

Emanuele Amodio

***LA VIDA COTIDIANA EN
VENEZUELA DURANTE
EL SIGLO XVIII***



Gobernación del Estado Zulia / Secretaría de Cultura
Universidad del Zulia / Dirección de Cultura

Emanuele Amodio
Editor

**La vida cotidiana en Venezuela
durante el siglo XVIII**

Gobernación del Estado Zúlia
Secretaría de Cultura

Maracaibo
1998

La presente recopilación reúne las ponencias presentadas en el Simposio Historia y Antropología de la vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII, realizado en Sutevejas (Caracas) durante los días 20 y 21 de noviembre de 1995, en el marco de la XLV Convención Anual de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia (AsoViac). La realización del Simposio ha sido auspiciada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH) de la Universidad Central de Venezuela y por la Revista ARSANA de Caracas.

Emanuele Amodio
Coordinador del Simposio

Colección Tierra de Gracia
Coordinadores: Carlos Valbuena
Carlos Flores

La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII
© De la recopilación: Emanuele Amodio, 1998
© De los ensayos: cada autor.
© De la primera edición: Gobernación del Estado Zulia
Dirección de Cultura. Universidad del Zulia

ISBN 980-295-205-2

ISBN 980-232-742-5

Portada: Almuerzo San Francisco de Asís con el Gobernador de Caracas.

U67
Montaje e Impresión:
Eliézer Franco
Departamento de Artes Plásticas
Dirección de Cultura / Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Introducción

Aproximaciones a un lugar de encuentro entre historia y antropología

Emanuele Amodio
Escuela de Antropología
Universidad Central de Venezuela
Caracas

- 1 -

Desde hace algunos años la atención de los historiadores se ha dirigido hacia temas antes dejados en segundo plano en el estudio del pasado, como la vida privada de los individuos, el papel de la mujer, etc. Estos temas y preocupaciones son el resultado tanto de la producción de nuevos modelos historiográficos epistemológicamente fundados, como del acercamiento de los historiadores a las disciplinas antropológicas (Le Goff y Nora, 1974). El impulso principal a la renovación del quehacer historiográfico proviene del trabajo realizado por el grupo francés de la Escuela de los *Anales* (Braudel, Le Goff, Duby), así como, en tiempos más recientes, de los exponentes de la microhistoria italiana (Ginzburg, Levi, Camporesi, etc.).

En general, ya que es desde el presente que el pasado es construido e interpretado, son los cambios en la sociedad occidental de la segunda mitad del siglo XX -rol de la mujer y de

Indice

- 3-

Emanuele Amodio

Aproximaciones a un lugar de encuentro
entre historia y antropología
(Introducción)

- 15-

Pedro J. Rivas G.

La vida cotidiana en la misiones
Pumé durante el siglo XVIII

- 39-

Otilia Rosas

La tributación y el trabajo indígena
en la vida tocuyana del siglo XVIII

- 55-

Miguel Angel Ortega

La vida cotidiana de los esclavos
en las unidades productivas de cacao
y caña dulce del siglo XVIII

- 75-

Jura Altez

Lo cotidiano de la sobrevivencia
en una hacienda de esclavos negros

- 87-

Ernesto Mora Queipo

María, la esclava de la Virgen:
La identidad y la cotidiana lucha
por la virtud en la Venezuela del siglo XVIII

María, la esclava de la virgen

**La identidad y la cotidiana lucha por la virtud
en la Venezuela del siglo XVIII**

Ernesto Mora

Maestría en Antropología
Universidad del Zulia
Maracaibo

Introducción

La relación "Divinidad Católica-Negro Esclavo" y su incidencia en el proceso de construcción de identidades de ambos, durante la segunda mitad del siglo XVIII, se inscribe en un sistema de prestaciones y contraprestaciones de servicios parciales o totales que se inicia con el ritual del bautismo. De entre la multiplicidad de "contratos" que forman parte de este sistema, se ha seleccionado para este estudio el contrato e intercambio de dones que, desarrollado en el ámbito religioso, involucra los referentes de la identidad y toma la forma de una "alianza perpetua" en el sentido total del concepto.¹

Estas negociaciones, que protagonizadas por esclavos y el clero contemplan la manipulación de los Santos y Vírgenes del catolicismo, tienen entre otros fines la creación y donación de "espacios de libertad" para el negro, por lo que deben ser inter-

pretadas considerando la obligación del negro a corresponder recíprocamente a los dones recibidos. A partir del bautismo del negro esclavo y el otorgamiento (en el plano espiritual) de su negada condición de persona, el neófito se hace partícipe de un sistema de intercambios de "dones" que supone la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver..., con lo cual se establece un contrato de prestaciones y contra-prestaciones que puede hacerse perpetuo.

En términos generales, el pacto o alianza entre el hombre y sus dioses, suele tener origen 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, 1972: 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. El juego de relaciones e intercambios (táctiles, visuales, auditivos, o de cualquier otro tipo) entre hombres y divinidades, instaura 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: "Elevar 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, 1972: 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, que 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 valoración y a la mayor o menor amplitud y/o frecuencia 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 un grupo social ha previsto); hasta los privilegios y valoraciones positivas, para quienes fundan esta relación y acercamiento en una alianza de intercambios perpetuos y de amplitud creciente. Uno y otro extremo (negativo y positivo), están unidos por una serie continua de puntos que da lugar a una línea o escala de valoración, donde se ubica cualquier otro tipo de relación intermedia.

Salvar la distancia entre la divinidad y un individuo o grupo de ellos, es de importancia capital, y redundante en favor del incremento 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 control de la imagen de la divinidad y símbolo de poder. Esta competencia, realizada a través del contrato de intercambio de dones, permite la apropiación y utilización de las imágenes de las divinidades en favor de intereses individuales y/o 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, suele estar controlado por reglas impuestas por los grupos que controlan estos símbolos de poder. Pero esta normativa debe permitir 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/o directamente proporcionales a las posiciones o niveles que éstos ocupan en la estructura social. De esta manera es posible "institucionalizar" las controversias (cf. Lenski, 1967: 72).

Este inevitable acceso permite que, ante la necesidad de aproximar e involucrar 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 impone a su representación de la divinidad acentos diferentemente orientados que se interceptan en la imagen.

Además, aunado a esta posibilidad de incorporar y/o acentuar aspectos específicos en los contenidos connotativos de la imagen (lo cual de por sí representa un recurso para estrechar las distancias entre un grupo social o individuo 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/o privilegios que deben ser reconocidos y sancionados socialmente. Así, la representación figurada de la divinidad, 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 témporo-espacial que se construye en torno a la imagen (altar, panteón, santuario, oratorio, capilla, iglesia, cofradía, etc.), permite controlar estos acercamientos, y que, dado ese posicionamiento, cada grupo e individuo se auto-represente (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 físicos donde "se proyectan todos los sistemas de clasificación simbólica que la sociedad ha adoptado, reflejándose en él el propio sistema social; en el espacio el sistema se materializa y se refuerza continuamente" (Fiore, en Amodio, 1993 b: 18).

El "Otro" Tras la Máscara

El mayor o menor grado de etnocentrismo presente en todas las sociedades, es la razón principal por la cual se niegan características societarias y en general humanas a los individuos y grupos externos al grupo cultural o social de autoreferencia. El discurso explícito sobre los individuos del grupo externo, incorpora adjetivos como "bárbaro", "salvaje", "pagano", etc., todos los cuales son a su vez antónimos de aquello por lo que un grupo cultural o social se toma a sí mismo.

Por lo que se refiere al mecanismo de diferenciación del "Otro", podemos individualizar grados diferentes de la oposición: desde el diferente por un sólo elemento, hasta la diferencia radical... El "Otro" considerado "monstruo" anormal frente a nuestra normalidad, permite la construcción del nos y el proceso se puede realizar justamente por la asimilación posible. El reconocimiento del Otro como "semejante" produce la base identificatoria que permite la constitución radical de la diferencia y la oposición al nosotros (Amodio, 1993 b: 21).

La mostrificación que de estas negaciones y/o atribuciones se produce, aunada a la conciencia de la propia superioridad social que el etnocentrismo promueve, puede justificar e implicar el tutelaje, apropiación e intento de cambio radical (sino la destrucción) del "Otro" por parte del grupo social o cultural dominante.

