

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO  
Dirección General de Estudios de Postgrado  
Área de Historia

EL MATRIMONIO ENTRE ESCLAVOS  
Caracas, segunda mitad del siglo XVIII

Trabajo Especial de Grado,  
presentado como requisito para  
optar al Grado de Magister  
en Historia de las Américas

Autor:  
Maía Eugenia Perfetti Holzhäuser

Asesor:  
Dr. Oscar Abdala

Caracas, Julio de 2002

"Datos no son informaciones sobre algo,  
sino intentos de *evidenciar algo*"

*Julio Aróstegui*

## ***A manera de agradecimiento***

Al pasado,  
que me permitió saber que una vez un esclavo  
llamado José, Antonio o Mateo  
casó con una esclava  
llamada María de la Concepción, o Juana o Ambrosia...

Al presente,  
que me permitió sentir  
el apoyo de:  
dos mamás, una Guadalupe y  
una llamada Erna Margarita,  
un esposo llamado Gustavo,  
un profesor llamado Oscar,  
y otros profesores...  
muchas personas amigas y atentas...  
y una niña llamada María Eugenia  
que me recuerda que una vez  
yo también me casé.

## INDICE

Introducción	5
I. Iglesia y Corona: el negro esclavo en la empresa evangelizadora de las «Indias Occidentales»	8
I.1. Bases legales de la empresa evangelizadora	11
I.2. El negro esclavo y los poderes coloniales	19
I.2.1. La Corona española y la vida del negro esclavo	24
I.2.2. Iglesia y «conversión» del negro esclavo	31
II. La Iglesia y el matrimonio entre esclavos en la América española	41
II.1. El esclavo y el vínculo sacramental del matrimonio	46
II.2. El matrimonio entre esclavos en los documentos sinodales de la América colonial: Concilio Provincial de Santo Domingo(16221623)	52
II.3. La Iglesia colonial venezolana y la regulación eclesiástica del matrimonio entre esclavos	56
II.3.1. Las <i>Constituciones Sinodales de 1687</i> . Consideraciones Generales	59
II.3.1.a. Vida cristiana del esclavo en las <i>Constituciones S...</i>	62
II.3.1.b. El matrimonio entre esclavos en las <i>Constituciones S...</i>	68
III. Matrimonio entre esclavos en la Provincia de Venezuela. Caracas, 1769-1774	78
III.1. El celo pastoral del Obispo Mariano Martí	79
III.2. Las Partidas Matrimoniales de la “Iglesia Parroquial de San Pablo”: doctrina eclesiástica y realidad social	89
III.2.1. El esclavo y el vínculo sacramental en las partidas Matrimoniales	92
III.2.2. La clasificación social del esclavo contrayente	96
Conclusiones	110
Fuentes	114

## INTRODUCCIÓN

En líneas generales, el estudio del esclavo colonial se ha dirigido a dos vertientes: aquellos estudios que describen y explican el sistema esclavista y sus consecuencias; y aquellos que destacan, con la ayuda interdisciplinaria de ciencias como la antropología y la sociología, aspectos socioculturales de su vida. Sin embargo, existen muchos otros aspectos de la vida del esclavo por abordar: hábitos alimenticios, vestimenta, estado y tipo de vivienda, presencia o ausencia de cuidados médicos, presencia o ausencia de educación. Igualmente, falta mucho por decir de su vida como cristiano.

Sabemos que el esclavo fue parte del proceso de conversión y evangelización desarrollado por la Iglesia Católica en las «Indias Occidentales». La vida cristiana de un “converso” inicia con el bautismo e incluye progresivamente el resto de los sacramentos. Éstos son, por excelencia, vehículos de conversión, cuya celebración mantiene al nuevo cristiano unido con Dios y con la Iglesia de quien pasa a formar parte. No obstante, incapaces de escapar al propio “tiempo del historiador”, dedicaremos el presente estudio al sacramento del matrimonio. Antes se analizará la vida y las acciones del esclavo, haciendo especial énfasis, primero en el hecho ineludible de que, aunque cristiano, seguía siendo esclavo; segundo que, en consecuencia, su vida estará regulada por los dos grandes poderes coloniales: la Monarquía y la Iglesia. A tal fin se ha dividido la investigación en tres capítulos.

En el primero, titulado “Iglesia y Corona: el negro esclavo en la empresa evangelizadora de las «Indias Occidentales»” se reseñará cómo fue normada, en líneas generales, la vida del esclavo-cristiano. En el segundo capítulo, titulado “La Iglesia y el matrimonio entre esclavos en la América española”, se hará especial énfasis en las regulaciones eclesiásticas que normaron la celebración sacramental del matrimonio en la América colonial, y específicamente en

Venezuela. En el tercer y último capítulo, "Matrimonio entre esclavos en la Provincia de Venezuela. Caracas, 1769-1774", se recurrirá a las partidas matrimoniales de la Iglesia Parroquial de San Pablo como testimonios de la regulación eclesiástica y de la realidad social vivida por el esclavo, de finales del siglo XVIII.

La selección y análisis de las fuentes -casi exclusivamente directas- responderán a este devenir histórico. En primer lugar, se analizará la relación del esclavo con los dos grandes poderes coloniales (Iglesia-Estado), su inserción en la sociedad colonial y en el proceso de evangelización. Primordialmente, se recurrirá a la normativa colonial que reguló la vida de éste, su relación con ambos poderes coloniales, y su relación con otras calidades coloniales (Fuentes: *Recopilación de las leyes de Indias*. y las *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo*). No sin antes hacer un seguimiento del devenir histórico del esclavo (herencia latina -derecho romano- y herencia medieval -siervo: *Fuero Juzgo* y las *Siete Partidas de Alfonso el Sabio*).

Posteriormente, se hará especial énfasis en las regulaciones eclesiásticas que normaron la celebración sacramental del matrimonio en la América colonial (comunes a toda la población, y específicas para el esclavo y este vínculo sacramental). Con el fin de alcanzar una visión general se recurrirá nuevamente a las *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo*; y para un análisis detallado de las regulaciones eclesiásticas del matrimonio en la Venezuela colonial se recurrirá a las *Constituciones Sinodales de 1687* (documento eclesiástico por excelencia de la época colonial venezolana). Todo lo cual se analizará sobre las bases canónicas del matrimonio eclesiástico: su valor sacramental y las regulaciones establecidas por la Iglesia Universal (especialmente, los criterios establecidos en el Concilio de Trento).

Finalmente, se analizarán los datos de las partidas matrimoniales recogidas bajo el título: *Pardos y esclavos matrimonios 1751-1774* que reposan

en el AAC, sección libros, n° 13. Se dividirá el análisis atendiendo a la propia naturaleza de los datos. Para el estudio de aquellos concernientes a la realidad sacramental del matrimonio, las pautas eclesiológicas de su celebración y la relación de la Iglesia con sus fieles (los contrayentes), se establecerá un paralelismo entre los datos recogidos y la normativa eclesiológica vigente para la época (*Constituciones Sinodales de 1687*). Para un estudio de los datos que reflejan la realidad social de los contrayentes se recurrirá, principalmente, al "Código de nombramiento de esclavos", establecido por la investigadora Michaelle Ascencio en su obra *Del nombre de los esclavos*.

Dado que las partidas matrimoniales accesibles -al menos en la actual Iglesia de Santa Teresa- corresponden a finales del siglo XVIII, no podemos caracterizar, ni corroborar con esta fuente directa -y a nuestro juicio indispensable- otra temporalidad. Igualmente, aproximarnos a este siglo constituye una ventaja para el investigador. En primer lugar porque a juicio de los especialistas, en éste se constituirá definitivamente la "sociedad colonial", de la que los esclavos contrayentes formarán parte; en segundo lugar, porque a finales del mismo la Iglesia colonial venezolana contó con el Obispo de Caracas: Don Mariano Martí, a quien diversas fuentes le atribuyen un gran celo pastoral, y la insistencia en que se cumplieran las disposiciones sinodales de la época, incluyendo, aquellas concernientes a la celebración sacramental del matrimonio.

## I

## **Iglesia y Corona: el negro esclavo en la empresa evangelizadora de las «Indias Occidentales»**

Desde sus inicios, el cristianismo se concibió como la religión universal. “Y en esa misma medida introduce en el mundo el concepto de misión, el concepto de conversión, el concepto de predicación” (De la Hera, 1992: 16).

Esta vocación de universalidad, que sobrevivirá a las persecuciones romanas, pronto la convertirán en la religión del continente europeo. Para el siglo XII d.C., aproximadamente, la conversión de Europa bajo un mismo poder, bajo una verdadera teocracia, era incuestionable. Sin embargo, en el resto del mundo conocido su natural espíritu misional tropezaba con grandes dificultades.

La acción misional sólo es posible si existe a quién convertir. En el Lejano Oriente y en el corazón de África las culturas que no profesaban la fe cristiana constituían grupos inasequibles de infieles. Los primeros, especialmente por su lejanía. Pese a que algunos viajeros, comerciantes y misioneros hicieron contacto con estas civilizaciones y volvían contando sus maravillas, no existían posibilidades técnicas de lograr una empresa evangelizadora en aquellas tierras orientales. Los segundos, aunque técnicamente estaban más cerca, eran igualmente inasequibles; para llegar a ellos los misioneros debían atravesar la impenetrable barrera musulmana, que ocupaba desde los viejos territorios persas hasta las costas beréberes. Para “convertirlos” la Iglesia debía encontrar otro camino.

A partir del siglo XIV d.C. el ímpetu evangelizador cobrará nuevo impulso. Gracias a los avances de navegación se abrirán puertas a infieles hasta ahora

inasequibles. Con el propósito de establecer nuevas rutas comerciales y concertar alianzas militares contra los musulmanes, Portugal, a través de la Orden de Cristo, iniciará los viajes descubridores y colonizadores de la costa atlántica del continente africano.

Esta trilogía comercial, militar y religiosa contará con los dos grandes poderes medievales: la Monarquía y la Iglesia. En parte por la tradición medieval, en parte por la posibilidad de aproximarse al mundo musulmán adentrándose desde las regiones costeras que se iban descubriendo, los portugueses pedirán al Papa un tratamiento de Cruzada.

En este sentido, la avanzada del ejército debía considerarse como una avanzada cristiana; es decir, como una guerra justa y santa emprendida contra incrédulos y herejes. Por esta razón, durante su desarrollo, los ejércitos podían celebrar misas de campaña, y administrar sacramentos en circunstancias excepcionales a los pueblos que fueran “convirtiendo”; igualmente contaban con la autorización de navegación, descubrimiento y conquista; así como también, de esclavizar a aquellos que se enfrentaran y resistieran a la conversión<sup>1</sup>.

Mientras la Corona portuguesa se abría a las rutas atlánticas y comercia, combate y convierte a los infieles africanos; la Corona Española hacia otro tanto. La España de finales del siglo XV d.C. había logrado la unidad política y religiosa bajo la diarquía de Fernando e Isabel, los reyes católicos; unidad que caracterizó todos los logros de la Corona dentro y fuera del territorio español.

---

<sup>1</sup> A través de las bulas *Romanus pontifex* de Nicolás V e *Inter caetera* de Calixto III se regula la donación a Portugal de las tierras africanas con el consiguiente deber de cristianizarlas. Con la primera, promulgada el 8 de enero de 1455, se declaran los límites territoriales que pertenecen al rey de Portugal (desde los cabos Bojador y Nun hasta toda la Guinea y más allá hasta donde se extiende la playa meridional africana). A la concesión de la soberanía territorial, sucede la organización de la empresa evangelizadora en manos del Papa Calixto III. La bula la *Inter caetera* del 13 de marzo de 1456 concedió a la Orden de Cristo toda la jurisdicción y potestad en materia espiritual (De la Hera, 1992).

En primer lugar, había puesto fin a la larga guerra de Reconquista con la expulsión definitiva de los moros (Guerra de Granada, 1481-1492); y en segundo lugar, se había expandido comercialmente con la exportación de lanas a los Países Bajos y “la búsqueda de mercados en las costas africanas o las Canarias” (Comellas, 1968: 61).

El interés de la Corona en la costa norte del continente africano, no sólo obedecía a la expansión comercial, sino al legítimo “peligro turco”. Los reyes sabían que la presencia turca en la región amenazaba la unidad política y religiosa de sus territorios. Por ello, pondrán todo su empeño en dominar la región. Con igual propósito celebraron un nuevo tratado con los portugueses (1480), quienes “desde algún tiempo antes habían intentado lo mismo y querían para sí la parte occidental de África” (Altamira, 1946: 295), cuyas costas habían descubierto. Este tratado confirmaba y desarrollaba el de 1478, mediante el cual Diego de Herrera -descendiente de los primeros conquistadores de las islas Canarias- cedió sus derechos sobre Lanzarote. A partir de 1480, la Corona intensificó la conquista de las islas, cuyo control total se logró en 1496, gracias a las expediciones de Juan Rejón, Pedro de Vera y Alonso Fernández de Lugo.

A las islas también llegará la evangelización. Inicialmente, el Sumo Pontífice, Clemente VI, cederá las tierras al príncipe Luis de la Cerda con la condición de que los “guanches” o naturales fuesen convertidos. Al final, los propios indígenas cristianizados y favorecidos por los monarcas españoles, ayudaron a lograr el control total de las mismas (Altamira, 1946).

En definitiva, era práctica común que la Iglesia cediera a señores cristianos las tierras que estuviesen en manos de infieles. Todo lo cual se hacía en el supuesto que el nuevo señor -portugués o español- colaboraría en la empresa evangelizadora. Unida pues, la empresa política a la religiosa, la Iglesia misionera intentaba cumplir su función.

En el «Nuevo Mundo», ambos poderes -el político y el religioso- se harán presentes. Sobre esta relación, que adquirirá características particulares en estas nuevas tierras, se sentarán las bases del proceso evangelizador de los neófitos.

