosos, el cultivo de la tierra..., entre otros; también propiciaron la participación de los esclavos en las instituciones eclesiásticas.

... en 1660 con motivo de la visita del Obispo de Santo Domingo a Coro, se menciona que los negros propiedad de la iglesia deberían concurrir para componer y aderezar las casas episcopales..., en 1.609 y 1.613, esclavos propiedad de las instituciones eclesiásticas trabajan en la construcción de las casas de los señores prebendados... (idem.: 186).

La utilización de los esclavos como pago de bienes y servicios recibidos por la Iglesia, así como el trueque de un esclavo por otro, también tuvo lugar entre las relaciones comerciales de eclesiásticas.

... en 1.607, una deuda del deán y arcediano de la Catedral fue satisfecha en parte con negros..., y algunas negras fueron cambiadas por esclavos; en 1.623, una negra esclava de la iglesia fue entregada en pago de madera adquirida para continuar edificaciones de la misma institución, y esclavos adultos de ambos sexos, y unos de menor edad que no eran útiles fueron vendidos, previa opinión de peritos; en 1.624, el maestro mayor de la obra de la Iglesia recibió dos negras esclavas valoradas en 580 pesos, a cuenta de 1.800 que le adeudaban por su labores (idem.).

La venta de los esclavos que algún fiel donaba a la Iglesia, también fue práctica usual.

... en 1.637 el Cabildo Eclesiástico de Caracas, por indicaciones del Obispo, resolvió poner en venta un hato y sus esclavos, ubicado en San Sebastián y que formaba parte de los bienes dejados por Fr. Gonzalo de Angulo; en 1.639, fueron vendidos negros propiedad de la iglesia y se ordenó al dean marchar a Coro para recibir información sobre los bienes de la Catedral y tomar cuenta a los mayordomos con facultad para vender esclavos; ... (idem.).

Si bien, algunos esclavos llegaban a la Iglesia por vía de la donación, otros eran comprados por ésta. “... en 1658, comprar una esclava hija de uno de los esclavos de la Iglesia que hacía buen servicio, destinándola para lavar, remendar, barrer y fregar la plata” (ídem., f. 187).

El trabajo por jornada de los esclavos (fuera de las instituciones eclesiásticas), fue una de las fuentes de ingreso del Cabildo Eclesiástico; aunque para no darles oportunidad de pecar, en 1658 este cuerpo colegiado acordó “oficialmente” no permitir a las esclavas salir de la iglesia a ganar jornal. “En este último año resolvió, también que las esclavas de la iglesia no salieran a ganar jornal en calidad de domésticas” (ídem.).

La “mala conducta” fue, entre otras, causa de expulsión y venta de algunos esclavos de la Iglesia. “... en 1734, el Obispo de la Provincia de Caracas y dean de la Catedral ordenan vender esclavos, por viciados y perniciosos, que la iglesia poseía en la hacienda Chuao...” (ídem., f. 188).

El arrendamiento de esclavos fue una práctica menos frecuente, pero también realizada, tal es el caso de la contratación de músicos para el servicio religioso.

El negro esclavo Juan de Mata, propiedad de don Sebastián de Granadillo, fue el único instrumentista que tuvo la iglesia (hoy Catedral) de Coro entre los años 1.739 - 1.749. Durante esta década, el dueño del esclavo lo tuvo “alquilado” a dicha iglesia para que tocara en sus funciones; el amo cobraba la renta beneficiándose con el producto del trabajo musical de su esclavo (Calzavara, 1987: 59).

También fue común que algún fiel estipulara en su testamento la donación de esclavos a algún convento. Tal es el caso de Doña Catalina Mexía de Ávila, fundadora de la Obra Pía de Chuao en 1669.

Mando que se le den al convento del Señor San Jacinto de la orden de predicadores de esta ciudad mil pesos para ayudar a su fábrica, y un negro mi esclavo llamado Santiago con una negra, su mujer, llamada Inés... Mando que al convento de Nuestra Señora de la Merced, de esta ciudad, se den otros mil pesos para su fábrica, con ellos un esclavo mío llamado El Moro, para que le sea cocinero, y una negra de mi servicio llamada Antonia (en Arcila y otros, 1968).

Estas donaciones de esclavos con funciones especificadas estipuladas por sus amos, incluyeron diversas imágenes sagradas. Ejemplo de ello son las donaciones realizadas a La Santísima Trinidad, El Hijo de Dios y La Virgen María.

### 2.3.2. La Santísima Trinidad, el Hijo de Dios y la Virgen María: Amos de Esclavos

El primer título del primero de los libros de las Constituciones Sinodales de Santiago de León de Caracas de 1687, está dedicado a la *Santísima Trinidad*, por ser para la Fe Católica la raíz de la vida espiritual de los hombres. Este dogma cristiano, desconocido en el Antiguo Testamento, se presenta como un misterio que la razón y el entendimiento humano, nunca habrían podido conocer y entender. Tan alto ministerio, reservado por Dios a través de los siglos y generaciones de hombres del mundo hasta el momento de su revelación a sus santos, está puesto por fundamento de toda verdad, es el principio y fin de todas las cosas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y una misma esencia y naturaleza divina. Así lo cree, confiesa y predica la Santa Madre Iglesia Católica Romana, y con ella los Santos Padres congregados en los Concilios y Sínodos, quienes le han puesto por tesoro de sabiduría y fuente de salud eterna.

La segunda divina persona de esta Santísima Trinidad, que es el *Hijo de Dios*, tomando la naturaleza humana en las entrañas de la Virgen María, no por obra de varón sino por la virtud del Espíritu Santo; se dignó venir a la tierra para enseñarnos las verdades del cielo.

Habiendo revelado el altísimo misterio de la Trinidad, Jesucristo: Dios y Hombre, muere por la salvación de toda la humanidad y crea con su Encarnación, Muerte y Resurrección, el camino a la redención de hombre.

La encarnación del hijo de Dios hace a su madre partícipe de una misma y única obra por la salvación eterna de la humanidad. La maternidad de la *Virgen María* sobre Jesucristo, se hace así extensiva a los hermanos de su hijo que aún son peregrinos expuestos a los peligros y miserias del mundo. Por cuanto con su amor y consentimiento, dado por la fe en la anunciación, colaboró a que nacieran en la Iglesia los creyentes miembros del Cuerpo de Cristo en la tierra, se conoce y venera a la Virgen María como la verdadera Madre de Dios, y verdadera Madre de los Miembros de la Iglesia de Cristo.

La cartilla propuesta por el Sínodo para la enseñanza de la doctrina cristiana, al referirse a las oraciones propias de la Santa Fe, reafirma la función de la Santa Madre de Dios como *Señora y Abogada de los desterrados hijos de Eva*. La gracia esperada por quienes durante su vida terrenal peregrinan

en este valle de lágrimas, puede resumirse en una de las frases de la oración del Ave María: “Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amen” (en Gutiérrez, 1975: 46).

La Virgen María, reina del cielo y la tierra, madre de misericordia, vida, dulzura, y esperanza del pecador, es por tanto bendita entre todas las mujeres y llena de toda gracia y virtud, lo cual la hace “Virgen, antes del parto, en el parto, y después del parto” (en Gutiérrez, 1975: 48).

La Virgen María, como también el resto de divinidades que están en la gloria, cuenta con un conjunto de representaciones figuradas que facilita la adoración y servicio de sus devotos. Atendiendo a los diversos beneficios que la Virgen concede, sus imágenes (advocaciones) pueden recibir diferentes nombres, por ejemplo: Virgen del Rosario, de los Remedios, de la Consolación, entre otros (Gutiérrez, 1975).

La promoción del culto a las divinidades, por parte de la iglesia colonial, y en especial los intercambios simbólicos de los cristianos con sus imágenes, quedó plasmada en las Constituciones Sinodales: “Grandes frutos y utilidades conseguimos de la veneración, y culto, que damos a las imágenes santas, reverenciando en ellas sus almas santas, que están reinando en la gloria con Jesucristo” (en Gutiérrez, 1975: 226).

Como parte de su ritual de veneración y culto, las imágenes santas reciben donaciones de diverso tipo, que van desde casas, hatos de ganado y alhajas de oro y plata, hasta esclavos e incluso familias y las futuras generaciones de ellos. A consecuencia de estas donaciones, la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios y la Virgen María, pasaron a constituir en la época colonial, un grupo de imágenes poseedoras de bienes materiales entre los que se encontraba un grupo de hombres, mujeres y niños que fueron convertidos en “*Los Esclavos de Dios*”.

## *Capítulo IV*

### *Corpus documental*

#### **1. Presentación de los casos**

Los siguientes capítulos de este estudio se han realizado a partir del análisis de siete expedientes conformados al organizar un conjunto de documentos escritos entre 1741 y 1809.

La información utilizada proviene de documentos de diversa naturaleza: testamentos, declaraciones juradas, subastas públicas de esclavos, inventarios de bienes eclesiásticos, reconocimientos de censos (créditos hipotecarios), causas judiciales, censos poblacionales, cuentas de cofradías, solicitudes y disposiciones diversas de Curas, Vicarios Jueces Eclesiásticos y Obispos, entre otros.

A esta heterogeneidad en el origen de la información, se suma el que documentos referidos a un mismo caso no siempre forman parte del mismo legajo y que en algunas ocasiones estos legajos (referidos al mismo caso) se ubican en diferentes archivos. Tal es la situación planteada respecto al expediente No. 7, cuyos documentos originales reposan en el Archivo Arzobispal de Caracas (AAC), en el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (AHUNEFM) de la ciudad de Coro, y en el Archivo Histórico de la Sala Tulio Febres Cordero (AHSTFC) de la ciudad de Mérida.

Diferente fue el proceso organizativo de los casos números 2 y 3, cuya información, aunque referida a esclavos diferentes, fue asentada en un mis-

mo legajo, dedicado a los esclavos de la Virgen de Altagracia de la Iglesia del mismo nombre en Caracas.

Por todo lo anterior, la organización y preparación de este corpus documental, ha dado lugar a la creación de siete expedientes, cada uno de los cuales está referido a un caso diferente que puede incluir de uno a cinco esclavos, y cuyas fechas extremas pueden comprender períodos de hasta cincuenta años.

Los casos así constituidos son los siguientes:

*Caso No. 1:*

Manuel: Esclavo de la Santísima Trinidad. En la Capilla de Nuestra Señora de Altagracia de la Iglesia del Valle de Choroni (19/4/1741 - 27/3/1752).

*Caso No. 2:*

María de los Santos Altagracia: Esclava de Nuestra Señora de Altagracia. En la Iglesia del mismo nombre de la ciudad de Caracas (7/12/1798 - 22/12/1798).

*Caso No. 3:*

Joseph Ypólito: Esclavo de Nuestra Señora de Altagracia. En la Iglesia del mismo nombre de la ciudad de Caracas (4/5/1802 - 8/10/1803).

*Caso No. 4:*

Blasa Cañisia: Esclava de Nuestra Señora de Coromoto. En la Iglesia del mismo nombre de la ciudad de Guanare (5/8/1767 - 14/4/1769).

*Caso No. 5:*

Juan Jorge: Esclavo de Nuestra Señora de Guía. En la Iglesia de San Mauricio de la ciudad de Caracas (7/9/1775 - 11/9/1776).

*Caso No. 6:*

Trinidad y sus cuatro hijos: Esclavos del Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen. En la Iglesia de San Juan Bautista de la Villa de San Carlos de Austria (21/4/1804 - 22/9/1809).

*Caso No. 7:*

María Rosa y María Polonia González: Esclavas de Nuestra Señora del Rosario. En la Iglesia del mismo nombre del pueblo de Casigua (28/1/1760 - 15/11/1808).

Dada la desigualdad y heterogeneidad de elementos para el análisis historiográfico, antropológico y sociológico presentes en cada caso, se ha organizado y presentado el corpus en un orden tal que las inferencias del expediente anterior faciliten luego la interpretación del siguiente. Por ello se presentan en primer término aquellos casos cuyos documentos reportan información más clara y específica, y luego se presentan los demás, posicionados consecutivamente atendiendo a la creciente cantidad y complejidad de los aspectos involucrados.

Así, se ha reservado como último expediente un caso que discurre en un período de 50 años, que involucra a dos generaciones, y que entre otros aspectos ofrece referencia a la virtud que debe exhibir una esclava de la imagen, al castigo por la pérdida de esta virtud, y a las relaciones de servicio perpetuo entre las imágenes y sus esclavos.

*Descripción de los datos del caso No. 1*

**Manuel: Esclavo de la Santísima Trinidad. En la Capilla de Nuestra Señora de Altigracia de la Iglesia del Valle de Choróní (19/4/1741 - 27/3/1752).**

En 19 de abril de 1741 está fechado el documento en el cual Fr. Andrés Franco, Cura Doctrinero y Capellán del pueblo de Santa Clara y Valle de Choróní, declara que fue llamado a efecto de administrar los Santos Sacramentos a Juana de Gama, una viuda, vecina de dicho Valle quien a consecuencia de su enfermedad no era capaz de digerir alimento alguno. Expone también el declarante que, enterado del grave estado de salud de Juana de Gama, procedió a administrar los Sacramentos de Penitencia y Extrema Unción, y que hecha la correspondiente exhortación le previno de hacer su testamento, a lo que ésta accedió, apremiada por el temor a que ante un nuevo ataque de “fluxión de pecho” se viese privada de hacerlo. Según palabras del mismo cura, la declaración testamentaria de Juana de Gama fue la siguiente:

... un negrito a el pareser de diez y seis o pocos mas o menos nombrado Manuel, es de la Santísima Trinidad por que desde luego que nazio como enfermo, y desmedrado se lo ofresió, y prometió, y que por otras circunstancias, que a mí me comunico subsigió que le compulsava su consienzia, y que respecto de tener en esta Yglesia una Capilla dedicada a Nuestra Señora de Altigracia ... era su boluntad que dicho negrito sirviese en su aseo, limpieza, fabrica, y reparos de ella (Autos Formados por el Provisor Fiscal y Defensor de Obras Pías y de los Herederos de Juana de Gama por un Legado que Esta

Hizo Antes de su Fallecimiento de un Negrito y Trescientos Arboles de Cacao a la Santísima Trinidad y Nuestra Señora de Altagracia, 19 de abril de 1741, AAC, Sección: Testamentarias, Carpeta No. 43, ff. 662 - 662 vto.).

Señala también el declarante que la difunta dispuso de trescientos árboles de cacao que para su manutención tenía en tierras propias, ubicadas en Payare, mandando que con ellos se le hiciese todos los años en la Dominica Trinitatis, una misa cantada con doce velas, y que el remanente de ello se utilizase en la Fiesta de Nuestra Señora de Altagracia, para que ni una ni otra fiesta se dejase de hacer cada año.

Según Fr. Andrés Franco la testadora le había encomendado también la función de albacea testamentario: "... y por último concluyó que dispusiese yo dicho cura de lo referido como quisiese y fuese mi voluntad: Y para que a lo espresado se le dé su entero, y debido cumplimiento como ultima voluntad que fue de dicha difunta Juana de Gama..." (ídem., f. 662 vto.).

Como testigos de aquel legado se citan en este documento a Juan Salazar, a Miguel Andrés de Gama y a Lázaro de la Cruz. Sin embargo, la legitimidad de aquella declaración testamentaria dio origen a un prolongado litigio.

El 4 de diciembre (casi ocho meses después de la declaración de Fr. Andrés Franco) la fuerte oposición de los herederos, a quienes se acusa de rebeldes, ameritó la participación del Fiscal y Defensor de Obras Pías de aquel obispado, quien se dirigió al Provisor y Vicario General para que exigiera a los herederos el cumplimiento de la última voluntad de la difunta, que era:

....la donación causa mortis que hizo Juana de Gama de un esclavo nombrado Manuel a la Trinidad Santísima, y assi mismo trescientos arboles de cacao frutales que en dicho valle tenía en tierras suyas propias para que con su producto todos los años perpetuamente in dominica Trinitatis se celebre por su intencion una misa cantada con dose velas como assi lo havia acostumbrado en su vida, y media onza de insienzo, y assi mismo que con lo restante del producto de dichos trescientos arvoles se aplique a la fiesta de Nuestra Señora de Altagracia a que siempre havían concurrido sus hijos, y otros fieles devotos para que ni una ni otra fiesta se dejase de hacer ... (ídem., f. 677.).

Aduciendo que hay suficiente constancia de autenticidad en la certificación y testigos del auto que recoge esta donación pía, el Fiscal solicita al Provisor y Vicario General:

... mandar se haga reconocimiento de inventario de dichos trescientos arboles de cacao donados causa mortis para el efecto predicho, con toda claridad, y (obligacion) para que se entreguen con dicho esclavo donado al mayordomo de la Yglesia Parroquial de dicho valle, o persona, que con dichas fiestas deva conocer por ser todo assi conforme a derecho y justicia... (ídem., f. 677.).

Por su parte, María Margarita Venites, Serafina Josefa de Soto y Basilia Josefa de Soto, hijas de la difunta, alegan que a ellas les pertenece de rigor la posesión hereditaria del referido esclavo, los trescientos árboles de cacao, y cualquier otro bien que por muerte haya dejado su madre, en atención a lo cual denuncian que el procedimiento para cumplir con las precisas diligencias del avalúo de inventarios y partición de bienes entre ellas, estaba siendo obstaculizado, mediante el embarazo que le imponen la nula certificación del Cura Doctrinero y Capellán de dicho Valle, y el pedimento del Fiscal y Defensor de Obras Pías. Además, se acusa la evidente nulidad de la certificación presentada por el Cura y el Fiscal:

... que nada obsta la tal nulla sertificacion llamada informacion que todo es notoriamente nullo, y la pretendida donacion; pr. qe. lo uno, la dicha Juana de Gama desde el domingo de ramos que le dio el accidente caio en cama mortal y privada de sentidos y así se mantubo hasta que espiró, como fue notorio en aquel Valle, y se provara que no tubo capacidad de testar, ni integridad de juicio para disposicion alguna, y por consiguiente mal podría declarar lo que refiere dicha nula certificación, ni los testigos de dicha información y así aver muerto intestada (ídem., ff. 686 - 686 vto.).

Esgrimida tan determinante razón para solicitar la anulación de aquel presunto testamento, quedaba en pie el testimonio que bajo juramento habían hecho Juan Salazar, Miguel Andrés de Gama y Lázaro de la Cruz, de los que se dijo eran amigos íntimos y parciales de dicho Cura Capellán, e incluso que el último de ellos era su sirviente. De Nicolás, quien declaró en favor de la legitimidad del testamento, se dijo: "...el otro Nicolas es maiordomo de la cofradía de Altgracia y se a encaprichado, en que entrando los arboles de cacao en su poder y entregando este el esclavo, y estando todo debajo de su mano y potestad ha de coger mas fruto y utilidad y aprovechamiento..." (ídem., f. 685.).

Por cuanto los anteriores argumentos no dieron a las herederas los resultados esperados, se buscó por vía de la misericordia lo que no se lograba

conforme a derecho: "... y porque concurre también que separando el esclavo y los referidos trecientos arboles de cacao, es de ninguna substancia y de poco valor lo que viene a quedar" (*ídem.* f. 685.).

Siguen a estos párrafos más de 150 folios de sumo interés para los estudiosos del derecho canónico en la época colonial venezolana pero, para efectos de esta investigación será de mayor utilidad la referencia a un folio fechado en Caracas el 23 de marzo de 1752, en donde el Dr. Don Carlos Herrera, a la sazón Canónigo Mayor de la Iglesia Catedral de Caracas y Juez Provisor y Vicario General de ese obispado, ordena que se proceda a la entrega y cobro de los bienes que, dejados por Juana de Gama, han sido rematados:

Auto = En la ciudad de Caracas en veinte, y tres de marzo de mil setecientos cincuenta, y dos años, el Señor Dr. Don Carlos de Herrera canonigo mayor de esta santa Yglesia cathedral. rector del real colegio Seminario de esta ciudad y su Universidad Juez Provisor y Vicario General de este obispado ... habiendo visto estos autos formados sobre la venta y remate de los arboles de cacao, y esclavo, qe. dexo Juana de Gama vezina del Valle de Choroni para la fiesta y misas cantadas a la Santisima Trinidad, y Nuestra Señora de Altagracia en la Yglesia de dicho Valle, los quales arboles se remataron en Nicolas Joseph de Soto en cantidad de doscientos treinta, y siete pesos y cuatro reales, y el esclavo en Don. Francisco Ygnacio de Eysaguirre en trecientos pesos que una y otra cantidad hazen la de quinientos treynta y siete pesos y quatro reales; y visto asimismo la tazazion de los costas prosales hechos por Vizente Texera de la Mota que su importe es el de treinta y siete pesos y tres reales, que se han de pagar de los trezcientos pesos del valor del negro, para que se repartan entre los interezados de dicha tazazion, por lo que quedan solamente doscientos sesenta y dos pesos y cinco reales por valor de dicho esclavo rematado (*ídem.* f. 761.).

En el mismo documento se hace referencia a la solicitud de censo hecha por Nicolás de Soto, quien, como lo había predicho Ignacio Joseph López, apoderado de las hijas de Juana de Gama, ha comprado la arboleda de cacao. Dicha solicitud es para que se le reconozca como propietario de los árboles de cacao y se le den en préstamo a interés los doscientos sesenta y dos pesos y cinco reales que han quedado libres de gravamen en la venta del esclavo Manuel:

Y visto tambien lo pedido por Nicolas de Soto, sobre que se le conceda licencia para el reconocimiento de los doscientos treinta y siete pesos y qua-

tro reales valor de los arboles de cacao, que se le han rematado, como assi mismo se le den a senso, y tributo los dosientos sesenta y dos pesos y cinco reales valor de dicho esclavo, rematado ofreciendo para su seguro, y redencion los mismos arboles, y otros seiscientos mas arboles de cacao, que tiene por suos propios, y sin gravamento... (ídem., ff. 761 - 761 vto.).

Lo referido a la venta del esclavo se dio por concluido. Se solicitó el pago al comprador, y al producto de aquella transacción se le dio el uso que pareció más conveniente:

... en vista de todo lo cual su señoría dixo: se le notifique a Don Joachin Guerrero y Vazquez exiva como apoderado de Don Francisco Ygnacio de Eysaguirre los trescientos pesos del valor del negro que en nombre de su parte se le tiene rematado, y de ellos, paguense los treynta y siete pesos, y tres reales del importe de las costas prosesales, y repartiendolas el prezente Notario entre sus interezados y obligandose el expresado Nicolas de Soto por escritura publica como principal y Don. Nicolas Maseno y Oballe, como su fiador y principal pagador juntos de mancomunion e insolidum, e hipotecando en ella la arboleda de cacao, que ofrese ademas de la general obligacion para el seguro de dichos doscientos treinta, y siete pesos y cuatro reales del valor de los arboles de cacao, y doscientos sesenta y dos pesos y cinco reales reciduo del valor del negro, que una y otra componen la de quinientos pesos y un real; ... (ídem. f. 761 vto.).

El reparto de los quinientos pesos y un real de ingreso neto no contempló la utilización inmediata de monto alguno en el servicio a la Santísima Trinidad, a la Virgen de Altagracia o a sus fiestas. Sin embargo, considerando el preámbulo explicativo del auto provisto por el Juez Provisor y Vicario General, puede deducirse que el aporte de Juana de Gama para la continuidad en la realización de las referidas fiestas, fue asegurado con los réditos de los quinientos pesos y un real capitalizados y puestos a censo. Aunque de esta manera se daba cumplimiento a una parte de las disposiciones testamentarias de Juana de Gama, específicamente a lo referido a las fiestas, es de hacer notar que la última voluntad de la testadora en lo que al esclavo se refería, fue que dicho negrito sirviese en el aseo, limpieza, fabrica y reparos de la capilla dedicadas a la Virgen de Altagracia, lo cual no se cumplió a lo largo de la existencia del esclavo Manuel.

Concluye este legajo una ordenanza según la cual el 27 de marzo de 1752 se dispuso que:

... se le entregaran al expresado Nicolas de Soto los expresados doscientos sesenta y dos pesos y cinco reales por el prezente notario. dando rezivo en estos autos el expresado Soto y de todo librese despacho concedido al referido Reverendo Padre cura del dicho valle de Choroni para que proseda a entregar y dar posesion de los expresados arboles de cacao, y el esclavo a sus rematadores Don. Francisco Ygnacio de Eysaguirre y Nicolas de Soto, y perzivira recivo de los susodichos a continuacion de las diligencias (ídem., f. 762 vto.).

*Descripcion de los datos del caso No. 2*

**María de los Santos Altagracia: Esclava de Nuestra Señora de Altagracia. En la Iglesia del mismo nombre de la ciudad de Caracas (7/12/1798 - 22/12/1798).**

En Caracas, el 7 de diciembre de 1798, fue informado el Señor Provisor y Vicario General de ese obispado sobre la solicitud de manumisión hecha por la esclava María de los Santos. La carta con la cual se hace saber la pretensión de la esclava al Provisor, se expresa en estos términos:

María de los Santos Esclava de Nuestra Señora de Altagracia que se venera en su Yglesia de esta ciudad, con la atención debida dice, qe. ansiosa de su libertad, a conseguido que su lexitima madre Felicia de Altagracia le franqué trecientos pesos para el precio de su libertad, qe. es el qe. juzga por su lexitimo valor: En esta atención a V. S. suplico se sirba mandar se le comunique vista de mi pretención al mayordomo de dicha cofradía pa. qe. conteste lo qe. tenga por conbeniente, y con su annuencia mandar se me otorgue la competente Carta de Libertad. Merced que espero de Vuestra Señoría (María de los Santos Altagracia. Su Libertad por 300 pesos, 7 de diciembre de 1798, AAC, Sección: Judiciales, Carpeta No. 121, f. 704).

Enterado el Vicario sobre el asunto, se procedió a formar el correspondiente expediente, de lo cual fue informado inmediatamente el Mayordomo de la fábrica y cofradía de la Virgen de Altagracia, quien, al serle requerida información sobre el valor de la esclava, respondió:

Antonio Games de Olivares Mayordomo de Fábrica y de la cofradía de Nuestra Señora de Alta-Gracia sita en la Santa Yglesia Parroquial destte título enestta ciudad como más aya lugar en derecho respondiendo a la vista que se me ha dado de la pretenzion de su libertad que haze María de los Santos esclava de Nuestra Señora Ante V. S: paresco y digo: que considerando ser su legítimo valor los trescientos pesos que propone para rescatarse

de dicha esclavitud, libres de (sentencias) y alcavalas no se le ofrese reparo a su solisitud. Por tanto: A.V.S. Suplico se sirba haviendo por evacuada dicha vizitta mandar como sea de justicia... (*ídem.*, f. 708).

María de los Santos Altagracia es una de las cuatro esclavas que según el Mayordomo tiene la Virgen, por lo que considera que bien puede prescindirse de una de ellas. No obstante, entre los usos que se planea dar a una parte del producto de la “venta” de María de los Santos, se destaca la compra de otro esclavito varón o hembra para la servidumbre de la Virgen. Además, paralelo al presumible exceso de servidumbre, tenemos a un Mayordomo con serias dificultades para la realización del servicio eclesiástico. Entre otras necesidades, le apremia la escasez de fondos para concluir la construcción del templo para el tiempo de la próxima fiesta de Navidad, lo cual tendrá lugar en escasos quince días. Así, la anuencia del Mayordomo respecto a la venta de María de los Santos parece responder a intereses de tipo económico ya que, la compra que desea hacer la esclava de su libertad, se presenta como una fuente de ingresos para suplir dichas carencias:

Suplico a Vuestra Señoría. Que teniendo presente el empeño en que al presentte me allo en la concluzion de aquel Sto. templo para la proxima navidad, y hallarme mui alcanzado de medios para el total desempeño. Se digne concederme licenzia para que con cientto y cincuenta pesos compre un esclavito hembra, o varon para Nuestra Señora; y los otros cientto y cincuenta sean para veneficio y ayuda de dicha fábrica que de este modo se alivia y remedia la necesidad de todo, mayormente quando para el servicio de dicha Sta. Yglesia le quedan a Nuestra Señora, tres esclavas hembras de toda utilidad. merced y justizia que implora de el Noble oficio de Vuestra Señoría (*ídem.*, f. 708).