La esencia del etnocentrismo queda constituida primariamente por esta exclusión del hombre exótico y de su inóclita 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 autocomprensión. El aspecto negativo de semejante egocentrismo cultural no ineludiblemente, pero sí 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 prácticas del "Otro", se hace posible solo viendo al "Otro" como anormal, inferior, 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 que contempla la imposición de las representaciones y prácticas del grupo dominante al dominado (lo cual podría ser interpretado como un ingenuo y desinteresado intento de transformación y eliminación de las diferencias culturales en el "Otro"), lleva en sí los elementos simbólicos necesarios para mantener y acentuar aspectos que permiten la conservación de alteridades, ya no necesariamente culturales sino étnicas, entre el grupo de los dominados y los dominantes.

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 étnicos 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 estos elementos culturales. 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 son asimétricas, y la resistencia es insostenible, los dominados se apropian de elementos culturales del dominante 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 Bataña, 1989: 12).

En este contexto las divinidades funcionan como aliados del grupo que las produce o reproduce. Cuando estos aliados del grupo dominado, por razones de asimetría en las relaciones de poder entre los grupos, no logran competir con los aliados del grupo dominante, los dominados pueden hacer uso de los aliados del grupo dominante para reforzar su lucha y/o delimitarse un espacio cultural tendencialmente autónomo del dominio, es decir, pueden apropiarse del referente legitimante y/o símbolo de 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 y no crítica del dominio por parte del grupo dominado, el grupo dominante promueve la apropiación de sus divinidades por el grupo dominado, 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 capaz de convertir a la divinidad del grupo dominante en un mediador entre ambos grupos, e incluso en un aliado de los dominados.

Para el grupo de los dominados, esta mediación de la divinidad del dominante (ahora aliado en el proceso de "liberación" de los dominados), puede funcionar a la manera de una máscara que permite la construcción de identidad individual y/o social, no sólo de un grupo a otro, sino también al interior de cualquiera de ellos. 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 privilegios e incluso, ciertas cuotas de poder.

Pero quien hace uso de esta mediación, se ve en la necesidad de reproducir y proyectar hacia el grupo dominante la representación social de la divinidad. Debe mostrar con hechos empíricamente observables, la particular forma de reproducción que la divinidad realiza en sí mismo. 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 (cf. 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 esta colocado bajo su protección. La obligatoriedad de devolver el don recibido, hace que la primera función de la máscara sea indisoluble 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 había sido captado y controlado a través de la máscara, puede requerir a cambio de su rol de protector, todo referente simbólico de identidad y con ellos el control del poder que osó ostentar su portador.

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).

El suceso en baja voz y su eco en el investigador

Dado que el objetivo de esta investigación es hacer explícitas algunas formas de intercambio que teniendo lugar en ámbito simbólico, incidieron en la representación auto y heteroatribuida de la identidad de los esclavos de las divinidades del catolicismo, ha sido elegida la relación establecida entre una imagen de la Virgen del Rosario del pueblo de Casigua y dos de sus esclavas.

El abordaje del tema se ha realizado siguiendo un modelo epistemológico surgido en el seno de las ciencias humanas hacia fines del siglo pasado. Este modelo, ampliamente operativo para los estudios de la antropología histórica, aunque no teorizado explícitamente aún, se conoce también como del "paradigma indiciario" (cf. Ginzburg, 1983: 55). La utilidad de este modelo en los estudios con enfoque microhistórico se ha hecho cada vez más evidente:

El enfoque microhistórico aborda el problema de cómo acceder al conocimiento del pasado mediante diversos indicios, signos y síntomas. Es un procedimiento que toma lo particular como punto de partida (particular que es a menudo altamente específico e individual y sería imposible calificar de caso típico) y procede a identificar su significado a la luz de su contexto específico (Levi, 1993).

Siguiendo este modelo, se ha realizado un acercamiento a la Venezuela colonial, no en función de la representación que del pasado se ofrece a través de los documentos oficiales y "con destinatario", y por ende de la realidad que desde el pasado se quiso mostrar al presente, sino de lo que no llega. Así, siguiendo las señales, indicios y trazas que constituyen la raíz del "paradigma indiciario" y la vía de acceso de los estudios con enfoque microhistórico, se han reconstruido algunas prácticas que

aunque repetidas en la cotidianidad colonial, han quedado excluidas de los metarrelatos sobre la historia de Venezuela.

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, proporcionan un valioso mirador desde el cual observar y acceder a las normas no expresadas.

En este sentido, se ha prescindido un tanto del documento sobre el "evento grande" para prestar oídos al susurro de la muchedumbre de esa sociedad pretérita. Con esta perspectiva puede descubrirse que sobre un tema del cual se ha escrito mucho, se sabe 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, e incluso 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. Una rebelión, por ejemplo, arroja luz sobre las normas de los tiempos de paz, el control social y los mecanismos de represión para los insurrectos. Así también, 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 no sólo cómo experimentó el esclavo el ser o no cristiano, asunto sobre el cual bien hablan el Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687 (cf. 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 (cf. Acosta Saignes, 1967: 254), y otros documentos de similares características; sino también inferir cuál fue su vivencia del

cristianismo y qué relativos privilegios le confería un mayor acercamiento a sus imágenes sagradas, asunto éste 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. Además, conscientes de que las disputas "constituyen un rico filón de datos que el antropólogo no puede ignorar" (Thompson, 1973: 85), se ha hecho uso de algunos documentos que reseñan este tipo de eventos atípicos, todo lo cual ha permitido llevar a la luz pública hechos que de otra manera habrían permanecido ocultos, imposibilitando, por una parte, conocer los requerimientos socialmente hechos a los esclavos de las imágenes, 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 o a sus altares, debe tenerse presente que no puede ser considerada una práctica típica. No obstante, se han encontrado en las revisiones de archivo, suficientes casos e indicios que ponen en evidencia que esta costumbre era admitida como una forma de don, regalo o pago al favor pedido y/o concedido por la divinidad al amo propietario del esclavo. Tal ritual de donación fue considerado por la comunidad como signo de una legítima transferencia de propiedad sobre el esclavo o esclava, 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 socialmente degradados 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 esclavas.

Para analizar las diversas formas de relación y de servicio entre las imágenes y sus esclavos, ha sido necesaria la remisión a algunas de las leyes o normas que de una u otra manera reglamentaron estas relaciones, y que forman parte del intertexto (cf. Espanha, 1990), en el cual se insertan los documentos. Por ello se ha hecho referencia a la normativa oficial directamente relacionada con los eventos en cuestión.

Los principios de la iglesia católica y los fines de la trata negrera

Antes de abordar algunas de las particularidades de la trata negrera en Venezuela, es necesario recordar que "la legislación, los usos y la tradición españoles se transfirieron a América y llegaron a gobernar la posición del esclavo negro" (Tannenbaum, 1945: 57); y que no es sino hasta 1789 que se promulga un código formal relativo al esclavo negro (cf. Acosta Saignes, 1967: 254); que es a su vez un sumario de la legislación antigua 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 las Siete Partidas, contiene los principios jurídicos que luego justificarían y regirían la esclavitud de indígenas y africanos en tierras americanas.

En 1550, son convocados por Carlos V teólogos y juristas a un debate realizado en Valladolid en el cual se señala como legitimante de la Conquista del Nuevo Mundo, la misión de evangelizar a los nativos, consustanciada, claro está, con la razón histórica (social, económica y política) de aquella empresa.

La Iglesia, por su parte, encuentra en la redención y conversión al cristianismo de aquellos indígenas (y posteriormente negros), paganos y enemigos de la Santa Fe, razón suficiente para justificar y hacerse aliada de aquella "justa guerra", por lo cual se genera en su seno un doble discurso. Por un lado, pregonaba la igualdad de los hombres, expresada en la epístola a los

Gálatas: "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). Principio que permitiría entender una parte de la actitud de la Iglesia ante la práctica esclavista:

... 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).

Y, por otro lado, otorga 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, mientras que en el ámbito espiritual persiste, aunque muy maltrecha, una 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, permite ilustrar lo antes dicho:

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, redimidas 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 viven en el santo temor de Dios, y hagan todo aquello, que cerca de los hijos, y criados, les advertimos (en Gutiérrez, 1975: 147).

Resulta imperioso para este estudio el análisis de la lógica subyacente en este discurso que, aunque parece moverse entre extremos opuestos e incluso excluyentes, dio coherencia a prácticas que se presentan hoy como una insalvable contradicción.