### **I.1. Bases legales de la empresa evangelizadora**

Imbuída en este espíritu evangelizador, la Iglesia trajo el cristianismo a las «Indias Occidentales». Pero, como era de esperarse, no vino sola. Dos fueron las bases legales que signaron el proceso y que, en gran medida, determinaron la relación de la Iglesia con los nuevos neófitos -“naturales” e “importados”-: las «Bulas Alejandrinas» y el Regio Patronato Indiano.

Mediante la primera bula, *Inter caetera*, del 03 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI encomendó a los reyes el financiamiento y la conducción de la evangelización, y les concedió las Indias Occidentales. Como se sabe, la tradición medieval vinculaba a la Iglesia y el Estado en las empresas de conquista y evangelización; por esto, a ambos poderes, igualmente *católicos*, los unía el compromiso de “que la Fe Católica y la Religión Cristiana sea exaltada sobre todo en nuestros tiempos, y por donde quiera se amplíe y dilate, y se procure la salvación de las almas y las naciones bárbaras sean subyugadas y reducidas a la fe cristiana”(González Oropeza, 1997: 13). En la misma bula, el Sumo Pontífice reitera el compromiso adquirido por los reyes:

Nos, alabando mucho en el Señor ese vuestro santo y loable propósito, y deseando que sea llevado al debido fin; que el nombre de nuestro salvador sea introducido en aquellas partes, os rogamos mucho en el Señor y requerimos atentamente por el sacro bautismo en que os obligasteis a los mandatos Apostólicos (...) que, determinándoos a proseguir por completo y a emprender semejante expedición, con rendido corazón y celo de fe ortodoxa, queráis y debais inducir los pueblos que viven en tales islas a recibir la profesión católica (*Ibid*: 15).

Para que tal empresa se llevara a cabo con toda libertad, el Sumo Pontífice concede a los monarcas todas y cada una de las tierras descubiertas y por descubrir, siempre que éstas no estuviesen sujetas al dominio temporal de “señores” cristianos.

Quedaba claro que desde fecha muy temprana, la acción misional en estas nuevas tierras debía contar, como de hecho ocurrió, con el binomio Iglesia-Estado. Desde la primera Bula Alejandrina se estableció que dicha empresa era responsabilidad de ambos poderes, que para llevarse a feliz término los reyes católicos se alzaban como dueños y señores de estas tierras, y finalmente, que la Corona Española debía, por las gracias concedidas y

en virtud de santa obediencia (...) destinar a las tierras e islas susodichas varones probos y temerosos de Dios, doctos instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y moradores dichos en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia en los que habéis de enviar (González Oropeza, 1997:16).

A tal fin, y no sólo por “santa obediencia”, sino también por real voluntad, es asignado el fraile Bernardo Boil. Tal asignación le llega por la bula *Piis fidelium* de 26 de junio de 1493. En resumen, las facultades concedidas al fraile fueron:

a) *trasladarse allá con los misioneros oportunamente designados*, b) *Administración de sacramentos*. Fray Boil y los suyos deberán predicar la palabra de Dios para convertir a la fe católica a los indios, bautizarlos en la misma fe, instruirlos, y además administrarles los restantes sacramentos, según fuere necesario, c) *Erección de iglesias y de monasterios y casas religiosas*. Podría fray Bernardo erigir, construir y edificar iglesias, capillas monasterios, casas religiosas de cualquier orden (...) sin necesitar autorización de nadie para ello (...) convirtiéndose en un verdadero delegado papal, provisto de extensos poderes para ejercer en la Indias el gobierno de la incipiente Iglesia (...) d) *Privilegios a favor de los fieles, que acudan a las Indias* (De la Hera, 1992: 100-101).

De esta manera se le facilitaba al fraile y a sus compañeros la labor evangelizadora al dotarlos de las facultades primordiales en todo proceso de “conversión”: libertad para administrar los sacramentos a los infieles, especialmente el bautismo, y autoridad para instruirlos en la Doctrina Católica.<sup>2</sup> El fraile partirá en el segundo viaje del Almirante Cristóbal Colón rumbo a La Española. Las diferencias entre ellos, harán fracasar la misión; y el fraile regresará a España sin poner en aplicación las amplias facultadas otorgadas. No obstante, la semilla había sido sembrada.

En lo sucesivo, la Corona asignará la labor misionera a religiosos de las Órdenes Mendicantes. La tarea no era fácil. Las tres órdenes misioneras (dominicos, franciscanos y agustinos) que llegaron primero tuvieron que aprender el oficio “practicándolo”, muy lejos de la Santa Sede y salvando diversos obstáculos. La trascendencia que estas órdenes religiosas tuvieron en América estriba no sólo en haber sido, sin duda alguna, las responsables de la evangelización desde el siglo XVI,

sino el peso específico que aun en la jerarquía de la Iglesia diocesana, tuvieron estos obispos-frailes; peso a nivel cuantitativo y cualitativo, pues la Corona [en pro de esta acción misional] les convirtió virtualmente en los creadores y primeros gestores de la Iglesia diocesana americana, levantada por sus propias manos y, en cierta medida, ajustada a unas necesidades misioneras que entendieron como prioritarias (Castañeda y Marchena, 1992: 71).

Es un hecho que con la llegada de los primeros misioneros a La Española, llegarían también los primeros intentos por consolidar una Iglesia diocesana en

---

<sup>2</sup> Desde los inicios del proceso evangelizador, la Corona española pedirá amplios poderes para los frailes misioneros. Aunque éstos no siempre se hicieron efectivos, constituyeron un importante antecedente a la *Omnimoda*, el ejemplo más vívido de las intenciones reales. Para los primeros misioneros dominicos destinados al actual territorio venezolano, el rey Fernando el Católico por Real Cédula de 2 de junio de

las «Indias Occidentales», es decir, una Iglesia jerárquicamente organizada que unificara, de ser posible, la empresa evangelizadora.

A tal fin, el 20 de noviembre de 1504 el Papa Julio II creó las primeras tres diócesis en la isla de La Española: una Iglesia Metropolitana –la Ayguacense- y dos Iglesias Catedrales -Maguense y Bayunense-. No obstante, la bula pontificia (*Illius fulciti praesidio*) no contó con la aprobación del rey hasta 1508, cuando la Iglesia le concedía a la Corona el Derecho de Patronato.

Estrictamente hablando, este derecho consiste en la presentación, por parte del poder político de obispos, canónigos y párrocos. En el nuevo territorio, fue concedido por el Papa a través de la bula *Universalis ecclesiae* del 28 de julio de 1508:

Nos (...) después de haber tenido con nuestros hermanos los Cardenales de la Santa Iglesia Romana una madura deliberación al respecto, de su consejo, por el tenor de las presentes y usando de nuestra Autoridad Apostólica, concedemos a los mismos rey Fernando y reina Juana y al rey de Castilla y de León que en lo adelante fuere, que ninguno pueda hacer construir, edificar y erigir Iglesias grandes en las islas y lugares predichos ya adquiridos y demás que se adquirieren del mencionado Mar, sino con el expreso consentimiento del rey (...) y además el derecho de patronato y de presentar personas idóneas para las predichas Iglesias (...) y cualesquiera otras Iglesias Metropolitanas y Catedrales (González Oropeza, 1997: 33).

El Patronato Indiano se distinguirá del peninsular en “el ejercicio por los reyes españoles de una potestad de régimen similar y parcialmente sustitutoria de la pontificia [por cuanto, ocurre un] desplazamiento hacia los órganos del Estado de iniciativas y funciones en gran parte tradicionalmente indelegadas por la suprema potestad eclesiástica” (Gutierrez de Arce, 1954: 3). Potestad que se

---

1513, pidió al Papa les concediera la libre administración de los sacramentos, y la dotación de todas las

mantuvo a lo largo del período colonial.<sup>3</sup> Concretamente, el Regio Patronato dio lugar a tres grupos de facultades regias que permitieron el control monárquico de la Iglesia en Indias:

a) las facultades efectivamente patronales o derivadas razonablemente del derecho de Patronato (presentación de candidatos para todos los oficios eclesiásticos en Indias, percepción y distribución de los diezmos; fijación de los límites diocesanos, control de las facultades de los superiores religiosos; intervención en los conflictos entre los obispos y las órdenes religiosas; b) Las facultades extrapatronales que la Corona se autoatribuyó cubriéndolas forzosamente con el apelativo patronal; y [por último] el pase regio o *regium exequátur*, medida que obligaba a que todos los documentos papales dirigidos a las Indias pasasen por el Consejo (De la Hera, 1992: 58-59).

Reviste particular importancia el *regium exequátur*. En virtud de éste no sólo los documentos papales debían contar con la aprobación real<sup>4</sup>; también, todos y cada uno de los documentos sinodales producidos por el episcopado americano.

Específicamente, los reyes encargaron “a los Arçobispos que quando celebrasen Concilios Provinciales en sus Arçobispados, antes que los publiquen, ni se impriman los embien ante Nos á nuestro Concejo de Indias (...) y no se executen hasta que sean vistos y examinados en él” (*Recopilación de las Leyes de Indias* tit. 8, lib. 1, ley 6, fol. 43 r.).

---

gracias y autoridad necesarias (Otte.E., 1963).

<sup>3</sup> La Corona estipuló claramente que el derecho de Patronato le pertenecía en todas las Indias Occidentales, y que éste “único é insolidum siempre sea reservado á Nos y á nuestra Real Corona” (*Recopilación de las Leyes de Indias*, lib. 1, tit. 6, ley 1, fol. 21). Tres años después de la *Universalis ecclesiae*, el 8 de agosto de 1511 mediante la bula *Romanus Pontifex* se crearon, definitivamente, las primeras tres diócesis americanas: Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico; todas sufragáneas de la Metropolitana de Sevilla (hasta 1546, cuando se crearon las primeras provincias eclesiásticas metropolitanas: Santo Domingo, México y Lima). Roma había aplicado la misma norma a las conquistas portuguesas en África y Asia; los primeros episcopados -Santo Tomé, para Guinea, y Goa, para la India- fueron sufragáneos de Funchal, en las Madeira (Mateos, 1952: 464).

<sup>4</sup> El 6 de septiembre de 1538 se estableció que “Si algunas Bulas, ó Breves se llevaran á nuestras Indias (...) si no constara que han sido presentadas en nuestro Consejo de las Indias (...) Mandamos á los Virreyes,

En cuanto a los Sínodos Diocesanos, debían remitirse “á nuestros Virreyes, Presidentes y Oidores de las Audiencias Reales, en cuyos distritos se celebraran para que los vean; y vistos, si de ellos resultare haver alguna cosa contra nuestra jurisdiccion y Patronazgo Real (...) lo remitan a nuestro Consejo”(Ibid: tit. 8, lib. 1, ley 6, fol. 43 r.).

En definitiva, las decisiones de cómo llevar a cabo la conversión y evangelización de los neófitos -preocupación esencial de los documentos sinodales- no podían tomarse al margen del poder monárquico. No sólo debían ser de su conocimiento, sino contar con su aprobación; y, obviamente, no contradecirle.

Al derecho a Patronato concedido en 1508 siguieron numerosas bulas papales con nuevas y generosas prerrogativas. De todas, la de mayor alcance fue promulgada el 9 de mayo de 1522. En su breve *Exponi Nobis*, conocido comúnmente con el nombre de *Omnímoda*, el Papa Adriano VI da cumplimiento a los deseos del rey Carlos V de promover la religión cristiana con la asistencia de religiosos de todas las Órdenes Mendicantes -especialmente de los Frailes Menores de la Regular Observancia-; al tiempo que la Sede Apostólica le concede a los preladados de frailes y a los frailes que los acompañen

*toda nuestra omnímoda autoridad, tanta cuanta los susodichos y los diputados por ellos de sus frailes, según lo dicho juzgaren oportuna y conveniente para la conversión de los dichos Indios y la manutención y provecho de los mismos y de los otros en la fe católica y obediencia de la Santa Iglesia Romana. Añádase que la dicha autoridad se extiende también a la facultad de ejecutar todos los actos episcopales que no requieren el orden episcopal, hasta tanto que se ordenare otra cosa por la Sede Apostólica (González Oropeza, 1997: 38).*

---

Presidentes y Oidores de las Reales Audiencias(...) nos los embien” (*Recopilación de las Leyes...Lib. 1, tit. 8, ley 12, fol. 44*); refrendada el 21 de octubre de 1571 y el 14 de mayo de 1583.

El Sumo Pontífice agrega: “para que el número de los religiosos no sea tan grande que ocasione confusión, queremos que vuestra Sacra Majestad y el Real Consejo señale y designe el número de los frailes que se han de enviar”(Ibid: 37).

Las implicaciones de la *Omnimoda* “fueron incalculables y signaron toda la historia de la Iglesia Americana. La Corona obtuvo una forma de centralizar y derivar a sus manos el control de las Iglesias por intermedio de los superiores religiosos; y las Ordenes se constituyeron en los favorecedores y apologetas de las prerrogativas reales”(Ibid: 40).

Éste es el esquema básico de la formación de la Iglesia diocesana del siglo XVI, una Iglesia prioritariamente misional, dirigida por un clero regular. No podía ser de otra manera. Sumado a la “real voluntad”, estaba el hecho de que “dadas las precarias condiciones en que comenzó a desarrollarse la Iglesia diocesana en las primeras décadas del siglo, un provincial dominico, franciscano, agustino o mercedario tenía más experiencia de organización y más control sobre el territorio” (Castañeda y Marchena, 1992: 139), que un obispo secular poco acostumbrado a los menesteres de misión.