El Fiscal General y Defensor de Obras Pías, aprobó aquel proyecto de “reversión de los activos” de la Virgen, y el 17 de diciembre, hizo saber su decisión al Provisor y Vicario General:

El fiscal general, y defensor de obras pías, de este obispado dice: que María de los Santos Esclava de Nuestra Señora de Altagracia pretende su libertad con el exibo de trescientos pesos que expreza franquearle su lexitima madre. Este es el valor conveniente de un esclavo, que no tiene mayor habilidad; y respecto a que el mayordomo de la cofradía, y fábrica de la Parroquial de Nuestra Sra. de Altagracia esta conforme; se servirá V. S. mandar a la expresada María de los Santos exhiba dicha cantidad, de la que se le entregue a

dicho mayordomo la mitad que solicita para invertirlo en las urgencias que actualmente tiene en la construcción del templo de la Parroquia, y la otra mitad se ponga en el arca de depositos hasta que aquel agencie la compra de otro esclavo varon o hembra, que poner en lugar de María de los Santos a quien se dé por libre de esclavitud para que use de su persona como le convenga; y al mayordomo, que lleve cuenta y razon del consumo de los ciento, y cincuenta pesos en beneficio de la Yglesia (ídem., ff. 709 - 710).

Verificada por el tribunal la entrega de los 300 pesos de la redención, se dio cumplimiento a aquel decreto, del cual el mismo día se entregó a la manumisa el correspondiente testimonio en una hoja de papel notariado:

En la ciudad de Caracas a veinte y dos de Diciembre de mil setecientos noventa y ocho años yo el Notario hize efectiva entrega de la cantidad de ciento y cincuenta pesos a Antonio Games Olivares Mayordomo de la cofradía y fabrica de Nra. Sra. de Altigracia en esta ciudad y el susodicho la recibió y llebó a su poder en dineros de contado, plata acuñada, y corriente a toda su voluntad y me otorgó recivo... En el mismo día di el testimonio a la parte en una foxa doy fe: Tirado (rúbrica) Notario (ídem., ff. 711 - 712).

De esta manera se dio fin a este legajo, y no se encontró ninguna otra información sobre la actuación de la manumisa María de los Santos Altigracia.

*Descripción de los datos del caso No. 3*

**Joseph Ypólito: Esclavo de Nuestra Señora de Altigracia. En la Iglesia del mismo nombre de la ciudad de Caracas (4/5/1802 - 8/10/1803).**

En la ciudad de Caracas, a 4 de mayo de 1802, está fechado el informe que Joseph Julián del Barrio envía al Provisor y Vicario General de ese obispado, para ponerle al corriente de la fuga de Joseph Ypólito, uno de los criados de la cofradía de Nuestra Señora de Altigracia quien, casado con una mujer libre y de oficio albañil, se ha hecho pasar por libre, y desde hace 6 meses se ausentó del trabajo donde ganaba jornal de cinco pesos diarios. Para el momento de este reporte de fuga, se ha hecho algunas diligencias para dar con el paradero del esclavo, quien al parecer está trabajando en Barinas.

Joseph Julian del Barrio, mayordomo de la cofradía y fábrica de Nuestra Señora de Altigracia como mejor proceda en derecho. ante V. S. paresco y digo qe. pr. quanto es de mi obligación el recaudar las rentas de esta Santa Yglesia de lo qe. estoy echo cargo, hago presente a V. S. qe. uno de los cria-

dos de esta cofradía nombrado Joseph Ypolito, casado con una muger libre, se hallaba ganando jornal en la ciudad, el qe. es oficial de albañil, ganando cinco reales diarios según el parecer del alarife Juan Bacilio Piñango, y habiendose ausentado dicho criado por el mes de Noviembre del año pasado de ochocientos, y uno, hice barias diligencias a su solicitud, y tuve noticia de qe. Juan Manuel Mixares, Maestro de albañil, lo presentó a Don Martín de Aristiguieta en compañía de otro numero de oficiales de albañilería, qe. remitieron a Barinas a trabajar, y haviendole echo cargo del criado a dicho Mixares, me contestó diciendome que ignoraba era esclavo pr. lo qe. lo admitió (María de los Santos Altagracia. Su Libertad por 300 pesos, 4 de mayo de 1802, AAC, Sección: Judiciales, Carpeta No. 121, f. 716).

Martín Jerez de Aristiguieta, quien remitió a Ypólito a trabajar en Barinas por desconocer la condición servil de éste, ha ido en búsqueda del esclavo. Pero, en lugar de la esperada devolución del esclavo, le han entregado 300 pesos por el valor de Ypólito. Ante tal oferta de compra, por no ser de su inherencia decidir en estos asuntos, el Mayordomo se ha dirigido a las autoridades competentes para informarles de lo acaecido, y hacerles saber que a su juicio el valor del esclavo no es de 300 pesos, sino superior a los 400 pesos debido a su habilidad como albañil.

Al mismo tiempo ocurri en casa de Don Martín de Aristiguieta en la misma solicitud, y me respondió diciendo ocurriría a Barinas en solicitud de dicho criado qe. tambien ignorava hera esclavo, y habiendo ocurrido; dicho Señor a Barinas a esta solicitud me ha llamado, y me ha dicho que le han contestado qe. el cavallero a donde esta trabajando dicho criado le ha dado los trescientos pesos pa. su libertad los qe. se hallan en poder de dicho Don Martín Aristiguieta, a lo qe. le conteste no poder determinar en el asunto hasta no presentarme al Tribunal para la determinación, dandoseme testimonio en forma pa. mi recaudo de esta petición qe. hago, y V. S. sabe mui bien qe. un criado con la abilidad qe. tiene este de ser oficial de albañil enseñado pr. Maestros que han trabajado en la fabrica de mi cargo y a costa de esta no bale los trescientos pesos antes bien si se abalua pasaria su balor de quatrocientos, lo qe. pongo presente a este Maxistrado y con el pedimento mas reverente. A. V. S. Suplico se sirva mandar lo qe. fuere conveniente y de justicia (ídem., ff. 716-717).

El 6 de mayo, el Provisor y Vicario General pide a Martín Jerez de Aristiguieta que retenga en calidad de depositario los trescientos pesos, de los que hará entrega según lo disponga el Tribunal. Antes de tomar alguna decisión

sobre el asunto, expone el Fiscal y Defensor de Obras Pías, que el Cura de la parroquia debe, conforme a derecho, ser consultado sobre el proceso, posterior a cuyo informe deberán volver a él los autos formados. Enterado del expediente, el Cura respondió al Provisor Vicario General:

El Cura de la Parroquial de Nuestra Señora de Altagracia al informe qe. se le pide en razón del esclavo Hipólito, de que trata este expediente dice: Que constando de una nota, con qe. se pone fin a las cuentas presentadas pr. Josefa Games de Olivares del tiempo qe. su hermano Antonio Olivares sirvió la mayordomía de fabrica de la misma Yglesia. qe. el esclavo Hipolito es uno de los seis qe. hay pertenecientes a la propia fabrica, y, qe. los trescientos pesos remitidos por el Señor Marques de Boconó a Don Martin Jerez de Aristiguieta son por el valor de su libertad, no encuentra embarazo pa. qe. reciban estos y se otorgue a favor de aquel la carta de ahorro (idem., ff. 722 - 723).

No obstante, su consentimiento para que se procediese a la venta de Joseph Ypólito, el mismo Cura solicitó que el dinero procedente de la venta del esclavo, se utilizase en beneficio de la iglesia, específicamente en la adquisición de los ornamentos necesarios para el servicio eclesiástico.

Pero estima por necesario el que la cantidad depositada se mande entregar para que con ella presisamente se hagan varios ornamentos de que carece la Yglesia, servida en el dia con los mas indecentes andrajos; y se pague el trabajo qe. pr. disposicion del Tribunal de Gobierno se acaba de hacer en la revicion e informe qe. el exponente ha dado sobre las citadas cuentas de Olivares. En esta atencion pide el cura qe. la entrega, bien se haga al mayordomo, o bien a la persona que sea del agrado del Tribunal; se disponga qe. no haya de ser invertida la cantidad referida en otro obgeto qe. los expuestos pr. ceder asi y no de otro modo en beneficio de la Yglesia (idem., f. 723).

El expediente, de regreso a manos del Provisor y Vicario, y posteriormente del Fiscal Defensor de Obras Pías, con los contundentes argumentos esgrimidos por el Cura de la parroquia, recibió su fallo:

... qe. el dinero se halla en deposito en poder del exprezado Don Martín del qe. le otorgó deposito en forma. La libertad no puede negarse al qe. por su valor la solicita, si acaso vale más de los trescientos pesos por el officio de albañil qe. lo exerce como expresa el mayordomo de la Cofradía y Fábrica de Nuestra Señora de Altagracia; y fue mandado por Juan Manuel Mixares a la ciudad de Barinas si es de su derecho como le convenga; entretanto el fiscal

es de sentir qe. con los trescientos pesos se compren dos esclavos muchachos pa. reponerlos en dicha fabrica de la Yglesia a quien pertenecen; sirviendose Vuestra Señoría así mandarlo con reserva del derecho qe. tenga dicho mayordomo para repetir el mas valor qe. tenga el esclavo y los jormales qe. este ha debido ganar desde el día qe. salió de esta (ídem., ff. 724 - 725).

El 13 de octubre de 1803, Martín Jerez hizo entrega de los 300 pesos al Tribunal en la persona del Notario. Verificada la entrega del dinero y revisado lo representado por el Mayordomo y Cura de la parroquia, se unió el expediente de Ypólito al de María de los Santos (expediente anteriormente descrito), y el Fiscal de Obras Pías sentenció:

... habiéndose verificado el exhibo de los trescientos pesos del esclavo Joseph Hypolito correspondiente a dicha cofradía: se declara a este por libre y ahorrío de toda esclavitud; entreguense estos con los ciento, y cincuenta pesos que existen en la arca de depositos exhibidos pr. María de los Santos esclava de la propia cofradía por su libertad al mencionado Joseph Julian dejando recibo en auttos, sentandose también esta partida en el libro manual de asientos que firmará este y el presente Notario y la entrega pa. qe. con trescientos, y cincuenta pesos compre dos esclavo qe. sean útiles a la cofradía de lo qe. dará razón al tribunal, aunque sea antes del tiempo qe. debe rendir su cuenta, y los cien pesos restantes los invierta en ornamentos de la Yglesia, atendida con mayor escases, y a lo que jurgare mas oportuno dicho venerable cura, en consideración, a que la expresada Cofradía es obligada a mantener con decoro y desencia la expresada Yglesia. Dese al expresado Barrio mayordomo testimonio de este autto; pa. qe. otorgue a favor del Joseph Hypolito la correspondiente escritura de su libertad (ídem., ff. 728 - 729).

El 18 de octubre de 1803, el Notario, dando cumplimiento a lo antes dispuesto, hizo efectiva entrega de los 450 pesos. De los cuales 300 pesos correspondían a la venta del esclavo Joseph Ypólito y 150 pesos correspondían al depósito de la mitad del valor de María de los Santos, redención que se había realizado 3 años antes.

Con el asiento de aquella partida en el libro manual de mayordomía, se dio por concluido lo referido al esclavo Joseph Ypólito.

*Descripción de los datos del caso No. 4.*

**Blasa Cañisia: Esclava de Nuestra Señora de Coromoto. En la Iglesia del mismo nombre de la ciudad de Guanare (5/8/1767 - 14/4/1769).**

En la ciudad de San Felipe, el 25 de agosto de 1767, se presentó en el despacho del Obispo, Doña Alexandra Vázquez, vecina de aquella ciudad, quien por no tener herederos a quienes “perjudicar”, había donado a la Imagen de Nuestra Señora de Coromoto de la ciudad de Guanare, una esclava que, entre otras cosas, había heredado de su difunto padre. La esclava, de nombre Blasa Cañisia, estaba casada con un zambo libre llamado Joseph Antonio Remigio Medina. Para dar fiel cumplimiento a su donación, Doña Alexandra Vázquez había tratado de enviar a Blasa Cañisia a Guanare (aproximadamente a unos 239 kilómetros de San Felipe) donde se encontraba la imagen, nueva dueña de la esclava. El esposo de Blasa se ha opuesto a tal remesa, por lo que la esclava se ha presentado ante el Vicario Juez Eclesiástico para plantearle su dilema. El Vicario, dada la gravedad del asunto por ser mujer casada, le ha aconsejado a ésta consultar sobre la materia al Obispo. Y el Obispo, habiendo sido instruido sobre el asunto a través de un memorial al margen de la documentación oficial que instruye el expediente, ha decretado lo siguiente:

Remítase al Vicario de San Phelipe, para que haga se otorgue donacion autentica de la esclava dada a Nuestra Señora de Coromoto de Guanare, y que procure gane aquella en favor de esta Señora los jornales correspondientes a el advitrio de dicho Vicario (Sobre la Donación de una Esclava Nombrada Blasa Cañisia Hecha por Doña Alexandra Basques Vecina de la Ciudad de Guanare a Nuestra Señora de Coromoto y su Ventura por Vía de Libertad, 25 de agosto de 1767, AAC, Sección: Judiciales, Carpeta No. 72, f. 1 vto.).

Con aquel decreto el Obispo no sólo ordenó al Vicario de San Felipe que se hiciese oficial la donación y que desde ese momento los jornales ganados por la esclava en San Felipe se remitiesen a las arcas de la imagen con sede en Guanare, sino que también dio potestad al Vicario para suspender el envío de la esclava a Guanare y tenerla bajo su cuidado en San Felipe. No obstante, aquel favor tenía una condición. El decreto expresa que el Vicario de San Felipe “...podra suspender la remision de dicha esclava a Guanare y de tenerla a su cuidado en San Phelipe por el tiempo que su marido viva

arregladamente y faltando este a las obligaciones de buen Christiano remita a su muger el expresado Vicario a el de Guanare” (ídem., f. 1 vto.).

La donante, al certificar legalmente la donación, manifestó que le quedaban bienes sobrantes para su congrua sustentación, y que otorgaba y hacía gracia y donación, pura, mera, perfecta e irrevocable de su esclava Blasa Cañisia para que sirviera a dicha Santa Imagen. Sobre las características del servicio que prestaría a partir de aquel momento la esclava, su morada, las ordenes bajo las cuales estaría y otros aspectos similares, se hicieron algunas especificaciones. Entre ellas, que Alexandra Vásquez dona a su esclava...

... para que sirva a dicha Santa Ymagen en el modo que disponga su Maiordomo, y aunque en el Ynterin quede en poder y casa de la otorgante se entienda ser solo por no echarla a la calle pero de ningun modo ganando jornal porque de ganarlo ha de ser en otra casa qual disponga el dicho Vicario como se previene en el Decreto Ynsero, y desde aora para siempre jamas se desiste y aparta del derecho (*roto*) propiedad señorío y posesion que a dicha esclava tiene y le pertenece todo ello lo cede renuncia y traspasa en el Maiordomo que es o fuere de dicha Ymagen para que dispongan de dicha esclava a su voluntad, ... y como mas convenga a favor de dicha Santa Ymagen lo que no revocara por testamento, ni en otra forma aora ni en tiempo alguno... (ídem., ff. 2 vto. - 3.).

El 14 de febrero de 1769, Joseph Antonio Remigio Medina, legítimo esposo de Blasa Cañisia, para la fecha esclava de la Virgen de Coromoto y ganando jornales a favor de la imagen, se presenta ante el Br. Don Benito Troncoso, Vicario Juez Eclesiástico de la ciudad de Guanare y le pone al corriente de haber contraído matrimonio con Blasa cuando ésta era esclava de Doña Alexandra Vásquez, quien el pasado año de 1767, por especial devoción, había hecho gracia y donación de su mujer a beneficio, culto y veneración de la Madre de Dios de Coromoto de la iglesia parroquial de Guanare. Refiere también el declarante que el Vicario de la ciudad de San Felipe había participado al Obispo de aquella donación pía, y que el Obispo había mandado que se formalizara la donación por escritura pública, y se mantuviese a Blasa en la misma ciudad ganando los correspondientes jornales a beneficio de la Divina Señora de Coromoto de Guanare. Luego de este recuento, le expresó al Obispo su deseo de comprar la libertad de su mujer, y le hizo saber que pese a la indiferencia de las instancias previamente con-

sultadas, esperaba de él la gracia de mandar que se realizaran las diligencias pertinentes para que se otorgara la carta de libertad a Blasa Cañisia.

... y abiendo al presente sido Dios cervido de concederme con que poder poner en libertad aorro en forma de la esclavitud y servidumbre a que se halla sujeta la rreferida Blasa mi mujer ocurri a el Tribunal Eclesiastico de la sitada Ciudad de San Phelipe ofreciendo el valor en que se apreciase y que se le otorgase la competente carta de libertad a cuiu instancia no se me dio providencia alguna, y delibere el pasar como e pasado a tratar sobre la sujetta materia con Don Vicente de Ponte y Lugo como Maiordomo de esta dicha Santta Yglecia y su Santta Ymagen de Coromoto, y sin embargo de aver practicado las mas vivas y eficases diligencias a fin de que tubiese efecto esta mi pretenzion tampoco a condesendido a ello expresando no poder resolver por sí en semejante assumpto (y que yo) practicase las diligencias que me pareciesen combenientes por lo cual me a paresido tomar el recurso de presentarme en el tribunal de Vuestra Merced a cuiu equitativa justificacion suplico se sirva mandar haser el debido justiprecio de la enunciada esclava... (*idem.*, f. 5 - 5 vto.).

Añadió además otras razones según las cuales era conveniente para todos que se produjese la liberación de su esposa. Entre otras razones se refirió a una grave enfermedad que ponía en peligro el valor material de la esclava.

... que desde luego estoi pronto haser la exivicion de lo que assi fuese en especie de dinero en la qual se hara mas estable o existente en todo tiempo a veneficio de la Sra. que no de la propia esclava que por ser falible o mortal esta expuesta a perderse adsolutamente su balor maximo estando como esta a la sazón en el mas evidente peligro por allarse adoleciendo de grave enfermedad cuias rrazones ydentificadas con lo piadoso de la causa por que ynsto y que tan favoresida es en derecho me hasen esperar como espero y le suplico a Vuestra Merced se sirva condesender a esta mi representazion y en su consecuencia mandar haser las devidas diligencias que sean consernientes a verificar y que se verifique la libertad de la prenotada mi mujer otorgandole la dicha carta de libertad (*idem.*, f. 5 vto. - 6.).

El mismo día, Don Benito Troncoso proveyó el auto en el cual se solicitó a Don Vicente de Ponte y Lugo, Mayordomo de la fábrica material de la parroquia de Guanare, que presentase al Vicario los documentos relativos a la donación de Blasa Cañisia. Vistos los documentos, fueron remitidos al Tribunal Superior del Señor Provisor y Vicario General de aquel obispado, donde se debía determinar si el precio de la libertad que se pretendía, era

decisión del pretendiente o arreglado a avalúo hecho por personas peritas nombradas para el efecto. El 12 de marzo del mismo año es enviado el expediente al Fiscal Defensor de Obras Pías, para que determine sobre el asunto, y éste “... dice que no le ocurre reparo en que justipreciada por peritos nombrados por las partes se le otorgue por el Maiordomo carta de ahorro respecto de ser uno de los casos en que por muchas veces pueden enajenarse alhajas de la Yglesia conforme a derecho que representa” (ídem., f. 9.).

El 6 de abril se concede licencia al Mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Coromoto para que otorgue la escritura de libertad a Blasa Cañisia. El precio fue el resultante del avalúo hecho por peritos nombrados por el Mayordomo y la parte pretendiente (300 pesos). Con lo recaudado por el valor de Blasa, se proyectó comprar otra esclava o hacer el uso que más conveniente fuera al servicio de la Virgen de Coromoto: “... y con el valor de la dicha esclava subrogar otra; o lo que se pueda hazer a maior utilidad del santuario, y servicio de la Cofradia de Nuestra Señora de Coromoto, ...” (ídem., f. 10.).

Concluye el legajo referido a Blasa Cañisia una nota que reza: “En 14 de Abril de 1769 se libró el despacho en 2 folios y se entregó a la partte. Doy fee. El Notario” (ídem., f. 10.). La entrega de estos dos folios que daban constancia de la libertad de Blasa Cañisia, marcó el final de la servidumbre de esta esclava de la Virgen de Coromoto. De los eventos posteriores, relativos a su desempeño como manumisa, no se tiene información alguna.

*Descripción de los datos del caso No. 5.*

**Juan Jorge: Esclavo de Nuestra Señora de Guía. En la Iglesia de San Mauricio de la ciudad de Caracas (7/9/1775 - 11/9/1776).**

En la ciudad de Caracas, a 7 de septiembre de 1775, está fechado el documento con el cual Joseph Damazio Martínez, Mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de Guía, fundada en la Iglesia San Mauricio de esa ciudad, acude al Provisor y Vicario General de ese obispado. En este documento dicho Mayordomo expresa que, en cumplimiento de la obligación que como tal le asiste, debe informarle que la cofradía a su cargo tiene un esclavo de edad de diez y nueve años o poco menos, de nombre Juan Jorge, quien es de mala condición y cabeza infeliz. A esta lista de defectos del esclavo se suma el de cimarrón, verificado en un frustrado intento de fuga.

Por ello, temiendo que ante un nuevo intento la cofradía pierda un esclavo, el Mayordomo ha sugerido al Provisor y Vicario General, le apruebe poner en venta a Juan Jorge, quien es considerado...

... un esclavo malo pues dexante las mui malas costumbres qe. tiene como son embriagarse ser atrevido ademas ha dado tambien en hazer fuga pues ha estado preso en el Puerto de la Guayra por esto, y aunque se le ha castigado por estos yerros no se espera enmienda ... digo qe. esta expuesta la dicha Cofradia a que en otra fuga que hiciere el dicho pierda la serbidumbre de el por lo que a V. S. suplico se sirva proveer como mas haya en Justicia (Juan Jorge Esclavo de Nuestra Señora de Guía, 7 de septiembre de 1775, AAC, Sección: Judiciales, Carpeta No. 83, ff. 1 - 1 vto.).

Ante esta denuncia, el Teniente Fiscal y Defensor de Obras Pías de aquel Obispado ordenó que se hiciera constar con testigos los vicios de aquel esclavo, que a decir del Mayordomo era borracho, cimarrón, atrevido e incorregible; y que instruido el expediente con las correspondientes declaraciones juradas, se devolviese a su despacho para proveer lo que considerara conveniente. El 11 de septiembre del mismo año fue informado de ello el Mayordomo quien, acatando las disposiciones del Fiscal, ofreció como testigos de los vicios de Juan Jorge a tres personas: Juan de la Rosa Martínez, Juan Ramos y Don Joseph Corneto. A solicitud del Mayordomo, el interrogatorio se realizaría en torno a tres aspectos cuyo tenor sería:

Primeramente, si saben, y les consta que el dicho esclavo es visioso por la envriagues: Yt. si saben, y les consta que dicho esclavo tiene por antiguo visio el ser sumamente atrevido sin que (reserve) ni aun los trastes de la dicha Yglesia de San Mauricio: Yt. si saben, y les consta que el dicho hizo fuga de esta ciudad y fue presiso saliese yo el dicho mayordomo en su busca, y le alcance en el Puerto de la Guayra, ... (idem., ff. 3 - 3 vto.).

El 18 de enero de 1776, para la justificación ofrecida por el Mayordomo, el Notario recibió el juramento que por Dios Nuestro Señor y La Santa Cruz hizo Juan de la Rosa Martínez, moreno de 32 años, quien afirmó y ratificó:

... que como Maiordomo que fue de dicha Cofradia save y le consta que esta tiene un esclavo nombrado Juan Jeorge, y que aunque en su tiempo no le noto el vicio de la bebida despues ha oydo decir que se embriaga: Al segundo que es sierto que este esclavo es vastantemente atrevido hurtandose varias

cosas sin reservar los trastes de la Yglesia de San Mauricio: Al tercero dijo: que asimismo es cierto, y le consta que hizo fuga de esta ciudad y le fue preciso al Mayordomo salir en su solicitud, y con efecto logro el coxerlo en el Puerto de la Guayra, ... (ídem., f. 4 vto.).

Los otros dos testigos ofrecidos por el Mayordomo: Juan Ramos y Don Joseph Corneto, no dieron declaración, y fueron sustituidos por Juan Phelipe Esparragosa y Manuel Cedeño, ambos morenos libres, de 34 y 36 años respectivamente. Al cuestionario antes referido, Juan Phelipe (hermano de la cofradía de Nuestra Señora de Guía) y Manuel Cedeño (mayordomo de la cofradía de San Juan Bautista con sede en la misma iglesia), respondieron de la misma forma que Juan de la Rosa Martínez.

En fecha 19 de enero de 1796, instruido el expediente, y en posesión de las declaraciones juradas sobre los vicios de Juan Jorge, el Teniente Fiscal de Obras Pías se dirigió al Provisor y Vicario General, para exponer su parecer y solicitar que se procediese a la venta de quien lejos de utilidad daba mucho perjuicio a la cofradía:

El Teniente Fiscal y Defensor de Obras Pías de este Obispado en vista de la información precedente sobre la relajacion de Juan George, Esclavo de la Cofradia de N. S. de Guia de esta Ciudad, dice: que un Esclavo Ladron; cimarron; borracho, e incorregible; como se ha justificado serlo el expresado Juan George, no puede ser de utilidad a la Cofradia; antes bien de mucho perjuicio. por lo que desde luego juzga por conveniente su enajenacion y para que esta se verifique en publica almoneda, como corresponde nombra por evaluador a Don Antonio Juan Maldonado Notario Publico de esta Curia, a quien se ha de servir V. S. haver por nombrado y mandar acepte, y jure de fidelidad, y proceda a formar el avaluo, junto con el que nombrare la parte del Mayordomo de dicha Cofradia, quien lo haga al acto de la notificacion, con apercevimiento de nombrarlo de Oficio (ídem., ff. 6 vto. - 7.).

El proceso de avalúo se hizo como lo había previsto el Teniente Fiscal, y el 20 de enero del mismo año, Antonio Juan Maldonado, en cumplimiento de la designación que le hiciera el Provisor y Vicario General como Tasador, entregó su informe:

Abaluo que hago, y formo en virtud del nombramiento en mi hecho por las partes, mandato del Sr. Provisor y Vicario Gral., del esclavo Juan Jeorge perteneciente a la Cofradia de Nra. Sra. de Guía erexida en la Yglesia de San

Mauricio de esta Ciudad, el que sin embargo de las malas propiedades que resultan tener segun la justificacion hecha por el Mayordomo, mediante, a ser de una edad en que puede (con la sujecion, y travajo de que hasta ahora a carecido) en memoriar y lograr un esclavo util y de buen servicio, lo apreci6 en cantidad de trescientos pesos en inteligencia de que ay suxeto que lo compre en ella; el cual tengo evaquado segun mi legal, saver y entender, sin fraude, dolo, ni engaño, pasion ni aficion vajo del juramento prestado y para que conste lo firmo en esta ciudad de Caracas ... (ídem., ff. 8 vto. - 9.).

El día 22 de enero del mismo año se hizo conocer al Mayordomo el precio sugerido por Antonio Juan Maldonado y, el mismo día, el Teniente Fiscal de Obras Pías, en vista del resultado del avalúo, envi6 el expediente al Provisor y Vicario General, solicitando que lo aprobara y mandara a hacer los pregones de rigor para venderlo al que más diere. Y así lo provey6 el Vicario. Inmediatamente se informó al Mayordomo para que procediera a nombrar pregonero quien divulgara, como era de costumbre, las tachas, vicios y el precio del avalúo del esclavo:

En dha. Ciudad dho. día mes y año Yo el Notario estando en las puertas de la casa de havitacion del Sr. Provr. y Vico. Gral. de este obispado por voz de Antonio Ybarra Negro libre qe. hizo oficio de pregonero por no haverlo publico saque al pregon a Juan Jeorge negro esclavo de la Cofradia de Ntra. Sra. de Guía pregonandolo con la forma ordinaria expresando las tachas, y vicios que tiene, y el precio de su abaluo, ... (ídem., f. 10.).