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.

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 bocal, 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". "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 se encuentra en las Constituciones una definición expresa de este sector de la sociedad, pero ésta puede ser inferida de las funciones que el Sínodo les atribuye:

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, preladados 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 emendar los descaminos, que puedan tener (en Gutiérrez, 1975: 42).

Evidentemente, el texto alude a un distinguido grupo que además de vástagos tienen servidumbres y esclavitudes. Los referidos "padres de familia" son, por consiguiente, los blancos criollos, miembros de una élite 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.

Sobre las providenciales obligaciones de los "padres de familia", expresa el Sínodo lo siguiente:

Halaz 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 peninsulares y criollos no se han hecho acreedores de su condición de esclavistas solo por razones circunstanciales como la inexistencia de modelos alternativos de producción, sino que es ésta la consecuencia de la tutela que deben ejercer sobre el negro e indio "ignorante e incapaz" (cf. 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 los ubica en la cúspide de la pirámide social, a cambio de lo cual se les hace responsables de llevar la doctrina cristiana a sus esclavos y vasallos, de enseñarles a respetar la ley, y de ofrecerles un modelo de vida que los lleve a superar su actual estado de ignorancia e incapacidad.

Entre los reconocimientos a esta apostólica encomienda "hecha por Dios", el blanco criollo recibe los privilegios que se sancionan en el campo de la actividad económica 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 patronos, constituye un aspecto insoslayable en este análisis:

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 patronos de este mundo con temor y respeto, con corazón sencillo, como quien obedece a Cristo (Carta de Pablo, en Efesios, 6: 1-5).

Se hace evidente 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 las funciones de los "padres de familia" aludiendo a la escasez de inteligencia y a la extrañeza del negro ante la lengua española, como dos de las limitantes de

quienes, en la mayoría de los casos, no hay esperanza de que se hagan capaces, y quedarían irremediabilmente perdidos sin sus tutores (cf. Gutiérrez, 1975: 71).

La incapacidad de indios y negros deviene en una consecuente limitación de éstos para llevar una "vida civilizada", deducción a la cual llega la Iglesia luego de considerar las dificultades que han tenido para entender los dogmas de la Trinidad y la Pasión y Muerte de Cristo, entre otros (cf. Gutiérrez, 1975: 71). Tal incapacidad, a los ojos de la Iglesia, los separa de la Sagrada Comunión y establece la frontera que los mantiene en la sumisión.

Esto permite entender porqué las autoridades eclesiásticas condenan y justifican al mismo tiempo la práctica esclavista, y avanzan 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 imagen del "Otro" (negro o indio) como bárbaro, salvaje y pagano, incapaz de llevar por sí solo una vida cristiana.

De esta manera tiene lugar un proceso espontáneo de construcción de identidad étnica del grupo esclavo ante los amos, que al mismo tiempo es inducido por la intencionalidad de estos últimos de hacer del negro un "Otro" con el antes referido perfil. A la luz de este propósito se representa a todo el "grupo de esclavos" como distinto, anormal, 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 representaciones mutuas que no es posible sino en una relación de oposición recíproca respecto a la alteridad. Por ello, estos procesos pueden contemplar incluso la negación de características humanas en el "Otro" para afirmar las propias. Ejemplos de tales atribuciones-negaciones pueden encontrarse en las Constituciones

Sinodales, 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. Pero, motivado por las relaciones de dominación económica, social y cultural impuestas al negro, se produce el desplazamiento de la cultura de éstos hacia los grupos dominados; dinámica que no desconoce la redefinición e incorporación de elementos culturales de origen africano a la construcción socio cultural colonial. Así, la coexistencia de blancos y negros en el mismo escenario temporo-espacial, la obligada 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 (cf. Amodio, 1993b: 188).

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, inherente a los grupos sociales de pertenencia, y a otro étnico de alcance todavía mayor" (Amodio, 1993b: 183).

Es en este contexto interactivo y dinámico donde tiene lugar la asimilación por parte del negro de los símbolos de la cultura dominante, algunos de los cuales permitieron, a nivel individual, un tipo particular de negociaciones que, forjadas en el plano simbólico, dieron lugar a la construcción de espacios de libertad moral para el esclavo. Ejemplo de ello es la relación de espejo que tiene lugar entre la Virgen y las esclavas objeto de este estudio. Una relación que nacida en el ámbito religioso, toma la forma de una "alianza perpetua" en el sentido total del concepto. Una alianza capaz de generar un tipo especial de contrato que no se limita en absoluto al aspecto individual y puramente económico del trueque, sino que impone un compromiso

mútuo y recíproco, que engloba no sólo al individuo (o individuos) y con frecuencia a generaciones, sino que involucra a todas las actividades y a todo tipo de riquezas de los contrayentes.

La esclavitud moral del negro

Es obvio que más allá del contrato, que alude a la compra por parte del esclavo de su libertad jurídica, 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. Como evidencia de lo antes dicho puede citarse un trozo del Sínodo, referido a la tutoría que independientemente de su condición de esclavo o liberto, recibirá el negro de parte del notable "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 porqué, luego de su manumisión, el negro siguió muchas veces confinado a sus mismos trabajos 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 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... (Brú Figueras, 1985: 308).

La presentación en orden cronológico de los principales eventos vinculados al proceso de sometimiento y manumisión, así como la representación que de éstos hizo la sociedad colo-

nial, permitirán ilustrar esta relación contractual en el plano imaginario y su incidencia en el plano material.

Para comenzar es necesario destacar que el esclavo desde su captura (y podría decirse que aún desde antes, en tanto que acachada presa de cacería) hace 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. Su condición no se diferencia de la de un caballo a los ojos de la sociedad colonial. 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 bestia de carga. El otorgamiento (por parte de la Iglesia) de la condición de persona para los negros esclavos, no llegará sino hasta que 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 éstos. No es sino a partir de este momento que el negro será considerado como algo más que una bestia. Antes de ello no tiene el negro esclavo capacidad alguna de negociación. Curiosamente el esclavo neófito sanciona a partir de este momento su capacidad de negociación haciéndose deudor, así lo expresa Pablo en su carta a los Colosenses:

En Cristo fueron ustedes circuncidados con una circuncisión no hecha por manos humanas, que los despojó eternamente del cuerpo carnal. Ésto 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. Cancelló nuestra deuda y nuestra condenación escrita en los mandatos de la Ley; la suprimió clavándola en la cruz de Cristo (Carta de Pablo, en Colosenses, 2: 11-14).

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, 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", no puede contratar; una vez bautizado, se le habilita legalmente 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 quedaron expresadas en el Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687:

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).

En vista de ello, 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 sujetos (cazador y/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 continua 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. Así lo expresa el Sínodo:

Los señores de esclavos, y esclavos, 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... (en Gutiérrez, 1975: 146).

En todo caso, el pago de la última cuota del contrato de compra-venta de los derechos del amo sobre el esclavo, y el otorgamiento de la carta de libertad, están muy lejos de traducirse en el fin de la esclavitud del negro. Las luchas y contradicciones del sistema esclavista habían generado una sombra que, independientemente del cambio en el plano legal (esclavo-hombre libre), aludían a la condición de negro como suficiente razón para negarle el reconocimiento moral que requería para alcanzar una efectiva libertad. Es éste el panorama en la Venezuela del siglo XVIII para los negros esclavos y manumisos. Al negro emancipado le es negada la igualdad de oportunidades de desarrollo y prosperidad como un hombre entre los hombres.

Por ello, el status del negro manumitido y hasta el de mulato nacido de madre libre, no se traduce en el fin de los problemas del negro. El temor del blanco al incremento del número de gente libre de color, generó fuertes mecanismos discriminatorios y un ambiente hostil para quienes amenazando con poner fin a los privilegios y sojuzgamientos podían, como José Leonardo Chirinos, el 10 de mayo de 1795, levantarse en armas contra el blanco (cf. Brito Figueroa, 1985: 140). Estas tensiones son la inevitable consecuencia de la falta de sanción moral, en el ámbito social, de los logros socioeconómicos del creciente número de negros manumisos.

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 reconocimiento del status de persona en el negro manumiso. Por eso el negro, en su largo camino hacia la consecución de este reconocimien-

to, 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 suscribe un tipo especial de contrato que le permite una progresiva capacidad de negociación y conquista de espacios de libertad. Ejemplo de ello son su participación en las cofradías y sus eventuales ordenamientos como sacerdotes, logros que no desconocieron el fuerte control y hasta oposición social y eclesiástico (cf. Gutiérrez, 1975: 288).