Aproximadamente, a partir de 1650 se produce un proceso de secularización de la Iglesia americana. Aunque, en líneas generales, la incursión de los obispos seculares operó una transformación en el seno de la misma y permitió a la jerarquía eclesiástica un mayor control del proceso evangelizador; éste continuó regulado e interferido por el poder monárquico. De hecho, durante las primeras décadas del siglo XVII

La organización diocesana de Indias [continuó haciéndose] a instancias de los reyes (...) Los papas anteriores a Pío V sólo intervinieron directamente en América en casos especiales (...) Preocupados por los problemas políticos, la crisis protestante y la reforma católica, confiaban para los asuntos de América, en la gestión de los reyes, a quienes [no olvidemos] habían concedido las tierras descubiertas con la obligación de evangelizarlas (Castañeda y Marchena, 1992: 166).

No será hasta el siglo XVIII, por influencia directa del rey Carlos III, que la Iglesia americana vivirá su momento cumbre “en cuanto a desarrollo de la estructura diocesana, con nuevas metropolitanas y sufragáneas, cubriendo mejor y más adecuadamente las diversas jurisdicciones eclesiásticas” (*Ibid*: 166). Sólo así, se podrían cumplir más eficazmente las disposiciones tridentinas, que a fin de cuentas constituirán el fundamento eclesiástico de la Iglesia colonial americana.<sup>5</sup>

Sin embargo, aunque bien entrado el siglo XVIII, la presencia del 25% de frailes regulares en el episcopado americano es significativa. Estos obispos seguían siendo indispensables para diócesis de corte misional; cuya preocupación fundamental, aunque bien avanzada la época colonial, seguirá siendo la “reducción” de los indígenas y su evangelización.<sup>6</sup>

Sobre estas bases legales y el natural espíritu misional de la Iglesia, tendrá lugar la inserción del negro esclavo en las «Indias Occidentales». En el proceso, intervendrán cada uno de los agentes *socializadores* que regularán su doble rol de esclavo-cristiano.

---

<sup>5</sup> Inicialmente, la jerarquía eclesiástica en las «Indias Occidentales» contó con su propia legislación: bulas papales *Sublimis Deus* y *Altitudo divini consilii* y el breve *Pastorae officium* (decretas por el Papa Paulo III en 1537); pero pronto tuvo que plegarse -en consonancia con el resto de la Iglesia Católica- a los dictámenes del Concilio de Trento (1545-1563).

<sup>6</sup> Tal es el caso de la Iglesia colonial venezolana. Desde la llegada de los primeros frailes dominicos a tierra firme (1514), la Iglesia misional y diocesana -en manos de dominicos, franciscanos y capuchinos principalmente- penetrará lentamente el territorio nacional durante toda la época colonial. La labor evangelizadora de estos órdenes y el celo pastoral de muchos obispos-frailes han sido ampliamente referidos por: Armellada, F.C de, 1981; Gómez Canedo, L., 1964; González Oropeza, S.J., 1991; Navarro, N.E., 1951; Nectario, M. Hno, 1975; Otte.E., 1963; entre otros.

## I.2. El negro esclavo y los poderes coloniales

Para entender la condición jurídica del esclavo durante la colonia y la manera como éste fue regulado por el binomio Iglesia-Estado, debemos revisar algunos fundamentos de la esclavitud.

El antiguo derecho romano definió al esclavo como “el hombre al que la norma positiva -no la naturaleza- priva de libertad. Su destino (...) no es otro que el de servir al hombre libre, y tal destino (...) define su estado personal” (Iglesias, 1958: 94)<sup>7</sup>. En otras palabras, para el derecho romano el esclavo era “una cosa (*res mancipii*) o un animal del que el propietario puede disponer a su voluntad teniendo sobre él derecho de vida o muerte” (Artiles, 1986: 322).

Tres eran los orígenes de la esclavitud entre los romanos: a) por nacimiento: la madre, de quien no se puede dudar, transmite al hijo su estado jurídico (*partus sequitur ventrum*); b) por el derecho de “gentes” y c) por el derecho civil.

El primero de los orígenes no presenta mayor dificultad<sup>8</sup>. Centrémonos en el segundo, el derecho de “gentes”. Según las disposiciones romanas “la esclavitud es una institución de derechos de gentes, que contra lo que la naturaleza dicta, pone a un hombre bajo el dominio o la propiedad de otro”(Artiles, 1986: 317); “en conformidad con [el mismo], los prisioneros de guerra solían venderse, en la generalidad del mundo antiguo, como esclavos; las conquistas (...) poblaron a Italia de esclavos, pues los romanos hicieron uso de

---

<sup>7</sup> En contraposición a la idea aristotélica de la “inferioridad natural”. Para el filósofo griego existían dos clases de hombres: aquellos que por sus cualidades morales e intelectuales estaban destinados a mandar, y otros cuya única cualidad era el uso de su cuerpo o de la fuerza física, y estaban destinados a obedecer (Aristóteles, 1962).

este derecho, con respecto a los ciudadanos de otras naciones”(Abouhamad, 1983: 316).

Aunque la *captivitas* fue la causa más importante de esclavitud para los romanos, en rigor, el cautivo no perdía totalmente sus derechos; sólo algunas relaciones jurídicas de hecho “cual el matrimonio -en la noción romana- y la posesión (...) Las demás relaciones -patria potestad, tutela, propiedad, derechos y obligaciones patrimoniales, etc.- se mantienen en suspenso”(Iglesias, 1958: 99), hasta que este retornase a su estado natural.

Según el derecho civil, se caía en esclavitud por desobediencia civil grave. En caso de condena penal (condenados a muerte o a trabajos forzados o a actuar de gladiadores); por una disposición especial de la ley (se convertía en esclavo aquel que siendo libre fingía esclavitud para ser vendido y obtener ganancia de ello, o la mujer libre que era concubina de un esclavo); o por faltar al pago de los impuestos, desertar del ejército, entre otros.

La situación del esclavo romano se puede resumir de la siguiente manera: a) carece de capacidad jurídica; b) no es sujeto de derecho, sino *res* o cosa; c) tiene capacidad de obrar (capacidad de negociar y capacidad penal): “Puede, en efecto, realizar negocios jurídicos, si bien todo lo que adquiere con ellos pasa al patrimonio del dueño (...) Puede el esclavo cometer delitos, esto es, actos ilícitos que reciben la calificación jurídica”(Iglesias, 1958: 96-97); d) por gozar de personalidad natural, puede tener peculio o pequeña cantidad de dinero o bienes conferidos por el *dominus*; e) por último, el esclavo tiene personalidad en el orden religioso “que se manifiesta en el culto público y familiar, en el voto, en el juramento, en la participación en los *collegia funeraticia*, en el sepulcro y en las honras funerarias”(Ibid: 97-98).

---

<sup>8</sup> Aunque en la concepción hubiese intervenido un hombre libre, quien determinaba el estado era la madre. Sin embargo, en el propio derecho romano, esta ley fue modificada: “se reconoció la libertad del hijo, si la madre fue libre en algún instante de la concepción”(Iglesias, 1958: 98).

Posteriormente, Justiniano (482-565 d.C.), bajo la influencia del cristianismo, “deja sin fuerza ciertas antiguas causas de esclavitud; introduce nuevas formas de liberación, sea mediante manumisión, sea sin ella; rectifica el criterio de las leyes augusteas que ponían límites a las manumisiones, y, en fin, prohíbe que el esclavo sea objeto de cualquier clase de crueldad” (*Ibid*: 96).

La Europa medieval hará suyos éstos y otros principios, y los adaptará a su realidad feudal. En algunas regiones, como en España, se popularizará la figura del “siervo”<sup>9</sup> que, junto al esclavo musulmán hecho en la guerra, constituirá la clase más baja de la sociedad medieval.

Poco se ha escrito sobre la vida del esclavo en la época medieval, no así del siervo cristiano, musulmán o judío; cuya vida, que en mucho semeja una verdadera esclavitud, estará regulada por los dos grandes e inseparables poderes medievales, a saber, la Monarquía y la Iglesia. Las normas que regirán su quehacer diario fueron recogidas fundamentalmente en dos documentos de la época: el *Fuero Juzgo* o Libro de los Juicios y las *Siete Partidas del rey Don Alfonso*, llamado *El Sabio*.

El primero constituirá el código legal de la España visigótica. Será el producto de la unificación de diversas leyes (visigodas e hispano romanas) en un solo Código. Fue presentado por primera vez en el IV Concilio de Toledo (634 d.C.)<sup>10</sup> y contó con la aprobación del rey y la intervención decisiva de San Isidoro.

---

<sup>9</sup> “Desde los últimos tiempos del imperio romano, la tendencia era a colocar a los cultivadores del campo, bien fuesen simples peones o jornaleros, bien pequeños propietarios, bajo la dependencia de los ricos y poseedores de grandes explotaciones agrícolas. Lo mismo ocurrió cuando, comenzada la reconquista del territorio español y a medida que avanzaba, surgió (...) la necesidad primordial de repoblar y cultivar la tierra. Por ello, la población rural trabajadora del campo (...) fue durante siglos (...) gentes que vivían en una servidumbre efectiva o, por lo menos, en una dependencia personal muy estrecha respecto del propietario o señor de las tierras mismas, con las que eran vendidos” (Altamira, 1946: 214).

<sup>10</sup> Para la época, los Concilios se habían convertido en el órgano consultivo de la monarquía en materia legislativa. Lo que no supeditó el poder real a los principios de la Iglesia, sólo sirvió para unificar los criterios de justicia y moral que debían regir a todos: gobernantes, clero, siervos, judíos, etc. El carácter dual de los mismos se refleja en el hecho de haber sido congregados por personas del clero y de la nobleza (Altamira, 1946).

A manera de introducción, en el título primero se establece claramente la relación ineludible de los dos poderes medievales:

Con cuidado del amor de Christo, et con gran diligencia de Don Sisnando muy glorioso rey d'España et de Francia, todos los obispos nos atyuntamos en nomne de nuestro Señor Dios en uno nena cibdat de Toledo, que por mandado del rey, et por el so [enseñanza] fecimos todos comunalmente un tratado de las cosas de sancta iglesia, et de sos establecimientos" (*Fuero Juzgo*, 1968: 19).

En el mismo título se aclara que los reyes deben gobernar justa y mesuradamente; y que todos, rey, religiosos, hombres libres y siervos son "un corazón, et de una veluntat, et de una fe, que sea entre nos paz, et iusticia enno regno (...); et aquel que quebrantar esta nuestra lee, sea escomungado por siempre" (*Ibid*: 31).

Imbuida en esta unidad religioso-política, la vida del siervo, especialmente del cristiano, será fuertemente reglamentada. En primer lugar, en el documento legal queda claro que el siervo, junto con la tierra, es propiedad del señor, y que éste tiene potestad sobre su vida y su muerte -aunque se establece que los amos no deben causar tormento a sus siervos por pura crueldad-. Igualmente, se indican los castigos correspondientes para aquel siervo que "fuye", rapta una mujer, provoca aborto, roba a su dueño, vende a otro siervo; en fin, realiza cualquier acto ilícito o cualquier "enganno"<sup>11</sup>. También se establecen las circunstancias para franquear o liberar un siervo; la relación de éstos con los judíos; y su conversión -en el caso de que el siervo fuese judío y deseara

---

<sup>11</sup> La severidad de los castigos dependía en gran medida de la condición social del agredido. Generalmente, fueron más severos si el daño era a otra persona libre que si era a una persona de igual condición. El siervo podía ser desde azotado hasta ahorcado o quemado vivo, según fuese el caso y la gravedad del delito.

convertirse al cristianismo-; igualmente, se exponen las normas de vida en pareja y de la familia cristiana servil<sup>12</sup>.

Por su parte, *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso. El Sabio* constituyen el compendio de leyes de la España cristiana del siglo XII. En ellas se ve igualmente la comunión de los dos poderes medievales, y un intento sostenido por “suavizar” las relaciones entre siervos y amos<sup>13</sup>.

Según éstas, el estado de servidumbre es “postura et establecimiento que hicieron antiguamente las gentes, por la qual los homes, que eran naturalmente libres se facien siervos et se somieten á señorio de otri contra razon de natura” (*Las Siete Partidas...*, 1972: 117). Agrega que “son tres maneras de servidumbre: la primera es de los que ativan en tiempos de guerra seyendo enemigos de la fe: la segunda es de los que nascen de los siervos: la tercera es quando alguno que es libre se dexa vender (*Ibid*: 117).

Se mantienen vigentes las condiciones de esclavitud determinadas por el derecho romano; aunque con nuevas connotaciones. Durante los siglos de Reconquista, la antigua *captivitas* se revistió de valores religiosos al esclavizar a los moros -considerados herejes-. Corrían la misma suerte los judíos que ayudaran a éstos en contra de los cristianos (*Ibid*: 119).

<sup>12</sup> El Libro tercero, titulado *De los casamientos é de las nascencias*, dedica el capítulo segundo a las bodas “que non son fechas lealmiente”; entre éstas están estipuladas todas las leyes concernientes al matrimonio entre siervos y a su descendencia. Aspectos que se analizarán en el siguiente capítulo.

<sup>13</sup> Entre las obligaciones de los siervos está la “de guardar su señor de daño et de deshonra en todos las maneras que podiere et sopiere; et es tenuto de obedecerle” (*Las Siete Partidas...*, 1972: 119); inclusive a su mujer e hijos, por quienes, de ser necesario, debía dar la vida. Por su parte, el señor no tenía derecho a matarlo de hambre, tortularle, etc. La ley especifica que sólo podía quitarle la vida “si lo fallase con su muger ó con su fija, ó faciendo otros yerros semejantes destos” (*Ibid*: 120). El siervo injustamente maltratado podía acudir al juez en busca de justicia.

### I.2.1. La Corona española y la vida del negro esclavo

Bajo estos términos nada puede extrañar la esclavitud del negro africano. Recordemos que la conquista de este territorio estuvo en manos de la Orden de Cristo, una orden religiosa-militar, que -gracias al tratamiento de Cruzada- tenía potestad de esclavizar a los negros que se resistieran a la “conversión”, es decir, a los negros herejes. Para finales del siglo XIV vivían muchos de estos esclavos en Lisboa, principalmente ocupados en servicios domésticos. Aparentemente, la trata de africanos con destino al viejo continente fue un buen negocio (Pollak-Eltz, 2000).