Pero, aunque se repiti6 insistentemente el preg6n no apareci6 persona alguna que hiciese postura (oferta) a dicho esclavo. Ante tal circunstancia lleg6 a su fin el primer día de preg6n, con la esperanza que en los próximos hubiese alg6n comprador.

El 25 de enero se procedi6 al segundo preg6n, del cual se obtuvo el mismo resultado que en el primero.

El 29 de enero se sac6 a exhibici6n y venta por tercera vez al esclavo Juan Jorge para que el pregonero divulgara sus virtudes y vicios, pero el resultado fue el mismo, y de ello dio fe el Notario: "En dicha Ciudad a veinte y nuebe de dho. mes y año en la misma conformidad hice sacar, y saqué al preg6n el mismo esclavo Juan Jeorge y no parecio persona alguna, y para qe. conste lo pongo pr. diliga. de que doy fee" (ídem., f. 10 vto.).

El 30 de enero, Don Phelipe de Francia, a quien había llegado noticia de la subasta, se dirigió al Provisor y Vicario General para hacer la correspondiente oposición (oferta):

Don Phelipe de Francia vecino de esta Ciudad con la devida solemnidad ante V. S. paresco y digo: que ha llegado á mí noticia, que un esclavo de Nra. Sra. de Guía está mandado poner en pública Subastacion pr. este superior tribunal, el que se nomina Juan Jeorge, al que hago la correspondiente oposición, pr. lo que suplico á V. S. se remate a mi favor ... (ídem., f. 12.).

El mismo día el Notario dio fe de la oposición e informó de ello al Vicario, quien convocó a Phelipe de Francia para la mañana del día siguiente, cuando se realizaría el “remate del remate” del negro Juan Jorge.

El 31 de enero, ya realizados los tres pregones acostumbrados, se hizo salir al esclavo nuevamente a las puertas de la habitación y morada del Señor Provisor y Vicario General de aquel obispado. En este lugar, donde también se daba audiencia pública en horas de la mañana, se escuchó nuevamente la voz del moreno libre Antonio Ybarra en su pregón:

... quien en altas e inteligibles voces dijo: a la Almoneda, a la almoneda; a la almoneda que se hace de un esclavo de color negro nombrado Juan Jorge perteneciente a la cofradía de N. S. de Guía de esta ciudad que se vende en cantidad de trescientos pesos en que a sido apreciado sin embargo de hallarse viciado en la vevida, haver hecho algunas fugas, y hurtadose algunos trastes por ser de edad de Diez, y nueve años robusto, y bueno, si hay quien quiera hacer postura paresca que se le admitirá... (ídem., ff. 10 vto. - 11.).

Esta vez si hubo oposición en el remate de Juan Jorge, era Don Phelipe de Francia, quien en atención a lo dispuesto por el Provisor Vicario General compareció en aquel remate y dijo públicamente que hacía postura a dicho esclavo en la cantidad de su avalúo (300 pesos). Por lo que el pregonero con alta e inteligible voz irrumpió nuevamente para decir:

... trescientos ps. dan por el expresado esclavo Juan Jeorge si alguna persona quiciere adelantar esta postura paresca que se le admitira por que se ha de rematar oy a las dose del dia en quien en mas diere, y aunque se estubo pregonando desde las diez de la mañana dadas que fueron las dose, y no haviendo parecido otro postor su Señoría mando a percivir el remate, y hacerlo en el expresado Dn. Felipe de Francia ... (ídem., ff. 11 - 11 vto.).

Más para conocer si algún otro quería adelantar la postura hecha por Don Phelipe de Francia, se hizo un último llamado a las personas que presenciaban la pública almoneda, pero la invitación a nuevos opositores no encontró eco entre los asistentes, por lo que el pregonero, para concluir con la faena, y en augurio de provecho al comprador enfatizó: "... y pues no hay quien lo adelante, que buena, que buena, que buena, pro le haga el referido negro Juan Jorge al enunciado Dn. Phelipe de Francia en la misma cantidad de trescientos ps. que es su abaluo ..." (ídem., f. 11.).

Y hallándose presente el comprador aceptó el remate del remate que se hacía aquel día, y se obligó a entregar en dinero de contado los 300 pesos. Aquel documento de venta fue firmado por el Doctor Don Miguel Muñoz, Provisor y Vicario General; por Juan Rafael Rodríguez, Teniente Fiscal y Defensor de Obras Pías; y por Antonio Juan Maldonado, Notario Público; pero el lugar de la firma del comprador -en señal del compromiso adquirido- se ocupó con una nota que reza: "Doy fee, que yendo a firmar este remate del remate, no firmó (el comprador) expresando que el Mayordomo no le hizo presentes las tachas de dicho esclavo" (ídem., f. 11 vto.).

No obstante, el presunto desconocimiento de las características de la mercancía adquirida, el Tasador procedió a especificar los pagos que se harían con los 300 pesos que debía entregar Don Phelipe de Francia:

Al Provisor y Vicario General veinte y siete reales.....	27
Al Dr. Don Rafael Rodríguez treinta y ocho reales.....	38
A Don Francisco Lanz quatro reales.....	4
A Antonio Maldonado noventa y seis reales.....	96
Tasa quatro reales.....	4
Suman ciento sesenta y nueve reales.....	169

(ídem., f. 12 vto.)

Con este reporte de los costos procesales, que ascendieron a más de la mitad del valor del esclavo, llegaron a su fin los registros que, contenidos en este legajo, se refieren al esclavo Juan Jorge.

*Descripción de los datos del caso no. 6.*

**Trinidad y sus cuatro hijos: Esclavos del Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen. En la Iglesia de San Juan Bautista de la Villa de San Carlos de Austria (21/4/1804 - 22/9/1809).**

En la Villa de San Carlos de Austria, a 21 de julio de 1804, está fechado el documento con el cual el Presbítero Bachiller Don Buenaventura Hidalgo, Capellán de la Iglesia de San Juan Bautista y Albacea Testamentario de Doña Josefa Blanco y Salazar (fallecida el 9 de enero de ese año), se dirige al Alcalde Ordinario Segundo del lugar. La merced solicitada al alcalde fue referida así:

Que para efectos que convienen a la Yglesia de mi cargo necesito se me admita información de testigos que vaxo de juramento expongan si saben y les consta que la citada Doña Josefa Blanco donó en vida una esclava nombrada Trinidad con dos hijos nombrados Custodio y María Joaquina al Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen que se venera en dicha Yglesia, los mismos que declaró por clausula de su testamento: y así mismo les consta por haverse lo oydo decir muchas veces a la testadora, que otros dos hijos que parió después la misma esclava nombradas Dolores, y María de Guía era su voluntad quedasen igualmente comprendidas en la donación, o legado y a beneficio de la misma obra pía, por cuyo motivo no dispuso otra cosa de ellos (Remate de los Esclavos Donados por Doña Josefa Blanco y Salazar a la Imagen del Santísimo Niño Jesús de la de Nuestra Señora del Carmen de la Iglesia de San Juan Bautista de esta Villa de San Carlos de Austria en Pública Subastación en la Vicaría de Ella, 21 de julio de 1804, AAC, Sección: Judiciales, Carpeta No. 129, f. 1.).

Además de los testigos que declararan en favor de la donación, también pidió el Presbítero se le entregase copia del original de la cláusula cuarta del testamento de Doña Josefa Blanco.

El 23 del mismo mes y año el alcalde, con asistencia del Notario, pasó a la casa de Doña Rosalía Blanco y Salazar, hermana de la testadora, de aproximadamente 60 años de edad quien, bajo juramento que hizo a Dios y una cruz, ofreció decir verdad a lo que supiere y fuese preguntado. Y siéndole requerida información por el tenor de lo pedido por el cura, dijo: “Que solo sabe donó la citada Doña Josefa su hermana al Niño Jesús una esclava nombrada Trinidad quando era chiquita en su vida y que no oyo decir a su dicha hermana que Dolores y María de Guía hijas de aquella las comprendiesen la donación referida ...” (idem., f. 1 vto.).

En la misma casa de la testigo anterior, el alcalde tomó juramento a Doña Josefa María Hidalgo, de aproximadamente 47 años, vecina del lugar, cuyo testimonio sobre el mismo pedimento fue:

Que es cierto qe. Doña Josefa Blanco en su vida donó al Niño Jesus de Nuestra Señora del Carmen de la citada Yglesia la esclava Trinidad con sus dos hijos Custodio, y María Juaquina. Que también oyó decir a la espresada Doña Josefa Blanco en su vida cada vez qe. paria la referida Trinidad que sus hijos eran para el Niño Jesús como lo son María Dolores, y María Guía, y que les ponía a estos al Niño de Jesús en sus brazos, y les decía qe. cargasen a su amo (ídem., f. 2.).

En la misma villa el día 24 del mismo mes y año, el alcalde, con asistencia del Escribano, pasó a la morada de Doña Victoria Margarita, de aproximadamente 40 años de edad, quien bajo juramento expuso:

Que le consta a la declarante por haber vivido dies y ocho años en casa de Doña Josefa Blanco en su compañía hasta su muerte qe. esta donó al Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen de la espresada Yglesia la esclava Trinidad con sus dos hijos Custodio y María Juaquina y qe. también le oyó decir a esta señora Doña Josefa qe. los otros dos hijos qe. parió la citada Trinidad, María Dolores, y María de Guía también eran para el Niño Jesús, como los anteriores... (ídem., f. 2 vto.).

El 4 de julio de 1804, en atención a la solicitud que hiciera el Presbítero, el Notario le remitió las anteriores declaraciones juradas y copia certificada de la cuarta cláusula del testamento de Doña Josefa Blanco. Este último había sido otorgado por la difunta en aquella villa el 21 de abril de 1798, y en la cuarta cláusula se ordenaba como última y deliberada voluntad la siguiente:

Al Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen colocado en la referida Yglesia del Señor San Juan Bautista lego una Esclava propia mía de color Pardo, llamada Trinidad con sus dos hijos, Custodio y María Juaquina para que sirvan en ella corriendo los dichos en cuenta de la Capellanía qe. es y en todo tiempo fueran del expresado templo ... Y en atención a tener dispuestto distintas fundaciones a beneficio de la citada Capilla o Yglesia de San Juan Bautista fundada a mis expensas; y las de mis hermanos nombro pr. patronos de ella a los nominados Don Juan Martín Blanco, y Salazar Presvitero Bachiller Don Buena Bentura Hidalgo. Don Benito de Alegría; y defecto de estos a los capellanes de que subcedan al actual en la misma capilla, y capellanía que este disfruta, y ultimamente se le asignen pr. ser así mi voluntad (ídem., f. 3 vto.).

El 21 de julio de 1804, en posesión de las declaraciones juradas y la cláusula testamentaria referida a la donación de la esclava Trinidad y sus dos hijas, el Presbítero Buenaventura Hidalgo se dirigió al Doctor Don Francisco Ibarra, Obispo de Caracas, para que éste decidiera sobre el uso que debía darse a la esclava y sus hijos. Sin embargo, había un importante asunto por resolver, y era la incierta pertenencia de los dos hijos de la esclava Trinidad nacidos después de la donación. La información provista por el Presbítero hizo del conocimiento del Obispo:

... que la Doña Josefa Blanco ya difunta donó en su vida al niño Jesús de nuestra Señora del Carmen que se venera en dicha yglesia una esclava nombrada Trinidad con sus dos hijos nombrados Custodio y Maria Juaguina, cuya donacion expresó en su testamento con nombre de legado. Despues tuvo la misma otras dos proles llamadas Maria Dolores y Maria de Guia, las que no declaro en el codicilo ni dispuso de ellas en otra forma de bien por olvido, o porque no lo consideró necesario, mediante la donacion que habia hecho de la madre; pero el adjunto justificativo consta haber sido siempre su voluntad dedicarlas á este piadoso objeto (ídem., f. 5.).

Pero el interés del Presbítero en hacer constar que las esclavas eran propiedad de la imagen del Niño Jesús, no era sólo para hacer oficial aquella donación pía. La disposición de la testadora según la cual el mantenimiento de los esclavos debía ser provisto por la capellanía que ella misma había fundado, originaba costos que según el Capellán (el mismo Presbítero) no se justificaban, dada la poca utilidad de éstos y los costos de su manutención. Su deseo era oficializar la propiedad de los esclavos para venderlos.

Como estas esclavas en la actualidad no son de provecho, por ser la madre enfermiza y las hijas muy pequeñas, y ademas no haber un destino a que aplicarlas, porque no se necesitan para el servicio de la Yglesia, estan gravando al capellan con el costo de su mantencion que desembolsan diariamente sin utilidad alguna, al mismo tiempo que se hallan expuestas á una perdida por qualquiera contingencia quando si se vendieran, se aseguraria mejor la importancia de la obra pía, aplicando su producto á beneficio del culto. Por tanto deseando promover este el suplicante en quanto este de su parte, y asegurar estos intereses, sin separarse de las intenciones de la testadora, lo representa (a) V. S. Y. para que si lo tiene á bien se digne facultar la enagenacion de dichos esclavos; señalando el destino que haya de darse a su producto en la forma que sea mas conveniente, lo que espera de la equidad de V. S. Y. en consideracion a las razones expuestas (ídem., f. 5 - 5 vto.).

En Caracas a 11 de agosto de 1802 está fechado el documento con el cual, a tenor de la necesidad de enajenación de la esclava y su prole, y en consideración a la utilidad que de esta enajenación resultaría, el Obispo de esa diócesis dio comisión y facultad para que se procediese al avalúo de la esclava y sus hijos, y su posterior remate en pública subasta, precedido del aviso por carteles, como se acostumbraba.

Una vez verificado el remate, y deducidos los costos del proceso, se dejaría en depósito la cantidad resultante, y se devolvería el expediente con las diligencias al Obispo. Cumplido este proceso, entonces el Capellán podría acudir a exponer el uso que estimase más útil conforme a la voluntad de la donante, para dar el debido destino al producto de aquella donación pía. El Obispo no descartó que surgiera algún argumento que contradijese la legalidad de poner en venta las dos hijas que había tenido la esclava luego de la donación, y que no estaban incluidas en la cláusula testamentaria. Sin embargo, señaló que esta circunstancia no debía impedir la venta del resto de los esclavos. Por lo cual dispuso:

Bien entendido que en caso de resultar contradicción por lo respectivo a las dos hijas de la expresada esclava qe. nacidas despues de la fecha del testamento no se especificaron en la clausula de la donacion, debera el capellan ventilar este punto en tribunal competente; pero sin que por esto se entorpesca el curso de las diligencias del abaluo y remate de la misma esclava y sus otras dos hijas nombradas en la citada clausula de su donacion (ídem., f. 6 - 6 vto.).

El 23 de septiembre de 1805, visto el auto proveído por el Obispo, el Vicario Foráneo Eclesiástico ordenó:

... procedase al habaluo de la esclava Trinidad y sus proles y pregonense en publica subastta, fixandose carteles a su tiempo; y para su justo precio se nombra por parte del tribunal a Don Francisco Antonio Rolichon a quien se le hara saber para su aceptacion y juramento. por ante el presente notario a quien le compete y al capellan para qe. nombre de su parte dentro del tercero día, y hazgaze todo con su citacion (ídem., f. 6 vto.).

Inmediatamente el Notario hizo saber lo dispuesto al Cura Buenaventura Hidalgo, y el mismo día mes y año, se hizo el primer pregón. Así, se procedió a hacer aquel remate que no incluyó sólo a Trinidad y sus dos hijos Custodio y María Joaquina, quienes habían sido objeto de la donación

testamentaria de Josefa Blanco, sino también a las nacidas posteriormente: María Dolores y María de Guía:

Yo el Notario por Don Jose Miguel Mireles que hizo oficio de pregonero por no haverlo publico hice pregonar por primer pregon a la esclava Trinidad y sus hijos Custodio, Maria Joaquina, Maria Dolores y Maria Guia para quien los quisiese comprar pareciese en el tribunal a hacer postura y de ello doy fee ...”(ídem., f. 7.).

El día 27 de septiembre se hizo el segundo pregón, y el 1 de octubre se hizo el tercero, ofreciendo en venta a Trinidad y sus cuatro hijos.

Como parte de la documentación requerida para proceder al avalúo de los esclavos, el Presbítero Buenaventura agregó al expediente las partidas de bautismo de los cinco esclavos. Aquella información, tomada del Libro Parroquial donde se asentaban las partidas de bautismo “de todas las jentes inferiores, así libres, como esclavos...” (ídem., f. 9.), hacía constar que Trinidad (parda), había nacido el 11 de junio de 1767, hija legítima de Domingo Antonio Fonseca (pardo libre) y de Pastora, esclava de Doña Josefa Blanco, pese a lo cual no le fue colocado el apellido Fonseca en su fe de bautismo y no se hizo referencia a este apellido en ningún otro documento. Su madrina fue Doña Beatriz Salazar.

De los descendientes de Trinidad, se precisó que todos eran hijos naturales y que tampoco llevaron el apellido Fonseca sino el de su ama Doña Josefa Blanco:

- Custodio Blanco (pardo), había nacido el 20 de agosto de 1794. Sus padrinos, ambos de apellido Hernández, fueron Joseph y Tomasa.
- María Joaquina Blanco (parda), había nacido el 24 de octubre de 1796. Su madrina fue Tomasa Herrera.
- María de los Dolores de la Trinidad Blanco (parda), había nacido el 3 de enero de 1799. Su madrina fue María Josefa Herrera.
- María Guía Pía Blanco (parda), había nacido el 10 de mayo de 1801. Sus padrinos fueron Juan Antonio Herrera y Rita María Pérez.

Además de aquella información, el Presbítero Buenaventura puso el Tribunal al corriente de una enfermedad que padecía Trinidad, y de algunos gastos que le había producido el mantenimiento y atención médica de los esclavos que serían subastados:

... hago presente al tribunal que la indicada Trinidad se le da mal de corazon de dos años a esta parte, y que tengo así en su curacion como en alimentar, y vestir a esta y sus hijos gastados algunos pesos pa. qe. Vuestra Señoría se sirva mandar que de el valor de estos se me abonen por ser de justicia y ella mediante (ídem., f. 14 vto.).

El 7 de octubre de 1805 Don Francisco Antonio Rolichón, enterado de su nombramiento, aceptó y juró cumplir con la debida fidelidad el encargo de evaluador que le hacía el Vicario Juez Eclesiástico. Entregado también el expediente al Presbítero Buenaventura, quien fue encargado como tercero evaluador, se procedió a elaborar el informe con la correspondiente exposición del justiprecio de los esclavos. La valuación de Trinidad requirió de un profesional en medicina dado el mal que padecía, así lo exigió Francisco Antonio Rolichón al Vicario Juez Eclesiástico:

... ante Vuestra Señoría conforme a derecho paresco y digo: qe. en atencion a qe. he sido informado pr. una de las esclavas nombrada Trinidad que a mas de padecer el mal de gota coral tambien padece un dolor de cabeza continuo; se ha de serbir Vuestra Señoría nombrar un profesor de medicina que tomando conosimiento de dichas enfermedades, exponga quantto desmerece por ellas la referida esclava de su justo valor, pa. con arreglo a su pareser proceder al justiprecio de las dichas esclavas (ídem., f. 16.).

El 8 de octubre se designó a Don Juan Barrán, profesor de medicina, para proceder al reconocimiento de la enfermedad de Trinidad. El informe de Barrán fue entregado el 11 del mismo mes y año: “Que habiendo reconocido con toda prolijidad los achaques que padece la esclava nombrada Trinidad, resultta que padece el mal que llaman gotta de coral, y otros accidentes que juzga provienen del mismo accidente, y le parece son incurables; ...” (ídem., f. 17.). Con el informe de Barrán, se procedió a establecer el justiprecio de cada esclavo. El 14 de octubre se obtuvo el resultado del avalúo:

A Juana de la Trinidad de edad veinte y ocho años con atencion a lo expuesto por el facultativo Don Juan Barran y su aspecto, la valuo en la cantidad de cien pesos .....	100
A Custodio de edad once años y mes y medio lo valuo en doscientos veinte y nueve pesos .....	229
A Maria Joaquina de nueve años en doscientos pesos .....	200

A Maria Dolores de seis años y nueve meses y medio en ciento sesenta y ocho pesos ..... 168

A Maria de Guía de quatro años y cinco meses en ciento treinta y cuatro pesos ..... 134

Que todos importan la cantidad de ochocientos treinta y un pesos como se manifiesta ..... 831.

(ídem., f. 18.).

El 17 del mismo mes y año se hizo presentación del avalúo al Vicario Juez Eclesiástico, quien, aprobándolo, ordenó que se procediese a la pública almoneda. Se informó al Presbítero, y en los parajes acostumbrados se fijaron cuatro carteles cuyo texto era el siguiente:

Se hace notorio al publico, que el día veinte y quatro del corriente mes a las doze del dia, en la calle y junto a las puertas de la casa de la morada del Señor Vicario Foraneo Juez Eclesiastico de esta Villa, se rematan en el mayor postor cinco esclavos pertenecientes a la ymagen del Santisimo niño Jesus de la de Nuestra Señora del Carmen de la Yglesia de San Juan, valorados, Juana de la Trinidad de veinte y ocho años de edad en cien pesos por enferma: Custodio de once años, y mes y medio en doscientos veynte y nueve pesos: Maria Joaquina de nueve años en doscientos pesos: Maria Dolores de seis años y nueve meses y medio en ciento y sesenta y ocho pesos: y Maria Guía de quatro años cinco meses en ciento treynta y quatro pesos: si alguno quisiere hacer postura, parezca que se le admitirá (ídem., f. 21.).

El 20 de octubre de 1805, Don Juan Alberto Hernández y Sánchez, vecino de aquella Villa hizo oferta a los esclavos subastados, poniendo por condición que fueran rematados a su favor la familia completa. El 24 del mismo mes y año, en la calle y junto a las puertas de la casa de habitación y morada del Señor Doctor Don Manuel Joseph de Herrera, Vicario Foráneo Juez Eclesiástico, por voz de Juan Joseph Mireles, quien hizo oficio de pregonero, se llevaron al pregón los esclavos para la venta, en altas e inteligibles voces por el término de una hora. Se hizo del conocimiento público que los esclavos serían rematados incontinenti (inmediatamente) en el mayor postor. Y estando presente el Vicario Juez Eclesiástico mandó se continuasen dichos pregones, como de hecho continuaron durante más de una hora. Pese a ello prevaleció la postura

de sólo 800 pesos hecha por Don Juan Alberto Hernández, a quien, siendo el mayor postor, el pregonero al golpe de la campana, dio la buena pro, aunque con reserva de la determinación del Vicario Juez Eclesiástico, por no haber alcanzado la postura la cantidad del avalúo (831 pesos). No obstante, el Vicario mandó que se remataran los esclavos en la cantidad ofrecida por Don Juan Alberto Hernández y Sánchez y ambos (Vicario y comprador), firmaron aquel documento de compra - venta ante el Notario.

El 25 de octubre de 1805 el Vicario mandó que fuesen tasados los costos del proceso y que deducidos de la suma total del remate se procediese a su cancelación. Del resto del dinero se hizo depósito en el rematador, de lo cual se comprometió a hacer entrega en el momento que le fuera requerido por el Tribunal. Los 358 reales de los costos de aquellos autos, fueron distribuidos así:

Al Ylustrisimo Señor Arzobispo Diocesano un real .....	1”
Al Señor Vicario Foraneo veinte y tres reales .....	23”
Al Secretario de (...) tres reales .....	3”
Al Benerable Parroco de esta Villa veinte reales .....	20”
A Don Prudencio Moreno veinte y cinco reales .....	25”
Al Sirujano Dr. Juan Barran seis reales .....	6”
Al Perito Don Francisco Antonio Rolichon sesenta y seis pesos .....	66”
Al Escribano Don Julio Perez Cincuenta y siete reales .....	57”
Al Notario Dr. Don Juan Francisco Antonio (...) ciento veinte y nueve reales .....	129”
A Juan Joseph Mireles siete reales .....	7”
Papel sellado donado por el Presbitero Br. Don Buenaventura Hidalgo seis reales .....	6”
Tasacion catorce y medio reales .....	14½
Suman trescientos cinquenta y ocho reales .....	358

(ídem., f. 26.).

El rematador, Don Juan Alberto Hernández, retuvo en calidad de depositario la cantidad que resultó al deducir de los 800 pesos, los costos del proceso (715 pesos y 2 reales).

El 29 de octubre el Presbítero Buenaventura Hidalgo se dirigió al Arzobispo para exponerle algunas necesidades de la Santísima Virgen del Carmen de la Iglesia a su cargo, y hacerle saber los deseos que Doña Josefa Blanco había tenido de suplirlas. Destaca Buenaventura que suplidas estas necesidades la voluntad de la donante quedaría de algún modo cumplida:

Que con el motivo de estar colocada la Santísima Virgen del Carmen en la Yglesia de su cargo en el altar mayor en uno de los nichos colaterales, y en el superior el glorioso precursor San Juan Baptista patron de dicha Yglesia por no haver habido hasta ahora proposicion de construir un Altar separado para en el venerar la referida Señora; y como los piadosos deseos de la fundadora, y bienhechora de esta Santa Yglesia ya difunta Doña Josefa Blanco eran construirle Altar separado, lo que no verifíco por no haber podido desocupar en lo material de la fabrica porque en este estado murio: viene el suplicante en informar a V. S. Y, que mediante a que los esclavos donados por esta al Santísimo Niño Jesus de la mencionada Señora, por decreto de V. S. Y. se han rematado en setecientos, y quince pesos: que los quinientos, se destinen para la construccion del Altar, y los doscientos, y quince para hacerle un vestido, porque el que tiene esta mui maltratado, y de este modo quedar socorrida la Santísima Virgen, y cumplida de algun modo la voluntad de la donante (idem., f. 28.).

En la misma carta, el Presbítero hace una solicitud de reembolso por los gastos que desde el 9 de enero de 1804 (día en que había muerto la donante) hasta el 24 de octubre de 1805 (día del remate de los esclavos) le había causado en mantenimiento y la atención médica de los esclavos, ya que, como lo había dispuesto la testadora, desde el día de su muerte habían pasado al cargo de la capellanía que ella misma había fundado.

El arzobispo anexó la solicitud de reembolso al expediente y la envió, para su consideración, al Fiscal Defensor de Obras Pías, quien el 13 de marzo de 1807 le respondió:

El Fiscal no encuentra reparo alguno en que acceda a esta solicitud: la encuentra justa y arreglada, ya por ceder en honor y culto de la Santísima Madre de Dios y ya por la necesidad que el mismo Capellan hase presente en su escrito de seis de noviembre de ochocientos cinco; en cuya virtud le parece

que V. S. le conceda la licencia que solicita, mandandole llebe una cuenta formal para que le rinda quando sea tiempo y se le pida.

Otro si: Del mismo modo solicita el Presbitero Don Buenaventura Hidalgo se le satisfagan los alimentos y curaciones del tiempo que ha tenido en su poder los referidos esclavos: El fiscal cree que estos se han compensado desde luego con los jornales que han podido y debia ganar y los servicios prestados en su misma casa; y por lo tanto, y no acreditandose otra cosa de los autos no estima justa su solicitud (*ídem.*, f. 29 vto. - 30.).

El expediente sobre el remate de los esclavos, se envió de regreso al Tribunal Superior, donde el Vicario debía pronunciarse sobre lo solicitado por el Presbítero Buenaventura. En su pedimento, reiterado ante el Vicario el 12 de mayo de 1809, recalcó lo inaudito del hecho que, siendo su iglesia dedicada a San Juan como Patrón, estaba colocada en el Altar Mayor Superior la Santísima Virgen, por no haber Altar separado en que venerarla. Apoyado en este argumento, el Cura insistió en que se le entregasen 500 pesos para costear otro separador donde ubicar la imagen. Decía además que le constaba que Doña Josefa Blanco y Salazar había tenido interés en hacerle altar separado para colocarla, lo que no había llevado a término por su muerte. Las solicitudes del Cura para retribuir a la imagen el producto de la venta de sus esclavos incluyeron también 130 pesos, para con ellos hacer un vestido nuevo para el adorno de la Virgen.