Vale la pena comparar la posición de la Iglesia colonial ante el esclavo (especialmente neófito) con la del apóstol Pablo, para precisar algunas diferencias entre ellas. Para ello será propicia la referencia a la carta de Pablo enviada a Filemón.

Filemón de Colosas tiene un esclavo llamado Onésimo.² 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 patrón. 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 la carta de la cual se presenta este extracto:

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 nuestras hermanas se sienten confortadas 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... (Carta de Pablo, en Filemón, 1: 1-19).

Como puede deducirse de la carta de Pablo y constatarse en las 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 cual 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/o biológica que se le atribuye en la Venezuela colonial. Por lo que la esclavitud, desde el punto de vista legal como consuetudinario, 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" obligaba al negro a asumir, independientemente del cumplimiento de sus obligaciones financieras como esclavo, una servidumbre obligatoria, real y perpetua. Todo gracias a la representación ideológica 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 la artífice de la lógica que da coherencia al contrato social imaginario de la esclavitud del negro, es forzosa su sanción 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, es también forzosa la conclusión de que es en la Iglesia donde éste, haciendo gala de su conocimiento sobre la Santa Fe, lograría sancionar su derecho a la libertad, liderizando en primera persona el culto a las divinidades del catolicismo. Ésta, 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.³

El considerable poder alcanzado por estas organizaciones motivó la regulación que en las Constituciones Sinodales de 1687 quedó plasmada en estos términos:

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 (Gutiérrez, 1975: 288).

En este mismo ámbito eclesástico también tienen lugar otras estrategias y modalidades de negociación, esta vez liderizadas por quienes no tienen que asumir como tutor a un "padre de familia" o a un cura de almas, sino al símbolo mismo de poder, autoridad y moralidad; son estas las esclavas de la Virgen. Condición social que dio lugar a un sofisticado y eficaz mecanismo de acceso al poder por parte de las esclavas; una esclavitud jurídica acompañada por una libertad moral otorgada por la Madre de Dios y de la Iglesia de Cristo.

La imagen de la Virgen

La maternidad de la Virgen María respecto a la Iglesia es un tema vital entre los aspectos doctrinarios del catolicismo que ha sido reforzado a través del tiempo. San Agustín (354-430), lo expresó en estos términos: "Se la conoce y se la venera como verdadera Madre de Dios y del Redentor... más aún, es verdaderamente la madre de los miembros (de Cristo), porque cola-

boró con su amor a que nacieran en la Iglesia los creyentes, miembros de aquella cabeza" (en Estepa, 1993: 239).

Esta virtud y función de la Virgen, que como puede apreciarse tiene fundamental importancia para el mundo cristiano, no pasa inadvertida en la Venezuela colonial. La imagen maternal de la Virgen es el motivo central que se expone desde 1530 en el primer Escudo de Coro. Tal concepto no cambió substancialmente en el segundo Escudo de esa misma ciudad en 1815 (cf. Beaujón, 1982: 386 - 387).

La representación figurada de la Virgen expuesta en este Escudo (o inscrita en él, por así decirlo) ofrece en su contemplación un valor de plegaria, y constituye en sí misma una oración, dado que para el cristianismo uno de los modos más importantes de entrar en relación con la divinidad, uno de los medios de rezarles, es precisamente la contemplación de la representación figurada de la divinidad. De esta manera se otorga a la imagen un valor más que decorativo, representativo, que la constituye en un medio de consagración y de oración.

Esta práctica es promovida en un trozo del Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687, específicamente en el título referido a la invocación y veneración de las reliquias de los Santos y de las Santas Imágenes: "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). En este sentido, las imágenes de la Virgen se han hecho convencionales, y han sido revestidas de nociones como la de "Intercesora ante Dios", "Abogada", "Auxiliadora", "Socorro", "Mediadora", etc. (cf. Estepa, 1993: 241), sirviendo de referentes materiales que reproducen la realidad por ellas representadas.

No obstante, no deben crearse ficciones sobre el trato que recibía el común de los esclavos de parte de la Iglesia, incluso cuando se ostentase la relativamente privilegiada condición de "esclava de la Virgen". Según fuentes documentales, puede

constatarse la participación activa de las instituciones eclesiásticas en el mercado interior de esclavos negros.

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; propiciaron la participación de los esclavos en las instituciones eclesiásticas. 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 la iglesia. La venta de los esclavos que algún fiel donaba a la iglesia también fue práctica usual. Si bien algunos esclavos llegaban a la iglesia por vía de la donación, otros eran comprados por ésta. El trabajo por jornada de los esclavos de la Iglesia (fuera de las instituciones eclesiásticas), fue una de las fuentes de ingreso que el Cabildo Eclesiástico acordó "oficialmente" desecharse en 1658. "En este último año resolvió también que las esclavas de la iglesia no salieran a ganar jornal en calidad de domésticas" (cf. Brito Figueroa, 1985: 185).

El arrendamiento de esclavos por parte de la Iglesia fue una práctica menos frecuente, pero también realizada, tal es el caso de la contratación de músicos esclavos de personas laicas (cf. Calzavara, 1987: 59).

Una revisión de los inventarios realizados por el Obispo Martí permite observar a grandes rasgos, algunas otras características de la participación de la Iglesia en el mercado esclavista durante la segunda mitad del siglo XVIII:

- La donación realizada por María Anguinoles, del negrito Juan Jorge a la Cofradía de Nuestra Señora de Guía de la Iglesia de San Mauricio en la Ciudad de Caracas, según escrituras de fecha 20 de marzo de 1772 (cf. Martí, III, 1969: 80).

- En la iglesia de la Ciudad de Santa Ana de Coro encontramos el 13 de mayo de 1773 una esclava "moza y sana" llamada Paula Petrona con su hija, pertenecientes ambas a la Cofradía de la Santa Cruz y Altar de la Soledad (cf. Martí, III, 1969: 333).

- En una lista de 11 esclavos pertenecientes al Altar de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora, de la Iglesia de la ciudad de Coro, encontramos el 5 de junio de 1773 a María Marcela, inútil por anciana. (cf. Martí, III, 1969: 351).

Casigua: el escenario y sus actores

Para reconstruir el escenario de los acontecimientos a ser estudiados, se presenta una breve revisión de algunos aspectos geográficos y de jurisdicción de las vicarías de Maracaibo y Coro. Para ello se cita un trozo del oficio enviado por el Obispo de la Iglesia Catedral de la Ciudad de Santiago de León de Caracas Dr. Mariano Martí, al Vicario Foráneo de la ciudad de Maracaibo, donde a su vez se hace referencia a la comunicación que le enviara el Gobernador de la Provincia de Maracaibo el 18 de Septiembre de 1771. En este oficio se informa sobre 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, intermediendo la gran laguna que llaman de este nombre, y muchas de los que viven fuera de sus límites ocurren a él a oír Misa, confesarse y enterrar los difuntos, por estar más inmediato que otro más al Norte, comprendiendo los sitios de Maporal, Mene, Sobana Redonda, Tierra Colorada, Ucar y Los Hatos de Blavico, que distan veinte y veinte y cinco leguas del referido Pueblo de Casigua, de cuya Iglesia son feligreses, pues aunque pertenecen a esa Provincia de Caracas no pueden ser socorridos a tiempo en sus necesidades espirituales... (Besson, I, 1943: 461).

Es esta la situación de Casigua en la década de 1770, luego de cinco décadas de su fundación por parte del Presbítero Gaspar

de la Peña Naveda como "Capellanía Rural" en 1726. Sus pobladores deben trasladarse a Maracaibo para ser atendidos en lo concerniente a servicios religiosos. La solicitud hecha desde 1771, es atendida con presteza luego que el Obispo Martí en 1774 constatará el abandono espiritual que padecían los feligreses de esa zona.

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

- El día 16 de Julio de 1771 es sepultado el Cura de Casigua, Joseph Norberto de Piña, quien "dejó muchos bienes a la iglesia" (cf. Martí, I, 1969: 115).