Al «Nuevo Mundo» también llegará el negro africano. Los primeros barcos cargados de negros arribaron en fecha muy temprana a la isla La Española, y de allí a tierra firme y a otras islas. La presencia de los portugueses en el continente africano les facilitó la trata con destino a estas tierras. Efectivamente, a través de la Compañía de Guinea, monopolizaron este comercio a lo largo del siglo XVII. Posteriormente, pasó a manos de los franceses, quienes lo disfrutaron por poco tiempo, pues, el tratado de paz firmado en Madrid el 27 de marzo de 1713, ratificado con el tratado de Utricht, cedía el monopolio del comercio de esclavos a los ingleses<sup>14</sup>. Finalmente, Carlos III otorgó el libre comercio de esclavos.<sup>15</sup> Al comercio legal y organizado debemos sumar el contrabando negrero. A lo largo del período colonial se denunciarán estos hechos con bastante regularidad; lo

---

<sup>14</sup> En 1601 la Corona española concedió el “asiento” al portugués Joao Rodríguez Coutinho. De allí, hasta 1696 -fecha del último “asiento”- los portugueses gozaron de la hegemonía comercial (Saco, J.A., 1938; Rondón Márquez, R.A., 1954).

<sup>15</sup> Por Real Cédula del 25 de enero de 1780, se le otorgó a los negreros de Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico comprar esclavos en las antillas francesas del Caribe. Posteriormente, el 28 de febrero de 1789 se decretó el libre comercio de esclavos en estas islas; que se extendió -por real Cédula de 1791- a Santa Fe, Buenos Aires y Caracas (Saco, J.A., 1938; Rondón Márquez, R.A., 1954).

que llevó a la Corona a establecer, desde fecha temprana, las bases legales de la trata de esclavos.<sup>16</sup>

El hecho es que legal o no, el negro africano fue traído a las «Indias Occidentales» como mano de obra esclava. Dado que este neófito era en su naturaleza distinto a los “indios”; su inserción en la sociedad colonial, esto es, su *socialización*<sup>17</sup> fue también diferente.

El primer control nace de la propia trata. Con las licencias y asientos concedidos también se estipuló el tipo de negro que debía importarse: región de procedencia, edad, sexo y tipo de trabajo que desempeñaría, según la Corona se iba informando de las necesidades y realidades coloniales<sup>18</sup>.

Una vez en el «Nuevo Mundo», el poder político le impondrá las normas de comportamiento y convivencia social necesarias. Bajo el supuesto de que el negro era “naturalmente” belicoso, insano y promiscuo; muchas de estas leyes estarán encaminadas a evitar, en lo posible, su contacto permanente con otros grupos sociales.

<sup>16</sup> El rey dictaminó que no se podían introducir esclavos en las indias sin su licencia; que debían registrarse y pagar los derechos de esclavos, aquellos traídos desde Filipinas a las Indias Occidentales; y además, estipuló “Que no se atiende al numero de esclavos, que se desembarcan en Guinea, sino a los que se desembarcan en las Indias” (*Recopilación de las Leyes...* lib. 8, tit. 18, ley 7, fol. 88).

<sup>17</sup> Por *socialización* se entiende el proceso mediante el cual se espera ordenar la vida del *grupo social*. Cada una de las *personas sociales* que lo integran aprenden por el contacto con los *agentes socializadores y reguladores*, el comportamiento adecuado a su rol social. En otras palabras, los deberes, y también los derechos, de un grupo social determinado están estrechamente relacionados con el *rol social* que éste desempeña, es decir, con la función social que le ha sido asignada dentro de un orden social preestablecido. (Nimkoff y Ogburn, 1971; Nisbet, 1975; Fichter 1977). En el proceso de socialización del negro esclavo operó el binomio Iglesia-Estado. Éste le dictaminó las pautas de comportamiento en función de sus dos realidades: esclavo-cristiano.

<sup>18</sup> En relación a la producción colonial venezolana, Fabricio Vivas Ramírez (1991) afirma que “Durante los primeros años de la conquista, predominó la minería del oro; luego al desaparecer su mito, el esfuerzo productivo fue reorientado hacia el sector agrícola en cuya heterogénea producción, predominó primero la harina de trigo, después el tabaco y posteriormente junto con los cueros vacunos y el cacao, fue definiéndose una economía monoprodutora predominantemente cacaotera; a finales del período colonial, se incorporó el añil, algodón, azúcar y sobre todo café (p.380). En todos estos rubros se empleó mano de obra esclava. (Acosta Saignes, 1967; Arcila Farias, E., 1973; Arellano Moreno, A., 1973; Brito Figueroa, F., 1983; Vila, M.A., 1980)

Como sabemos, el grupo social más protegido por los reyes católicos será el indígena; quienes por ser “personas miserables, y de tan debil natura (...) fácilmente se hallan molestados y oprimidos, y nuestra voluntad es, que no padezcan vejaciones, y tengan el remedio y amparo conveniente”(Recopilación de las Leyes... lib. 1, tit. 7, ley 13, fol. 33). Esta misma consideración llevará a decretar que en pueblos de indios no entraran hombres de otras *calidades*. Inicialmente, esta ley estuvo dirigida a proteger a los indios de la intrusión de blancos “rescatadores”; pero luego, el avance de la vida colonial y la inserción de nuevos grupos sociales la ampliaron a mestizos, negros y mulatos.

Al parecer, cumplir con esta ley no fue tarea fácil; y pese a los intentos y a la reiteración de la norma, en algunas regiones del «Nuevo Mundo» el control no parecía muy eficaz. En el marco de un desorden generalizado, Alonso Suárez del Castillo, Gobernador de la Provincia de Venezuela denuncia que “en los repartimientos indios habitaban negros, mestizos y mulatos, contra la voluntad real”(Ibid: 112).

Avanzada la colonia el problema persiste en el actual territorio de Venezuela. Lo que obliga al Gobernador de la Provincia de Cumaná a ratificar en las Ordenanzas Municipales de 1702 que: “En los pueblos de los indios no han de consentir los Corregidores que vivan españoles, negros ni mulatos libres ni esclavos y si éstos hicieren algunas vejaciones (como suelen) a los naturales, los han de castigar con gran severidad” (Ibid: 239-240). Evitar esta presencia era una medida de protección al indígena contra algunos abusos:

Prohibimos en todas las partes de nuestras Indias, que se sirvan los Negros, y Negras, libres, o esclavos de Indios, ó Indias (...) y porque hemos entendido, que muchos Negros tienen á las Indias mancebas, ó las tratan mal, y oprimen, y conviene á nuestro Real servicio, y bien de

las Indias, poner todo remedio á tan gran exceso”(Recopilación de las Leyes...lib. 7, tit. 5, ley 7; fol. 286)<sup>19</sup>.

El negro esclavo no sólo representaba un peligro para el indio; sino para el resto de la sociedad colonial. De hecho, por “los grandes daños, e inconvenientes experimentados de que los Negros anden en las ciudades, Villas, y lugares de noche fuera de las casas de sus amos” (*Recopilación de las leyes...* lib. 7, tit. 5, ley 12, fol. 286 r.), la Corona ordenó “que los justicias no lo consientan, y las Ciudades, Villas, y Lugares, cada uno en su jurisdicción, hagan ordenanzas sobre esto”(Ibid: lib. 7, tit. 5, ley 12, fol. 286 r.).

Mantener el orden ciudadano, que aparentemente era quebrantado por el negro esclavo, parece una preocupación constante; casi cien años después, el 31 de diciembre de 1645, la Corona insiste en el tema:

Nuestros virreyes, Gobernadores, y Capitanes generales, Presidentes, y Oidores Jueces, y justicias observen con toda advertencia, y desvelo sobre los procedimientos de los esclavos, Negros, y otros cualquier persona, que puedan ocasionar cuidado, y recelo, y prevengan con destreza los daños, que puedan resultar contra la quietud, y sosiego público, en que deven estar muy instruidos, y recatados (*Ibid: lib. 7, tit. 5, ley 13, fol. 287*).

Una manera de controlar esta situación fue prohibir que los negros portaran cualquier género de armas: “Los Negros, y Loros libres, ó esclavos, no pueden traer ningún género de armas públicas, ni secretas, de día, ni de noche, salvo los de las justicias (...) cuando fueren con sus amos”(Ibid: lib. 7, tit. 5, ley 15, fol. 287); refrendada el 11 de agosto de 1552 y el 19 de diciembre de 1568.

---

<sup>19</sup> Paradójicamente, se solicitarán negros para la “pacificación” de indios cimarrones. Un ejemplo de ello lo encontramos en la petición que hiciera Lorenzo de Zaragoza, fraile capuchino, al Gobernador y Capitán General de Cumaná, para escoger entre los indios pacificados, blancos, negros o mulatos quienes lo acompañaran para atraer a los indios cimarrones que se habían refugiado en el Neverí. Permiso que es concedido por el Gobernador Gaspar del Hoyo el 19 de julio de 1694 (Troconis de Veracochea, 1969).

Posteriormente, la ley se extendió a su descendencia y estableció que “Ningún Mulato, ni Zambaigo traiga armas, y los Mestizos, que vivieren en lugares de Españoles, y mantuvieren casa, y labranza, las pueden traer con licencia de el que governara” (*Ibid*: lib. 7, tit, 5, ley 15, fol. 287).

Durante la segunda década del siglo XVII, la Corona insiste en la norma, explicando que muchos negros y mulatos han robado y matado y ocasionados otros daños por portar armas. Pone como ejemplo los acontecimientos ocurridos en la ciudad de Cartagena, en donde habitan “muchos Negros, y Mulatos, por cuyas inquietudes han sucedido muertes, robos, delitos y daños” (*Ibid*: lib. 7, tit, 5, ley 15, fol. 287). En 1779, desde la ciudad de La Habana hubo que dictar un Bando al respecto:

Por cuanto la experiencia ha comprobado los justos y racionales motivos con que las Leyes de Indias y Ordenanzas municipales de esta Isla, prohibieron el que los Negros y loros libres o esclavos pudiesen traer algún género de armas públicas ni secretas, de día, ni de noche (...) ordeno y mando: que ningún mulato, negro ni zambaygo libre o esclavo pueda traer ni traiga armas (Troconis de Veracochea, 1969: 272).

Si el esclavo permanecía en la falta recibiría “pena por la primera vez de doscientos azotes y por la segunda la misma pena y de un año se destierro, y por la tercera pena de doscientos azotes y dos años de destierro” (Cortés, 1960: 134).

Igualmente, la Corona intervino en la vida cristiana del esclavo. Sabemos que, consciente de la obligación adquirida desde las «Bulas Alejandrinas», se preocupó muy especialmente por la evangelización del indígena: reiteró la obligación de los curas de enseñar debidamente la Doctrina Cristiana y de celebrar los sacramentos entre ellos; sancionó la falta de diligencia de algunos frailes y obispos; llamó a la conversión a sus vasallos; en fin, procuró a través de sus leyes, cuidar de la conversión del mismo. No obstante, y aunque con menos

insistencia, también se ocupó de la evangelización del esclavo. Al respecto, establece la obligación de los representantes eclesiásticos y de los amos:

Mandamos que en cada uno de los Pueblos de Cristianos de nuestras Indias se señale por el Prelado hora determinada cada día, en la cual se junten todos los Indios, Negros, y Mulatos, así esclavos, como libres, que hubiera dentro de los Pueblos a oír la Doctrina Cristiana, y provean de personas que tengan cuidado de enseñar y obligar a todos los vecinos a que envíen sus Indios, Negros y Mulatos a la Doctrina (*Recopilación de las leyes...*lib. 7, tit. 5, ley 12, fol. 3).

Se insiste en pedir colaboración a los amos: “Ordenamos y mandamos a todas las personas que tienen esclavos, Negros y mulatos que los envíen a la Iglesia o Monasterio a la hora que señale el prelado, y allí sea ensañada la Doctrina Cristiana”(Ibid: lib. 7, tit. 5, ley 13, fol. 3 r.). Igualmente, dictaminan que “los Domingos y Fiestas de Guardar no trabajen los Indios, ni los Negros, ni Mulatos y que se dé orden, que oigan todos Misa, y guarden las fiestas, como los otros Cristianos son obligados”(Ibid: lib. 7, tit. 5, ley 17, fol. 4).

Al parecer, la ley y los hombres discurrían por caminos opuestos. A finales del siglo XVIII, transcurridos más de dos siglos, los reyes le recordarán a

Todos los poseedores de esclavos de cualquier clase y condición que sea instruirlos en los principios de la Religión Católica y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados dentro del año de su residencia en mis dominios cuidando que se les explique la Doctrina cristiana todos los días de fiesta de precepto en que no se les obligue trabajar para sí, ni para sus dueños(Cortés, 1960: 179)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Imitando la promulgación francesa del *Code Noire*, en 1685 y 1768; la Corona española promulgó en Aranjuez, el 31 de mayo de 1789, las disposiciones regias para la educación, trato y ocupación que había de darse a los esclavos en las colonias españolas de América; más conocido como *Código Negro Carolingio*. En el mismo se establecen, siguiendo la tradición legislativa colonial de “hacer útiles a los esclavos”, lo concerniente a su educación, alimento y vestuario, ocupación, diversiones, vivienda y salud, obligaciones y penas o castigos,...

En lo tocante a diversiones o distracciones se trato de que “los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras y con separación de los dos sexos se ocupen en diversiones simples y sencillas que deberán presenciar los mismos dueños ó mayordomos”(Cortés, 1960: 178); a fin de evitar los excesos en la bebida. Estas fiestas y diversiones no son otras que las organizadas los días de precepto, cuyos orígenes encontramos en las cofradías.