El de junio de 1809 el Doctor Don Santiago de Zuloaga, Gobernador en lo espiritual y temporal de aquel Arzobispado, emitió su decreto sobre el asunto, y al siguiente día se hizo saber lo dispuesto al Vicario Foráneo Juez Eclesiástico de la Villa de San Carlos. El auto proveído era del siguiente tenor:

Visto este expediente formado sobre la donacion hecha por Doña Josefa Blanco vecina que fue de la Villa de San Carlos de cinco esclavos con destino al culto del Santisimo Niño de la imagen de Nuestra Señora del Carmen de la Yglesia del glorioso precursor San Juan Bautista de la misma Villa; a cuyo fin se dispuso por el Ylustrisimo Señor Arzobispo difunto en decreto de once de Agosto de mil ochocientos quatro, que se procediese al remate de los tales esclavos, y que depositado su valor; y deducidas las costas se produjesen por el capellan de la dicha Yglesia el destino mas util, y analogo conforme a la voluntad de la donante: Atento lo propuesto por el dicho Capellan, y lo representado por el Promotor Fiscal Defensor de Obras Pías, venimos en que los setecientos quince pesos, y dos reales que

quedaron liquidados de los ochocientos en que fueron rematados aquellos esclavos, hecha la deducción de costas, y el Real derecho de alcavala, y se dexaron depositados en el mismo rematador que lo es Don Juan Alberto Hernandez, se entreguen al dicho Capellan deducidas las ultimas costas, y lo pautado en este expediente por el propio Capellan, excepto la mantencion y curacion de los esclavos en el tiempo que estubieron en su poder por deberse compensar esta con sus jornales o servicios para que con el residuo pueda construir altar en su propia Yglesia para colocar la dicha Santa Ymagen de Nuestra Señora del Carmen, y adornarla competentemente, de que llevará cuentas separadas de otras, y a su tiempo nos la presentará. Y al efecto librese despacho con insercion de este decreto al Vicario Foraneo de dicha Villa de San Carlos quien estendidas a continuacion, las diligencias, nos lo devolverá por mano del presente Secretario ... (ídem., f. 33 - 33 vto.).

Las últimas instrucciones de aquel auto eran darle su puntual y debido cumplimiento a ese decreto y que, verificadas tales instrucciones, devolviese el expediente al arzobispado. El 31 de agosto de 1809, para dar cumplimiento a lo dispuesto, Don Juan Alberto Hernández, depositario de la cantidad de 715 pesos y dos reales, referidos en el documento como *pertenecientes al culto del Santísimo Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen*, hizo entrega del dinero, y deducidos los últimos costos procesales se le entregaron al Presbítero Buenaventura 698 pesos, de los que se hizo cargo bajo condición de otorgar recibo en forma, y cumplir con la inversión de dicha cantidad en los fines y objeto que en el citado decreto se prevenían.

El 7 de septiembre de 1809, Juan Alberto Hernández y Sánchez, habiendo hecho entrega del dinero, se dirigió al Vicario Eclesiástico para solicitar el instrumento legal que diera fe de la buena pro que se había dado a su favor en el remate de Trinidad y sus cuatro hijos. Con las rúbricas de aquella certificación de fecha 22 de septiembre de 1809, se dio por cerrado el expediente de Trinidad y sus cuatro hijos: Los esclavos del Santísimo Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen.

*Descripcion de los datos del caso No. 7.*

**María Rosa González y su hija: Esclavas de Nuestra Señora del Rosario. En la Iglesia del mismo nombre del pueblo de Casigua (28/1/1760 - 15/11/1808).**

El 28 de enero de 1760 se reúnen en la casa del Bachiller Don Joseph Norberto de Piña, cura propietario de la Iglesia y feligresía del pueblo de Casigua,

Luciano Ximenes, Don Ygnacio Villasmil, Don Luis Antonio de Piña, Don Juan Joseph de Matos y Don Juan Thadeo de Mora, para asistir como testigos a la declaración de bienes y última voluntad que Doña Felipa González hará ante el cura. La testadora, una viuda que no dejó herederos forzosos (hijos), declara entre sus bienes una pequeña fortuna formada por su casa de morada (con corredor, oficinas y corrales) ubicada en Baraure, dos estanques de agua (uno de los cuales ubicado a las orillas del camino real), un hato en Baraure, aguas y vegas del río de Maticora en Buena Vista, diez y seis yeguas de vientre con su padrote y burro hechor, seis vacas de vientre y una novilla de tres años, tres caballos de vaquería, dos burros aguadores y un potro de un año, entre otros.

En el mismo documento se explicitan los nombres de sus esclavos y los destinos previstos para algunos de ellos:

- Juana Francisca, quien después de la muerte de su ama sería libre, como recompensa por los buenos servicios que la había prestado. Además, se le ha dejado como heredad un burro y parte del importe de la venta de una esclava.
- María Francisca, una morena de veinte y ocho años de edad, puesta a censo y tributo por un valor de 260 pesos. Esta deberá ser vendida por más de los 260 pesos y del excedente de la venta se hará gracia y donación a Juana Francisca.
- Siliberto de Jesús, un mulatico hijo de la esclava Juana Francisca y otro de cuatro años más o menos, por quien su madre, teniéndolo en el vientre, pagó veinte y cinco pesos para que naciera libre, si llegara a darse a luz. Del primer mulatico no se dan más especificaciones, por lo que podemos presumir que no quedó sujeto a esclavitud sino a la tutela de su madre, como fue el caso del segundo.
- Francisco Miguel, un mulatico de cinco años, hijo de María Francisca, quien también recibiría su libertad después de la muerte de Felipa González.
- Francisco Antonio, un mulatico de doce años de edad.
- Juan Basilio, un mulatico de diez años.
- María Rosa, una mulatica de diez y siete meses de edad, de la cual dispuso la testadora en estos términos:

... le hago gracia, y donación a la Santísima Ymagen de Nuestra Señora La Virgen María del Rosario de Nuestra Santa Yglesia de Casigua la que es mi voluntad se mantenga en el servicio, y cuidado de dicha Iglesia, con la circunstancia que en ningún tiempo, ni por ninguna persona sea enajenada, ni dicha mulatica ni sus decendientes, sino que permanezca siempre en el servicio de dicha Santa Yglesia (Testamento de Da. Felipa González, 28 de enero de 1760, AHUNEFM, Caja No. 32, Documento No. 14).

Las disposiciones de la testadora que involucran a la iglesia, no se reducen a la donación de María Rosa, también lo están las siguientes:

Una paila de diez libras y una caja de cedro de más de una vara, con su cerradura y llave; deberán ser vendidas y con su producto se mandará a decir un novenario de misas rezadas al glorioso San Vicente Ferrer, y lo que sobre se dirá también en misas rezadas por las Animas del Purgatorio.

Al concluir con el legado de bienes a sus hermanas, primas, sobrinos y otros parientes, la testadora dispone que lo que sobrare de sus bienes (lo cual incluye a los esclavos Francisco Antonio y Juan Basilio) se venda y con su producto se manden decir misas cantadas por el bien de su alma. Por no saber, firma aquel testamento Juan Joseph de Matos, a ruego de su tía Felipa González.

Dos años más tarde, en 1762, muere Felipa González, por lo que el albacea testamentario y el Cura Joseph Norberto Piña, levantan el inventario de bienes dejados por la difunta. En el mismo reseñan la siguiente lista de esclavos:

- Una negra nombrada María Francisca de edad de treinta años.
- Un mulatico nombrado Francisco Antonio de edad de catorce años.
- Un mulatico nombrado Juan Basilio de edad de tres años.

Para este momento, los esclavos faltantes: Juana Francisca y sus hijos, entre ellos Francisco Miguel, tal como dispuso la testadora, han recibido su libertad con su bendición y la bendición de Dios.

María Rosa, ahora una niña de tres años, ha pasado a formar parte de los bienes de la Virgen del Rosario de la Iglesia de Casigua, y desde la muerte de su ama ha asumido su nueva condición y destino: la perpetua servidumbre y adoración de ella y su descendencia a la imagen de la Virgen.

No sabremos nada más de María Rosa sino hasta 12 de febrero de 1774, cuando el Obispo Mariano Martí, en ocasión de su visita pastoral al pueblo de Casigua, escribe sobre los bienes de la imagen de la Virgen del Rosario lo siguiente:

La fábrica de la Iglesia tiene siete mulas mansas y ocho bueyes, la Patrona Nuestra Señora del Rosario tiene cinco bestias caballares, un burro y diez y seis cabezas de ganado bacuno. Tiene también dicha Señora *dos esclavas y un esclavito mudo*. El Santísimo Sacramento tiene nueve ramos de censo que todos componen 1780 pesos de principal y redituan al año 139 pesos. Nuestra Señora de Belén tiene una yegua vieja y dos toretes (Martí, VI, 1969: 126) (La cursiva es nuestra).

Para esta fecha María Rosa tiene 15 años de edad, y es una de las dos esclavas inventariadas por el Obispo Martí.

Otro documento, fechado en Casigua el 15 de noviembre de 1808, nos revela que, en 1788, María Rosa González tuvo una hija llamada María Polonia González y que posteriormente, por disposición de Obispo, se dio la libertad a María Rosa y quedó en la servidumbre de la Virgen su hija.

En 1808 María Rosa González -ahora en condición de manumisa- intercede para evitar que su hija sea cambiada de dueño. Entre las razones que alega, esgrime en primer término la condición bajo la cual fue hecha su donación:

María Rosa Gonzalez vecina del pueblo de Casigua a V. S. Y. con toda veneración represento: que el amo en 1760. Da. Felipa Gonzalez de quien era esclava, me donó á la Santísima Ymagen de Nuestra Señora del Rosario de la Yglesia Parroquial de ese Pueblo pa. qe. en ningún tiempo ni pr. ninguna persona pudiere ser enagenada, como tampoco mis descendientes, según acredita la clausula de su última voluntad, qe. en testimonio auténtico acompaño (Representación de una Manumisa en Favor de su Hija en Casigua, 15 de noviembre de 1808, AHSTFC, Cota 091 Y 24 p. 15 - 808, Folio 7.).

Las razones que motivaron el otorgamiento de la libertad a María Rosa no se explicitan en el documento, pero si se expresa que el Obispo, en su visita pastoral, se cercioró de un hecho (no se indica cuál) y “se dignó” concederle la libertad de modo gratuito a ella y a otras compañeras esclavas. En palabras de María Rosa:

Cuando V. S. Y. estuvo aquí en su Santa Pastoral Visita, habiendose cerciorado del hecho, y sin duda conducido p<sup>r</sup>. las sólidas máximas de la naturaleza q<sup>e</sup>. en el origen no conoce esclavos, ó p<sup>r</sup> las del divino inmutable evangelio que nos ligan con el tierno lazo de hermanos mientras peregrinamos en este Valle de Lágrimas; se dignó, no menos piadoso y caritativo, que sabio y prudente, concederme la libertad del propio modo gratuito q<sup>e</sup>. a otras infelices compañeras q<sup>e</sup>. hasta aquel bendito momento arrastraron las cadenas de la lóbrega, humillante servidumbre (ídem.).

Curiosamente, la sabiduría y prudencia que motivó la liberación de María Rosa y algunas otras de sus “infelices compañeras” esclavas, no inclinaron la balanza en favor de la liberación de todas las esclavas. El documento no hace explícitos las razones que dieron lugar a esta discriminación a la hora de hacer a las esclavas beneficiarias o no del *divino inmutable evangelio*, lo que sí podemos precisar es que para el momento de su visita pastoral, el Obispo encontró que María Rosa había tenido una hija ilegítima, y que mientras María Rosa recibió su libertad y salió del servicio de la imagen, su hija continuó en la esclavitud, cumpliendo con las disposiciones testamentarias de Felipa González y ocupando el lugar de su madre. “Quedó en ella (la esclavitud) mi hija María Polonia, pr. razones qe. V. S. Y. pesaría en la mejor balanza. De consiguiente, sometida á su suerte y adorando las altísimas permisiones, continuaba sus obras serviles en la casa del Mayordomo de Fábrica Dn. Claudio Viserra” (ídem.).

Aunque María Rosa nos habla de la servidumbre a la imagen como una lóbrega y humillante cadena, acude al Obispo para pedirle que mantenga a su hija en la esclavitud de la Virgen, que no permita que el Juez Eclesiástico Foráneo cambie de dueño a su hija haciéndole creer que él lo ha dispuesto así y que tal cambio le conviene. “Mas ahora ocurre la novedd. de qe. el Vicario Juez Eclesiástico Foráneo la manda mudar de dueño, insinuando que V. S. Y. así lo dispone” (ídem.).

Su hija María Polonia, quien, durante los veinte años de su vida, ha cultivado sus virtudes en la servidumbre de la Santísima Imagen de la Virgen, es acechada por apasionados compradores que no la desean como pura sierva -de lo cual desmerece a consecuencia del asma que padece-. María Rosa, quien se autodefine como sobradamente instruida o aleccionada en este

asunto, acusa que detrás de la venta de su hija se oculta un siniestro plan según el cual se prepara a su hija para un sacrificio:

Yo, en clase de madre, sobradamente instruida de los motivos y fines qe. pueden haver animado algún siniestro informe á V. S. Y, usurpando acaso la voz y fingiendo en la enajenacn. conveniencias de mi hija, no debo silenciarme á vista del sacrificio qe. se la prepara. Bastaráme decir, qe. ha tenido y tiene muchos apasionados compradores los cuales á porfía ofrecen dinero sobre su valor supremo; y que es joven de veinte años, aunque oprimida del mal del Astma, pr. cuyo lado, lexos de envidiable, desmerece en la estimación de pura sierva (ídem.).

Despierta gran interés el hecho que María Rosa, experimentada en los motivos y fines de los apasionados compradores, y concedora de la vida que le aguardaría a su hija como manumisa, no pida al Obispo el beneficio del “favor” que a ella le fue concedido. María Rosa no pide al Obispo la libertad de su hija María Polonia, por el contrario, *le suplica* una y otra vez *piEDAD* para que la mantenga en el servicio de la imagen.

Por tanto, absteniendome de ser molesta con reflexiones qe. el asunto de suyo ministra: á V. S. I. Suplico se sirva, yá qe. no dispensarla, como executor y moderador nato de los últimos elogios de los Testadores, el beneficio de la libertad, qe. es el más grande y preclaro de todos en la línea de naturaleza; al menos mandar, siga en la servidumbre de la Santísima Ymagen de Nuestra Señora del Rosario, pa. qe. tan alto objeto dulcifique las amarguras del estado, y el pretendido transito de dueño no la exponga á perder las virtudes que hasta oy cultiva. Espero y segunda vez suplico á la notoria piedad de V. S. I. esta insigne gracia: En Casigua á 15 de noviembre de 1808 (ídem.).

Aquella representación fue firmada por León Cordero, por no saberlo hacer María Rosa.

Una nota escrita al margen izquierdo del mismo documento nos indica que sobre este asunto se tomó una decisión, y que para informar a los esclavos sobre la misma se comisionó al Vicario, el texto de esa nota es el siguiente: “Se dijo al Vicario de Casigua que se informase a los esclavos de Nuestra Señora que se habían liberado, y a los que tenía ahora la misma Señora” (ídem.). Podría presumirse que al Vicario le fue aprobado cambiar de dueño a algunos de los esclavos de la imagen y que otros quedaron en la esclavitud, pero no se sabe con certeza cuál fue la suerte que corrió María Polonia a raíz de esta decisión. Lo que si está claro es que –según su madre María Rosa- el Vicario Juez Ecle-

siástico Foráneo quiere engañar a María Polonia de que acceda al cambio de dueño. Es obvio que María Polonia no desea abandonar la servidumbre de la Virgen, y que tampoco su madre María Rosa desea que sea cambiada de dueño (vendida). Es más, podemos presumir que María Rosa – en su condición de manumisa y ex-esclava de la Virgen- se hace portadora del deseo de su hija a permanecer en la esclavitud de la Virgen, y del terror que para ella representan sus apasionados compradores; y por ello acude directamente al Obispo.

Con la descripción de este caso, referido a las esclavas de la Virgen en el pueblo de Casigua, hemos concluido la presentación separada de cada uno de los siete casos particulares que conforman el corpus documental de esta investigación. Este último caso constituye el centro de nuestra investigación por lo que será abordado en profundidad en el siguiente capítulo.

Pero para realizar ese análisis en profundidad necesitamos precisar los elementos culturales que definen al conjunto de los esclavos de Dios, necesitamos establecer las estructuras aglutinantes del corpus, y a ellas llegaremos sólo realizando una lectura que vaya más allá de las incidencias particulares de cada caso para acceder a los aspectos recurrentes en todos ellos. Esto es, realizando una descripción transversal del corpus.

## **2. Los “Esclavos de Dios”. Una Descripción Transversal del Corpus**

Como puede observarse en los siete casos descritos, en el conjunto de los esclavos negros de la iglesia colonial, es posible delimitar un subgrupo muy especial, constituido por individuos que comparten algunas características y funciones relativamente homogéneas. La principal característica común es su pertenencia a una imagen, su altar, su cofradía o a la iglesia donde ésta se alberga; esta pertenencia deviene en la particular identidad social que los define como esclavos de las divinidades.

Esta relación de pertenencia e identidad se expresa de diferentes maneras:

*1. En la utilización del esclavo por parte del amo como un don o servicio entregado a la divinidad a cambio de un favor recibido o por recibir.*

En este sentido, la donación hace parte de una relación de intercambio de bienes y favores entre el amo y la divinidad. La salvación del alma, la sanación de alguna enfermedad en el esclavo o la donante, son algunos de

los favores que pueden ser retribuidos con la entrega del esclavo. Por ello, esta donación constituye un mecanismo a través del cual la donante (hasta ahora, según los documentos, sólo mujeres) expresa públicamente su fe y reciprocidad para con la divinidad.

Manuel, el esclavo de 16 años de edad donado por Juana de Gama (caso No. 1), es entregado al “servicio divino” (aseo, limpieza, fábrica y reparos de la iglesia), para cumplir con la petición de salud y promesa que hiciera su dueña a la Santísima Trinidad. Una vez nacido enfermo y “desmedrado” el esclavo Manuel, Juana de Gama le ofreció el servicio de su esclavo recién nacido a cambio de la salud y la vida de éste.<sup>9</sup> Su donación incluyó además trescientos árboles de cacao, de los cuales dispuso para que con su producto se hicieran misas cantadas a la Virgen de Altgracia, y otra misa en la “Dominica Trinitatis” en su nombre.

La salvación del alma, la expresión pública de la fe, y la reciprocidad para con la(s) divinidad(es) ante los favores recibidos y/o por recibir, son aspectos que se destacan de manera particular en este caso. Como puede observarse, la salud del esclavo es un regalo de la divinidad para el esclavo y para su dueña. El favor o don de la sanidad recibido por el esclavo y su ama son luego devueltos a la Virgen, quien recibe no sólo el servicio de un esclavo sano y dispuesto para el trabajo, sino también un excedente representado

9 La entrega de niños para el servicio divino, a cambio de los favores recibidos o por recibir de los dioses, ofrece en el Antiguo Testamento interesantes antecedentes. Uno de estos intercambios de dones está referido en la oración de Ana, la esposa de Elcaná, quien padecía de esterilidad: “Estaba llena de amarguras y oró a Yahveh llorando sin consuelo, e hizo este voto: “Oh Yahveh Sebaot si te dignas mirar la aflicción de tu sierva y acordarte de mí, no olvidarte de tu sierva y darle un hijo varón, yo lo entregaré a Yahveh por todos los días de su vida y la navaja no tocará su cabeza... Elcaná se unió a su mujer Ana y Yahveh se acordó de ella. Concibió Ana y llegado el tiempo dio a luz un niño a quien llamó Samuel, ‘Porque, dijo, se lo he pedido a Yahveh... Cuando lo hubo destetado, lo subió consigo, llevando además un novillo de tres años e hizo entrar en la casa de Yahveh, en Silo, al niño todavía muy pequeño. Inmolaron el novillo y llevaron el niño a Elí y ella dijo: “Óyeme, Señor. Por tu vida, Señor, yo soy la mujer que estuvo junto a ti, orando a Yahveh. Este niño pedía yo y Yahveh me ha concedido la petición que le hice. Ahora yo se lo cedo a Yahveh por todos los días de su vida: está cedido a Yahveh. Y le dejó allí, a Yahveh” (I, Samuel, 1: 10...28). Pero esta entrega es tenida a su vez como un favor pendiente de devolución, como un préstamo que luego será retribuido: “Estaba Samuel al servicio de Yahveh, muchacho vestido con efod de lino. Le hacía su madre un vestido pequeño que le llevaba de año en año, cuando subía con su marido para ofrecer el sacrificio anual. Bendecía luego Elí a Elcaná y a su mujer diciendo: “Que Yahveh te conceda descendencia de esta mujer, a cambio del préstamo que ella ha cedido a Yahveh. Y ellos se volvían a su lugar. En efecto, Yahveh visitó a Ana, que concibió y dio a luz tres hijos y dos hijas: el niño Samuel crecía ante Yahveh” (I, Samuel, 2: 18...21).

por las misas cantadas en honor a la Virgen. Salud, esclavo, misas y el servicio a la imagen hacen parte de los dones o bienes entregados, recibidos y devueltos, en este circuito de intercambios pendulares de amplitud creciente.

El caso No. 7 permite observar esta misma dinámica. María Rosa, la esclava de año y medio de edad, donada por Felipa González, hace parte de un grupo mayor de bienes -una paila de diez libras, una caja de cedro, los esclavos Francisco Antonio y Juan Basilio, y otros bienes sobrantes del reparto-, que la donante dispuso utilizar en favor de su descanso eterno.

A excepción de la pequeña niña esclava -quizás por ser de sus esclavos de menor valor económico o por la pureza representada en una niña de año y medio-, la referida lista de bienes tenía por destino ser vendida, y utilizado su producto en la realización de misas cantadas por el bien del alma de la donante.

En este sentido, la donación de la esclava es parte de la contraprestación que Felipa González hace a la divinidad por el favor que espera recibir: su descanso eterno.

*2. En la realización de un contrato imaginario, que establecido entre la donante y la divinidad —a través de la contemplación o la palabra—, vincula y une a ambos en el plano religioso-inmaterial y obliga en el plano material, y viceversa.*

Así, procedimientos eclesiásticos y legales como la redacción de testamentos, los registros públicos ante notarios, etc., no es sino el ritual legitimador en el plano material del derecho que concede un contrato imaginario establecido previamente entre la donante y la divinidad en el plano inmaterial-espiritual. Para suscribir ese contrato simbólico, para romper la inercia y poner en movimiento el péndulo de los intercambios de dones, basta el más mínimo exvoto: la intensidad vehiculada en la mirada, en la palabra, en el contacto físico. Son estas formas de elevación simbólica de la divinidad, y con ellas tiene su génesis el contrato Hombre-Dios.

Ello se evidencia en el caso de Juana de Gama (caso No. 1), quien pese a su “fluxión de pecho”, manda llamar al Cura, hace el testamento y materializa el contrato inmaterial e imaginario contraído con la divinidad cuando el esclavo era un niño recién nacido y enfermo. El documento escrito no es sino la sanción jurídica del derecho espiritual-moral adquirido por la divinidad.

Para el momento de la redacción del documento ya el esclavo *pertenece a* la Santísima Trinidad, a partir de ese momento sólo se realiza un traspaso de posesión física y jurídica del esclavo que desde su nacimiento le fue ofrecido y entregado simbólicamente a la divinidad.

Alejandra Vázquez (caso No. 4) dona a la imagen de la Virgen de Coromoto la esclava que había recibido como herencia de su padre, y el primer requerimiento hecho por el Obispo es formalizar la donación con su respectiva escritura pública.

Josefa Blanco y Salazar (caso No. 6) donó a su esclava Trinidad y dos de sus hijos al Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen. Sin embargo, pese a no haber duda de que la esclavitud se hereda por el vientre, la legitimidad de la donación de los dos hijos de la esclava de la imagen nacidos luego de la declaración testamentaria, dio lugar a un proceso jurídico que debió incluir testigos y declaraciones juradas, entre otros, por que la donante no sancionó en el plano material su obligación contractual moral y religiosa.

En el caso No. 7 también se destaca esta característica. María Rosa pasa al servicio de la imagen de la Virgen del Rosario con una cláusula testamentaria que expresa la legítima propiedad de la pequeña esclava y su descendencia a la imagen; y luego ante el pretendido cambio de dueño, María Rosa esgrime el contrato escrito que da fe del contrato espiritual de su ama con la Virgen.

Pero, además, con estos procedimientos jurídicos se da lugar a un reconocimiento social del esclavo como parte de los bienes de la imagen o su cofradía. Este hecho redundante en una identificación (hetero atribuida y auto atribuida) del esclavo con su amo (la divinidad), y con las particulares funciones que le son impuestas.

*3. En una presencia física o simbólica del esclavo en los espacios de la divinidad y su utilización como un objeto más de su instrumental de culto.*

En este sentido pueden discriminarse dos subgrupos:

- *El primer grupo* lo constituyen esclavos a quienes se ha encomendado el cuidado, adoración y servicio directo a las imágenes. Es esta situación presentada en el caso No. 1 (el aseo, limpieza, fábrica y reparos de la iglesia que albergan la imagen) y en el caso No. 7 (el servicio y cuidado de la iglesia y la adoración de la imagen).

- *El segundo grupo* lo constituyen esclavos que circunstancialmente deben ausentarse de dichos espacios para realizar trabajos fuera de los recintos eclesiásticos. No obstante, su ausencia física es “suplida” o “subsanaada” por la retribución y uso del producto de su trabajo (jornal) en el mantenimiento y servicio tanto de la imagen como del espacio por ellas sacralizado.

Joseph Ipólito, albañil, esclavo de la cofradía de la Virgen de Altagracia (caso No. 3) ganaba jornal de cinco pesos diarios a favor de dicha cofradía. Haberse hecho pasar por libre (o la sola posibilidad de ello) obliga a pensar que su trabajo le permitía separarse durante cierto tiempo de quien le administraba como un bien de la Virgen. Además, es casado con una mujer libre por lo que podría avanzarse la hipótesis de que éste no habitaba en los espacios eclesiásticos a los cuales pertenecía. Muy posiblemente, la reglamentación y control social de los acercamientos e intercambios simbólicos de los devotos con la divinidad le restringían su acercamiento físico. No obstante, el producto de su trabajo tenía como destinatario a su dueña, la Virgen.

A Blasa Cañisia, esclava de la imagen de la Virgen de Coromoto de la ciudad de Guanare (caso No. 4), dada su condición de mujer casada y con esposo residenciado en San Felipe, le es permitido permanecer en esta última ciudad, pero ganando jornales a favor de la imagen de Guanare a la cual pertenece. Así, la adscripción y presencia simbólica del esclavo (o del producto de su trabajo) a los espacios de culto de la imagen, supera las limitaciones de la eventual ausencia física.

*4. En una serie de condiciones que debe cumplir el esclavo para pertenecer a las imágenes o a sus espacios sagrados.*

En este sentido deben considerarse algunas condiciones de pureza física que debe exhibir el esclavo. El zambo libre Joseph Antonio Remigio Medina, esposo de Blasa Cañisia (caso No. 4), esgrime como una de las razones por las cuales debe accederse a la petición de comprar la libertad de su esposa, es “una grave enfermedad que esta padece”. El argumento finalmente da resultado y al mayordomo le son dadas instrucciones para que le sea concedida la libertad a Blasa. También Trinidad (caso No. 6), quien padece el mal de “gota coral”, es subastada junto a sus cuatro hijos. No obstante, es posible

encontrar en este grupo de esclavos algunos con impedimentos congénitos, como la mudez (caso 7), por ejemplo, que no representan amenaza de muerte, ni impedimento para el cumplimiento de sus funciones; en cuyo caso no se constituyen en causa de expulsión del espacio sagrado.

Pero este requerimiento de pureza física debe acompañarse con ciertas condiciones de pureza espiritual. Una vida cristiana recta y al margen de los vicios y pecados, el cumplimiento del decálogo y las disposiciones sinodales, constituyen algunas de las normas que deben cumplir estos esclavos.

Joseph Damazio Martínez, mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de Guía (caso No. 5), solicita el permiso para vender a Juan Jorge, esclavo de dicha cofradía, por ser éste de “mala condición y cabeza infeliz”, porque es malo y entre sus malas costumbres está el embriagarse, fugarse, robarse los trastes de la iglesia..., por todo lo cual ha sido castigado e incluso encarcelado, sin que halla dado muestras de enmendar su comportamiento. Juan Jorge termina siendo subastado en pública almoneda.