- En carta del 18 de Septiembre de 1771, el Gobernador de la Ciudad y Provincia de Maracaibo participa al Obispo Martí la necesidad de erigirse en Curato el Pueblo de San Antonio de Ziruma de aquella Provincia; y designar un cura residente en ese pueblo; en razón de no poder asistir 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 entretanto de proveer 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 casi en ruinas. No obstante, está siendo asistida por un cura interino de 71 años de edad, quien antes había servido como Cura oficial en los Puertos de Altagracia. (Sobre esta visita volveremos).

- 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, situados en las Reales Cajas de la misma Provincia de Maracaibo; y que la pobreza de los vecinos del lugar no les permite sufragar estos 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:

a. La pobreza de los vecinos del lugar; lo que les hacía imposible sufragar los derechos parroquiales.

b. La escasez de sacerdotes, ya que sólo se contaba con un reducido número de ellos. Ante esta situación se consideró la posibilidad de nombrar algún estudiante pobre deseoso de las Sagradas Ordenes.

c. La considerable distancia entre la ciudad de Maracaibo y el Pueblo de Ziruma (más de veinte y cinco leguas intermediando el lago) y la extensión del territorio, comprendido entre los límites descritos en la carta antes citada. Destaquemos que Casigua es, de toda el área descrita, el límite norte. Esto es, de los pueblos del curato, uno de los más distantes, como puede constatarse en los mapas que señalan la organización del espacio de la región marabina desde el siglo XVI hasta 1730 y los de la Provincia de Maracaibo para 1830 (cf. Delgado y otros, 1992: 78 y 86). Además es uno de los que presentan más difícil acceso desde la ciudad de Maracaibo, lo cual se hace evidente en el cartograma interpretativo de las vías de comunicación de Venezuela en la época colonial (cf. Vila, 1978).

- 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 (cf. Besson, I, 1943: 460).

- El 19 de Mayo de 1784, luego de informado el Obispo de Caracas y Provincia de Venezuela Dr. 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; Fr. Juan Ramos de Lora, Obispo de la Diócesis de Mérida de Maracaibo, emite el decreto según el cual se segregan de la Vicaría de Coro algunas Parroquias, y se agregan a su vicaría (cf. Besson, I, 1943: 503).

Por lo que, a partir de 1784 y en vista de las dificultades de la Vicaría de Coro para atender el pueblo de Casigua, éste pasa a la jurisdicción de la Vicaría de Maracaibo, que como vimos atraviesa por una escasez de Curas y Tenientes que no le permi-

tió atender el Curato de San Antonio de Ziruma en 1775. La atención que antes no pudo ser dada al Curato de San Antonio de Ziruma es ahora requerida para Casigua.

La decisión de esta agregación de Casigua a la Vicaría de Maracaibo, 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 medida no mejoró significativamente la atención a los requerimientos espirituales del pueblo de Casigua ni del resto de los pueblos agregados a la Vicaría de Maracaibo. Así Casigua pasó a ser al mismo tiempo, parte de la Jurisdicción político territorial de la Provincia de Caracas, y parte de la jurisdicción de la Vicaría de Maracaibo.

El 12 de Febrero de 1774, llega el Obispo Martí 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 (cf. Martí, I, 1969: 115).

A su llegada a Casigua el Obispo Martí encuentra que el cura del lugar, Christóval de Ortega, se halla en Caracas participando en un concurso por oposición para dotar algunos curatos vacantes en otras iglesias; por lo que podemos inferir su deseo de emigrar de aquel lugar. Le suple temporalmente en su ausencia, Gaspar de la Peña Naveda (fundador de Casigua), de 71 años.

Nacido en Coro, Gaspar de la Peña fue familiar o paje del Padre Calatayud. Fue cura doctrinero en Capatárida 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 Altigracia en 1732, ejerciendo 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 (cf. Martí, I, 1969: 118). 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" (cf. Martí, I, 1969: 121), su largo interinato en Casigua, con una iglesia casi en ruinas; es un cambio que resulta incomprensible y a falta de mayores datos..., sencillamente 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 el cargo a aquel hombre de 71 años; aunque reseñó que le hubiese gustado conocer del documento los términos en que habían sido dadas aquellas licencias. 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).⁴

Gaspar de la Peña no era el único religioso en el lugar, estaba también, aunque de paso y muy contra su voluntad como podrá observarse, un Capuchino valenciano, era este Fray Félix de Massamagrell, de 54 años de edad. Massamagrell, quien vino en 1760 de la Provincia de Valencia, y a cuyo cargo estaba proveer de religiosos las misiones del Obispado de Santa Martha, había solicitado licencia a sus superiores para regresarse a su

provincia desde hacía ya cuatro años, en visía de la arremetida de los indios de aquellas misiones (guaxiros, cocinas y otros). Siendo que Massamagrell ya había cumplido con su tiempo de 10 años como misionero, le fue otorgado el permiso, pero encaminándose por tierra hacia 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 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. 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 permiso para quedarse en dichas misiones" (Martí, I, 1969: 116).

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: "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 vecinos pro modo facultatum" (Martí, I, 1969: 118).

La contribución de los vecinos de aquel pueblo de tan áridas tierras, circundado por cardones y cujíes y tan escaso de agua dulce, se estimó sería insuficiente. Había sin embargo un aliciente: el cura anterior a Christoval de Ortega, N. 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 (cf. Martí, I, 1969: 115). Respecto a los activos de aquella Iglesia casi en ruinas el Obispo reseñó:

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 esclavos y un esclabito mulo. El Santísimo Sacramento tiene nueve ramos de censos que todos componen 1780 pesos de principal y redición al año 139 pesos. Nuestra Señora de Belén tiene una yegua vieja y dos torreses. Las Benditas Animas tienen veinte y siete cabezas de ganado bacuno. Todos estos animales están a cargo del expresado Maiordomo Don Luis de Matos, quien expresó que por no ser obra tiempo oportuno de poderlo congregar no sabe si habrá algunos mas pertinentes a dichos Señorios (Martí, VI, 1969: 126).

Casigua, que según documento de 1768 cuenta con 1.900 habitantes (cf. Altolaguirre, 1954: 185), es denominado por el Obispo Martí en 1774 el Pueblo de Nuestra Señora del Rosario de Casigua. Para entonces cuenta según el mismo Martí, con 64 casas concentradas, donde moraban 72 familias; 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 (cf. 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, 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 Luis; y unos 440 en jurisdicción de Casigua. El resto está repartido en menores grupos en las otras parroquias (cf. Beaujón, 1982: 133). Dado que los padrones sobre la población de Casigua que ofrece la Iglesia, no presentan mayores datos sobre la composición social de su población, serán completados los registros con los datos que aporta en 1787 el Prob. Don Joseph de Castro. 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 (cf. Beaujón, 1982: 354).

La esclava de la Virgen

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 hechón, 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 las mandas relativas a la siguiente lista de esclavos:

- María Francisca, una morena de veinte y ocho años de edad, puesta a censo y tributo por un valor de 260 pesos. Esta esclava deberá ser vendida por más de los 260 pesos y del excedente de la venta se hará gracia y donación a Juana Francisca.

- Juana Francisca, quien después de la muerte de su ama sería libre, como recompensa por los buenos servicios que le había prestado. Además de una parte del importe de la venta de la esclava María Francisca, se le ha dejado como heredad un burro.

- Siliberto de Jesús, un mulatito 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 mulatito no se dan más especificaciones, por lo que puede presumirse que no quedó sujeto a esclavitud sino a la

tutela de su madre, como fue el caso del segundo.

- Francisco Miguel, un mulatito de cinco años, hijo de María Francisca, quien también recibiría su libertad después de la muerte de Felipa González.

- Francisco Antonio, un mulatito de doce años de edad.

- Juan Basilio, un mulatito de diez años.

- María Rosa, una mulatita 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 mulatita ni sus descendientes, sino que permanezca siempre en el servicio de dicha Santa Yglesia.**

Las mandas de la testadora que involucran a la Iglesia, no se reducen a la donación de María Rosa. Felipa González dispuso también lo siguiente: 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 Ánimas del Purgatorio.

Al concluir con el legado de bienes a sus hermanas, primas, sobrinos y otros parientes, la testadora dispuso que lo que sobrara de sus bienes (lo cual incluye a los esclavos Francisco Antonio y Juan Basilio), se vendiera y con su producto se mandasen decir misas cantadas por el bien de su alma. Por no saber, firmó aquel testamento Juan Joseph de Matos, a ruego de su tía Felipa González. Dos años más tarde en 1762 el albacea testamentario y el cura Joseph Norberto Piña, levantan el inventario de bienes dejados por Felipa González y en el mismo reseñan la siguiente lista de esclavos:

* "Testamento de D^a Felipa González" (28 de enero de 1760), Archivo de la Universidad Experimental Nacional Francisco de Miranda, Caja No. 32, Documento No. 14).