Entre las actividades religiosas de los negros y mulatos, tanto libres como esclavos, estuvo el congregarse en cofradías. Al principio, estas instituciones aceptaron socios de todas las clases sociales y color de piel, pero más tarde se fundaron hermandades separadas para negros y mulatos, esclavos y libres (Pollak-Eltz, 2000). La Iglesia, en su papel regulador y socializador esperaba, a través de éstas, fomentar la devoción religiosa. De allí, que se usaran especialmente para celebrar fiestas de santos, reunir donativos para acomodar el altar, entre otros.

En virtud del Regio Patronato Indiano, la Corona no sólo reguló la manera en que debían celebrarse estas fiestas; además intervino en la creación de las cofradías: “para fundar Cofradías, Juntas, Colegios o Cabildos de Españoles, Indios, Negros, Mulatos o otras personas de cualquier estado o calidad, aunque sea para cosas y fines pios y espirituales, proceda licencia nuestra (*Recopilación de las leyes...*: lib. 7, tit. 5, ley 25, fol. 20).

Se entiende que en el proceso de socialización del negro esclavo intervenían tanto la Corona como la Iglesia. La primera, como se ha visto, dictaba las normas de comportamiento que éste debía seguir, en consonancia con su *calidad*, y en relación directa con los demás grupos sociales, especialmente, en lo tocante a los “indios”, para quienes -a los ojos de los reyes- constituían un verdadero peligro. Igualmente, la propia Corona estableció las obligaciones de la Iglesia y de los amos, para con los esclavos. Entendía la

Corona que la obligación primordial de la Iglesia era “convertirlos” y las de los amos ayudar a su conversión.

Finalmente, cabe señalar que la Corona estableció los *deberes* de los esclavos para con sus amos: “obedecer y respetar a sus dueños y mayordomos, desempeñar las tareas y trabajos que se le señalen, conforme á sus fuerzas, y venerarlos como á padre de familia”(Ibid: 181). De lo contrario, sería castigado:

Y asi el que faltare a alguna de estas obligaciones, podrá y deberá ser castigado correccionalmente por los excesos que cometa, ya por el dueño de la hacienda ó ya por su mayordomo según la calidad de defecto o exceso con prisión, grillete, cadena, maza o zepo no sea poniéndolo en este de cabeza ó con azotes que no puedan pasar de veinte y cinco, y con instrumento suave que no les cause contusion grave o efusión de sangre (Ibid: 181).

Pero en caso de que las faltas fuesen muy graves, porque atentaban con la integridad del amo, su mujer o hijos, el esclavo era presentado ante las autoridades competentes y podía ser condenado a “muerte ó mutilación de miembro”(Ibid: 182).

### **I.2.2. Iglesia y «conversión» del negro esclavo**

En los primeros años de la conquista y colonización de América se consideró a los “naturales”, infieles asequibles o posibles de conversión. Esta idea está claramente expuesta en la primera «Bula Alejandrina»:

en las cuales [refiriéndose a las tierras recién descubiertas] habitan muchísimas gentes, pacíficamente viviendo y, según se dice, andando desnudos, y sin alimentarse de carne; y a lo que vuestros mensajeros antedichos pueden conjeturar, las tales gentes (...) creen en un Dios creador que está en los cielos y parecen bastante aptos para abrazar la fe católica y ser imbuidos en las buenas costumbres y se tiene esperanza de que, si se instruyeran, fácilmente se introduciría en las susodichas

tierras e islas el nombre de nuestro Salvador y Señor Jesucristo (González Oropeza, 1997: 14).

Paralelamente a esta imagen, apoyada por muchos misioneros, convivieron otras menos afortunadas. A medida que la Corona y sus súbditos tomaban conciencia del enorme territorio descubierto, y los conquistadores, misioneros y demás gentes se adentraban en éste, contactando con un tipo singular de infiel que no encajaba en los modelos hasta entonces conocidos (africanos, orientales de Asia, sarracenos, negros, etc.), teólogos y juristas comenzaron a cuestionar su naturaleza humana y su derecho a la libertad y a la fe. Así, se dio inicio a famosas controversias entre apologetas y detractores.

Con el Papa Paulo III, estas controversias llegarán a su fin. El Sumo Pontífice promulgó en el mes de junio de 1537 la bula *Sublimis Deus*; tres serán los puntos primordiales del documento: la capacidad de los indios para recibir la fe y la necesidad de que se les adoctrine en la misma; la prohibición de reducirles a esclavitud, pues, como se demuestra, son “naturalmente libres”; y la prohibición de privarles de sus bienes, de los cuales tienen derecho a disfrutar como “propietarios naturales”.<sup>21</sup>

Quedaba claro que como súbditos de la Corona -los reyes nunca lo dudaron- tenían derecho a la libertad y a la conservación de sus bienes; y como infieles tenían derecho a la “salvación”. Por ello, la Iglesia misionera se dedicará intensamente a la predicación, adoctrinamiento y administración de los Sacramentos para su conversión.

---

<sup>21</sup> En virtud de lo cual, la Corona reiteradamente expondrá la naturaleza “miserable” de los indios, por cuya causa son fáciles de engañar y sufrir toda clase de daños. Así mismo, por mandato real se estipuló que “las estancias, y tierras, que se dieron á los españoles, sean sin perjuizio de los Indios, y que las dadas en su perjuizio y agravio, se vuelvan á quien de derecho pertenezcan” (*Recopilación de las Leyes...*: lib. 4, tit. 12, ley 9, fol. 103).

Con el negro africano fue diferente. Partiendo de su indiscutible condición de esclavitud, normada por la Corona española; la Iglesia colonial emprenderá la labor evangelizadora de este neófito “importado”.

Probablemente la propia condición social del esclavo, unida a las dificultades de evangelización del indígena, postergaron la preocupación de esta institución por la calidad de vida de los primeros<sup>22</sup>. En líneas generales, durante los siglos XV y XVI, y buena parte del siglo XVII, la inquietud fundamental de la Iglesia, tanto de misioneros como de la jerarquía eclesiástica en general, fue el indígena.

De estos últimos, y de toda la población general, se ocuparía insistentemente la Iglesia episcopal americana en sucesivos concilios. En líneas generales, estas reuniones del clero tenían como propósito dictar las pautas de comportamiento cristiano de sus feligreses, corregir abusos y buscar soluciones prácticas a dificultades surgidas del propio proceso de evangelización.<sup>23</sup>

De todos, el Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623) constituye el antecedente más importante para la iglesia colonial venezolana. Asistieron a este concilio los componentes del Arzobispado de Santo Domingo<sup>24</sup>. Las actas allí elaboradas constituyen “un documento de primera magnitud, que nos da una fuerte y bien trazada imagen indirecta de la sociedad americana de las Antillas y

---

<sup>22</sup> No obstante, cabe señalar que algunos misioneros -a lo largo de la época colonial- defendieron al esclavo. Algunos, como fray Bartolomé de Las Casas, merecen ser releídos por el público en general y por los especialistas en particular.

<sup>23</sup> En el Concilio de Trento (1545-1563) se impuso la obligación a los Obispos del mundo católico de celebrar sínodos o reuniones anuales. Pero, por las dificultades de comunicación, traslado, etc., que enfrentaba la Iglesia diocesana americana, el Papa Pío V, a petición de Felipe II, los postergó a cinco años. Sucesivamente, estos encuentros fueron alargándose: el Papa Gregorio XIII los postergó a siete años; para finalmente, ser demorados hasta doce años por el Papa Paulo V el 7 de diciembre de 1610. En la América española se llevaron a cabo tanto concilios provinciales (aquellos que congregan a los representantes de una provincia eclesiástica, bajo la presidencia del Arzobispo Metropolitano), como sínodos diocesanos (aquellos que reúnen a los representantes de una diócesis particular).

<sup>24</sup> El arzobispado de Santo Domingo comprendía las Antillas (Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo), la costa caribe de Venezuela y la de Nueva Granada. Constituyó una de las tres provincias eclesiásticas erigidas por el Papa Pablo III en 1541; las otras dos fueron la de México, que comprendía desde Guatemala hasta todas las tierras ocupadas por España hasta el Missisipi; y la de Lima, a cuyo arbitrio se subordinaban todas las Iglesias del sur español desde Nicaragua y Panamá hasta el estrecho de Magallanes.

Venezuela del siglo XVI, que había terminado, y del XVII, que comenzaba”(Armellada, 1970: 9-10).

Aunque su preocupación fundamental seguirá siendo el indígena<sup>25</sup>, en éste la Iglesia episcopal americana, y también la venezolana, definirá su relación con el negro esclavo, normando su vida cristiana dentro de la sociedad colonial que se gestaba.

Las sesiones de este Concilio Provincial fueron ocho. Comenzó con la inaugural el 21 de septiembre y finalizó el 26 de febrero de 1623. En las sesión primera, la convocación se hizo en:

obediencia debida al Romano Pontífice y la observancia del Concilio Tridentino.

Y por cuanto este primer Sínodo Provincial de Santo Domingo fue legítimamente congregado, bajo la obediencia a la Santa Sede, para la observancia y ejecución del Santo Concilio de Trento(...)También declara y recalca que no quiere, ni en todo, ni en parte, derogar el derecho de patronato regio, concedido por la Sede Apostólica a Felipe, nuestro rey católico de las Españas, que gobierna este mundo occidental, que Dios le encomendó, en paz y tranquilidad y con suma y singular magnificencia y piedad (Armellada, 1970: 17).

Luego de la profesión de fe, se dio inicio a la segunda sesión (06 de noviembre de 1622). El título primero está dedicado a los sacramentos, porque entendía el Santo Sínodo “que toda verdadera justificación comienza por los

---

<sup>25</sup> La sesión sexta, del 28 de diciembre de 1622, fue precedida por el obispo de Venezuela, fray Gonzalo de Angulo. Esta sesión estuvo dedicada exclusivamente al proceso de evangelización del indígena y demuestra todo el celo pastoral del obispo y la necesidad de soluciones prácticas a los problemas que enfrentaban las distintas diócesis. En el documento se insiste en la necesidad de “reducir” a los indios a pueblos para su efectiva conversión; la necesidad de administrarles los sacramentos (especialmente bautismo, penitencia y eucaristía); la importancia de adoctrinarles debidamente, pues consideró el Arzobispado que “La ignorancia de los misterios de la fe es la causa principal de que los indios, aún rudos en la doctrina cristiana, ignoren, quebranten y desprecien lo que deben saber, observar y amar; y hasta que se vuelvan a la idolatría y perezcan en la infidelidad”(Armellada, 1970: 101); así mismo se reiteró la importancia de guardar fiestas y de que al indígena no se le obligara a trabajar esos días; pues las fiestas eran muy “necesarias para excitar la devoción de los neófitos en estas tierras”(Ibid: 107). Igualmente, se manda no hacer guerra a los indios que no la hacen a los misioneros (Ibid: 112). Todas estas consideraciones tienen como fin “atender a la utilidad espiritual y corporal de los indios (motivo principal por el que este Concilio debía reunirse)” (Ibid: 114).

sacramentos, o por el deseo de los mismos, se aumenta si ya existe, o se recobra si se perdió, comenzó tratando de los mismos y de la forma de su administración y recepción” (*Ibid*: 19). Como sabemos, para el cristianismo todo ser humano tiene derecho a la salvación. Al suministrar los sacramentos, la Iglesia materializa este derecho y da la oportunidad al infiel de “convertirse”. Por ello, son parte esencial de toda empresa evangelizadora.

La mayoría de los aspectos doctrinales que acompañan las celebraciones sacramentales fueron establecidas desde Roma. Sin embargo, en la América colonial la jerarquía eclesiástica tuvo que enfrentar dificultades particulares: la escasez de clero -especialmente en los primeros años de evangelización-; la dificultad de seguir paso a paso los rituales romanos -falta de crisma, falta de recursos-; la obligatoriedad de cumplir un período de adoctrinamiento, antes de suministrar los sacramentos; la disponibilidad de los indígenas para recibirlos; la disponibilidad de amos y esclavos; las condiciones culturales previas de estos neófitos, entre otras. Interesa para el presente estudio, cómo la Iglesia colonial -en especial el Arzobispado de Santo Domingo- normó las celebraciones sacramentales entre los esclavos y trató, al menos en el papel, de solventar las dificultades surgidas de su propia condición social.

El primer sacramento es el bautismo -del que debe partir toda conversión-. Comienza destacando su importancia y la necesidad de celebrarlo “lícito y conforme a la religión; y debe ser administrado y recibido con suma dedicación” (Armellada, 1970: 20); cuestión que al parecer “en modo alguno sucede en estas partes, como lo dice claramente la experiencia” (*Ibid*: 20).

También por experiencia, el Arzobispado sabía “que los etíopes, traídos de Etiopía y de otras partes a estas Indias, carecen del beneficio del Bautismo, aunque los mercaderes digan, por otra parte, que sí están bautizados”( *Ibid*: 22). Para remediar este mal se ordenó

que los tales sean interrogados sobre su bautismo (...) de este modo: si recibieron el agua bautismal antes de su partida de Etiopía en el mar, o en qué otro sitio (...) Del mismo modo averigüese si, cuando recibieron el bautismo, tenían alguna comprensión, aunque sólo imperfecta y bárbara, del Bautismo y de su efecto, que es dar salud al alma; si tuvieran intención o deseo de recibir esta agua de salvación. Y si no consta que estas condiciones de su bautismo existieron, sean bautizados nuevamente(*Ibid*: 22-23).

Esta amonestación apunta a la naturaleza y materia misma del sacramento: "dar salud al alma"; aclara la obligación del adoctrinamiento: el infiel debe tener conocimiento de la magnitud del sacramento (aunque en el caso del esclavo no se espera sino una comprensión "imperfecta y bárbara"); y por último, establece que el infiel debe expresar deseos de convertirse. Estas son las condiciones básicas para que el bautismo sea considerado válido.