Estas exigencias espirituales pueden hacerse extensivas a los esposos o esposas de los esclavos. Esto puede observarse claramente en la historia de Blasa Cañisia (caso No. 4), a quien le es permitido permanecer en San Felipe, con la condición de que su esposo viva “arregladamente”; y si éste falta a sus obligaciones de buen cristiano deberá ver a su esposa enviada a Guanare. Con este caso se hace patente una estricta vigilancia no sólo de la pureza física y espiritual del esclavo de la divinidad, sino también de los individuos con quienes se relaciona.

En resumen, puede decirse que un cuerpo libre de enfermedades que puedan llevar a la muerte, es una cualidad importante. Así, los esclavos enfermos, ladrones, bebedores, cimarrones, etc., se convierten en elementos perturbadores o indignos de acercarse a los espacios de la divinidad.

Los esclavos que no reúnan las condiciones de pureza física y espiritual, no son aptos para acercarse a la divinidad ni proveerle sus servicios. Como correctivo a esta indeseable condición de impureza se suelen infringir al esclavo castigos diversos (cuando aún es “recuperable”), o suelen ser subastados públicamente (cuando nada puede hacerse para redimirlo de su mácula), o simplemente son expulsados de los espacios sagrados; amparados sólo con

una carta de libertad, otorgada gratuitamente con la única intención de hacer constar la inexistencia de cualquier relación con la divinidad (caso No. 7).

En cualquiera de los casos, la enajenación de un bien (incluidos estos esclavos) es, oficialmente aprobada previo cumplimiento de por lo menos una de las cuatro causas de enajenación: necesidad, utilidad, incomodidad y piedad.

Es importante destacar que pese a las enfermedades que pueda padecer el esclavo, y a los muchos vicios y pecados que halla cometido, la política económica de la Iglesia no es dar la libertad gratuitamente a sus esclavos. Este dato debe recordarse porque permitirá comprender mejor el otorgamiento gratuito de libertad a Maria Rosa (caso No. 7).

*5. En la administración del esclavo como un objeto, cuyo valor de uso o de cambio, debe ser utilizado exclusivamente en favor del culto a la divinidad, de su cofradía o su espacio sagrado, para no contravenir lo dispuesto por sus donantes; para no interrumpir los intercambios de dones entre la divinidad y la donante, incluso después de su muerte.*

Por esta razón el retiro o venta de algún esclavo es generalmente acompañado por la sustitución de éste por otro(s), o por la utilización del producto de su venta en la construcción de altares, adquisición de adornos y vestidos para las imágenes, entre otros.

El Cura de la Parroquia de Nuestra Señora de Altagracia pide que con los 300 pesos recibidos por la venta de Joseph Ypólito (caso No. 3), se manden a hacer varios ornamentos para la iglesia, servida para el momento “con los más indecentes andrajos”, y que no sean invertidos de otra manera, porque entonces se traicionaría la voluntad de la donante y la intención o sentido profundo que había motivado la donación del esclavo. Con los 300 pesos producto de la venta de Joseph (caso No. 3) y los 150 que quedaron de la venta de María de los Santos, esclava de la misma cofradía (caso No. 2), se compraron efectivamente dos esclavos útiles a la cofradía y los ornamentos sugeridos por el cura.

Con los 300 pesos recaudados por el valor de Blasa Cañisia (caso No. 4) se previó comprar otra esclava para que tomase su lugar o, de no, lo que fuera de mayor utilidad para el santuario y servicio de la cofradía de la Virgen de Coromoto.

La utilización del esclavo o del valor recibido por su venta, en fines distintos a los previstos por los donantes, suele generar algún conflicto o sentimiento de inconformidad en quienes administran los bienes de las imágenes. Abiertamente atentaría contra la relación de intercambios rituales entre las donantes y las divinidades.

Josefa Blanco y Salazar donó a Trinidad y sus hijos a la imagen del Niño Jesús (caso No. 6) y la manutención de los mismos debía ser provista por la capellanía que ella misma había fundado. No obstante, tal disposición es ignorada, y Trinidad y sus hijos son subastados, incumpléndose con lo dispuesto en el testamento y con el compromiso moral asumido por el clero: administradores de los bienes de la divinidad. La diferencia entre el sentir de la donante y las acciones de las autoridades eclesiásticas, generó un sentimiento de inconformidad y culpa expresado por el Presbítero Buenaventura, quien le escribió al Obispo exponiéndole algunas de las necesidades de la Santísima Virgen del Carmen, que de ser suplidas “quedaría de algún modo cumplida” la voluntad de la donante.

*6. En el acercamiento físico y simbólico entre el esclavo y la divinidad, lo cual le obliga a establecer su propio circuito de intercambios con la divinidad, impulsando el péndulo a favor o en contra de la aceptación y retribución de dones.*

En general y aunque con sensibles variantes, el esclavo de Dios es objeto del acercamiento físico y simbólico tanto a la divinidad como a su instrumental de culto. Esta relación le es cotidiana, aunque oficialmente está reservada para un selecto grupo de la alta jerarquía eclesiástica, y explícitamente negada para el negro común (esclavo o liberto) por ser “incapaz de llevar una vida cristiana”.

Con ello —superando las medidas que impedían a los esclavos el acceso a las iglesias, o el contacto directo con los objetos de culto y reliquias de los personajes sagrados de la Iglesia— un ser del más bajo y despreciable status social, accede a las altas funciones reservadas a los grupos más poderosos y privilegiados de la sociedad, sin que esto implique socialmente contradicción alguna. Nótese, por ejemplo, la colocación de la imagen del Niño Jesús en las manos de sus niños esclavos (caso No. 6).

En general estos esclavos, son -para algunas funciones- asimilados o considerados parte de un mismo conjunto de bienes o “muebles preciosos”. Al respecto, la definición del Sínodo resulta esclarecedora: “Y los muebles preciosos, son todos los vasos, joyas de oro y plata, casullas, hatos de ganado y esclavos” (en Gutiérrez, 1975: 212).

El caso No. 4, muestra el particular uso de los esclavos ligados directamente al servicio de las imágenes, y su asimilación al instrumental de culto y alhajas de la Iglesia. La venta de Blasa Cañisia, esclava de Nuestra Señora de Coromoto, implicó dificultades a la hora de establecer su precio. Debí consultarse al Provisor y Vicario General si el precio de la libertad era decisión del pretendiente o ajustado al avalúo hecho por peritos. Al tiempo de informar que la esclava debía ser justipreciada por peritos, el Provisor y Vicario General agregó que es éste era de los casos en los cuales se enajenaba una *alhaja* de la Iglesia.

De la misma manera que los individuos de un grupo social son ubicados a mayor o menor distancia de la divinidad atendiendo a la frecuencia, amplitud y valoración social de los dones intercambiados con ella, así también es posible observar que cada uno de los esclavos de Dios establece una inevitable relación de intercambios con la divinidad, que se traduce en un particular distanciamiento o acercamiento a ella.

El caso No. 5 nos muestra que el esclavo de Dios no puede permanecer al margen del circuito de intercambios con la divinidad. Participa de él aunque sea impulsando el péndulo en sentido contrario al socialmente. Está previsto que todas las personas que se acerque a la divinidad reciban y devuelvan los dones o favores recibidos de ella. Pero no es este el caso de Juan Jorge quien recibe la condición de esclavo de Dios, pero no retribuye el honor que le es conferido, en lugar de ello se emborracha, se fuga y se roba los trastes de la iglesia. Juan Jorge impulsa el péndulo de los intercambios de dones en sentido contrario al que la sociedad colonial ha previsto para él. Ello se traduce, por un lado, en castigos, imprecaciones y juicios valorativos que lo definen como de “mala condición” y “cabeza infeliz”; y, por otro lado, en el alejamiento simbólico respecto a la divinidad que se traduce en su expulsión del espacio sagrado.

Pero si bien Juan Jorge se aleja de la divinidad al contrariar el impulso de los intercambios de dones con ella -lo cual le ubica en el extremo negativo y más distante de la divinidad-, el caso de María Polonia (No. 7) parece discurrir en una relación completamente distinta. María Polonia desea continuar cultivando sus virtudes en la esclavitud de la Virgen. Tal relación de intercambio de dones ha terminado por anudar una alianza de intercambios perpetuos y de amplitud pendular creciente que se traducen en privilegios y valoraciones positivas que la consagran como una esclava pura tanto física como espiritualmente: una esclava que exhibe las virtudes de la Virgen y termina fundida a ella.

*7. En la utilización de la divinidad como una alteridad mítica, próxima y benévola; de pronto auxilio; dispuesta a ejercer las funciones de “madre espiritual” o nodriza y dar identidad social a la manera de una máscara.*

Es esta la situación expresada en el caso No. 7, cuando la Virgen del Rosario debe asumir la crianza de una esclava de tres años llamada María Rosa y posteriormente también la crianza de su hija y un esclavito mudo.<sup>10</sup>

En general, todos los esclavos de las divinidades adquieren una identidad social que tiene como principio básico la utilización de la imagen como mediadora entre el esclavo y el resto de la sociedad; mediación que la constituye en la máscara que les da identidad.

Esta caracterización del grupo de los “Esclavos de Dios”, constituye el punto de partida para establecer las estructuras aglutinantes del conjunto de acontecimientos y casos presentados en el corpus. Son estas las primeras inferencias para definir a los *esclavos de Dios* en su conjunto. A través de esta “lectura transversal” del corpus, ha sido posible realizar una descripción que no se limita a un caso específico, sino que refiere a las estructuras simbólicas que subyacen en todos los casos por igual. Procedamos ahora al análisis particular del caso No. 7.

---

10 Esta función de la Virgen Madre de Dios, como nodriza de sus esclavos, pareciera tener un importante antecedente en la antigüedad griega, especialmente en las funciones de Artemisa, la Gran Madre de los Dioses en Asia Menor. “Se recordará que uno de los nombres de la Gran Madre de los Dioses en Asia Menor... era el de Gran Artemisa... Ella aparecía siempre como una doncella... Se contaba que ella rogó a su padre le diera compañeras de sólo nueve años de edad. Esa era la edad en que las niñas abandonaban a sus madres y entraban al servicio de Artemisa; en los primeros tiempos todas lo hacían, pero después sólo algunas escogidas. Permanecían al servicio de la diosa hasta que eran núbiles” (Kerényi, 1991: 145-146).

## Capítulo V

### *La Virgen y sus esclavas*

#### 1. Las Esclavas de Casigua

Según los documentos que conforman el caso No. 7, descritos en el capítulo anterior, Doña Felipa González donó a la imagen de la Virgen del Rosario de Casigua una esclava de año y medio, y dispuso que la esclava y su descendencia se dedicaran al cuidado y adoración de la imagen. Aquella niña, objeto de la donación, creció y tuvo una hija de nombre María Polonia quien, convertida en una mujer de veinte años, corre el riesgo de ser cambiada de dueño por disposición del Vicario Foráneo Eclesiástico.

María Rosa, su madre, se opone al cambio de dueño, alegando que entre las condiciones bajo las cuales Felipa González realizó la donación estaba que ni ella ni ninguno de sus descendientes pudieran jamás ser vendidos o enajenados. Además, argumenta que su hija perdería las virtudes que en el servicio de la Santa Imagen ha cultivado, dado que los apasionados compradores no la desean para su uso como pura sierva, utilización para la cual merece por su condición de asmática. Para María Rosa, la razón por la cual muchos apasionados compradores ofrecen por su hija más de su valor, es que tiene veinte años, y que se le quiere sacrificar y hacer perder sus virtudes.

La historia de María Rosa y su hija María Polonia parece constituir un espacio propicio para descubrir la vivencia de esta particular condición servil en estas dos esclavas, al tiempo que invita a prestar oídos a lo que dicen los *esclavos de Dios*, pese a su negado derecho a la voz. Procedamos a reconstruir los eventos y sus escenarios.

### **1.1. Los Lugares, sus Ambientes Religiosos y sus Pobladores.**

La designación de numerosos centros poblados pre y post-hispánicos, con nombres del santoral católico, hace manifiesta la importancia del factor religioso para sus fundadores, los españoles de la clase dominante. Con el ritual de la fundación bajo la advocación de una divinidad se cumplía con los requerimientos de obispos, sacerdotes y fieles, respecto a la invocación de estos personajes sagrados en favor de la prosperidad del pueblo. Este ritual fundacional reprodujo el fervor religioso hacia las imágenes sagradas del cristianismo, en especial hacia las imágenes de la Virgen María, cuyas diversas denominaciones pasaron a formar parte de los topónimos de un alto porcentaje de localidades coloniales venezolanas.<sup>11</sup>

Es este el caso del pueblo de Casigua, fundado por Gaspar de la Peña Naveda como Capellanía Rural en 1726. Dos centros poblados vecinos del lugar ya habían sido fundados durante el siglo XVI, el primero de ellos, Capatárída, en 1554, y el segundo Pedregal, en 1557. Otro pueblo vecino, Dabajuro, será simplemente un hato propiedad de un blanco de apellido Piña hasta que el Obispo Mariano Martí lo funde como caserío en 1773.

Casigua, a diferencia de Capatárída, Zazárída, Paraguaná y Cumarebo, no fue un pueblo doctrinero de indios, sino un pueblo de blancos españoles, lo cual le permitió disfrutar, desde su fundación, de ciertos privilegios como la dotación de importantes construcciones religiosas y civiles, especialmente iglesia y cementerio.

Para contextualizar el escenario eclesiástico de los acontecimientos a ser analizados será útil referir algunos aspectos geográficos y de jurisdicción de las vicarías de Maracaibo y Coro.

Pese al fervor cristiano de sus fundadores, la atención religiosa del pueblo de Casigua en la década de 1770, aproximadamente 50 años después de su fundación, es casi inexistente. Sus pobladores deben trasladarse a Maracaibo para ser atendidos en lo concerniente a servicios religiosos. La solicitud hecha

---

11 De un conjunto de 381 localidades coloniales con denominaciones religiosas, reseñadas por Marco Aurelio Vila, un total de 110, es decir el 26,5 % está constituido por centros poblados designados con alguna de las denominaciones de la Virgen María (Vila, 1978). Dentro de este subconjunto, encontramos 26 centros poblados con el nombre de Nuestra Señora de la Concepción y 14 con la de Nuestra Señora del Rosario; entre ellos, el pueblo de Nuestra Señora del Rosario de Casigua.

desde 1771, es atendida sólo después que el Obispo Martí en 1774, constata el abandono espiritual que padecían los feligreses de esa zona.<sup>12</sup>

Algunos de los hechos más importantes que desde 1771 tuvieron incidencia directa en esta situación de abandono, son los siguientes:

- El día 16 de Julio de 1771, es sepultado el Cura Joseph Norberto de Piña, quien “dejó muchos bienes a la iglesia” (Martí, I, 1969: 115).
- En carta del 18 de septiembre de 1771, el Gobernador de la Ciudad y Provincia de Maracaibo participa al Dr. Mariano Martí, Obispo de la Iglesia Catedral de la Ciudad de Santiago de León de Caracas, sobre la necesidad de erigirse en Curato el Pueblo de San Antonio de Ziruma de aquella Provincia, y la necesidad de designar un Cura Residente en ese pueblo; en razón de no poder asistirse por Tenientes de Cura como lo había dispuesto el Vicario Foráneo de la Ciudad de Maracaibo.
- El 19 de octubre de 1772, el Obispo encarga al Vicario de informarle sobre lo requerido para la erección de dicho curato, y de proveer entretanto a los feligreses del lugar del pastor espiritual que correspondía.
- El 12 de febrero de 1774, el Obispo visita el pueblo de Casigua y encuentra la iglesia materialmente en ruinas. Sin embargo, está siendo asistida por un cura interino de 71 años de edad, que antes había servido como tal en los Puertos de Altagracia (Sobre esta visita volveremos más adelante).

---

12 A continuación, se presenta una parte del oficio enviado por el Obispo Mariano Martí al Vicario Foráneo de la ciudad de Maracaibo, donde a su vez es citada la comunicación que le enviara el Gobernador de la Provincia de Maracaibo el 18 de septiembre de 1771. Este oficio se refiere a la necesidad de erigir un curato en el pueblo de San Antonio de Ziruma, con lo que se prevé, eventualmente, dar también atención religiosa a Casigua. “Que el territorio que comprende aquel Pueblo (San Antonio de Ziruma) es: Por el oriente, una legua hasta donde llaman el Potrero, que divide la jurisdicción de la referida ciudad de Maracaibo y la de Caracas de esa Provincia. Por el Poniente, seis leguas hasta el sitio de San Sebastián hacia aquella ciudad: por el Norte, otra legua hacia el Pueblo de Casigua. Y por el Sur, doce leguas hasta el sitio de las Piñas hacia el Pueblo de Misoa. Que el referido Pueblo de Ziruma está tan remoto que dista de la ciudad de Maracaibo más de veinte y cinco leguas, intermediando la gran laguna que llaman de este nombre, y muchos de los que viven fuera de sus límites ocurren á él á oír Misa, confesarse y enterrar los difuntos, por estar más inmediato que otro más al Norte, comprendiendo los sitios de Maporal, Mene, Sabana Redonda, Tierra Colorada, Ucar y Los Hatos de Blavico, que distan veinte y veinte y cinco leguas del referido Pueblo de Casigua, de cuya Yglesia son feligreses, pues aunque pertenecen á esa Provincia de Caracas no pueden ser socorridos á tiempo en sus necesidades espirituales,...” (Besson, I, 1943: 461).

- El 26 de enero de 1775, el Vicario informa al Obispo que para erigir el Curato de San Antonio de Ziruma se precisa la designación de doscientos pesos anuales de congrua y veinticinco para pan, vino y cera, aportados por las Reales Cajas de la misma Provincia de Maracaibo; dado que la pobreza de los vecinos no les permite sufragar los derechos parroquiales.
- El 26 de enero de 1775, el Vicario Foráneo de la Ciudad de Maracaibo le informa al Obispo los inconvenientes que tuvo para que los Curas Rectores de dicha Ciudad nombrasen tenientes para la administración del pastor espiritual del referido pueblo de Ziruma.

Entre los inconvenientes se cuentan:

- La pobreza de los vecinos del lugar; lo que les hacía imposible sufragar los derechos parroquiales.
- La escasez de sacerdotes. Ante esta situación se consideró la posibilidad de nombrar algún estudiante pobre deseoso de la Sagradas Órdenes.
- La considerable distancia entre la ciudad de Maracaibo y el Pueblo de Ziruma (más de veinticinco leguas intermediando el lago) y la extensión del territorio comprendido entre los límites descritos en la carta anteriormente citada. Resulta importante destacar que Casigua es, de toda el área descrita, el límite norte; esto es, de los pueblos del curato, uno de los más distantes y de difícil acceso desde la ciudad de Maracaibo.
- El 11 de diciembre de 1775 se firma la Real Resolución sobre la erección del Curato del Pueblo de San Antonio de Ziruma de la Provincia de Maracaibo. De esta manera Casigua se constituye en el límite norte del nuevo curato, quedando, sin embargo, en la jurisdicción de la Vicaría de Coro y por lo tanto de la Diócesis de Caracas (Besson, I, 1943).
- El 19 de mayo de 1784, luego de informado el Obispo de Caracas y Venezuela Mariano Martí, que los Pueblos de Casigua, Borojó, Dabajuro, Zazárida y Capatárida con todos los lugares, hatos, y feligresía que componen estos tres curatos; se hallan con más dificultad de

conseguir socorro espiritual de la ciudad de Coro que de Maracaibo, ordena a Fr. Juan Ramos emitir un decreto según el cual se segregan de la Vicaría de Coro algunas Parroquias, y se agregan a la de Maracaibo. La decisión respondía a que tal medida dejaría a la Vicaría de Coro “algún descanso de lo vasto de su jurisdicción” (Besson, I, 1943: 503). Pero esta decisión no mejoró significativamente la atención a los requerimientos espirituales del pueblo de Casigua.

Casigua que, según documento de 1768, cuenta con “1.900 habitantes” (Altolaguirre, 1954: 185), y es denominado por el Obispo Martí en 1774 el *Pueblo de Nuestra Señora del Rosario de Casigua*, cuenta -según el mismo Martí-, con 64 casas concentradas, donde moraban 72 familias, y en 154 casas dispersas vivían 187 familias. Sumando en total 2.279 habitantes. Es también descrito como “lugar de cementeras y hatos de ganado mayor y menor” (Martí, VI, 1969: 124).

Para 1795, según Pedro Arcaya, en su discurso leído en la Academia Nacional de Historia el 11 de diciembre de 1910 y citado por Beaujón (1982: 133), el total de la población esclava en la Jurisdicción de Coro era de 3.261 esclavos de toda edad y ambos sexos, repartidos así: 960 en la misma ciudad y lugares circunvecinos; entre 500 y 600 en las montañas de Cabure y San Luís; y unos 440 en jurisdicción de Casigua. El resto está repartido en grupos menores en las otras parroquias.

Dado que los padrones sobre la población de Casigua que ofrece la iglesia, no presentan mayores datos sobre la composición social de su población, será preciso completar este registro demográfico con los datos que aporta en 1787 el Prob. Don Joseph de Castro, citado por Beaujón (1982: 354). El censo de la población de la jurisdicción de Coro para esa fecha es el siguiente:

Personas Blancas	3.711
Indios Libres	7.143
Indios Tributarios	768
Gente de Color Libre	11.567
Esclavos	3.765
Total Habitantes	26.954

Nótese que la población negra libre es casi el 43 % del total de la población y el más numeroso sector demográfico de la jurisdicción de Coro.

### 1. 2. El Obispo Mariano Martí. Su Visita Pastoral a Casigua (12 / 2 / 1774)

El 12 de febrero de 1774, el Obispo Martí llega al pueblo de Casigua, procedente de Borojó. Una “legua y cuarto” antes de su arribo al pueblo, visitó el Oratorio de las Cruces, del cual expresa que está muy desaseado, cubierto de paja y con muy pocos ornamentos; por lo que dispone, que, si no le son presentados en Maracaibo los títulos de este Oratorio en el término de dos meses, quedará “suspendido de toda función” (Martí, I, 1969: 115).

A su llegada a Casigua, el Obispo Martí encuentra que el cura de este pueblo, Christóbal de Ortega, se haya en Caracas por oponerse a los Curatos Vacantes,<sup>13</sup> por lo que es evidente su deseo de emigrar de aquel lugar.

Le suple temporalmente en su ausencia, Gaspar de la Peña, de 71 años. Nacido en Coro, fue familiar o paje del Padre Calatayud. Fue cura doctrinero en Capatárída y pueblos vecinos. Se ordenó sacerdote en 1726. Su capellanía o curato le fue dada por el Obispo sin oposición alguna (concurso) en los Puertos de Altagracia en 1732. Ejerció sus funciones durante 10 años, luego de lo cual renunció a dicho curato. El cura Gaspar de la Peña, en ausencia o enfermedad de los curas de esa zona, funge como interino y en ocasión del último período vacante del curato de Casigua ha servido como interino durante más de un año ininterrumpido. Desde su ordenamiento como sacerdote tuvo licencia para predicar y confesar en toda la jurisdicción de la Vicaría de Coro.

Según Gaspar de la Peña, José Félix Valverde (Obispo de Caracas desde el 16 de octubre de 1731 hasta el 23 de febrero de 1741) le había dado en 1738, licencia para todo el obispado sin límite de tiempo. Sobre toda aquella historia de vida y su actor-relator pesaba un denso e inevitable ambiente de desconfianza; ¿la razón...? Peña nunca mostró los documentos probatorios de aquellos nombramientos y designaciones, porque a su decir, “se le habían perdido sus títulos y licencias” (Martí, I, 1969: 118).

---

13 Christóbal Ortega, cura oficial en Casigua se está sometiendo en este momento a un concurso para dotar de sacerdote a otra parroquia. “Antes sólo los Obispos daban, sin oposiciones en este Obispado, estos curatos o capellanías rurales, y sin oposición se dio este Curato o Capellanía de Casigua hasta que entró este cura actual Ortega, que se lo di por su oposición...y entre tanto vino la orden del Rey para que todos los Curatos o estas Capellanías se dieran por oposición” (Martí, I, 1969: 116).

El detalle de la supuesta “renuncia” de Gaspar de la Peña a su Curato en los Puertos de Altigracia “con iglesia techada en obra limpia y paredes de mampostería” (Martí, I, 1969: 121), su largo interinato en Casigua en “una iglesia casi en ruinas”, resulta incomprensible y, a falta de mayores datos, inexplicable. Sin embargo, ante la ausencia de curas que asumieran tales funciones; no tuvo el Obispo Martí otro recurso que el de la intuición y alguna referencia que le diera otro religioso, para ratificar en sus funciones a aquel hombre de 71 años, aunque reseñó que le hubiese gustado conocer del documento los términos en que habían sido dadas aquellas licencias.<sup>14</sup>

Gaspar de la Peña no era el único religioso en el lugar, estaba también, aunque de paso y muy contra su voluntad, como podrá apreciarse, un Padre Capuchino valenciano, era este Fray Félix de Massamagrell, de 54 años de edad.

Massamagrell había llegado en 1760 desde la Provincia de Valencia, teniendo a su cargo proveer de misioneros al Obispado de Santa Martha. Pero en vista de la arremetida de los indios de aquellas misiones (guajiros, cocinas y otros), había solicitado licencia a sus superiores para regresarse a su Provincia desde hacía ya cuatro años. Siendo que Massamagrell ya había cumplido con su tiempo de 10 años como misionero, le fue otorgado el permiso, pero encaminándose por tierra hacia el puerto de la Guaira se vio obligado a quedarse en Casigua desde 1772. Convaleciente y temiendo que si se embarcaba hacia la Guaira moriría durante el tiempo de navegación, había hecho preparativos para no viajar a la Guaira ni permanecer en Casigua más tiempo. Aprovechando que los indios de sus misiones en el Obispado de Santa Martha están por el momento apaciguados, ha enviado un mensaje desde hace un mes solicitando le den permiso para volverse a dichas misiones.<sup>15</sup>

---

14 Respecto a Peña, escribió el Obispo en su libro personal: “...y yo no lo admiro, atenta la grande necesidad que hay de Ministros por estas tierras. Es de buen genio, aplicado... Es sencillo, virtuoso y predica acá todos los domingos, y no está malo en rúbricas y moral, según me dice el Padre Paulino” (Martí, I, 1969: 116). En este momento de la investigación no es posible precisar si Peña huía de los Puertos de Altigracia por algún deslíz como el de su homólogo Francisco Olivares, de quien Martí escribió en su libro personal esta denuncia: “El cura de los Puertos de Altigracia don Francisco Olivares vivió mal con Francisca Villalobos, soltera prima tercera suya, y con Juana Petrona, mulata, su esclava de la qual ha tenido dos hijos” (Martí, I, 1969: 223).

15 Al respecto escribió Martí: “... y si por todo el mes presente (febrero) no buelve dicho chasquis, me dize que está en ánimo de bolverse él mismo a sus misiones, y allí mismo pedirá a su Prefecto el

A la preocupante “fuga de prelados”, elocuente testimonio del crítico estado de la institución eclesiástica en Casigua, se sumaban las deplorables condiciones materiales de la iglesia, por lo que se previó repararla con el aporte de sus vecinos.<sup>16</sup>

Pero el aporte de los vecinos de aquel pueblo, circundado por cardones y cujíes (*Neltuna juliflora*) y tan escaso de agua dulce, se estimó sería insuficiente. Sin embargo, había un aliciente: el cura anterior a Chistóbal de Ortega -Norberto Piña-, muerto en 1771, había dejado sus bienes a la iglesia. Con estos fondos se proyectó “fabricar la nueva iglesia y algunas capellanías a favor de los curas” (Martí, I, 1969: 115). A los activos que Norberto Piña había dejado como herencia, se sumaban algunos bienes de la imagen de la Virgen del Rosario de aquella iglesia construida bajo su advocación, entre ellos estaban dos esclavas y un esclavito mudo.<sup>17</sup>

En este ambiente religioso ubicado casi completamente fuera del alcance de los mecanismos de control de la Iglesia, se desarrolla la vida de María Rosa y María Polonia. La ausencia de pastor espiritual, atenuada o agravada por la asistencia intermitente e inestable de curas foráneos, de dudosa probidad moral y sin documentos que acrediten su autoridad para la administración de los sacramentos y, en algunos casos –aún los acreditados-, amancebados con las esclavas de la iglesia -como parece ser el caso denunciado del cura Francisco Olivares-. No parece extraño que María Rosa (la esclava de la Virgen), haya tenido una hija de cuyo padre no se tenga absolutamente ninguna referencia escrita, y que aún en su desesperada carta al Obispo, persista en guardar ese secreto.