- 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, desde la muerte de su ama ha asumido su nueva condición y destino: la servidumbre y adoración perpetua de ella y su descendencia a la imagen de la Virgen. No se sabe 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" (Martí, VI, 1969: 126). Para esta fecha María Rosa tiene 15 años de edad.

Otro documento, fechado en Casigua el 15 de noviembre de 1808, revela que 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 este documento 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 González vecina del pueblo de Casigua q. V. S. Y. con toda veneración represento: que el año en 1760. D. Felipa González de quien era esclava, me donó á la Santísima Ymagen de Nuestra Señora del Rosario de la Iglesia Parroquial de ese Pueblo p. q. en ningún tiempo ni p. ninguna persona pudiere ser enagenada, como tampoco mis descendientes, según acredita lo clausula de su última voluntad, q. en testimonio auténtico acompaño.**

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. las sólidas máximas de la naturaleza q. en el origen no conoce esclavos, ó p. 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. a otras infelices compañeras q. hasta aquel bendito momento arrastraron las cadenas de la lóbrega, humillante servidumbre (idem).

Curiosamente, la sabiduría y prudencia que motivó la manumisión 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 los parámetros que dieron lugar a esta discriminación a la hora de hacer a las esclavas beneficiarias o no del divino inmutable evangelio, lo que sí puede precisarse 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, p. razones q. 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" (idem).

* "Representación de una Manumisa en Favor de su Hija en Casigua" (15 de noviembre de 1808), Archivo Histórico de la Sala Tulio Febres Cordero, Cota 091 Y 24 p. 15 - 808, Folio 7.

Aunque María Rosa habla de la servidumbre a la imagen como una lóbrega y humillante cadena, prefiere a su hija en la esclavitud de la Virgen a la posibilidad de que el Juez Eclesiástico Foráneo proceda a la venta de María Polonia: "Mas ahora ocurre la noved^a. de q^a. 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 toda 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 q^a. pueden haver animado algún siniestro informe á V. S. Y. usurpando acaso la voz y fingiendo en la enajenac^o. conveniencias de mi hijo, no debo silenciarme á vista del sacrificio q^a. se le prepara. Bastaráme decir, q^a. ha tenido y tiene muchos apasionados compradores los cuales á porfía ofrecen dinero sobre su valor supremo; y que es jóven de veinte años, aunque oprimida del mal del Asma, p^a. cuyo lado, lezo de envidiable, desmerece en la estimación de pura sierva (ídem).

Despierta gran interés el hecho de que María Rosa, experimentada en los motivos y fines de apasionados compradores, y conocedora de la vida que le aguardaría a su hija fuera del servicio de la imagen, 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 q^a. el asunto de suyo ministro: á V. S. Y. Suplico se sirva, yá q^a. no dispensarla, como executor y moderador nato de los últimos elogios de los Testadores, el beneficio de la libertad, q^a. es el más grande y preclaro de todos en la línea de naturaleza; al

menos mandar, siga en la servidumbre de la Santísima Imagen de Nuestra Señora del Rosario, p^a. q^a. tan alto objeto dulcifique las amarguras del estado, y el pretendido transito de dueño no la exponga á perder las virtudes que hasta oy cultivo. Espero y segunda vez suplico á la notoria piedad de V. S. Y. 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 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". Podría presumirse que al Vicario le fue aprobado liberar o 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.

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, además del agradecimiento de su esclava y el reconocimiento de la Iglesia.... ¿Qué obtiene la ama (y dadora) a cambio?

Una de estas contraprestaciones se expresa en el ámbito social. Es importante destacar 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 su familia. Tal juego intereses lo notaremos claramente si tomamos en cuenta que la imagen de la Virgen del Rosario, privilegiada por su adscripción al grupo social dominante de Casigua, al

punto de ser exhibida en el primer y segundo Escudo de Coro de los años 1530 y 1815 respectivamente (cf. Beaujón, 1982: 386-387), es poseedora de una considerable fortuna, mientras que otras imágenes de menor ascendencia social, económica y/o política, como la de "Santa Gertrudis ...tiene sólo la ropa que tiene puesta" (Martí, III, 1969: 104).

Además en el plano espiritual, ante el angustioso tránsito de la muerte, se espera que la Virgen conforte el alma de Felipa González socorriéndola y abogando ante Dios por la salvación de su alma y su vida eterna. Así se expresa, desde la liturgia bizantina hasta el día de hoy, esta participación singular de la Virgen María por la resurrección de los cristianos: "...oh 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 Avemaría: "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 de la Purísima Concepción..." ("Testamento de Doña María Josefa Rus", (año 1808), Archivo del Registro Principal de Maracaibo, Sección Escribanías, Tomo 18, Legajo No. 1). Por su parte, Felipa González, para concluir con sus legados testamentales, refiere lo siguiente: "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". Nótese que la contraprestación que espera la datario 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 abre en 1760 y queda abierto en el infinito. Este aspecto no parece haber pasado por alto entre las provisiones de Felipa González, la testadora no dona un esclavo varón ya que la es-

clavitud se hereda por el vientre y los hijos de un esclavo no le garantizarían el deseado servicio perpetuo.

Pero además, queda un problema sin resolver respecto al paralelo establecido entre el servicio terrenal y el servicio divino: la efímera vida de María Rosa al servicio de la Virgen es sólo un minúsculo punto en relación al continuo infinito de la perpetua intercesión de la Virgen por la salvación eterna de Felipa González. Ante tal circunstancia la donante se toma otra 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 parece sencillamente perfecta cuando agrega en el testamento la condición expresa de que en ningún momento ninguna persona pueda separar a María Rosa ni a sus descendientes del servicio a la Virgen.

Así, la intercesión de la Virgen en favor de los dones 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 en su ininterrumpido ruego por el 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" del cual Felipa González es la única usufructuaria. Las indulgencias que Felipa González estaba llamada a ganar a través del cultivo de sus virtudes, y del servicio espiritual que ella debía prestar, y a cambio del cual recibiría la salvación eterna; la donante las sustituye (complementa y/o refuerza) con los de su esclava. María Rosa y su descendencia, poseedores de la presencia divina a partir de

su bautismo, están habilitados para ganar un lugar para su ama ante Dios, y esta es su tarea.

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 dadora 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.

De estas dádivas condicionadas como la 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 dadora 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 la datario. Un riesgo previsto por Beatriz Madera, quien impone la condición de que las joyas (cosas inanimadas) por ella donadas a la divinidad, no podrán ser deshechas. Beatriz Madera previó el que alguien pudiera deformar y desvirtuar su don.

María Rosa, la "cosa animada" con capacidad reproductiva de esclavos y servicios dada por Felipa González, la que en otros tiempos estuvo tan llena de virtudes y tan lejos del pecado, se ha "desvirtuado", 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 de su propiedad. María Rosa es expulsada del espacio de la Virgen, por lo que su hija María Polonia tomará su lugar y cumplirá sus funciones. Al considerar las relativas "ventajas" de la donación de Beatriz Madera, ante la realizada por Felipa González, es imposible pasar por alto la considera-

ción, utilización y representación simbólica de la esclava de la Virgen como una más de sus alhajas.

María Rosa González. No es pecado el delito que se paga con dinero

Para 1760, cuando Doña Felipa González dona su esclava María Rosa González a la Santísima Imagen de la Virgen del Rosario del Pueblo de Casigua, ésta era sólo una esclava 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 (Se entregó la esclava luego de la muerte de Felipa González, año y medio después de hecho el testamento).

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 ésta 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 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.

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 (cf. 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 de discriminación y una diferenciación que motivaba las decisiones del Obispo. María Rosa, la esclava, la "cosa" que en el desempeño de sus funciones se había converti-

do 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. Ahora debe salir del espacio donde ha 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 solo 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". Debe abandonar el origen y razón de su libertad moral, debe desprenderse de su fuente de identidad individual y social. A partir de este momento, con su carta de manumisión, debe enfrentarse e insertarse por sí misma, sin la mediación de la Virgen, en una sociedad que la adversa y desconoce como persona. Deberá vagar, quizás por el resto de su vida, por las áridas tierras de Casigua, con el solo 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, y fingiendo 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 para el 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, y 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 (menuda afrenta para los gallardos mozos del lugar).