Pero si surge duda probable sobre la validez del Bautismo de dichos etíopes, sean bautizados de nuevo bajo condición, cada uno de ellos, de este modo: Si no estás bautizado, yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del espíritu Santo. Porque el Bautismo es absolutamente necesario. Y celébrese su Bautismo con todos los ritos de la Iglesia (...) porque, de este modo, se da a este sacramento el debido culto, y los etíopes entenderán que son bautizados de la misma manera que ven serlo todos los otros, que son engendrados por la Iglesia en el Bautismo (Armellada, 1970: 23).

La Iglesia colonial expresa claramente que el "etíope", una vez bautizado se convierte en cristiano "...de la misma manera que ven serlo todos los otros...". Ésta será una constante en el proceso de evangelización del mismo: hacer respetar su condición de cristianos o conversos, pese a su condición jurídica de esclavos.

En la mayoría de los casos la falta de doctrina cristiana era evidente. Para solventar este problema, se estipula que ningún párroco "administre el bautismo a los etíopes adultos sin antes instruirlos en la doctrina y preceptos de Cristo, a

saber: el Símbolo de los Apóstoles, o artículos de la fe; la Oración Dominical; los diez Mandamientos; lo relativo a los Sacramentos, sobre todo el Bautismo”(Armellada, 1970: 23). Lo cual se llevaría a cabo por un sacerdote inmediatamente que llegaran al puerto:

Porque sucede, muchas veces, que los etíopes (llamados vulgarmente bozales) llegan y desembarcan en estos pueblos de las Indias y permanecen mucho tiempo en los mismos en espera de ser vendidos; y (...) durante ese tiempo [se les priva] del beneficio del Bautismo, sin que sus dueños se preocupen de su catequización(*Ibid*: 24).

Estamos ante otra dificultad que no se apartará de la Iglesia y que veremos claramente expresada en documentos sinodales de la Venezuela colonial, a saber: la falta de apoyo por parte de los dueños, quienes tenían la obligación cristiana de colaborar en la catequización, no sólo de los indígenas, sino también de sus esclavos.

Junto al bautismo, los sacramentos de la penitencia y la eucaristía constituyen los pilares fundamentales del proceso de “conversión” del infiel, sea éste libre o esclavo. Los tres fueron instituidos por Cristo y constituyeron desde los inicios de la Iglesia la materialización de su presencia salvadora. Al igual que el bautismo, la penitencia debía administrarse previo adoctrinamiento; en caso contrario:

se manda que suspendan la absolución a los que ignoren la doctrina cristiana y las cosas que, por precepto, deben saber. Pero si fuesen etíopes, que superan a todos los otros en rudeza e impericia, se les podrá dar la absolución, si saben y creen firmemente los artículos de la fe y el símbolo de los Apóstoles (que es la nota distintiva entre fieles e infieles) y saben, además, las cosas que son necesarias para recibir el sacramento de la Penitencia(Armellada, 1970: 35).

Como vemos, por la “rudeza e impericia” de los esclavos, el adoctrinamiento podía ser menos exigente; aunque nunca estar ausente.

En relación a la comunión o eucaristía el documento conciliar no establece ninguna particularidad con respecto al esclavo; sólo una norma general a todas las *calidades*. El preparación previa no podía faltar a ninguno de los fieles, y tampoco el control eclesiástico de su cumplimiento:

Pero, para que se haga con exactitud, entréguese una esquadula a cada uno de los que recibieren el Sacramento en tiempo de Pascua, la cual recogerá el párroco desde el tercer domingo después de Pascua, de casa en casa, y la añadirá a la matrícula de las confesiones para que los Obispos puedan saber si algunos no cumplen los preceptos de la Iglesia (Armellada, 1970: 49).

Se entiende que cumplir con los preceptos de la iglesia era una actuación cristiana obligatoria y una manifestación tangible del proceso de conversión, de todo lo cual los párracos llevaban debida cuenta en sus "matrículas"<sup>26</sup>.

Además de las celebraciones sacramentales, especialmente del bautismo, una verdadera "conversión" implica una actuación cristiana constante y reglamentada. En la sesión tercera (13 de noviembre de 1622), título segundo, se especifican los cinco mandamientos de la Iglesia. Figura en primer orden el "oír misa":

Aunque Dios es espíritu, debe ser adorado y venerado por los fieles no sólo con afectos internos de fe, esperanza y caridad, sino también con actos externos para que el alma y el cuerpo se alegren en Dios (...) Lo cual es el fin principal de la Santa Madre Iglesia en las oraciones y sacrificios que ofrecen los ministros de la Iglesia; entre los cuales ocupa el primer lugar el santo sacrificio de la misa (Armellada, 1970: 42).

Sin embargo, no todos lo quieren cumplir. Nuevamente, la Iglesia metropolitana toma medidas. Se manda que "todos los que no tengan algún

<sup>26</sup> Estas matrículas son en verdad los censos o padrones de esclavos, y no las matrículas de población propiamente dichas (en las que sólo aparece el nombre del amo y el número de esclavos que posee). En los primeros, la Iglesia llevaba cuenta de los Confesados y Comulgados (CC), sólo Confesados (C), o Párvulos.

legítimo impedimento, así varones como mujeres, de cualquier condición que sean (...) se atengan a esta doctrina tan saludable, obedezcan los divinos mandamientos de la Iglesia y oigan misa entera" (*Ibid*: 42).

Cumplir este precepto implicaba dificultades para los esclavos, especialmente aquellos que vivían en campos distantes, por eso se aclara que si no pueden quedar libres del trabajo "traten sus dueños de enviar[los] alternativamente a oír misa y visitar la iglesia por lo menos seis días festivos cada año, donde deberán ser instruidos en la doctrina evangélica por sus párrocos (*Ibid*: 42). Al parecer, la colaboración de los amos era poca; por ello, contando con nuevas dificultades, se pide que ningún dueño "de etíopes arriende sus esclavos en días festivos para ejecutar trabajos serviles, ni nadie los contrate, bajo pena de diez pesos de plata por la primera vez (...) mas, si lo hicieran una segunda vez, incurrirán en excomunió" (*Ibid*: 44).

Otro precepto de la vida colonial fue el pago de tributos. "Tan pronto (...) se fijó la condición jurídica de los indios considerándolos como vasallos libres de la Corona de Castilla, pesó sobre ellos la obligación de pagar tributo en dinero o en especie"(Ots Capdequi, 1945: 29). Otro tanto tocó a los negros esclavos.

En el documento conciliar se establece que: "Cuando los etíopes, por permiso tácito o explícito de sus dueños, cultivan campos o crían animales y recogen sus frutos, deben pagar las décimas de los mismos; porque no hay ninguna costumbre o razón en contra, que tenga vigor"(Armellada, 1970: 52); por el contrario, consta que "a los ministros de la Iglesia se les deben, por derecho las décimas y primicias(...) de toda clase de frutos: como trigo, cacao, maíz, arroz, etc."(*Ibid*: 52) según la costumbre establecida cuarenta años atrás.

Finalmente, haciéndose eco de la voluntad real, la Iglesia reitera que los etíopes “y los de color oscuro, vulgarmente llamados mulatos, no se permitan, de modo alguno, en los pueblos de indios” (*Ibid*:102).

En resumen, el Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623) establece -en consonancia con el poder político colonial- las pautas de comportamiento cristiano del esclavo o *etíope*, regula o reafirma normas relacionadas con el desempeño social y cristiano del mismo, y por último, exhorta a sus dueños para que colaboren, o al menos, no interfieran en la labor evangelizadora de la Iglesia. Todo lo cual se hace con un mismo fin: que la Iglesia de las «Indias Occidentales», “como arbolito nuevo recién plantado, adquiera aquel desarrollo que Dios da” (*Ibid*:105).

En el proceso de socialización del negro esclavo intervinieron las bases mismas de la esclavitud, las consideraciones medievales de la vida del siervo y las nuevas situaciones inherentes a la colonización: trata, relación esclavo-poderes coloniales (binomio Iglesia-Estado) y esclavo-otras *calidades*, especialmente el indio. En cuanto a su *rol* como cristiano, se han señalado los preceptos eclesiásticos y doctrinales de su “conversión”, y algunas de las dificultades, que en el mismo, enfrentó la Iglesia colonial americana.

Como se verá en el próximo capítulo, una vez bautizado, el proceso de conversión del esclavo se extenderá a otros ámbitos de su vida cristiana, como el matrimonio.

## II

## La Iglesia y el matrimonio entre esclavos en la América española

En el «Nuevo Mundo», el matrimonio en general -y el celebrado entre esclavos, en particular- estuvo reglamentado especialmente por la Iglesia Católica, lo que no impidió que la Corona también participara. Para entender ambos aportes, primero debemos revisar algunos antecedentes.

En el Derecho Romano, el esclavo carecía de personalidad jurídica, mas no de personalidad natural<sup>27</sup>; en virtud de lo cual le era factible “constituir relaciones familiares de naturaleza y fines semejantes a las que son propias de los hombres libres” (Iglesias, 1958: 97). Tal fue el caso del *contubernium* o unión entre esclavos. Las condiciones exigidas para su realización eran: “la voluntad de los contrayentes y sobre todo el consentimiento o la disposición del señor” (Guillén, 1988: 159).

En esencia, esta unión no difería del matrimonio entre personas libres o *iustae nuptiae*<sup>28</sup>; “en cuanto tiene una y otro de relación de hecho, de carácter

<sup>27</sup>“La calificación recalca su condición de seres *por naturaleza*, para contraponerlo a las *personas abstractas*”(Osorio, 1981: 571).

<sup>28</sup> La *iustae nuptiae* tuvo entre los romanos dos formas: la “cum manus” y la “sine manus”. En la primera, la mujer casada caía bajo la mano del marido; en la segunda, ésta se declaraba “sine in manum conventionem uxor”. El matrimonio “sine manus” estaba dispensado de toda clase de formalidades jurídica; por lo tanto “no era un acto jurídico para los romanos, sino un estado de hecho, al cual concedía la costumbre consecuencias jurídicas”(Hurtado, 1983: 243). Para la celebración de la *iustae nuptiae* eran requisitos indispensables la madurez sexual o idoneidad física de los contrayentes, el libre consentimiento (en los primeros tiempos este consentimiento era dado por el “paterfamilias”), la monogamia (la mujer viuda o divorciada que volvía a casarse debía observar el período de viudez de diez meses, con objeto de evitar el “turbatio sanguinis”), y el *ius connubii* o aptitud legal para contraerlo (exclusivo de los ciudadanos romanos; estaban privados de éste los esclavos, los peregrinos, los latinos coloniales, entre otros). Aún teniendo el *ius connubii*, el derecho romano fijó impedimentos para la celebración matrimonial. Principalmente, existían los impedimentos de parentesco (en línea recta, en línea colateral, y entre tío-sobrino y tíoabuelo-sobrinonieto) y los impedimentos de afinidad (entre afines en línea recta y colateral; en época de Justiniano, sólo entre cuñados). La violación de estos impedimentos era un crimen de incesto. Muchas de estas características serán recogidas por las leyes medievales y por la Iglesia Católica universal.

estable y normalmente monogámica” (Iglesias, 1958: 97). Relación de hecho, no de derecho, por cuanto carecía de sanción legal. Tanto que, por mucho tiempo el derecho romano “no reconocía parentesco alguno, ni siquiera natural entre padres e hijos de esta unión” (Guillén, 1988: 159).

Esta condición fue modificada al principio del Imperio, cuando se estableció “una *cognatio servilis*, entre el padre, la madre y los hijos por una parte, y entre hermanos y hermanas por otra” (*Ibid*: 159). Al reconocer los vínculos de sangre entre esclavos, se evitaban matrimonios contra la ley natural; en consecuencia, se establecieron algunos de los impedimentos existentes entre hombres libres. A saber, los impedimentos de parentesco y los de afinidad. Igualmente, la *cognatio servilis* permitió reconocer “los derechos de sucesión de los hijos habidos en contubernio, cuando los padres quedaban manumitidos; hasta el punto que, faltando otros herederos obligados, les sucedían *ab intestato*” (*Ibid*: 159).

Como requisito previo al matrimonio, los romanos celebraban los esponsales o promesas de futuras nupcias, de donde vino el nombre de *sponsus*, *sponsa*. Éstos no debían celebrarse antes de los siete años de edad. Una vez efectuados, producían “ciertos efectos jurídicos: los prometidos no podían testificar el uno en contra del otro; un hijo no podía casarse con la *sponsa* de su padre; ni un padre con la de su hijo” (*Ibid*: 133); de hacerlo, la prometida era considerada adúltera. Estaban privados de los esponsales todo aquel que no fuese ciudadano y que, por lo tanto, no pudiese contraer *iustae nuptiae*.

Por último, cabe mencionar que el derecho romano sancionó las uniones mixtas al restringir, desde fecha muy temprana, la libertad de los señores para vivir en contubernio con sus esclavos. Inclusive, amenazó con esclavizar a las mujeres que se unieran habitualmente a un esclavo ajeno, especialmente, si ya habían sido amonestadas por el dueño del mismo (Guillén, 1988). Podía

acontecer que un hombre libre se casara con una esclava sin saberlo; en cuyo caso, se entendía que el matrimonio no había existido nunca; pues era inadmisibile la unión entre personas de desigual condición.

Con las invasiones godas y la caída del Imperio Romano de Occidente; surgieron nuevas leyes. En general, éstas trataron de adecuar la herencia romana a las nuevas necesidades; buen ejemplo de ello lo constituyó el *Fuero Juzgo*. En éste, tal como se señalara en el primer capítulo, la vida del siervo fue severamente reglamentada; y como se verá, también lo fueron sus uniones.

En el libro tercero titulado *De los casamientos é de las nascencias* se exponen una serie de pautas para regular las uniones y castigar a quienes faltaran a la ley.