---

permiso para quedarse en dichas misiones” (Martí, I, 1969: 116).

16 Así refirió el Obispo Martí la urgente necesidad de la contribución de los vecinos de aquel pueblo de tan áridas tierras a la reconstrucción de la iglesia: “Esta Iglesia está bajo la invocación de la Virgen del Rosario. Su fábrica muy maltratada en todas sus partes. He mandado que se haga de nuevo toda a expensas de la misma Iglesia, y si no bastan los bienes de esta deberán contribuir estos vezinos “pro modo facultatum” (Martí, I, 1969: 118).

17 Respecto a los activos de aquella iglesia casi en ruinas el Obispo reseñó: “La fabrica de la Iglesia tiene siete mulas mansas y ocho bueyes. La Patrona Nuestra Señora del Rosario tiene cinco bestias caballares, un burro y diez y seis cabezas de ganado bacuno. Tiene también dicha Señora *dos esclavas y un esclavito mudo*. El Santísimo Sacramento tiene nueve ramos de censos que todos componen 1780 pesos de principal y reditúan al año 139 pesos. Nuestra Señora de Belén tiene una yegua vieja y dos toretes. Las Benditas Animas tienen veinte y siete cabezas de ganado bacuno. Todos estos animales están a cargo del expresado Maiordomo Don Luís de Matos, quien expresó que por no ser obra tiempo oportuno de poderlo congregar no sabe si habrá algunos mas pertinentes a dichos Señoríos” (Martí, VI, 1969: 126) (La cursiva es nuestra).

## **2. La Autoridad del Dador y las Virtudes del Don**

Recordemos que la relación, antes descrita, entre la Virgen del Rosario y sus esclavas María Rosa y María Polonia (su hija), es producto de un intercambio entre la donante (Doña Felipa González, dueña de María Rosa) y la Iglesia (mediadora o, mejor aún, representante oficial de la Virgen). A su vez la imagen representa y toma el lugar de la Virgen Madre de Dios en la tierra. Las esclavas, por su parte, son el don, el objeto mismo de una donación bajo condición.

En su testamento, la ama, Felipa González, pudo optar por otorgar la libertad a María Rosa en artículo de muerte, lo cual para la época fue práctica común, promovida por la Iglesia entre sus fieles y considerada como un gesto de desprendimiento y piedad, una “muestra de vida cristiana que agradaba a Dios” (Brito Figeroa, 1985: 311). Sin embargo, Felipa González no se conforma con el agradecimiento de una negra legalmente manumitada y socialmente marginada (para lo cual hubiese sido suficiente el otorgamiento de la carta de libertad), tampoco se contenta con el reconocimiento eclesiástico (que bien hubiese recibido con la referida manumisión en artículo de muerte o donándola a la Iglesia como institución), Felipa González hace de su última voluntad una donación directa a la divinidad, a la imagen misma de la Virgen, al objeto que representa y toma el lugar de la divinidad en la tierra. De esta manera, la testadora da a su esclava el beneficio de la preservación material y moral que le asegura su servidumbre a la imagen de la Virgen.

Pero, por otra parte, esta donación opera a partir de un fondo común de ideas entre quien da y quien recibe: la cosa recibida en don liga y obliga, religiosa, moral, económica y hasta jurídicamente a quienes participan de este contrato de intercambios.

La esclava “proviene” de Doña Felipa. Si bien no la ha fabricado o cultivado..., es en definitiva una “cosa suya”, se la ha apropiado por algún medio; y siendo “suya” le confiere poder y ascendencia sobre la Virgen que la recibe. Pero este servicio donado (una esclava que se mantendrá al servicio y adoración de la imagen), deberá ser devuelto en una forma, si bien no jurídica o económica, si moral y espiritual.

El icono (en el plano material) y la divinidad que representa (en el plano espiritual), han sido ligadas a la dadora a través del don. El beneficio de esa esclava que, como “cosa encantada” (entiéndase poseedora de una singular virtud), recibe (obligatoriamente) la Virgen, le otorga autoridad a la dadora; es un servicio y honor pendiente por devolución.

Para comprender mejor la reciprocidad de este circuito de prestaciones y contraprestaciones, será útil deslindar y describir separadamente las que tienen lugar entre la donante y la Virgen; entre la esclava (María Rosa) y la Virgen; y entre la esclava (María Polonia) y la Virgen.

### **3. Doña Felipa González y la Virgen. La Donación y su Contraprestación**

Está claro que en 1760 la Virgen recibe en don a una esclava para su cuidado y adoración. Pero, qué obtiene la ama (y dadora) a cambio, además del reconocimiento de la Iglesia y el “agradecimiento” de su esclava al garantizarle un espacio para su preservación y supervivencia.

Una de estas contraprestaciones se expresa en el ámbito social. Nótese que la donación de María Rosa se hace a la epónima de aquel pueblo: “El Pueblo de Nuestra Señora del Rosario de Casigua”, por lo que se puede deducir que el regalo se hace a uno de los más importantes símbolos de poder del lugar y que, por lo tanto, la donante debió recibir también la obligada contraprestación moral que -socialmente prevista para la ocasión- redundaría en beneficio de su memoria y el status social de sus parientes.

La cercanía física y la adscripción simbólica de la divinidad al grupo social dominante en el pueblo de Casigua se expresa también en el plano económico. Nótese que mientras la imagen de la Virgen del Rosario del pueblo de Casigua es poseedora de un considerable capital, las imágenes de otras divinidades de menor ascendencia social, económica y política, como la de “Santa Gertrudis... tiene sólo la ropa que tiene puesta” (Martí, III, 1969: 104).

Además, la imagen de la Virgen es privilegiada no sólo por su adscripción al grupo social dominante de Casigua, sino también al de la ciudad de Coro; sede de la Diócesis de la Provincia el 21 de julio de 1531 hasta el año 1637, cuando fue trasladada a Caracas. Es la imagen de la Virgen la figura

central exhibida en el primer y segundo Escudo de Coro de los años 1530,<sup>18</sup> (ver anexo No. 1) y 1815,<sup>19</sup> (Ver anexo No. 2), respectivamente. Este segundo Escudo, aprobado por Real Cédula del 20 de marzo de 1815, estuvo vigente hasta el 6 de octubre de 1821, cuando, una vez vencido el ejército realista, fue sustituido por el escudo de la Gran Colombia.

Por lo que es evidente que el “protagonismo” sociopolítico de la Virgen expresado en ambos Escudos de Armas de la ciudad de Coro —que se extiende por casi tres siglos— no tuvo comparación. En estos símbolos de la identidad el protagonismo de la Virgen María es sólo compartido con su madre, Santa Ana, quien es a su vez la epónima del primer asentamiento español que perduró en Tierra Firme -fundado por Juan de Ampíes (hijo) en 1527 con el nombre de *Santa Ana de Coro*-.

La apropiación y elevación de la imagen de la Virgen como protectora del grupo social dominante de la ciudad de Coro y del pueblo de Casigua, son la expresión colectiva del intercambio de dones, acercamientos simbólicos y otorgamiento de cuotas de poder que Felipa González instaura a nivel individual con su propio sistema de prestaciones y contraprestaciones con la imagen.

A nivel personal y en el plano espiritual, Felipa González espera que la Virgen conforte su alma en el angustioso tránsito de la muerte, socorriéndola y abogando ante Dios por la salvación de su alma y su vida eterna. Así se expresa, desde la liturgia bizantina hasta hoy, esta participación singular

18 Respecto al Escudo de Armas de la Ciudad de Coro de 1530, refiere Beaujón (1982): “Coro tiene el amparo espiritual de su Escudo de Armas ... en cuyo fondo aparece la imagen de Santa Ana, sentada con la mano extendida hacia la Virgen María que está de pie a su lado, y toda la figura debajo de la Corona de España y sobre la inscripción de la palabra VENEZUELA y debajo de ésta las palabras FUNDOSE ESTA CIUDAD AÑO 1530” (pp.384-385).

19 El 13 de junio de 1812 la ciudad de Coro recibe de la Regencia de Cádiz, y en nombre del Rey Fernando VII, el título de “Muy Noble y Muy Leal”, acompañado de ascensos y gratificaciones a los distinguidos en servicios realistas, y confiéndole al Cabildo el tratamiento de “Señoría” y el derecho a colocar en el Escudo de Armas un nuevo cuartel con el mote de “Constancia de Coro”. La sugerencia de diseñar un nuevo Escudo fue inmediatamente atendida por el Cabildo. Luego de rechazada una de las propuestas de Escudo “por no estar de acuerdo con las leyes de la heráldica”, fue aprobado el diseño encargado por Orden Real a Don Julián y Don Joaquín Medina. Al describir este nuevo Escudo, cuya figura central es nuevamente la Virgen, señala Beaujón (1982): En campo azul está Santa Ana de pie con la Virgen en los brazos, con diadema de oro la primera y corona de lo mismo la segunda; al lado derecho una silla de frente con brazo de oro y asiento rojo, primeras armas de la ciudad, y en el centro del campo, entre Santa Ana y la Silla, un escudete de oro y tres cabezas de perfil; orlando el escudo con tres órdenes o hileras de cuadros de ajedrez blancos y negros “ (pp. 384-385).

de la Virgen María por la resurrección de los cristianos: “... *Ob Madre de Dios. Te trasladaste a la vida porque eres Madre de la Vida, y con tu intercesión salvas de la muerte nuestras almas*” (en Estepa, 1993: 240). Son innumerables los himnos y antifonas que expresan esta petición difundida en la popularmente privilegiada oración del Ave María: “*Ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostrae. Amen*”.

Es parte acostumbrada en cualquier testamento de la época una sección como ésta: “...para ser defendida de la porción de males que el mundo amenaza, invoco por mi abogada a la siempre Virgen María...”<sup>20</sup>

Por su parte, Felipa González, para concluir con su testamento, refiere su deseo de que se hagan misas cantadas por el descanso eterno de su alma.<sup>21</sup>

Nótese que la contraprestación que espera la donante es, en tanto que salvación eterna, un regalo o prestación de servicio que se proyecta desde su muerte (o más bien desde el momento de la donación de María Rosa) hasta la eternidad; es un intervalo que se inicia en 1760 y queda abierto hacia el infinito.

Felipa González dona una niña esclava que se mantendrá al servicio de la imagen, pero queda un problema por resolver para poder mantener activado y vigente el circuito de intercambio de dones entre Felipa González y la Virgen a través del tiempo. El problema es que no hay correspondencia entre el servicio terrenal y el servicio celestial: la efímera vida de María Rosa al servicio de la Virgen es sólo un minúsculo punto en relación al continuo infinito de la *salvación eterna* de Felipa González, por la cual intercede la Virgen. El favor de la Virgen es eterno, el don de Felipa es finito, breve, transitorio, efímero como la vida de su esclava. No parece posible establecer un paralelo entre ambos dones.

Ante tal circunstancia la donante se toma una previsión; no dona a una mujer adulta, dona a la menor de las hembras de su servidumbre, una niña de año y medio, aquella bebé de quien se puede esperar, mayor tiempo de servicio por sus escasos años de vida, y mayor limpieza de pecado. Tan acertada decisión se hace sencillamente perfecta cuando agrega en el testamen-

20 Testamento de Doña María Josefa Rus, Año 1808, ARPM, Sección Escribanías, Tomo 18, Legajo No. 1.

21 Mando, quiero, y es mi voluntad que lo que sobrare de mis bienes según lo que tengo mandado, se mande decir de misas cantadas por mi Alma” (Testamento de Doña Felipa González, 28 de enero de 1760, AHUNEFM, Sección Testamentarias, Caja No. 32, Documento No. 14).

to la condición expresa de que en ningún momento ninguna persona pueda separar a María Rosa ni a sus descendientes del servicio a la Virgen.

Ahora, la intercesión de la Virgen en favor de la salvación eterna de Felipa González, es una prestación perpetua, construida en el plano espiritual como parte de un circuito de reciprocidad mayor, que lo incluye, y que tiene su referente y contraprestación en el plano material. Mientras la Virgen en el cielo aboga y logra ante Dios la salvación eterna del alma de Felipa González, María Rosa y su descendencia en la tierra se mantienen simultánea y paralelamente en el cuidado y adoración de la imagen de la Virgen.

Es evidente que este servicio, aunque recibido directamente por la Virgen, tiene como única beneficiaria a Felipa González, quien aún después de muerta gana indulgencia con el trabajo de sus esclavas. María Rosa y su descendencia ganan una especie de “jornal espiritual” que es usufructuado por Felipa González.

Las indulgencias que Felipa González estaba llamada a ganar a través del cultivo de sus virtudes y de su servicio espiritual (en resumen, a través del intercambio de dones con la divinidad), son subsidiados por los servicios de su esclava María Rosa y su descendencia.

María Rosa y su descendencia formarán a través de los años la cadena de esclavos que irrenunciablemente se mantendrá al servicio de la imagen. Un servicio de la donante que se constituye en su plegaria perpetua a la Virgen, y que a la vez sanciona y sancionará socialmente, a través del tiempo, el vínculo y el compromiso adquirido por la Madre de Dios en la tierra y en el cielo.

De estos “dones condicionados” como el de Felipa González, pueden citarse otros ejemplos presentes en los mismos libros de inventarios donde el Obispo Martí reseñara a María Rosa: “...dos pulseras de piedras finas con doce hilos y setenta y cuatro de oro y una cruz de oro de tres dedos de largo que dio de limosna da Beatriz Madera para Nuestra Señora y el Santo Niño, con condición que no se puedan cambiar, vender, ni deshacer” (Martí, III, 1969: 164). Nótese la prohibición de la donante ante cualquier intento de enajenación o transformación de estas joyas; obviamente el uso y destino previsto para estas alhajas no es diferente al de María Rosa y sus descendientes.

Sólo un aspecto parece haber escapado a las previsiones tomadas por Felipa González: la “cosa animada” dada en don podía hacerse indigna de

servir a la Virgen. Un riesgo previsto por Beatriz Madera, quien impone la condición de que las joyas (cosas inanimadas) donadas por ella a la divinidad, no puedan ser deshechas. Beatriz Madera previó el que alguien pudiera deformar y desvirtuar su don.

María Rosa, la “cosa animada” donada por Felipa González, poseedora no sólo de capacidad reproductora de esclavos, sino también de un alma propensa a mancillarse y de un cuerpo vulnerable al pecado, se ha desvirtuado. La que en otros tiempos estuvo tan llena de pureza y tan lejos de un desliz, se ha hecho madre de una hija ilegítima, se ha hecho indigna de la Virgen y por ello ha sido desechada de entre los objetos sagrados que circundan la Virgen. María Rosa es expulsada del espacio de la Virgen, por lo que su hija María Polonia tomará su lugar y cumplirá sus elevadas funciones.

Al considerar las relativas “ventajas” de la donación de Beatriz Madera en comparación a la donación realizada por Felipa González, no podemos pasar por alto la consideración, utilización y representación simbólica de la esclava como uno más de los dones recibidos y convertidos en alhajas de la Virgen.

#### **4. María Rosa González. El Pecado y su Expulsión del Espacio Sagrado**

Para 1760, cuando Doña Felipa González dona su esclava María Rosa González a la Imagen de la Virgen del Rosario del Pueblo de Casigua, ésta era sólo una niña de año y medio. El cuidado y la crianza de aquella niña esclava le fueron “asignados” a la Virgen quien, en su condición de Madre de la Iglesia y de todos los cristianos, asume su función de Nodriza de aquella esclava de tres años.<sup>22</sup>

Catorce años después de la donación, durante su visita pastoral a Casigua (el 12/2/1774), el Obispo encuentra que la esclava María Rosa González ha tenido una hija, es esta María Polonia González, quien, a juzgar por su apellido, es una hija ilegítima.

Según señala la misma María Rosa, Su Señoría Ilustrísima, habiéndose cerciorado “del hecho” (no especifica cuál), se dignó, no menos piadoso y

---

22 Se entregó la esclava luego de la muerte de Felipa González, año y medio después de hecho el testamento.

caritativo, que sabio y prudente, concederle la libertad del propio modo gratuito que a otras infelices compañeras que hasta aquel momento arrastraron las cadenas de la lóbrega y humillante servidumbre. Quedó en la esclavitud su hija María Polonia por “razones que Su Señoría habría pesado en mejor balanza”. Por consiguiente, su hija continuó sometida a su suerte, adorando las altísimas permisiones, y realizando sus obras serviles en la casa del Mayordomo de Fábrica.

Gracias al inventario de bienes registrado por Martí en 1774, se puede conocer que la libertad jurídica, como favor y muestra de “piedad”, “caridad”, “sabiduría” y “prudencia” del Obispo, no fue extensiva a todo el grupo de esclavos. Según este inventario de bienes, “tenía la imagen dos esclavas (una de las cuales debió ser María Polonia) y un esclavito mudo” (Martí, VI, 1969: 126), por lo que es de suponer que, tras el otorgamiento de la libertad a *algunos* de los integrantes del grupo esclavo, había unos criterios y razones que motivaban la discriminación y las decisiones del Obispo.

María Rosa, la esclava, la “cosa” que en el desempeño de sus funciones se había convertido en parte de los bienes materiales de la Virgen, es una de las beneficiarias de aquella concesión gratuita de libertad jurídica. A partir de aquel momento debió abandonar su servicio y condición, debió separarse de la Virgen que ya no fue más su ama y preservadora moral y física. Debió salir del espacio donde había vivido desde su infancia y enfrentar por sí sola las consecuencias de aquella “concesión gratuita de libertad”. Obviamente, tal eufemismo oculta otra realidad.

La “cosa” a la cual sólo se le requirió no pecar, para ser digna de su propietaria y preservadora material y moral, ha incumplido su compromiso, ha tenido una hija ilegítima y debe dejar de ser la “la esclava de la Virgen”. El escrutinio del Obispo la ha encontrado impura física y espiritualmente. Por ello, debe abandonar el origen y razón de su libertad moral, debe desprenderse de su fuente de identidad. A partir de este momento, con una carta de manumisión (con un papel que dice que ya nada tiene que ver con la Virgen), debe enfrentarse e insertarse por sí misma, sin la mediación de la imagen sagrada, en una sociedad que la adversa y desconoce como persona.

Deberá vagar -quizás por el resto de sus días- por las áridas tierras de Casigua, con el único aliciente de saber a su hija bajo la tutela y protección de la Virgen.

Pero en 1808 ese aliciente corre peligro, el Vicario Juez Eclesiástico Foráneo, insinuando que así lo dispone el Obispo, manda a cambiar de dueño a María Polonia. Ante tal situación, María Rosa irrumpe en el escenario eclesiástico para oponerse al cambio de dueño y denunciar el sacrificio para el cual se prepara a su hija.

María Rosa, ahora una negra manumisa de más de cuarenta años de edad, se presenta ante el Obispo en su condición de madre, sobradamente instruida de los motivos y fines que pueden haber originado algún “siniestro informe” usurpando la voz de Su Señoría Ilustrísima, para fingir en la enajenación conveniencias para su hija.

En vista del peligro que corre su hija, la angustiada madre agrega que no debe silenciarse ante el sacrificio al cual se prepara a María Polonia. Para María Rosa, basta decir que su hija ha tenido y tiene muchos apasionados compradores, los cuales a porfía ofrecen dinero sobre su valor supremo, que ésta es joven y de veinte años, aunque oprimida del mal del asma, por cuya razón, lejos de envidiable, desmerece en la estimación de pura sierva.

Parece obvio pensar que María Rosa está defendiendo aguerridamente las virtudes de su hija María Polonia de las “perversas” intenciones de “usufructo carnal” con que la asedian sus apasionados compradores; y que entre los atributos y virtudes de la joven está la de ser una hermosa e inmaculada esclava que desprecia las pecaminosas aspiraciones de sus compradores.

El análisis de la relación que se establece entre la imagen de la Virgen del Rosario y su esclava María Polonia permitirá comprender por qué, según su madre, los entusiastas compradores representan el fin de las virtudes que hasta el momento cultiva su hija.

La súplica de María Rosa al Obispo, ante el pretendido cambio de dueño, no es el otorgamiento de la libertad a su hija, sino el que le permita continuar en la servidumbre de la Santísima Imagen de Nuestra Señora del Rosario; para que tan alto objeto dulcifique las amarguras de su estado de esclavitud, y el pretendido cambio de dueño no la exponga a perder las virtudes que hasta ese momento cultiva.

Expresiones como “tan alto objeto”, nos refiere a la condición de modelo que ostenta la Virgen para la esclava. Aún más, puede avanzarse la hipótesis de que, entre las virtudes cultivadas por María Polonia, se destaca su condición de “inmaculada virgen”, conservada pese a que es joven y ha tenido y tiene muchos apasionados compradores.

Al velar celosamente por la virtud de su hija, María Rosa legitima el valor simbólico del espacio sagrado de la Virgen. Pone de relieve los frágiles y franqueables límites que la ubican dentro o fuera del espacio sagrado. Remarca la débil frontera que preserva a su hija bajo la tutela de la Virgen. Es, la misma frontera que le ha preservado en el cultivo de sus virtudes, la que con su extrema fragilidad es puesta en peligro por la intensión manifiesta de sus “apasionados compradores”.

Pero al mismo tiempo esa frágil frontera conserva su nitidez, y la importancia de su preservación se expresa en la dolorosa y amarga vivencia de María Rosa, quien cruzó la frontera, se entregó a un hombre sin el sacramento del matrimonio y fue expulsada del espacio sagrado; experiencia que quiere evitarle a su hija.

De hecho, es de suponer que una relación similar a la que para este momento mantienen la Virgen y María Polonia, tuvo lugar entre la Virgen y su esclava María Rosa, quien, a diferencia de su hija, al alcanzar la edad en que la mujer se vuelve madura y debe dar fruto, no rechazó a su pretendiente. En el umbral de su adolescencia María Rosa cruzó la frontera y articuló la castidad de la niña con la sexualidad de la mujer, accedió al territorio de la identidad adulta, se hizo madre, pero desconociendo las virtudes que en la esclavitud de la Virgen debió cultivar, faltó voluntariamente a una obligación de su cargo: tuvo una hija ilegítima, no se hizo esposa sino que se entregó a la pasión, al pecado, y por tanto se hizo indigna de pertenecer a la Virgen y a su espacio sagrado.

La razón de la expulsión de María Rosa de aquel relativo y circunstancial “paraíso colonial”, no fue la pérdida de su virginidad. De hecho, las funciones de *su descendencia* están contempladas en el documento de donación, específicamente en la condición de mantener a María Rosa y a las generaciones futuras al servicio de la imagen. Se trata del incumplimiento del sacramento del matrimonio, de la prevaricación que produce la pérdida de su virtud y la deshonra de su “Madre” y modelo: la Virgen, pura antes, durante y después del parto.

María Rosa, la *cosa animada* que en uno de sus “virtuales desdoblamientos” (en tanto que poseedora de actos de voluntad propia), tiene el derecho adquirido -en tanto que mujer bautizada y miembro de la iglesia de Cristo-, de convertirse en esposa y posteriormente en madre; no accedió a la realización de su feminidad conducida por la Virgen, quien debió acompañarla hasta el momento justo del matrimonio para que asumiese su nueva identidad social como esposa y madre.

Al incumplir con el sacramento y el ritual del matrimonio -en el cual con su consentimiento y beneplácito la Virgen debía admitir la realización de su esclava como mujer- María Rosa desconoce su compromiso contractual con la Virgen y se hace indigna del espacio de libertad moral que antes tenía.

Por ello, el Obispo (a la sazón representante oficial de la Iglesia y sus divinidades), en vista del incumplimiento del compromiso adquirido por María Rosa, rompe el “contrato” de la Virgen con su esclava. Le da la libertad a María Rosa en 1774 y deja a su hija María Polonia (siendo aún una niña) en la esclavitud de la imagen. La imagen de una Virgen piadosa en grado sumo que asume nuevamente, cual madre (o nodriza), el cuidado de la hija de su indigna ex-esclava.

## **5. María Polonia González. Su Modelo es la Virgen**

Tal si fuese la Artemisa de la antigua Grecia (Vernant, 1985), la Virgen ha ejercido también en María Polonia su excelsa función de nodriza. Ha alimentado y cuidado del crecimiento de su esclava hasta hacerla adulta. La ha conducido hasta el umbral de la adolescencia, lugar donde con su beneplácito y ayuda debería abandonar la infancia, franquear la frontera y acceder a su realización plena, asumiendo su próximo rol de esposa y madre.

Son éstos los modelos que María Polonia debería imitar para acceder como las demás mujeres a uno de los caracteres que dan fisonomía a la identidad social adulta; mas su proyecto y modelo es otro.

Durante su crecimiento, María Polonia, ha cultivado y encarnado las virtudes de la Virgen y ahora, como Atalanta, la más artemisiana de las diosas de la antigüedad griega, quiere seguir reproduciendo en su vida las virtudes que hasta ese momento ha cultivado en la servidumbre de la Santísima Imagen, quiere permanecer toda su vida en el espacio de la Virgen,

quiere continuar escindida del mundo profano, no quiere franquear jamás la frontera que le permitiría realizar su vocación de esposa y madre -como lo desearía cualquier mujer-. Contrario a ello, quiere consagrarse a la Virgen del Rosario y ser eternamente virgen.

María Polonia se niega a desplazarse y superar lo que para la adolescente debería ser una posición liminar transitoria. En la relación “cara a cara”, entre la Virgen y su esclava, María Polonia se ha aferrado a la alteridad divina y ha terminado fundiéndose a ella (la ha hecho mismidad) en un contrato cuyo sistema de intercambios perpetuos supera el desplazamiento pendular de dones recibidos y devueltos con excedente; convirtiéndose ésta en una relación circular. Una relación que se cierra en sí misma; un contrato en el que se confunden Virgen y esclava. La esclava se niega a salir de ese círculo, franquear la frontera que la separaría de la alteridad que le da identidad. En lugar de acercarse al Otro humano, ve en sus pretendientes una amenaza para su virtud. En lugar de diferenciarse de la Virgen en el momento justo en que debe separarse de ella para hacerse mujer, tiende a minimizar su feminidad (y así su humanidad) para fundirse a la divinidad. La “cosa animada”, María Polonia, no hace uso de su derecho al matrimonio y a la maternidad, ello la alejaría de la Virgen; sólo reproducir en su propia subjetividad las virtudes de la Virgen le permitirá construir una identidad social moralmente digna. Su virtual desdoblamiento de “cosa animada” no franquea en ninguna de sus realizaciones el espacio mítico de la Virgen. Como cosa es una alhaja más de la Virgen, y como poseedora de un alma no es sino la portadora de su pureza. María Polonia construye su identidad en una relación intrínseca con la divinidad, es el espejo de la Virgen.

María Polonia, la alhaja animada, ha sido asimilada al espacio de la divinidad como uno más de los objetos de su instrumental de culto.

La carga de sentido vertida en la imagen de la Virgen y su espacio, se proyecta hacia otros objetos asimilados a ella. Así, María Polonia ha pasado a ser una más de las figuraciones materiales que representan a la Virgen.

La Virgen María celestial, tiene su par en la virgen María (Polonia) terrenal. Las funciones semejantes de ruego perpetuo y paralelo las hace partícipes de un mimetismo que pretende que “sea en la tierra como es en el

cielo”. La asignación del nombre de la Virgen María a las esclavas, parece confirmar esta interpretación, según la cual, nombres de esclavos idénticos corresponden a características, funciones sociales y espirituales idénticas.<sup>23</sup>

## 6. El Constreñimiento Social y la Donación de Sí Mismo

Analizados los intercambios simbólicos realizados entre Felipa González y la Virgen (mediadas por sus esclavas en su condición *pasiva* de “cosa” entregada como don), conviene analizar separadamente y con mayor detalle el virtual “desdoblamiento” de las esclavas que les permite establecer, como sujetos *activos*, su propio circuito de intercambios y reciprocidad con la Virgen.