El análisis de la relación que se establece entre la imagen de la Virgen del Rosario y su esclava María Polonia permitirá comprender porqué, según su madre, los entusiastas compradores representan el fin de las virtudes que hasta el momento cultivaba 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 cultivaba. Expresiones como "tan alto objeto", refleja 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 la intangibilidad de una frontera cuya extrema fragilidad se hace manifiesta ante sus "apasionados compradores". Pero al mismo tiempo la frontera conserva su nitidez y se expresa en la dolorosa y amarga vivencia que, aunque vivida en carne propia, intenta evitarle a su hija. De hecho, es de esperarse que una relación similar a la que en 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 su ama y de permanecer en 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" que en uno de sus virtuales "desdoblamientos" tiene el derecho adquirido, en tanto que mujer bautizada, de convertirse en esposa y posteriormente madre, no accede a la realización de su femineidad conducida por la Virgen, quien debió conducirla hasta el momento justo del matrimonio para que asumiese su nueva identidad social.

Al incumplir con la realización del ritual del matrimonio en el cual con su consentimiento y beneplácito la Virgen debía separarse de ella, la esclava, beneficiaria del don de su espacio de libertad moral, desconoce su compromiso contractual con la Virgen. 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 su representada, 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, y también el de un esclavito mudo (cf. Martí, VI, 1969: 126).

María Polonia González. Su modelo es la Virgen

Tal si fuese la Artemisa de la antigua Grecia (cf. Vernant, 1985: 21-27), 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 debería imitar María Polonia para acceder como las demás mujeres a uno de los caracteres que darán fisionomía a su 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 parthénoi (cf. Vernant, 1985: 26), 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, sin franquear jamás la frontera que le permitiría realizar su vocación de esposa y madre, como todas las mujeres; 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 servicios y bienes recibidos y devueltos con excedente por una y otra; convirtiéndose esta 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 cír-

culo, franquear la frontera que la separaría de la alteridad que le da identidad. En lugar de acercarse a una relación de pareja, ve en sus pretendientes una amenaza a 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 femineidad (y así su humanidad) para fundirse a la divinidad. La "cosa" 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 se realiza en el ámbito de lo divino, su identidad se construye en una relación intrínseca con la Virgen: María Polonia es el espejo de la Virgen.

María Polonia, la alhaja animada, y al igual que otro objeto inanimado del instrumental de culto, ha sido asimilada al espacio de la divinidad. 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 hipótesis, según la cual, nombres idénticos corresponderían a funciones sociales y espirituales idénticas.

Esta interpretación no es gratuita, y parece ser validada no sólo por las obligaciones que le fueron impuestas por Felipa González a María Rosa, sino también por el nombre y funciones heredados por María Polonia. La utilización del nombre del esclavo como un código de identificación de éste respecto a su origen, propietario y/o funciones, fue usual en la Venezuela colonial (cf. 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), Archivo del Registro Principal de Maracaibo, Sección

Escrituras, 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 (cf. Filemón, 1: 1...19).

Las Esclavas de la Virgen. El constreñimiento social y la donación de sí mismo

Realizado el análisis de las relaciones establecidas entre Felipa González, la Virgen y las esclavas en su condición pasiva de "cosa" entregada como don, conviene analizar el virtual "desdoblamiento" de las esclavas que les permite establecer, como sujetos activos, su propio subcircuito de 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, incluso durante la silente oración. La exaltación del símbolo mítico en la oración a ella dirigida con humildad, es la elevación simbólica de la estatua (cf. Mauss, 1972: 62).

Pero no se confunda la fuente real de donde proviene este servicio. Ese *ex voto*, que incluye el cuidado y adoración de la imagen, no es la ofrenda que "las Marías" dan como pago del "favor", regalo o servicio recibido de la nodriza, dadora y preservadora de moral ..., y en general, a la donante de su espacio de libertad. Este es su ineludible compromiso, 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 a ella y a su descendencia, obligándoles a permanecer al servicio y adoración de la imagen; por lo que considerar estos hechos como un regalo de las esclavas sería aceptar que la Virgen deba "pagar" dos veces por un mismo servicio. Sin duda, esta aparente descompensación entre el mínimo o nulo servicio extra de "las Marías" y el invalorable servicio de la donación del espacio de libertad por parte de la Vir-

gen, es un hecho que impone a las esclavas un compromiso oficial similar al impuesto por la ama a la Virgen. Es un favor pendiente de 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. Pero, ¿Qué pueden ofrecerle las esclavas a la Virgen? Incluso la capacidad de trabajo de sus manos es propiedad del amo (cf. Gutiérrez, 1975: 147), 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, y para seguir utilizando a la imagen como la máscara que les da identidad.

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.

Esa misma máscara, con sus inscripciones, daba nombre a las diferentes familias o fratrias que tomaban parte en los ritos y sacrificios. Desde entonces la "persona" ha sido algo más que el resultado de una organización, ha sido algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara ritual, ha sido un hecho de derecho (cf. Mauss, 1972).

La máscara constituyó y constituye símbolo de poder al servicio de quien la porta, que permite captar el poder que

culturalmente se ha depositado en el "Otro" (divino, humano, animal, etc.) en ella representado.

Para las esclavas (no personas), acceder y utilizar la imagen de la Virgen como su máscara, proveedora de identidad e incluso de derechos socialmente adquiridos, fue el resultado de una necesidad de sobrevivencia. Pero el uso de la máscara implica una relación de intercambios entre el "Otro" en ella representado y el portador de la máscara, que involucra no sólo bienes materiales sino también bienes simbólicos, entre ellos los referentes de la identidad.

La relación de intercambios recíprocos entre la Virgen representada en la imagen y María Polonia, produjo una inversión de roles en la cual la Virgen (como el "Otro"), atrapada en las trampas de la máscara (la imagen), tomó el lugar de María Polonia, haciendo de ella su esclava. La imagen de la Virgen (la máscara que le da identidad, nombre y derechos), pasó a ser su amo. La máscara la ha hecho su propia esclava.

La identidad y el contrato de prestaciones totales

En la historia de María Rosa y su hija, al tiempo de materializarse de manera acabada el convenio 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 un ejemplo de los muchos esclavos que al abrazar el cristianismo suscribieron un contrato que les permitió, de "no ser persona", pasar a ser hijos de la Virgen, hermanos de Cristo y también del "padre de familia" (el mismo amo). Dado que la donación de sí mismo debe ir siempre acompañada de la solvencia de alguna virtud y/o atributo, sólo quedaba un aspecto por dilucidar: ¿Qué virtud pública podía serle reque-

rida a las esclavas de la Virgen para sancionar su pureza de alma y derecho a participar en ese intercambio de dones?

Para responder a ello, es necesario establecer por lo menos dos niveles de disposición y/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, e importe material y/o moral de la contraprestación socialmente sancionada. El primer y más elemental nivel, exige exhibir con hechos los dos requisitos que todo cristiano debe cumplir para salvarse: Recibir los sacramentos instituidos por el mismo Cristo en la Iglesia: el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia, la Extrema-Unión, el Orden (para consagrar y ordenar los ministros de la Iglesia), y el Matrimonio; y guardar los mandamientos.

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 redunda en favor de la salud espiritual. Al responder cómo nos justifican ante Dios los sacramentos, el Sínodo señala: "Dándonos gracia interior, con que 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 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 socialmente sancionada.

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 sociales en la expulsión de la esclava del servicio divino. No haber recibido el sacramento del matrimonio, produce la ruptura de la alianza espi-

ritual entre la Virgen y su esclava y, por ello, haciendo en la tierra como es en el cielo, se la separa materialmente de la divinidad, se le ubica a una distancia mayor de Dios. Diferente trato y consideración reciben los esclavos que cumplen a cabalmente con los preceptos divinos. Contraer matrimonio significó para el esclavo o esclava, que su amo no podía separarlo(a) de su pareja, y por ello velaba la autoridad eclesiástica. Así lo expresó el Obispo:

Reencargo a Ud. La vigilancia y cuidado grande que debe tener para que no se dilaten ni imploran, por irracional deseno de los amos, los matrimonios de esclavos ya bautizados que legal y voluntariamente intenten contraerlos con esclavos o libres de la misma o ajena hacienda, casa o poblado, pues no deben estinarse por motivos legítimos para dilatar o impedir estos matrimonios de los esclavos, aquellos inconvenientes que uno y otro Derecho Canónico y Real tienen sabiamente prevenidos (en Troconis, 1969: 288).