Con respecto a las personas libres caben destacar algunas leyes: se permite el matrimonio entre cristianos y godos (son considerados de igual linaje); se establecen los desposorios y los inconvenientes de su incumplimiento; se indica que una mujer de “grand edad” no debe casar “con los omnes de pequenna edad”; y se estipula que la mujer viuda debe esperar al menos un año antes de contraer matrimonio.

Por otra parte, al igual que entre los romanos, serán consideradas ilícitas las uniones entre libres y siervos: si la mujer es libre y cometía adulterio o se casaba con un siervo propio o con uno franqueado (liberado), “debe morir assí que él é la mugier deven seer *fostringados* antel juez é quemados en el fuego” (*Fuero Juzgo*, 1968: 162); pero, si la mujer o el hombre libre se casaba con siervo(a) ajeno(a), el juez

los debe partir [o separar] é darles pena qual merecen, que cada uno dellos reciban C. azotes. E si después *de cabo* [al fin] se ayuntaren, mándelos el juez prender é presentar ante sí, é mándelles dar a cabo á

cada uno dellos C. azotes. E si la tercera vez non se quisieren partir, otrosí mándeles dar CC. Azotes, é meta a la mugier [libre] en poder de sus parientes. E si los parientes la lexáren tornar otra vez al siervo(...) sea fecha sierva del señor daquel siervo (*Ibid*:162).

La ley se muestra menos rígida en los casos que alguno de los contrayentes libres, antes hubiese sido esclavo. Si la mujer, antes sierva, se casaba con un siervo ajeno "el señor del siervo muéstrelo tres veces ante tres testimonios, ques parta dende, é después, si se non quisiere partir, sea sierva del señor del siervo" (*Ibid*: 163-164); igualmente debía hacerse si un hombre libre, que antes fue siervo, se casaba con una sierva ajena "contra la voluntad del señor. Mas si con voluntad del señor la mugier que fue sierva y es libre se casa con el siervo, ó si con el señor dél fiziere algun pleyto, mandamos que vala" (*Ibid*: 164)

De todo lo anterior se desprende que el único matrimonio mixto considerado lícito era aquel que se celebrara entre un hombre o una mujer anteriormente siervo(a) y un siervo(a); siempre y cuando se contara con la aprobación del señor del siervo(a).

Se entiende que para contraer matrimonio los siervos debían contar con la aprobación de sus amos. No obstante, la intervención de los mismos tenía un límite: un señor no podía casar a su siervo(a) con otro siervo(a) ajeno, sin el consentimiento del otro señor, si lo hiciera "el señor del siervo debe aver la mujer por sierva con sus fiios" (*Fuero Juzgo*, 1968: 164). Pero, si casa su siervo(a), diciendo que es libre, con una mujer u hombre libre será difamado por malo y perderá su siervo(a) (*Ibid*: 165).

También fueron castigados aquellos siervos que llevaban a la fuerza una mujer libre, una sierva o una mujer libre que antes fue sierva; por cuanto se violaba el derecho del libre consentimiento, consagrado desde los romanos. En el primer caso, el castigo era más severo: "dévelos prender el juez, é dévelos

señalar en la fuente, é reciban demas CCC. Azotes cada uno. Hy el siervo que se ayunta con la mugier que levó por fuerza, debe seer descabezado” (*Ibid*: 171). En el segundo caso, “si el siervo lieva por fuerza la sierva aiena, reciba CC. Azotes, é desfolle la fuente muy laydamientre, é sea partido de la sierva, si quisiere el señor de la sierva” (*Ibid*: 172). En el último caso, el castigo se hace a través del señor del siervo, pues éste puede dar “el siervo á la mujer que fue sierva, é assí que non se pueden casar” (*Ibid*: 171).

En relación al castigo por adulterio, cabe destacar que el rigor del mismo difiere según la persona. Si un hombre libre descubre a su mujer en adulterio puede hacer con ella lo que quiere y si la mata por esto “non peche nada por el omecillo” (*Ibid*: 176). No así el siervo, a quien se le prohíbe matar a su pareja; en su lugar, “mandamos que los tengan en guarda fata que los presentes al señor de la casa ó al juez que los pene segund la ley” (*Ibid*: 177).

Otras leyes reunidas en el documento medieval sirven para dilucidar algunas características de la familia servil. Las autoridades involucradas cuestionan leyes anteriores: “Ca si el fiio es fecho del padre é de la madre, ¿por que debe mas el estado de la madre seguir que del padre, pues que non pudo seer engendrado sin el padre?” (*Ibid*: 199). En su lugar, dictaminan que si la sierva “se casa con siervo aieno, el fiio, que dende naciere, seya comunal entre señor del siervo é de la sierva” (*Ibid*: 199). Además, se esperaba que los casados tuviesen más de un hijo, y que estos pudiesen ser repartidos entre ambos siervos; pero, “si non ovieren mas de dun fiio, ó de una fiia, por que aquel solo non puede servir á ambos los sennores, debe estar con la madre fata doce annos, que aya poder de facer servicio: é dallí adelante el señor de la sierva pague la meitad del precio del ninno al señor del siervo” (*Ibid*: 199).

Hasta ahora podemos concluir que entre el matrimonio de esclavos (derecho romano) y el de siervos (leyes godas) no existieron diferencias

importantes; básicamente mantienen dos características: la voluntad de casarse -previa aprobación de los amos- y la prohibición de uniones mixtas.

Al considerar el matrimonio como un sacramento y revestirlo de todo su valor religioso, algunos de estos principios serán modificados; y otros nuevos surgirán.

## **II.1. El esclavo y el vínculo sacramental del matrimonio**

Aproximadamente desde el siglo IV hasta el siglo X d.C, las celebraciones matrimoniales de la Europa medieval combinaron ritos profanos (especialmente romanos) y elementos eucológicos (bendición, oraciones, misa). Aunque en la Europa cristiana existía un sentido religioso y moral del matrimonio, cada región seguía sus propias costumbres y leyes en cuanto a su celebración.

A partir del siglo XI va abriéndose camino la tendencia a que el matrimonio sea precedido por el obispo o sacerdote, a que sea celebrado públicamente y a que (...) tenga unas determinadas ceremonias o actos litúrgicos que aseguren su carácter propiamente religioso (Schmidt, 2000: 75).

En definitiva, se abre el camino al matrimonio eclesiástico con valor jurídico y religioso. La esencia misma del matrimonio eclesiástico está en el hecho de ser acto sacramental, es decir, un sacramento. Las discusiones teológicas al respecto se iniciaron desde muy temprano en el seno de la Iglesia, que no lo incluirá definitivamente entre los siete sacramentos hasta el II Concilio ecuménico de Lyon<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Aparece así en el Concilio de Verona (1184), pero no será hasta finales del siglo XIII d.C. (1274) que la Iglesia universal lo proclame como tal. Este carácter sacramental le conferirá características esenciales que se irán estableciendo, de manera cada vez más categórica y sistemática, en sucesivos documentos conciliares.

Como sacramento, el matrimonio participa de *Materia y Forma*. La primera consiste en las palabras mismas del contrato matrimonial, es decir, en la *manifestación del mutuo consentimiento por parte de los contrayentes*, lo que le confiere al mismo su carácter libre y voluntario; la segunda, en la *mutua donación de derechos conyugales* y la mutua aceptación de ellos. De lo que se desprende que el sacramento del matrimonio “consiste esencialmente en el contrato matrimonial mutuo” (Adnés, 1979: 172).

Siendo el matrimonio un estado legítimo e incluso santo, se entiende que “sólo el matrimonio de los bautizados es considerado como → sacramento, es decir, como signo que confiere *ex opere operato* la gracia específica del sacramento” (*Sacramentum Mundi*, 1973: 18). Así, el matrimonio *ratum* o ratificado, se convierte en “signo exterior instituido por Cristo como medio de santificación y de salvación”(Schmidt, 2000: 147). En otras palabras, constituye un vehículo de conversión; por cuanto, asegura la convivencia “en Cristo”, tanto de la pareja como de la futura familia cristiana.

Igualmente, por ser uno de los siete sacramentos “debe ser ordenado por la Iglesia, de acuerdo con la misma Iglesia y con la misión que en ella corresponde al matrimonio.” (*Sacramentum Mundi*, 1973: 518 - 519). Es decir, el matrimonio está sometido a la vigilancia de la Iglesia y a las ceremonias llevadas a cabo por ella, ceremonias que le otorgan validez ante Dios y ante la sociedad.

Éstas y otras características esenciales del matrimonio eclesiástico serán fijadas a lo largo de la época medieval.

Al respecto, *Las Siete Partidas*... constituyen una importante fuente. La “Partida Cuarta” está dedicada al casamiento. En primer lugar, establece que fue instituido por Dios en el Paraíso, y que es una unión santa:

et puso ley naturalmente ordenada entre ellos, que asi como eran de cuerpos departidos segunt natura, que fuesen uno quanto en amor, de manera que non se pudiesen departir guardando lealtad uno á otro(...) porque esta órden del matrimonio estableció Dios mesmo por sí, por eso es uno de los mas nobles et mas honrados de los siete sacramentos de santa elesia (*Las Siete Partidas de...:1*).

Seguidamente, indica que "Casar pueden todos los aquellos que han entendimiento sano para consentir el casamiento(...) fuera aquellos (...) que non pueden casar: et maguer los mozos et las mozas que non son de edat(...) Otrosi el que fuese castrado(...) Otrosi el que fuese loco ó loca" (*Ibid:14*); e indica, en consonancia con la herencia latina, los impedimentos "por parentesco, ó por cuñadia, ó por compadrago ó por portijamiento (*Ibid: 42*).

En relación al parentesco, recuerda que los padres santos de la vieja y nueva ley no consienten el matrimonio entre parientes porque el "Parentesco de linaje es cosa que ata á los hombres en grant amor porque son como unos por sangre naturalmente: et porque de una parte son ayuntados por esata manera, por esa mesma son departidos por razon de casamiento" (*Ibid: 33*).

Otro problema lo constituirán los matrimonios encubiertos. Para evitarlos, la ley establece que antes de celebrarse el casamiento "diga el clérigo en la elesia ante todos (...) como tal home quiere casar con tal muger, nombrándolos por sus nombres et que amonesta á todos quantos hi estan" (*Ibid: 23*)<sup>30</sup>.

En cuanto a los desposorios, en esencia se conciben en los mismos términos que los *esponsales* romanos: "Llamado es desposorio el prometimiento que facen los homes por palabra quando quieren casarse" (*Ibid: 3*). Los futuros contrayentes se pueden desposar a partir de los siete años, pero para casarse

---

<sup>30</sup> Esta ley constituye un importante antecedente a las "amonestaciones" que exigirá posteriormente la Iglesia Católica, como requisito previo a la celebración matrimonial entre personas de cualquier *calidad*.

“ha meester que el varon sea de edat de catorce años et la muger de doce”(Ibid: 6). No se indica en el documento medieval si los siervos pueden celebrarlos.<sup>31</sup>

El título quinto de la misma partida está dedicado al “casamiento de los siervos”. Cuando dos siervos deciden casarse “et maguer lo contradigan sus señores valdrá el casamiento, en non dede seer desfecho por esta razon si consintiere el uno en el otro” (Ibid: 31). Puesto que, básicamente todo casamiento debía nacer de la voluntad de los contrayentes: “Consentimiento solo con voluntad de casar face matrimonio entre el varon et la muger”(Ibid: 13); y a diferencia de siglos anteriores, la voluntad del amo no podía contradecir la libre voluntad de sus siervos, quienes al casarse participaban de la *Materia y Forma* del sacramento.

Igualmente, se establece que “puede casar el siervo con muger libre, et valdrá el casamiento si ella sabie que era siervo quando casó con él: et eso mesmo puede facer la sierva que puede casar con home libre; pero ha meester que sean cristianos para valer el casamiento”(Ibid: 31). Lo que demuestra la obligatoriedad de una condición cristiana previa, cierta flexibilidad social y la importancia del libre consentimiento. De hecho, la única razón para que este matrimonio no valiese era el desconocimiento por parte de uno de los contrayentes de la condición servil del otro: “Sierva de alguno casando con home libre, non sabiendo aquel que casaba son ella que era de servil condicion, non valdrie el casamiento que asi fuese fecho (Ibid: 32).<sup>32</sup>

Por último, la Iglesia medieval defendió la vida familiar de los siervos casados: “si acaeciére que los hobiesen de vender, débenlo facer de manera que pueden vevir en uno et facer servicio á aquellos que los compraren, et no

<sup>31</sup> En los documentos eclesiásticos de la Iglesia colonial prevalecerá el término romano “esponsales”.

<sup>32</sup> Sin embargo, si el hombre siervo casa con mujer sierva creyendo que es libre, “non se pude departir della por decir que erró; ca por tal yerro como este non se debe tener por engaño, nin debe seer desfecho el casamiento por él, pues que casó con muger de tal condicion como él mesmo era”(Ibid: 32).

pueden vender el uno en una tierra et el otro en otro por que hobiesen á venir departidos (*Ibid*: 31).

Una vez establecido el valor sacramental del matrimonio, en sucesivos concilios la Iglesia se dedicó a profundizar el alcance espiritual de estas uniones y a delimitar su intervención directa y exclusiva. Interesa destacar algunas consideraciones dogmáticas reunidas en el Concilio de Trento, por constituirse en el fundamento canónico de la Iglesia universal, y por ende, de la Iglesia colonial americana.

Este concilio fue convocado por el Papa Paulo III en diciembre de 1545; y después de diversas vicisitudes y suspensiones, lo coronó el Papa Pío IV con la bula *Benedictus Deus* de 1563<sup>33</sup>.

Fueron 25 sesiones; casi todas contienen decisiones dogmáticas y decretos disciplinares bajo el título *De Reformatione*. La sesión 24, después de los cánones dogmáticos, incluye diez capítulos en los que se divide el decreto *De reformatione matrimonii*; a continuación, otros veintiuno pertenecientes al decreto de reforma común (Castañeda y Marchena, 1992: 218).