La misma dinámica de intercambios presente en la relación Felipa González-Virgen, rige también entre las Marías (Rosa y Polonia) y la Virgen; expresada incluso durante la contemplación de la imagen o la silente oración dirigida a ella. Recordemos que la exaltación de la imagen mítica en la oración a ella dirigida con humildad, es la elevación simbólica de la divinidad, es la aceptación de un contrato de intercambios simbólicos con ella.<sup>24</sup>

Pero no debemos confundir la fuente real de donde proviene cada don. El servicio que incluye el cuidado y adoración de la imagen, no es la ofrenda que “las Marías” dan a la Virgen como pago del “favor” o regalo recibido de su nodriza y preservadora de moral. Este es su ineludible compromiso como esclavas, es una característica intrínseca de la “cosa” entregada como don por Felipa González.

Recuérdese que el “contrato escrito de donación” estipula la conversión de María Rosa en la esclava de la Virgen, condición que involucra no sólo a

23 Esta interpretación no es gratuita, y parece ser validada no sólo por las obligaciones que le fueron impuestas a María Rosa por Felipa González, sino también por el nombre y funciones heredados por María Polonia. La utilización del nombre del esclavo como un código de identificación de este respecto a su origen, propietario y funciones, fue usual en la Venezuela colonial (Ascencio, 1984). Como ejemplo, nótese que el cambio de género del segundo nombre de Doña María Josefa Rus, priva en la asignación del nombre “José” a la mayoría de los esclavos de su hacienda: “esclavos nombrados José Timoteo, José Joaquín, José Natividad, José Francisco, José María, Juan y Alberto...” (Testamento de Doña María Josefa Rus, Año 1808, ARPM, Sección Escribanías, Tomo 18, Legajo No. 1). Esta relación nombre-función del esclavo tampoco sería algo nuevo en la época colonial, recuérdese el caso de Onésimo el esclavo de Filemón de Colosas, cuyo nombre quiere decir útil (Filemón, 1: 1...19).

24 “Elevar una estatua, es hacer un ex voto, una oración, como dicen las inscripciones griegas; se trata de un contrato, oral en parte, establecido con el dios” (Mauss, 1991: 62).

ella sino también a su descendencia, obligándolas a permanecer al servicio y adoración de la imagen; por lo que considerar estos servicios como un regalo de las esclavas sería aceptar que la Virgen deba entregar dos regalos o dones cuando sólo ha recibido uno.

Pareciese entonces que las esclavas reciben un conjunto de favores de la Virgen y éstas no dan nada a cambio, como si el regalo de la divinidad para ellas no tuviese una contraprestación. Sin duda, esta aparente descompensación entre el minúsculo o nulo servicio extra que pueden entregar “las Marías” y el invaluable servicio de la donación del espacio de libertad por parte de la Virgen, es un hecho que impone a las esclavas un compromiso oficial similar al impuesto por Felipa González a la Virgen. Es un favor pendiente por devolución.

Ante este constreñimiento se hace evidente la imposibilidad de “las Marías” de reducir su relación con la Virgen a un simple contrato de intercambio de bienes materiales, por que... ¿Qué pueden ofrecerle las esclavas a la Virgen? Incluso la capacidad de trabajo de sus manos es propiedad del amo, en este caso la misma Virgen.

Pues bien, en realidad, según el Sínodo, sólo sus almas redimidas con la Sangre de Cristo, escapan al dominio del amo. Sólo eso tienen y pueden dar: la consagración de sus almas a la divinidad, la limpieza de cualquier mácula del pecado, la absoluta pureza de sí mismas. Es lo único que tienen por ofrecer, y eso les es requerido para permanecer en ese espacio de libertad.

## **7. Esclavas, Máscaras y Personas**

La definición nacida en la antigüedad Greco Romana y heredada como parte de la cultura occidental, nos presenta al esclavo como “no persona”. La revisión historiográfica del concepto de persona, nos remite a su vez a la máscara ritual, cuyas características acústicas le daba a su portador la capacidad de sonar, le daba voz, le hacía “personare”, por ejemplo, en el connotado ritual del *Hirpi Sorani*, la danza realizada con máscaras y pieles de lobo sobre el cuerpo donde se representaba el mito de origen de Roma.

Esa misma máscara, con sus inscripciones, daba nombre a las diferentes familias o *gens* que tomaban parte en este ritual. Desde entonces la “persona” ha sido algo más que el resultado de una organización social, ha sido

algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara en el ritual, ha sido una condición que otorga derecho.

Aquellas máscaras constituyeron un símbolo de poder al servicio de quienes las portaban: les daban nombres, privilegios, derechos a ser escuchado...; todo gracias a la capacidad de la máscara para captar el poder culturalmente depositado en el Otro (divino, humano o animal) en ella representado.

Para las esclavas (no personas), acceder a la imagen de la Virgen y utilizarla como su máscara, proveedora de identidad, privilegios y derechos socialmente adquiridos, fue una oportunidad para suplir necesidades vitales, y así lo hicieron.

En la historia de María Rosa y su hija, al tiempo de materializarse de manera acabada el convenimiento y aceptación de un contrato (en buena parte impuesto), se muestra también cómo, ante la ausencia de bienes materiales y el constreñimiento social, surge la posibilidad de donarse a sí mismo, ofrecer el alma, para asumir un contrato de prestaciones y contraprestaciones perpetuas ante quienes sancionan en la vida pública los beneficios de algún favor socialmente adquirido.

María Polonia es ejemplo de los muchos esclavos que al ser bautizados y hechos cristianos suscribieron un contrato que les permitió, pasar de simples esclavos bozales (africanos que no hablaban la lengua del amo) a hijos de la Virgen y hermanos de Cristo.

Dado que la donación de sí mismo debe ir siempre acompañada de la solvencia de alguna virtud o atributo, sólo quedaba un aspecto por dilucidar: ¿Qué virtud pública podía serle requerida a las esclavas de la Virgen para sancionar su pureza de alma y derecho a participar en el intercambio de dones?

Para responder a ello, es necesario establecer por lo menos dos niveles de disposición o pureza espiritual de las esclavas en la entrega de sí mismas, cada uno de los cuales se corresponde con un específico grado de cercanía a la Virgen.

El primer y más elemental nivel, exige exhibir con hechos los dos requisitos que todo cristiano debe cumplir para salvarse: recibir los sacramentos y guardar los diez mandamientos. Los sacramentos, instituidos por el mismo Cristo en la Iglesia son el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia, la Extrema-Unión, el Orden y el Matrimonio.

Se expresa en el Sínodo que cada uno de ellos es medicina y remedio espiritual que sana, justifica y da una particular gracia y auxilio de Dios contra el pecado, todo lo cual redundando en favor de la salud espiritual. Al responder cómo nos justifican ante Dios los sacramentos, el Sínodo responde: “Dándonos gracia interior, conque nos hacemos justos, y amigos de Dios por las señales exteriores, que los significan y le causan” (en Gutiérrez, 1975: 57).

Está claro que el cumplimiento de los sacramentos, constituye una forma de intercambio simbólico entre Dios y el esclavo cristiano, que éstos permiten estrechar los lazos de “amistad” entre Dios y el hombre, y que cada uno de los sacramentos se corresponde con un particular grado de acercamiento del hombre a Dios y, por tanto, también a una específica contraprestación.

El incumplimiento de algún sacramento, genera entonces la ruptura de los “lazos de amistad” entre Dios y el pecador. El distanciamiento espiritual producido por la unión carnal pecaminosa de María Rosa, muestra sus efectos materiales en la expulsión de la esclava del servicio divino. No haber recibido el sacramento del matrimonio, produce la ruptura de la alianza espiritual entre la Virgen y su esclava y, por esto, haciendo en la tierra como es en el cielo, se le separa materialmente de la divinidad, se le ubica a una distancia mayor de la Madre de Dios y del mismo Dios.

Sin lugar a dudas, uno de los más elocuentes logros alcanzados a través de los sacramentos fue el otorgamiento de la libertad jurídica a los esclavos que abrazaron las Sagradas Ordenes. Así se retribuyó socialmente a aquellos que, a través del sacramento del Orden, se consagraron y se entregaron a sí mismos a Dios como ministros de la Iglesia. Son estos los esclavos que podrían, para efectos de esta interpretación, ubicarse en el segundo nivel de disposición y pureza espiritual.

Este segundo nivel- más elevado que el anterior- es el que ostenta María Polonia. Un nivel en el cual se dan cita la pureza espiritual, que debe mostrar un cristiano para salvarse -implica recibir los sacramentos y guardar los mandamientos-, y la pureza física, contra la cual atentan los placeres terrenales, entre otros, representados por sus apasionados compradores. Es éste un nivel lleno de ascetismo, de renuncia a todas las cosas del mundo, un nivel al cual la esclava accederá sólo reproduciendo en su subjetividad las virtudes de la Virgen.

El incumplimiento de los requerimientos del primer y más elemental nivel es, como en el caso de María Rosa, castigado con la libertad jurídica y la privación de la tutela de la Virgen. Por ello, es éste un contrato donde con la libertad jurídica se infringe el castigo a la más alta pena y, con la virginidad, se exhibe una de las condiciones de pureza más elevadas exigida a la esclava en su condición de “espejo de la Virgen”. Gracias a esta virtud, María Polonia se muestra más cercana a Dios y digna de su “amistad” y, por lo tanto, digna también de permanecer en la esfera y tutela de la Virgen en la tierra.

Como se ha hecho evidente, la condición de “esclavas de la Virgen”, hizo propicias las condiciones para que María Rosa y su hija disfrutaran de un espacio de libertad donde reconquistar o ratificar su condición de persona. Esta concesión obligó a las esclavas a aceptar y a devolver el favor obligatoriamente recibido, lo cual implicó la suscripción de un “contrato” que apuntaba a una libertad, no necesariamente jurídica sino sobre todo moral.

El regalo traducido en un espacio de libertad moral, representó el don que la esclava, a posteriori, estaba obligada a devolver, con un exceso que bien podría llamarse “usura”.

Esta condición recíproca: la recuperación usuraria en una “relación pendular de creciente amplitud” entre la Virgen y la esclava, al requerir, en contrapartida del beneficio otorgado, lo propio y un extra; genera por lo menos tres consecuencias ineludibles:

1. Cuanto más entregue la esclava o la Virgen, mayor será el compromiso adquirido por la otra parte ..., y así irrenunciable y consecutivamente proseguirá el perpetuo juego de impulsar el péndulo de las devoluciones usurarias.
2. El intercambio constante de favores que involucra esta alianza con devoción usuraria, da origen, por su carácter acumulativo, a una inevitable rivalidad entre los contrayentes de este contrato, que en el momento de amplitud pendular máxima puede llegar a superar la relación polariza, para convertirse en una relación circular-centrípeta que envuelve a la divinidad y a su esclava en un sistema de “prestaciones totales” que puede requerirles a ambas la redefinición de todo referente (material o simbólico) de su identidad, para convertir a la una en espejo de la contraparte.

3. El desconocimiento o incumplimiento de la deuda moral y/o legalmente adquirida por parte de alguno de los contrayentes del contrato (divinidad o esclava) autoriza socialmente a la contraparte para execrar al deudor y cambiar la dirección de la relación circular centrípeta por una centrífuga de fuerza inversamente proporcional a la primera. María Rosa González, al tener una hija ilegítima, desconoce su compromiso contractual y por ello es arrojada fuera del espacio de libertad que la Virgen le otorgó.

Por su parte, María Polonia, no sólo asume su relación contractual, sino que la lleva a su máximo nivel de intercambio. Hace de la Virgen su propia máscara, la constituye en su modelo. No desea la libertad, ni acceder a sus apasionados compradores. Desea ser por siempre Virgen.

María Polonia ha hecho de la imagen de la Virgen su propia máscara y la máscara le ha dado la identidad social. María Polonia es efectivamente la esclava de la Virgen.

Pero la inversión de roles es parte inevitable de esta relación contractual. María Polonia es ahora la esclava de su máscara. Debe minimizar su humanidad para que la Virgen se encarne en ella, debe renunciar por completo a su libertad jurídica para ser por siempre la esclava de la Virgen.

María Polonia será por siempre el espejo de su máscara.

Será por siempre la Virgen María.

## *Capítulo VI*

### *A modo de epílogo*

#### **1. La Escisión del “Esclavo de Dios”**

El esclavo dedicado al servicio divino es objeto de una sistemática ruptura de sus referentes culturales identitarios. Sus padres o él mismo han sido arrancados de su espacio geográfico propio en África, además está separado del común de los esclavos cuya función principal es la producción material en una hacienda, pero por si fuera poco, también está escindido en sí mismo. Los vínculos que en la vida cotidiana están llamados a insertarle y unirle a una comunidad de negros esclavos o libertos —con su resistencia y restringido control cultural sobre sus propios símbolos y normas, con su identidad cultural y étnica— están rotos.

Desde las estructuras de poder dominantes, se intenta que el esclavo de Dios permanezca social y culturalmente desarticulado de las comunidades negras y de los procesos de resistencia y lucha social que le son propios. Por ello, se ve obligado a prescindir de la referencia identitaria y la reafirmación que podría ofrecerle su grupo sociocultural, para preservarse en sí mismo y atarse, fundamentalmente, a una identidad individual derivada de su particular función y servicio divino.

Este mecanismo de separación y control aplicado al esclavo de Dios, lo marca en su propia individualidad, lo adhiere a una alteridad mítica y le dota de una identidad social que le define por su pertenencia al espacio sagrado de la divinidad. Esta pertenencia y función sacralizada, le impone una identidad en la que él debe reconocerse, y que el resto de la sociedad espera que él reconozca, asuma y reproduzca en su propia subjetividad.

Es esta una estrategia del poder que hace del esclavo un *sujeto*. Sujeto en las dos acepciones del término: sujeto a otro (por el control y la dependencia a algo o alguien) y sujeto a sí (por la consciencia y autorepresentación que le liga a la identidad que le ha sido impuesta como propia). El resultado es un individuo cuya mismidad se debate entre una identidad impuesta y de “fachada” y una vivencia íntima y subjetivamente divorciada de la primera. Un esclavo con piel negra y máscara blanca.

Esta escisión crea un espacio interior que permite al esclavo realizar diversas formas de desplazamiento simbólico, acercándose a su identidad impuesta y reproduciendo las representaciones sociales que le son atribuidas, o alejándose de ellas y preservando su consciencia de ser social con posibilidad de tener una existencia personal e independiente de la divinidad. Entre esos dos extremos se desplaza cotidianamente el esclavo, no gracias a la utilización de elementos culturales diferentes a los impuestos por el grupo dominante, sino gracias a una utilización diferenciada de éstos, que le permite delimitarse un pequeño espacio de autonomía frente a los mecanismos de dominación.

La representación del *esclavo de Dios* como objeto de obediencia, servicio y tutelaje, se acompañó con la imposición de un conjunto de prácticas culturales promovidas por el grupo dominante. Esta imposición cultural, realizada como un ingenuo y desinteresado servicio del “padre de familia” y la Iglesia, en favor de la transformación del esclavo y su superación espiritual —lo cual le permitiría llevar una *vida cristiana* y ser considerado miembro de la Iglesia— no surtió ese efecto. La interiorización que de estas enseñanzas y prácticas hizo el esclavo no se tradujeron en la eliminación de las diferencias culturales que justificaron su esclavitud. Por el contrario, tal imposición cultural llevó implícitos los elementos simbólicos necesarios para mantener e incluso remarcar la atribución de diferencias y la conservación de la *alteridad*. Así, esta escisión presente al interior del esclavo, se suma a su escisión personal respecto de su grupo sociocultural de pertenencia, y a su separación de los referentes geográficos —topológicos— del cual fue arrancado él o sus antepasados en África.

Ante esta situación de extrema sujeción y escisión del esclavo respecto a un necesario conjunto de elementos orgánicamente articulados para la construcción de su identidad individual y colectiva, el resultado no pudo

ser otro sino la fuga —u otra forma de escape de los mecanismos de control— o la construcción de una identidad de fachada, que permitió la manipulación de la conciencia religiosa de los grupos de poder, gracias a la inexistencia de una convicción y vivencia íntima de los símbolos y prácticas religiosas impuestas en la subjetividad del esclavo. Tales manipulaciones de la conciencia religiosa constituyen un elemento fundamental para analizar las diferentes formas de relacionamiento y negociación ejercidos por estos esclavos, dado que implicó una respuesta desde un grupo subalterno en extrema situación de dominación frente a una aplastante forma de poder, capaz de crear *sujeto para* el servicio divino.

Nuestro análisis inicial sobre los *esclavos de Dios*, realizado a partir del discurso del poder y sus escritos -el Sínodo Diocesano, las disposiciones legales emanadas del rey, e incluso los documentos que desde el poder se escriben en relación con estos esclavos- puede complementarse con el “sursurro” de este grupo de esclavo que nos llega hasta el presente.

Nuestra mirada inicial posicionada desde del discurso del poder para mirar al más bajo de los estratos sociales, produjo importantes datos que ahora pueden ser confrontados y articulados con el discurso subalterno: lo que dicen los esclavos. Pero, para que nuestro acercamiento a este grupo de esclavos no se vea frustrado ante la voz negada que define su condición de *no persona*, hemos tenido que inferir su discurso desde las acciones que realiza, como el *personaje mudo* de la pantomima que es para la historia colonial. Este discurso subalterno puede inferirse desde sus acciones, desde sus gestos, desde sus transgresiones; todos ellos expresión de resistencia y lucha por la supervivencia y el reconocimiento social como persona.

En general, las luchas sociales pueden ser de tres tipos: contra formas de dominación (étnica, social, religiosa, etc.); contra formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; o contra lo que liga al individuo consigo mismo y lo somete a otros, en este último caso se trata de luchas contra la sujeción (Foucault, 1991).

En el corpus descrito pueden encontrarse ejemplos de lucha contra cada una de estas formas de dominación, algunas veces aisladas, otras veces conjugando varias de ellas.

Obviamente, la explotación económica constituye un elemento muy importante en cada caso descrito, e igualmente lo es la dominación social y los procesos de cosificación que le son impuestos al esclavo. No obstante, las luchas de cada uno de estos esclavos atacan de una u otra manera a una forma de dominación que se expresa en la escisión que les individualiza y les hace *sujeto*. Atacan el proyecto de sujeción del individuo a su condición de *cosa aislada*. Atacan la escisión que les separa de los “Otros” humanos.

María de los Santos “ansiosa de su libertad” espera reunirse con su madre quien pagará por su manumisión 300 pesos (caso No. 2). A Blasa Cañisia (caso No. 4) se le intenta separar de su esposo para que asuma la servidumbre de la imagen de la Virgen de Coromoto en Guanare -a 239 kilómetros aproximadamente de donde está su esposo-, separación que no se hace efectiva por su condición de mujer casada. No obstante, el envío de la esclava a Guanare se hizo depender del buen comportamiento de su esposo. Puede inferirse que el aislamiento de los esposos fue una de las prácticas de dominación con las que se castigó algunos “deslices pecaminosos” del *esclavo de Dios* o de su familia.

Esto, unido a la separación de los grupos culturales y étnicos a los cuales pertenecía el esclavo, terminó por configurar un mecanismo de control particularmente efectivo en tanto que trastocó los referentes de la identidad individual y colectiva, y generó una dependencia que obligó al esclavo a construir y asumir su identidad en una relación intrínseca con su función y su amo: la divinidad.

De Joseph Ypólito (caso No. 3), casado con una mujer libre, se sabe que se hizo pasar por libre y se fugó a Barinas. ¿Acaso la fuga de Joseph Ypólito fue una solución (en extremo peligrosa) ante los mecanismos de aislamiento aplicados a estos esclavos? Juan Jorge (caso No. 5) también es vendido por cimarrón.

La “unidad familiar” de Trinidad y sus cuatro hijos, donados al servicio de la imagen del Niño Jesús de Nuestra Señora del Carmen (caso No. 6) no es bien vista por el Presbítero Buenaventura. De hecho, las disposiciones de la donante tenían prevista la conservación de la “unidad familiar”, sin embargo, no fueron cumplidas. Un dato interesante es la petición de

Don Juan Alberto Hernández y Sánchez (comprador de los cinco esclavos) quien ofreció pagar su precio con la condición de que fueran rematados a su favor los cinco esclavos y de ninguna manera con desmiembro de alguno de ellos. Podemos avanzar la hipótesis de que también en este caso se consideró la separación de un esclavo(a) destinado(a) al servicio divino: un esclavo que sería separado de sus familiares y con ello, de importantes referentes de identidad, para obligarle a representarse en soledad frente a la divinidad. Todo hace pensar que esta escisión constituyó un efectivo mecanismo para lograr la sumisión del esclavo y la creación de un “*sujeto para...*”.

Finalmente, María Rosa y María Polonia (caso No. 7), ponen nuevamente en evidencia el mismo fenómeno. María Rosa debe separarse de su hija María Polonia cuando ésta es aún una niña. Pareciera que la compra de la libertad y la fuga, constituyeron algunas de las vías para eludir la sujeción derivada del aislamiento que separó al *esclavo de Dios* de unos (familiares, grupo étnico o cultural) y lo sujetó a “Otros” (personajes sagrados).

Ante la necesidad de romper su aislamiento y reconstruir sus referentes de identidad, el *esclavo de Dios* debe moverse entre dos polos de referencia: entre un acercamiento hacia el “Otro” humano; tal es el caso de quienes hacen fuga o buscan su carta de manumisión) o un acercamiento hacia el “Otro” divino; tal es el caso de quienes se aferran a las divinidades como una fuente de identidad individual y la convierten en su máscara (caso No. 7). En ambos casos el esclavo intenta escapar del sí mismo “*sujeto*”, que le consagrada y le somete al aislamiento propio de las alhajas inanimadas y el instrumental de culto de la imagen.

Se trata por tanto de una lucha contra el poder moral y religioso que le da forma a su escisión. Juan Jorge, el esclavo de “mala condición y cabeza infeliz”, quien además tiene por “muy malas costumbres” embriagarse, hacer fuga y robarse los trastes de la iglesia, y a quien los castigos no han hecho enmendar su comportamiento; arremete a su manera contra el poder moral y religioso que lo sujeta. Atenta contra los mecanismos eclesiásticos que intentan controlarle física y espiritualmente. Juan Jorge se opone al trabajo de salvación que le impone una subjetividad escindida y sacralizada que le ignora como ser social. Juan Jorge se resiste al poder pastoral.

## 2. La Resistencia al Poder Pastoral

En lo relativo a la esclavitud, el cristianismo permitió extender hasta la colonia relaciones de poder propias del mundo antiguo, pero produjo también un conjunto de éticas fundamentalmente diferentes a aquellas.

En general, puede decirse que, a partir del cristianismo, aquellas relaciones de poder del mundo antiguo ya no fueron manejadas por emperadores o reyes, sino por la singular figura religiosa del *pastor de almas*, quien ha tenido que controlar los individuos no sólo de desde afuera, desde sus cuerpos -como en el mundo antiguo-; sino también desde adentro, desde la conciencia, desde su mente, desde su alma.<sup>25</sup>

Por ello, la función de este *poder pastoral* se ha extendido fuera de la institución eclesiástica y, además, ha experimentado importantes cambios en sus objetivos originales: la conducción del individuo a su salvación en el otro mundo, ha implicado un “asegararlo en este mundo”. Así, la palabra salvación, ha asumido diferentes significados: salud, bienestar, seguridad, etc. Estos objetivos “mundanos” desplazaron y en algunos casos sustituyeron -de una u otra forma- los objetivos del cristianismo primitivo: la salvación del alma.

Si bien, por un lado, tenemos la vigilancia perpetua que debe hacerse del negro (esclavo o liberto) para no permitirle ocasión de pecar; por el otro, tenemos el repudio de la enfermedad en el esclavo de Dios. Esta actitud de vigilancia y control del cuerpo y el alma de los fieles se expresa claramente en el papel de la Iglesia en la creación y mantenimiento no sólo de templos sino también de escuelas y hospitales. Es evidente que la Iglesia ha repudiado y luchado contra la enfermedad, de la misma manera como repudia y lucha contra el pecado.

En el contexto de los esclavos de Dios, la enfermedad fue razón suficien-

---

25 “El Cristianismo es la única religión que se organizó como Iglesia. Y como tal, postula en principio que ciertos individuos pueden, por su calidad religiosa, servir a otros no como príncipes, magistrados, profetas, adivinos, benefactores, educadores, etcétera, sino como pastores. Sin embargo, esta palabra designa una forma muy particular de poder... Es una forma de poder cuyo propósito final es asegurar la salvación individual en el otro mundo... Es una forma de poder que no se ocupa solamente de la comunidad entera, sino de cada individuo en particular, durante toda su vida... esta forma de poder no puede ejercerse sin conocer el interior de las mentes de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más recónditos secretos” (Foucault, 1991: 63-64).

te para proceder a la separación del esclavo de sus funciones y del espacio eclesial. La “grave enfermedad” padecida por Blasa Cañisia (caso No. 4) es tan determinante e indeseable como el pecaminoso comportamiento del “cabeza infeliz” Juan Jorge (caso No 5). Ambos, al igual que la esclava Trinidad, quien padecía de “gota coral” (caso No. 6) terminan siendo relevados de sus funciones y separados del espacio sagrado. La enfermedad es tan despreciable como el pecado. Para este grupo de esclavos podría decirse que la pureza espiritual no tiene valor sin la pureza corporal.

El esclavo de Dios es escrutado en su cuerpo y en su alma. Debe exhibir en ambos su pureza y las virtudes de los dioses para habitar el espacio sagrado de éstos. Esta pureza física se convirtió en un importante don entregado a las divinidades. Por ser inaprensible el alma e intangible su pureza, la exhibición de un cuerpo libre de enfermedades, se convirtió en una condición para hacerse digno del intercambio de dones con los dioses, y de la particular encarnación que la divinidad estaba llamada a realizar en su esclavo.

## *Bibliografía*

- Abramova, S. U. (1981): “Los Aspectos Ideológicos, Doctrinales, Filosóficos, religiosos y Políticos del Comercio de Esclavos Negros”. En LA TRATA NEGRERA DEL SIGLO XV AL XIX. Edic. Serval/Unesco. Barcelona.
- Acosta Saignes, Miguel. (1967): VIDA DE LOS ESCLAVOS NEGROS EN VENEZUELA. Edit. Casa de las Américas. La Habana.
- Amodio, Emanuele. (1993 a): “Soñar al Otro: La Identidad Étnica y sus Formaciones entre los Pueblos Indígenas de América Latina”. En Daniel Mato (Coord). DIVERSIDAD CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES. Fondo Editorial Tropykos. Caracas.
- (1993 b): FORMAS DE LA ALTERIDAD. Ediciones ABYA-YA-LA. Quito.
- Arcila, E. *et al.* (1968): LA OBRA PIA DE CHUAO (1568 – 1825). Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Aristóteles. (1950): LOS TRES TRATADOS SOBRE LA ETICA Y EL TRATADO DEL ALMA. Edtit. Florida. Buenos Aires.
- (1998): LA POLÍTICA. Edic. Alba. Madrid.
- Ascencio, Michaelle. (1976): SAN BENITO ¿SOCIEDAD SECRETA? Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- (1984): DEL NOMBRE DE LOS ESCLAVOS. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

- Atolaguirre, Ángel. (1954): RELACIONES GEOGRÁFICAS DE LA GOBERNACIÓN DE VENEZUELA (1767-1768). Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela. Caracas.
- Augé, Marc. (1996): DIOS COMO OBJETO. Edit. Gedisa. Barcelona.
- Bastides, Roger. (1969): LAS AMÉRICAS NEGRAS. Alianza Editorial. Madrid.
- (1972): EL SUEÑO, EL TRANCE Y LA LOCURA. Amorroutu Editores. Buenos Aires.
- (1979): SOCIOLOGÍA DE LAS ENFERMEDADES MENTALES. Edit. Siglo Veintiuno. Madrid.
- Beaujón, Oscar. (1982): HISTORIA DEL ESTADO FALCÓN. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.
- Besson, Juan. (1943): HISTORIA DEL ZULIA. Ediciones de la Gobernación del Estado Zulia. Maracaibo. Tomo I.
- Bitterli, Urs. (1982): LOS SALVAJES Y LOS CIVILIZADOS. EL ENCUENTRO DE EUROPA Y ULTRAMAR. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1989): "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Étnicos". En Arinsana, 10: 5-36.
- Brito Figueroa, Federico. (1987): EL PROBLEMA TIERRA Y ESCLAVOS EN LA HISTORIA DE VENEZUELA. Edic. de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Calzavara, Alberto. (1987): HISTORIA DE LA MÚSICA EN VENEZUELA. Fundación Industrias Pampero. Caracas.
- Cardozo, Arturo. (1986): PROCESO HISTÓRICO DE VENEZUELA. Edic. del Autor. Caracas. Tomo II.
- Cirlot, Juan. (1969): DICCIONARIO DE SIMBOLOS. Edit. Labor. Barcelona.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1973): DICTIONNAIRE DES SYMBOLES, SEGHERS. Edic. Alfadil. Paris. Tomo III.