El repudio a las uniones ilícitas, aunado a la presión ejercida por la Iglesia a favor del sacramento del matrimonio, crearon las condiciones para que muchos amos legalizaran sus uniones ilícitas con esclavas. Tal presión constituyó una fuente de libertad para las esclavas, especialmente durante el siglo XVIII (cf. Price, 1981: 83).

Dada la orientación de este análisis, quizás una de las más elocuentes referencias que pueda citarse sobre los 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 pure-

za física, contra la cual atentan los placeres terrenales, entre otros, representados por sus apasionados compradores. Es este 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 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 sancionar 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, 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 recibe la esclava o la Virgen, mayor es el compromiso adquirido por la otra parte ..., y así irrenunciable y consecutivamente proseguirá el perpetuo juego de impulsar el péndulo de las devoluciones usurarias. Este principio está expresado en la Biblia: "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 quien se le dio mucho, se le reclamará mucho; y a quien se confió mucho se le pedirá más" (Lucas, 12: 47 - 48).

2. El intercambio constante de favores que involucra esta alianza con devolución usuraria, da origen, por su carácter acumulativo, 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 ambos la redefinición de todo referente (material o inmaterial) 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 ejercer 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 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.

Notas

¹ El presente artículo es el avance de una investigación que sobre las relaciones entre divinidades del catolicismo y comunidades negras del siglo XVIII, realizo actualmente bajo la tutoría del profesor Emanuele Amodio, para elaborar la memoria de Tesis de la Maestría en Antropología que actualmente curso en la Universidad del Zulia (Maracaibo). Agradezco su guía en la investigación y las lecturas del texto que aquí se publica, así como su autorización a publicar un avance de los resultados de la investigación.

² Nombre característico de un esclavo, pues Onésimo quiere decir "útil".

³ La irrefutable evidencia de esta afirmación está en la libertad moral expresada en los relativos privilegios sociales alcanzados por quienes formaban parte de las cofradías, y además, en la compra de la libertad física de los esclavos cofrades con los fondos recabados a través de estas hermandades (cf. Tannenbaum, 1945: 64).

⁴ En este momento de la investigación no es posible precisar si Peña se fue de los Puertos de Altigracia movido 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).

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel (1967): VIDA DE LOS ESCLAVOS NEGROS EN VENEZUELA. Edt. Casa de la Américas. La Habana.
- Altolaquirre, Angel (1954): RELACIONES GEOGRAFICAS DE LA GOBERNACION DE VENEZUELA (1767-1768). Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela. Caracas.
- Amodio, Emanuele (1993a): FORMAS DE LA ALTERIDAD. Ediciones ABYA-YALA. Quito.

Amodio, Emanuele (1993b): "Soñar al Otro: La Identidad Étnica y sus Transformaciones entre los Pueblos Indígenas de América Latina". En Daniel Mato (ed.), DIVERSIDAD CULTURAL Y CONSTRUCCION DE IDENTIDADES. Fondo Editorial Tropykos. Caracas.

Ascencio, Michelle (1984): DEL NOMBRE DE LOS ESCLAVOS. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Beaujón, Oscar (1982): HISTORIA DEL ESTADO FALCON. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1989): "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Etnicos". En Arinsana, 10: 5-36.

Besson, Juan (1943): HISTORIA DEL ZULIA. Tomo I. Ediciones de la Gobernación del Estado Zulia. Maracaibo.

Brito Figueroa, Federico (1985): EL PROBLEMA TIERRA Y ESCLAVOS EN LA HISTORIA DE VENEZUELA. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Calzavara, Alberto (1987): HISTORIA DE LA MUSICA EN VENEZUELA. Fundación Industrias Pampero. Caracas.

Delgado Luis, Hugo María y Apitz Alicia (1992) EL ZULIA. SU ESPACIO GEOGRAFICO. Academia Nacional de la Historia, Universidad del Zulia, Gobernación del Estado Zulia y Banco de Maracaibo. Caracas.

Espanha, A. M. (1990): Una historia de textos. En F. Tomás y Valiente y otros. SEXO BARROCO Y OTRAS TRANSGRESIONES PREMODERNAS. Alianza Editorial. Madrid.

Estepa Llaurens, José (1993): CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA. Ediciones Trípode. Caracas.

Ginzburg, Carlo (1983): "Señales. Raíces de un Paradigma Indiciario". En Aldo Gargani (ed.), CRISIS DE LA RAZON. Editorial Siglo XXI. México.

Goffman, Erving. (1993): LA PRESENTACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA COTIDIANA. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Gutiérrez, Manuel (1975): APÉNDICES A EL SINODO DIOCESANO DE SANTIAGO DE LEON DE CARACAS DE 1687. Academia Nacional de la Historia. Caracas. Tomo II.

- Hernández, Isabel (1968): LA IDENTIDAD ENMASCARADA. Edit. Universitaria. Buenos Aires.
- Lenski, Gerhard. (1967): EL FACTOR RELIGIOSO. Edit. Labor. Barcelona.
- Levi, Giovanni. (1993): Sobre la Microhistoria. En Peter Burke (Edit.) FORMAS DE HACER HISTORIA. Alianza Editorial. Madrid.
- Martí, Mariano (1969): DOCUMENTOS RELATIVOS A SU VISITA PASTORAL DE LA DIOCESIS DE CARACAS (1771-1784). Academia Nacional de la Historia. Caracas. Tomos I al VII.
- Mauss, Marcel (1972): SOCIEDAD Y ANTROPOLOGIA. Barral Editores. Barcelona. Tomo III.
- Pino Iturrieta, Elías (1992): CONTRA LUJURIA, CASTIDAD. Ediciones Alfadil. Caracas.
- Price, Richard (ed.) (1981): SOCIEDADES CIMARRONAS. Edit. Siglo XXI. México.
- Tannenbaum, Frank (1945): EL NEGRO EN LAS AMÉRICAS. ESCLAVO Y CIUDADANO. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Thompson, E. P (1973): "Folklore, Antropología e Historia Social". En HISTORIA SOCIAL, 3: 81-102. Valencia.
- Troconis, Ermila (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.
- 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.

La élite capitular de Mérida

Edda O. Samudio A.

Escuela de Historia
Universidad de los Andes
Mérida

Introducción

Los estudios sobre grupos de élites en Hispanoamérica colonial han logrado importantes avances en las últimas décadas con los aportes de investigaciones realizadas en los distintos campos de la Ciencias Sociales.¹ Con ello los tradicionales problemas de investigación histórica: las instituciones y sus hombres, se tratan en el contexto de los grupos y la sociedad en la que adquirieron significación y proyección social.

Este trabajo tiene como objetivo el estudio del comportamiento de la élite "edilicia" de Mérida, tarea que se realiza a través del análisis de las consideraciones que plantearon y de las decisiones que adoptaron, en relación a problemas de orden público, urbanístico, de vialidad, abasto, comercio, salubridad, ornato entre otros. En aquellas quedó reflejada tanto la sociedad emeritense, como una serie de actitudes, las que respondieron a las circunstancias materiales y espirituales en las que se desarrollaron a través de las cuales fortalecieron su identificación con la tierra y el apego a la sociedad que engendró, aferrándose a sus valores tradicionales y modelando sus particularidades.

Este libro se terminó de imprimir en los talleres del Departamento de Artes Plásticas de la Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, en el mes de septiembre de 1999, con un tiraje de 700 ejemplares.

Maracaibo, Venezuela

**Gobernación del Estado Zulia
Secretaría de Cultura**

Francisco Javier Arias Cárdenas
Gobernador del Estado Zulia

Antonio Tinoco Guerra
Secretario de Cultura

Jesús Nuñez
Director Ejecutivo

Rosa Montero V.
Directora Fondo Editorial

Universidad del Zulia

Neuro Villalobos Rincón
Rector

Domingo Bracho Díaz
Vicerrector Académico

Oscar Naveda Amaya
Vicerrector Administrativo

Teresita Alvarez de Fernández
Secretaria

Egno Chávez
Director de Cultura