- Delgado, Luís; Hugo, María; y Apitz, Alicia. (1992): EL ZULIA SU ESPACIO GEOGRÁFICO. Academia Nacional de la Historia, Universidad del Zulia, Gobernación del Estado Zulia y Banco de Maracaibo. Caracas.
- Douglas, Mary. (1998): ESTILOS DE PENSAR. Edit. Gedisa. Barcelona.
- Duarte, Rafael. (1989): "Esclavitud, Resistencia e Identidad". En ANALES DEL CARIBE. Vol. 9: 229-236. La Habana.
- Durand, Gilbert. (1982): LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DE LO IMAGINARIO. Edic. Tauro. Madrid.
- Durkheim, Emile. (1992): LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA. Edic. Akal, Madrid.
- Espanha, A. M. (1990): Una historia de textos. En F. Tomás y Valiente *et al.* SEXO BARROCO Y OTRAS TRANSGRESIONES PREMODERNAS. Alianza Editorial. Madrid.
- Estepa Llaurens, José. (1993): CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Edic. Trípode. Caracas.
- Figuera, Guillermo. (1965): DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA COLONIAL EN VENEZUELA. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas.
- Foucault, Michel. (1991): EL SUJETO Y EL PODER. Edic. Carpe Diem. Bogotá.
- Frazer, James. (1992): La Rama Dorada. Magia y religión. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- García Gavidia, Nelly. (1987): POSESIÓN Y AMBIVALENCIA EN EL CULTO A MARIA LIONZA. EDILUZ. Maracaibo.
- (1991): "Persistencia de lo Sagrado: Fiesta y Religión Popular. Notas para la Comprensión de la Fiesta". En Opción 11: 181-196. Maracaibo.
- Geertz, Clifford. (1989): EL ANTROPÓLOGO COMO AUTOR. Edit. Paidós. Barcelona.

- (1996): LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS. Edit. Gedisa. Barcelona.
- Ginzburg, Carlo. (1983): Señales. Raíces de un Paradigma Indiciario. En Aldo Gargani (Edit.) CRISIS DE LA RAZÓN. Editorial Siglo XXI. México.
- Goffman, Erving. (1993): LA PRESENTACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA COTIDIANA. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- González, Hermann. (1993): LA IGLESIA EN LA VENEZUELA HISPANICA. Editorial Educativa. Caracas.
- González, Carlos. (1997): DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA ANTILLAS NEERLANDESAS. Universidad Experimental Francisco de Miranda. Coro.
- Gutiérrez, Manuel. (1975): APÉNDICES A EL SÍNODO DIOCESANO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687. Academia Nacional de la Historia. Caracas. Tomo I y II.
- Haag, H. *et al.* (1987): DICCIONARIO DE LA BIBLIA. Edit. Herder. Barcelona.
- Hallpike, C. R. (1986): FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO PRIMITIVO. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hernández, Isabel. (1968): LA IDENTIDAD ENMASCARADA. Edit. Universitaria. Buenos Aires.
- Kerényi, Karl. (1991): LOS DIOSES DE LOS GRIEGOS. Monte Avila Editores. Caracas.
- Konetzke, Richard (1962): COLECCIÓN DE DOCUMENTOS PARA LA FORMACION SOCIAL DE HISPANOAMERICA (1493-1810). Vol. III. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Le Goof, Jacques. (1991): EL ORDEN DE LA MEMORIA. Edit. Paidos. Barcelona.
- Lenski, Gerhard. (1967): EL FACTOR RELIGIOSO. Edit. Labor. Barcelona.

- Levaggi, Abelardo. (1971): La Condición Jurídica del Esclavo. En Revista de Historia del Derecho. No. 1. Buenos Aires.
- Levi, Giovanni. (1993): Sobre la Microhistoria. En Peter Burke (Edit.) FORMAS DE HACER HISTORIA. Alianza Editorial. Madrid.
- Levi-Strauss, Claude. (1988): EL PENSAMIENTO SALVAJE. Fondo de Cultura Económica México.
- López, José. (1981): DOS DEFENSORES DE LOS ESCLAVOS EN EL SIGLO XVII. UCAB. Caracas.
- M' Bou, Amadou-Mantar. (1981): Alocución de Apertura del Director General de la Unesco. En LA TRATA NEGRERA DEL SIGLO XV AL XIX. Edic. Serval/Unesco. Barcelona.
- Martí, Mariano. (1969): DOCUMENTOS RELATIVOS A SU VISITA PASTORAL DE LA DIÓCESIS DE CARACAS. (1771-1784). Academia Nacional de la Historia. Caracas. Tomos I al VII.
- Martínez, Juan de Dios. (1985): ANTECEDENTES Y ORÍGENES DEL CHIMBANGUELES. Edición Personal. Caracas.
- (1990): EL GOBIERNO DEL CHIMBANGUELES. Edición Personal. Maracaibo.
- Mauss, Marcel. (1991): SOCIOLOGIA Y ANTROPOLOGÍA. Barral Editores. Barcelona. Tomo III.
- Mora Queipo, Ernesto (1998): María, la esclava de la Virgen. La identidad y la cotidiana lucha por la virtud en la Venezuela del siglo XVIII. En Emanuele Amodio (Comp.) HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA EN VENEZUELA DURANTE EL SIGLO XVIII. pp. 87-146. Edic. Secretaría de Cultura del Edo. Zulia -Universidad del Zulia. Maracaibo.
- (2001 a): EL CHIMBÁNGUELES EN LA TRADICIÓN AFROVENEZOLANA. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de Venezuela - Consejo Nacional de la Cultura (CONAC). Caracas.

- (2001 b): “El Paisaje Sonoro del Destierro. El Chimbángueles en la Expulsión de las Autoridades de Gibraltar en 1839”. En Revista UNICA. Año 2. No. 3. pp. 129 – 153.
- (2002): Patrimonio, Memoria e Identidad (Reflexiones Teórico-Metodológicas sobre su Estudio en una Comunidad Negra). En Memorias del VI Congreso Nacional de Historia Regional y Local. Tomo II, pp. 533 – 544. Universidad de los Andes. Trujillo, Venezuela.
- (2005 a): “Música y Religión en la Esclavitud y Liberación de las Comunidades Afrovenezolanas”. En la revista *Diálogo Antropológico*, No. 12 (Música y Sociedad en América Latina) pp. 29-39. Disponible en la página Web: [www.dialogoantropologico.org](http://www.dialogoantropologico.org)
- (2005 b): “El Señor de la Luz. (La Historia de Vida de René Sarmiento)”. En Morelva Leal y Johnny Alarcón (Comp.) ANTROPOLOGÍA, CULTURA E IDENTIDAD. pp. 87-129. Ediluz. Maracaibo.
- Nagel, Kurt. (1980): ARCHIVO ARQUIDIOCESANO DE MARACAIBO. Edic. Consejo Municipal de Maracaibo. Maracaibo.
- Núñez Ponte, J. M. (1971): LA ESCLAVITUD Y SU ABOLICION. Edic. Universidad de Valencia. Caracas.
- Ortega, Miguel. (1994): “Perspectiva Histórica de la Religiosidad Popular Afrovenezolana”. En Opción 15: 55-74. Maracaibo.
- Otto, Rudolf. (1991): LO SANTO. Lo racional y lo Irracional en la Idea de Dios. Alianza Editorial. Madrid.
- Pérez, Manuel. (Coordinador) (1988): DICCIONARIO DE LA HISTORIA DE VENEZUELA. Fundación Polar. Caracas.
- Piaget, Jean. (1981): EPISTEMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA DE LA IDENTIDAD. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Pino Iturrieta, Elías. (1992): CONTRA LUJURIA, CASTIDAD. Ediciones Alfadil. Caracas.

- Pirela, Marvin. (1991): ANASTASIA. LA ESCLAVA DEL SANTO. EDILUZ. Maracaibo.
- Piquet, Daniel. (1982): LA CULTURA AFROVENEZOLANA. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Pollak-Eltz, Angelina (1972): VESTIGIOS AFRICANOS EN LA CULTURA DEL PUEBLO VENEZOLANO. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
- (1994 a): BLACK CULTURE AND SOCIETY IN VENEZUELA (La Negritud en Venezuela) Lagoven Booklets. Caracas.
- (1994 b): RELIGIONES AFROAMERICANAS HOY. Edit. Planeta. Caracas.
- (1994 c): LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN VENEZUELA. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela. Edit. San Pablo. Caracas.
- Price, Richard. (Compil.) (1981): SOCIEDADES CIMARRONAS. Edit. Siglo XXI. México.
- Prins, Gwyn. (1993): Historia Oral. En HISTORIA Y FUENTE ORAL No. 9: 21-51. Barcelona.
- Quintero, Juan. (1995): EL ESTADO ZULIA Y SU DIVISIÓN POLÍTICO TERRITORIAL. Gobernación del Estado Zulia. Maracaibo.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1958): METHOD IN SOCIAL ANTHROPOLOGY. Edic. Srinivas. Chicago.
- Reinoso, Carlos. (Compil.). (1992): EL SURGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Rose, H. J. (1970): MITOLOGÍA GRIEGA. Edit. Labor. Barcelona.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1981): EL CONTRATO SOCIAL. Ediciones Aguilar. Madrid.
- Segura y Mas, Antoni. (Compilador). (1981): LA TRATA NEGRERA DEL SIGLO XV AL XIX. Edic. Serval/Unesco. Barcelona.

- Sperber, Dan. (1991): ETNOGRAFIA INTERPRETATIVA Y ANTROPOLOGIA TEORICA. En *Alteridades*. Año 1. No. 1. Iztapalapa, México.
- Tannenbaum, Frank. (1945): EL NEGRO EN LAS AMÉRICAS. ESCLAVO Y CIUDADANO. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Thomas, Keith. (1989): Historia y Antropología. En *HISTORIA SOCIAL*. No. 3: 62-80. Valencia.
- Thompson, E. P. (1973): "Folklore, Antropología e Historia Social". En *HISTORIA SOCIAL*. No. 3: 81-102. Valencia.
- Todorov, Tzvetan. (1982): LA CONQUISTA DE AMÉRICA EL PROBLEMA DEL OTRO. Editorial Siglo Veintiuno. México.
- (1991 a): TEORIAS DEL SIMBOLO. Monte Ávila Editores. Caracas.
- (1991 b): SIMBOLISMO E INTERPRETACION. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Troconis de Verecochea, Emilia. (1969): DOCUMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LOS ESCLAVOS NEGROS EN VENEZUELA. Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- Vernat, Jean - Pierre. (1985): LA MUERTE EN LOS OJOS. Edit. Gedisa. Barcelona.
- Verneaux, Roger. (1974): TEXTOS DE LOS GRANDES FILOSOFOS. Edit. Herder. Barcelona.
- Vila, Marco. (1978): ANTECEDENTES COLONIALES DE CENTROS POBLADOS DE VENEZUELA. Coedición de la Dirección de Cultura y Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela Caracas.
- Warnock, Mary. (1981): LA IMAGINACION. Fondo de Cultura Económica. México.
- Weber, Max. (1972): ENSAYOS DE SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. Edit. Martínez Roca. Barcelona.

## *Apéndice*

### **Definición de Términos Básicos**

**Alcabala:** Es el impuesto o tributo que paga el vendedor o permutador al fisco. El monto de la alcabala se calcula en un tanto por ciento de la cosa vendida o permutada.

**Apoderado:** Persona que ha recibido un poder o facultad de otra para que le represente.

**Auto:** Decreto judicial dado en alguna causa civil o criminal.

**Avalúo:** Fijación del precio o valor exacto de una cosa o un servicio.

**Beneficio:** Derecho o privilegio que por ley se posee.

**Bienes:** Conjunto de posesiones materiales o inmateriales, de orden moral, espiritual, intelectual y especialmente los que forman parte del caudal, hacienda o riqueza de una persona.

**Cabildo:** Junta de eclesiásticos capitulares de alguna iglesia. Corporación de orden civil o eclesiástico (cofradía, ayuntamiento, gremio, etc.)

**Cofradía:** Las organizaciones de fieles constituidas para ejercer obras de caridad se llaman pías uniones, cuando éstas se instituyen como un cuerpo orgánico jerarquizado se denominan hermandades. Las hermandades cuya principal función es la de incrementar el culto público a divinidades, o a sus atributos, reciben el nombre particular de cofradías. Debido a ello estas organizaciones toman sus nombres o títulos de atributos, de los misterios del cristianismo,

de las fiestas del Señor, o de las diversas advocaciones de la Virgen María, de los Santos, o en su defecto, de la obra piadosa a que se dedica la asociación. Así, tenemos a las cofradías integradas por un grupo de devotos con autoridad y competencia para ejercitarse en la realización de obras de piedad, erigidas, la mayor de las veces, en las iglesias para auxiliar al clero en el sostenimiento y mayores fervores del culto cristiano, todo lo cual ocurre con la previa aprobación del Obispo de la diócesis que pose la jurisdicción ordinaria sobre la iglesia en cuestión. Cuando para disfrutar de las indulgencias y privilegios concedidos a una cofradía más antigua se agregan otras, a la primera se le denomina archicofradía.

**Capellanía:** Es una fundación que en beneficio de algún clérigo y con su obligación de cierto número de misas u otras cargas, erige alguna persona, bien sea un Obispo o un fundador laico. Este beneficio consiste en el derecho a percibir determinado bien, a cambio de lo cual el cura beneficiario se obliga a levantar ciertas cargas espirituales, generalmente la celebración de misas por el alma de algún difunto. Las capellanías pueden ser eclesiásticas y laicales. Las primeras son fundadas por los Obispos y se les llama también colativas. Las segundas son erigidas a voluntad de un fundador laico y se les llama también mercenarias.

**Censo:** Es la pensión, contribución o tributo que anualmente paga la Iglesia a sus prelados. En derecho eclesiástico es una prestación, carga o gravamen sobre bienes muebles o inmuebles, y el contrato de uso que le da origen. Es un contrato o derecho real constituido sobre inmuebles fructíferos que faculta a los dueños a exigir un canon o pensión anual (alquiler) con cargo a los usufructuarios, a cambio del dominio más o menos pleno de estos últimos sobre los referidos inmuebles, o bienes de capital en dinero. Con este nombre se designó también el beneficio que las iglesias pagaban a sus superiores en señal de sujeción, fue práctica común que al consagrar una iglesia recién dotada o fundada, el Obispo impusiera como obligación un pago al Patrono o al mismo Obispo, lo que

estaba destinado a obras piadosas y debía contar con el consentimiento del Cabildo.

**Congrua:** Es la renta necesaria para la sustentación de un ordenado *in sacris*, siendo necesario para dicho ordenamiento demostrar que se posó el disfrute de un beneficio, pensión o patrimonio que lo produce. Tal requisito fue establecido como obligatorio en el concilio de Trento para evitar la mendicidad de los clérigos o el que éstos se dedicasen a oficios ajenos a los religiosos.

**Constitución:** Carta, edicto, decreto u orden que por ley establece la forma o sistema de gobierno que tiene un estado u organización civil.

**Contrato de Compra Venta:** Pacto entre partes, en virtud del cual se obliga al vendedor a entregar lo que vende, y al comprador a entregar el precio convenido y establecido, generalmente se estipula en una escritura pública.

**Curia:** Tribunal donde se tratan los asuntos eclesiásticos.

**Decreto:** Orden del rey o juez que se expide en la secretaría de su despacho con la rúbrica de él mismo, para determinar en lo relativo a justicia, gracia o gobierno.

**Diligencia:** Notificación, ejecución y cumplimiento de un auto, acuerdo o decreto judicial que el escribano acredita en un acta.

**Donación:** Contrato público en el cual una persona sede o traspa a otra persona (natural o jurídica) todos los derechos de manera graciosa.

**Escribano:** El que tiene autoridad conferida por un rey, príncipe, magistrado, etc., para hacer escritura.

**Escritura:** Instrumento público jurídico que, autorizado por el escribano, es firmado por la persona que la otorga delante de testigos.

**Fábrica:** Es el fondo que posé una iglesia para costear los gastos del culto divino y las rentas o derechos que nutren dicho fondo. Así, por extensión, se designan como bienes de fábrica los ornamentos,

utensilios, enseres y esclavos que sirven para el aseo, servicio y sostenimiento del culto, y cuya atención corre a cargo de la fábrica de la iglesia. La administración de este fondo es responsabilidad del mayordomo de fábrica o fabriquero, cargo que pudo ser ejercido por el mismo Obispo, Cura Párroco, Consejo de Feligreses (junta de fábrica) o por un lego oficialmente designado para ello. Cualquier acto que en contra de los intereses de la fábrica realice su mayordomo, debe repararse de modo que se indemnice todo el perjuicio que se le hubiere causado. En este sentido la “fábrica” es considerada por las normativas canónicas como un menor.

**Fundaciones Pías:** Son los bienes materiales que, dados bajo cualquier forma a la Iglesia, cargan de manera perpetua o por largo tiempo a ésta con el compromiso de la retribución, bien sea en la celebración de misas, práctica de obras piadosas, etc., con las rentas o producto de los bienes legados.

**Mayordomo:** Persona designada oficialmente para las funciones de cuidado, distribución de gastos, administración y gobierno de las cofradías o congregaciones.

**Memorial:** Escrito en el cual, alegando méritos o motivos, se hace petición de alguna merced graciosa.

**Notario:** Escribano o funcionario público que, autorizado legalmente, da fe de los contratos, testamentos y otras acciones extrajudiciales.

**Obras Pías:** Son todas aquellas fundaciones eclesiásticas cuya razón social se orienta a la consecución de fines benéficos y/o religiosos, tanto materiales como espirituales. Por ello participan de tal condición los hospitales, asilos, cofradías, legados píos, mandas, etc.

**Ordinario:** El Juez que en primera instancia conoce de las causas y litigios.

**Otrosí:** Palabra que precede cada una de las peticiones que se hacen después de la principal. Puede traducirse como “además”.

**Pregonero:** Persona designada para difundir en lugares públicos una noticia.

**Principal:** Es el capital con que primero se atienden las obligaciones y contratos.

**Protocolo:** Libro encuadernado en el cual el escribano registra, por orden generalmente cronológico, las escrituras o instrumentos públicos que pasan ante él.

**Provisión:** Carta, despacho o mandato que expiden algunos tribunales en nombre del Rey o Juez.

**Registro:** Libro y asiento que, hecho en la escribanía del ayuntamiento de la ciudad o provincia, da fe de las escrituras originales otorgadas por ante el Escribano.

**Rematar:** Hacer venta en juicio o públicamente de alguna cosa dándola al mayor postor.

**Secretario:** Persona encargada de escribir las cartas o correspondencias inherentes al manejo y dirección de algún despacho o negocio.

**Sentencia:** Determinación del Juez en atención a los méritos de una causa.

**Señoría:** Tratamiento social que se les da a las personas a quienes les compete, por estar constituidas en dignidades.

**Tasa:** Precio que le pone el Rey a una mercancía, servicio, etc., por encima del cual no puede venderse.

**Tasación:** Avalúo que se hace de algún bien previo a ser sacado a pública subasta, o al reparto de los bienes a los beneficiarios de una herencia.

**Tasador:** Persona perita que pone precio a las mercancías según su valor comercial.

**Testimonio:** Aseveración hecha a través de un instrumento legalizado por ante un Escribano en el cual se da fe de alguna cosa o hecho.

**Vicario:** Sustituto, delegado..., el que tiene el poder y autoridad de otro para decidir en nombre de aquel de quien toma su lugar.

**Abreviaturas:**

AAC: Archivo Arzobispal de Caracas.

AHSTFC: Archivo Histórico de la Sala Tulio Febres Cordero de la ciudad de Mérida.

AHUNEFM: Archivo Histórico de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda de la ciudad de Coro.

ARPM: Archivo del Registro Principal de Maracaibo

## *Anexos*



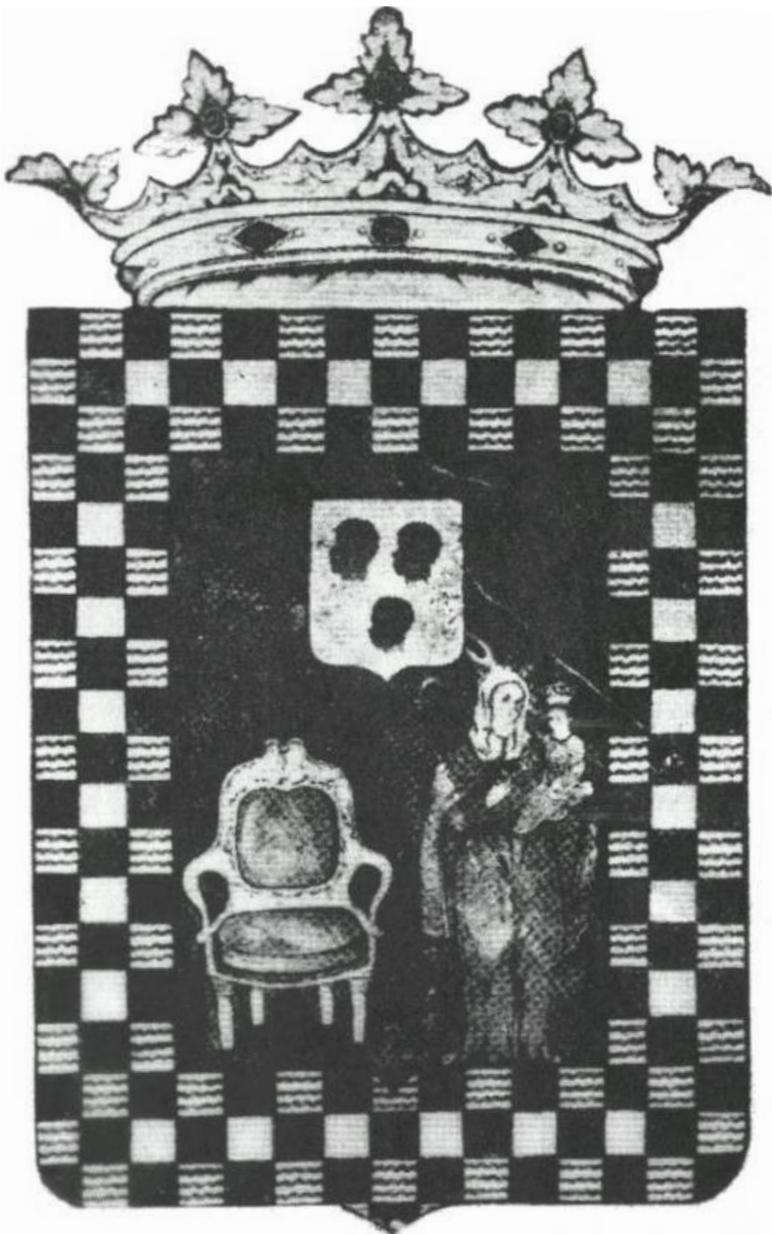
**Anexo N° 1. Primer escudo de la ciudad de Coro (año 1530).**



**VENEZUELA.**  
*Fundase esta Ciudad año 1530*

Tomado de Beaujón, 1982.

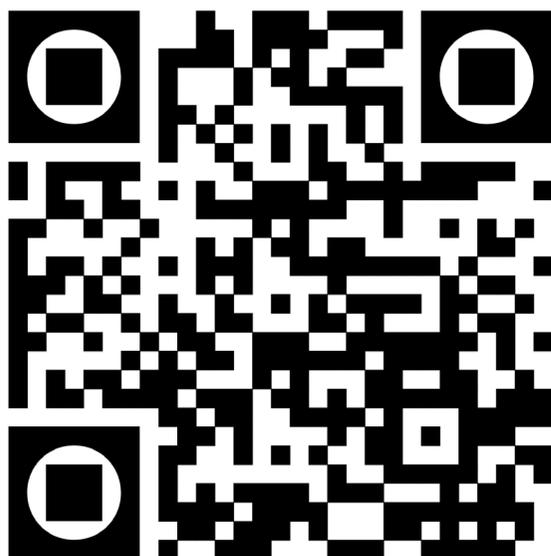
**Anexo N° 2. Escudo de la ciudad de Coro (año 1815).**



Tomado de Beaujón, 1982.



Publicación digital de Fundación Ediciones  
Clío, Academia de Historia del estado Zulia y  
Centro de Estudios Históricos de la Unviersidad  
del Zulia  
Mayo de 2024



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro catálogo de publicaciones

# FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La implantación de la estructura social colonial en América, realizada por los imperios de Europa como parte de sus procesos de expansión territorial y cultural, involucró la actualización e implementación de principios religiosos, jurídicos y económicos, propios del mundo antiguo. Uno de ellos fue la institución esclavista.

La captura, secuestro y traslado de africanos al Nuevo Mundo, involucró también el uso sistemático, táctico y estratégico de la tortura -en algunos casos incluso hasta la muerte-, para aterrorizar y finalmente “domesticar” a los negros bozales, obligándolos a aceptar la sumisión y su condición jurídica de “cosas animadas”. Pero la esclavitud jurídica en América fue solo la expresión superficial de un proceso mucho más complejo y poderoso: la esclavitud moral y religiosa.

La manipulación de la religión terminó justificando una especie de “guerra santa” que concedió al vencedor la decisión de eliminar al vencido o preservarlo para su servicio. Así, en lugar de quitarle la vida, se le perdonaba para que viviera al servicio de su captor. De esta manera, la esclavitud se constituyó en un “favor o beneficio” otorgado por el vencedor (individuo o nación superior) a la nación o individuo inferior.

Sustentada en la presunta inferioridad e imposibilidad del negro para llevar una vida ajustada a los preceptos del cristianismo, la resultante esclavitud moral y religiosa implicó la necesidad de un “padre de familia” que lo vigilara permanentemente, este fue su amo y señor. Es esa representación social del “negro pecador, incapaz e ignorante” la que subyace en el racismo que, con diferentes intensidades y ropajes, persiste en nuestros días, luego de casi dos siglos de la total abolición de la esclavitud jurídica en América.

En los espacios eclesiásticos se diseñó el mecanismo para justificar la esclavitud moral y religiosa que dio soporte a la esclavitud jurídica del negro en América. Por ello, en esos mismos espacios, aquellos esclavos y sus descendientes, han tenido que ir a buscar su redención. En algunos casos, recibiendo los sacramentos, incorporándose a las hermandades o cofradías de las diversas imágenes de Jesús, la Virgen, los santos..., en otros; incluso recibiendo la Orden sacerdotal o revistiéndose del poder pastoral para enunciar: “I Have a Dream” (Martin Luther King Jr.).

Aquellas comunidades de esclavos (y posteriormente sus descendientes), han activado diversos mecanismos para recuperar su negada condición de persona, y su respectivo derecho al autogobierno, a la palabra y a ser escuchados en la toma de decisiones. De un extremo al otro del continente, la búsqueda del negro (o “moreno”, su eufemismo) ha sido la misma: articularse a sus respectivas sociedades para desarrollarse en igualdad de condiciones y sin prejuicios.

De ese proceso nos hablan “los esclavos de Dios”: hombres, mujeres y niños que pertenecieron a las imágenes de la Santísima Trinidad, el Niño Jesús y la Virgen María en la Venezuela del siglo XVIII, y pudieron utilizar estas imágenes sagradas como “máscaras”, proveedoras de identidad social, derechos y privilegios.



Fundación Ediciones  
**Clío**