En líneas generales, los capítulos correspondientes al *reformatione matrimonii* demuestra la doble preocupación de la institución eclesiástica: “afirmar su sacramentalidad especialmente contra la doctrina de los protestantes y defender los derechos de la Iglesia en materia matrimonial” (Schmidt, 2000: 116):

Si alguno dijere que sólo los grados de consanguinidad y afinidad que están expuestos en el *Levítico*[18, 6ss] pueden impedir contraer matrimonio(...); y que la Iglesia no puede dispensar en algunos de ellos o

---

<sup>33</sup> El Concilio de Trento fue el diecinueveavo Concilio Ecuménico celebrado por la Iglesia. Éste se constituyó en la gran reforma de la Iglesia. Durante su accidentada celebración se dio la escisión de la misma; y el grupo de los “protestantes”, con Lutero a la cabeza, se separaron definitivamente de la Sede Apostólica (Denzinger, E., 1963 ).

estatuir que sean más los que impidan y diriman, sea anatema (Denzinger, 1963: 276).

A este fin, la Iglesia está facultada para establecer impedimentos dirimentes<sup>34</sup>; y agrega: “Si alguno dijere que la prohibición de las solemnidades de las nupcias en ciertos tiempos del año es una superstición tiránica(...)sea anatema (*Ibid*: 277)<sup>35</sup>. Finalmente, y para que no quedara duda de que la celebración matrimonial concierne única y exclusivamente a la Iglesia, declara: “Si alguno dijere que las causas matrimoniales no tocan a los jueces eclesiásticos, sea anatema” (*Ibid*: 277).

En el documento conciliar, nuevamente serán considerados los matrimonios clandestinos o encubiertos a través del decreto *Tametsi*:

a fin de remediar los males individuales y sociales que originan estos matrimonios, el concilio toma disposición para hacerlos en lo por venir no sólo ilícitos, sino también nulos e inválidos. Para este efecto, declara incapaces, *inhábiles*, para contraer matrimonio a todos los que no se sometan a determinadas condiciones de publicidad, presencia del sacerdote legítimo (o de otro sacerdote designado por el párroco o el obispo) y de dos o tres testigos (Adnés, 1979: 115).

Con este decreto se establecen, definitivamente, las características fundamentales del matrimonio eclesiástico: a) consentimiento público y voluntario

---

<sup>34</sup> “El impedimento dirimente inhabilita a la persona para contraer matrimonio validamente”(Código de Derecho Canónico, 1983: 636). La inhabilidad que hace a la persona incapaz de contraer matrimonio, puede ser propiamente tal (es el caso, por ejemplo de la impotencia); o apuntar a una falta de legitimación por parte de alguno de los contrayentes (como, por ejemplo los impedimentos por vínculo de sangre, raptó, crimen, etc.). En ambos casos, el matrimonio contraído bajo estas circunstancias es considerado nulo. Recuerdan algunos de estos impedimentos la antigua *ius connubi* romana.

<sup>35</sup> En el antiguo Codex Iuris Canonici (CIC) se establecieron algunos días de penitenciales, en los que el fiel debía guardar abstinencia y ayuno (todos los viernes, los miércoles de Ceniza, el tiempo de cuaresma y el Viernes Santo). Se entiende que en estas fechas los fieles deben abstenerse de celebraciones como el matrimonio (Código de Derecho Canónico, 1983).

de los contrayentes, b) celebrado por un párroco, y c) presencia de dos o tres testigos<sup>36</sup>.

Sin duda, el valor sacramental del matrimonio, establecido de manera sistemática y sostenida por la Iglesia, lo convirtió en elemento clave del proceso de evangelización de los neófitos. Aunque, gran parte de su regulación eclesiástica será común a éstos, otra se distinguirá por la *calidad* de los conversos.

## **II.2. El matrimonio entre esclavos en los documentos sinodales de la América colonial: Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623)**

En cuanto a la regulación eclesiástica, en términos generales “los mismos preceptos que en España regulaban la celebración canónica del matrimonio estuvieron también vigentes en los territorios hispanoamericanos de Ultramar” (Ots Capdequi, 1941: 181). Básicamente, la Iglesia colonial siguió las regulaciones recogidas en el concilio tridentino.

Sin embargo, tuvo que hacer algunas “adaptaciones peculiares de la doctrina eclesiástica establecida en Trento, a las nuevas modalidades de vida imperantes en los territorios indios” (Ots Capdequi, 1945: 408). En su mayoría, estas adaptaciones guardan relación con el matrimonio entre indios, y entre indios y otros grupos estamentales o calidades.

No olvidemos que la conversión de los indios, y el matrimonio es parte de dicho proceso, fue la mayor y más constante preocupación de la Iglesia colonial. Las mayores dificultades con que tropezó la institución fueron de tipo cultural.

---

<sup>36</sup> Estas disposiciones generales a todos los cristianos serán acatadas explícitamente por la Iglesia diocesana de las «Indias Occidentales». Igualmente, se ratifica que el matrimonio era, y es, indisoluble y estrictamente monogámico.

Entre algunos grupos indígenas era común la poligamia y el matrimonio entre miembros de una misma familia (en línea directa de consanguinidad, como el matrimonio entre hermanos). Aunque se protegió el principio básico de la “libre voluntad”; la Iglesia restringió estas uniones, pues constituían un grave impedimento dirimente.<sup>37</sup>

Para la Iglesia la conversión de uno solo de los contrayentes era suficiente, pues consideraba que el indio “converso” que casara con infiel, podría atraer a éste último a la conversión. Pero si el fiel corría peligro de perder la fe, podría separarse, según los sagrados cánones; y libre y lícitamente pasar a segundas nupcias (Armellada, 1970).

En relación al matrimonios entre esclavos, la regulación más importante lo constituyen las *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623)*; especialmente por su trascendencia e influencia en la legislación de la Venezuela colonial.

La segunda sesión del Concilio Provincial -realizada el 6 de noviembre de 1622- dedica el título primero a los sacramentos: Capítulo I *Del bautismo*, Capítulo II *De la confirmación*, Capítulo III *Del sacramento del Orden*, Capítulo IV. *Del sacramento del Matrimonio*, Capítulo V *Del sacramento de la penitencia*.

Inicia el capítulo cuarto explicando la dignidad del sacramento del matrimonio; fue instituido por Cristo y es símbolo de su unión con la Iglesia. En el documento, el apego al Concilio Tridentino es explícito: “Debe observarse

---

<sup>37</sup> Siendo el matrimonio un acto religioso, poco intervino la Corona en su regulación. No obstante, es importante señalar que la Corona respetó la libertad individual del indio de casarse con quien quisiera (*Recopilación de las Leyes de Indias* lib. 3, tit.3, ley 32); y propició algunas uniones mixtas: en una Instrucción del 29 de marzo de 1530, se lee: “Otro sí: mandamos que el dicho Nuestro Gobernador e las personas que por él fueren nombradas para tener cargo de las dichas poblaciones, e así mismo dichos Capellanes, procuren como los dichos indios se casen con algunas mujeres en haz de la Santa Madre Iglesia; e que así mismo procure que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas, con algunos indios”(Ots Capdequi, 1941:75).

inviolablemente, en la celebración del Matrimonio, todo lo que fue decretado por el Santo Concilio de Trento”(Armellada, 1970: 33). Por esta razón, se considera “matrimonio fraudulento cuando sin haberse hecho las proclamas y sin conocimiento previo del párroco acuden a él y éste los casa.” (*Ibid*: 33)

Una de las mayores dificultades que enfrentaba la Iglesia colonial para la celebración matrimonial entre esclavos, era la veracidad de su “conversión”:

Porque algunas veces, sucede que los etíopes han contraído matrimonio sin estar bautizados, o que surge duda probable sobre su bautismo, declaramos: si uno solo de ellos era infiel al contraer Matrimonio, procure el párroco, hecha la amonestación, exigirles de nuevo el consentimiento y repetir la celebración del matrimonio, según la constitución de la Iglesia. Pero todas estas cosas háganse con brevedad para que pueden libre y lícitamente usar del Matrimonio(Armellada, 1970: 33)

Recordemos que el bautismo es la “puerta” de entrada a la Iglesia, a la vida cristiana y a los demás sacramentos y que sólo es *matrimonium ratum* el celebrado entre fieles o cristianos. En el caso de que ambos cónyuges fuesen bautizados bajo condición, es decir, “que uno de los contrayentes, o ambos, a causa de duda probable, deban ser bautizados, conviene aconsejarles que, para mayor seguridad de conciencia, procuren renovar el consentimiento del Matrimonio antes contraído (*Ibid*: 34). “Pero si sucede que ambos cónyuges contrayentes reciben el Bautismo de manera absoluta, habiendo venido entonces a la fe, el Matrimonio celebrado antes no debe ser renovado, ni necesita nueva celebración”( *Ibid*: 34).

Esta distinción (si el esclavo fue bautizado bajo condición o de manera absoluta) destaca una diferencia en la relación Iglesia-fiel. En el primer caso, el esclavo es convertido a la fe católica sin tener mucho o ningún conocimiento de lo

---

que esto implica, es decir, sin pasar por el adoctrinamiento necesario; y la celebración es más sencilla, pues, basta con decir “Yo te bautizo en el nombre del.....”; por ello, debe renovar el matrimonio antes contraído. Por el contrario, el bautismo absoluto supone un ritual más elaborado, un adoctrinamiento previo, y la convicción del bautizado de la importancia del sacramento a celebrar; por lo que se considera que el matrimonio celebrado tiene absoluta validez. Como vemos, para contraer matrimonio, el esclavo debía no sólo estar bautizado sino tener conciencia de su propio proceso de conversión.

Luego, quienes “contrajeron Matrimonio delante de la Iglesia reciban las bendiciones nupciales dentro del mes. Pero a los *etíopes* y a los indios el Santo Sínodo les concede el doble de espacio de tiempo.”(Armellada, 1970: 32). Con esto, la Iglesia cubría las dificultades de distancia, o cualquier otro impedimento que los esclavos e indígenas tuviesen que solventar.

Finalmente, en las *Actas del Concilio...* no se establece si el esclavo podía casarse con personas de otras calidades. Aunque prohibir estas uniones refutaría el principio básico de la libre voluntad de los contrayentes; recordemos que el esclavo constituía, a los ojos de los poderes coloniales, un “peligro” para el resto de la sociedad, especialmente para el indígena, tenido por “miserable”.

Específicamente, la Corona había dictaminado que se procurase “en lo posible, que habiendo de casarse los Negros sea el matrimonio con Negras. (*Recopilación de las Leyes...*lib. 7,tit. 5, ley 5, fol. 285 r.)<sup>38</sup>. Sin embargo, esto no debe tomarse como una restricción absoluta<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> refrendada el 11 de mayo de 1527, 20 de julio de 1538; y el 26 de octubre de 1541.

<sup>39</sup> En opinión de Juan Alméjida (1992) la frase “procúrese en lo posible” se ha considerado un sinónimo de prohibición. “Este equívoco no se habría producido si se hubiese tenido en cuenta que la Corona, al establecer con gran minuciosidad las galas que podía portar cualquier negra o mulata casada con español [según ley sancionada en 1571], estaba admitiendo la factibilidad del matrimonio entre blancos y negros. Además, el hecho de que esta última ley fuera promulgada 44 años después de la que prescribía que, en la medida de lo posible, los negros casaran con negras, significa que en este período de tiempo probablemente se produjeron matrimonios [mixtos], que obligaron a la Corona establecer qué galas podía lucir la negra

### II.3. La Iglesia colonial venezolana y la regulación eclesiástica del matrimonio entre esclavos

La Iglesia colonial americana siguió, para la celebración del matrimonio, los fundamentos canónicos esgrimidos y sustentados por la Iglesia universal en diversos documentos conciliares, especialmente el tridentino.

Sin embargo, algunas circunstancias nacidas de la propia y particular realidad colonial, la obligaron a establecer ciertas regulaciones. Tal como se desprende de las *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo*. Aunque en este concilio la preocupación fundamental la constituyeron los indígenas, la Iglesia colonial del siglo XVII no pudo ignorar al esclavo. Como vimos, una de sus mayores inquietudes -expresada en el documento conciliar- fue la condición real de "bautizados" de los etíopes, condición *sine qua non* para todo *matrimonio ratum*.

La presencia del obispo venezolano en este Concilio Provincial constituirá el punto de partida para la propia legislación. Sin perder de vista los fundamentos canónicos tridentinos; y haciéndose eco de la preocupación general de la Iglesia del «Nuevo Mundo» y de la ineludible relación Iglesia-Estado, la diócesis de la Provincia de Venezuela regulará el matrimonio entre esclavos a lo largo de la época colonial. Especialmente, a través de los documentos sinodales.

En la Venezuela colonial, las largas distancias y la dificultad de comunicación fueron alargando los encuentros sinodales. Efectivamente, sólo se realizaron tres sínodos diocesanos<sup>40</sup>.

---

casada con español" (p. 216). Con respecto a las uniones mixtas negro-indio, la natural desconfianza que producía el primero estimuló prohibiciones...

<sup>40</sup> Los sínodos diocesanos son reuniones que el obispo de una diócesis celebra con el clero de su territorio diocesano. Según el Concilio Tridentino debían celebrarse cada año, sin embargo, al igual que con los Concilios Provinciales, se fueron postergando. Finalmente, se admitió que "no habiendo precisa necesidad

El primero se celebró en 1574 en la ciudad de Coro. Estuvo a la cabeza el Obispo, Pedro de Agreda, fraile dominico que se encargó de la Diócesis de Venezuela<sup>41</sup> entre 1561 y 1579.

En cuanto al Sínodo, cuyas actas no han sido localizadas, no cabe duda que sí se efectuó. Y está muy claro que una de las preocupaciones a que iba dirigido era la organización de las doctrinas para los indios. Basta leer dos informes, uno de 1574 y otro de 1576 (...) Dijo Agreda en el primero: 'hasta aquí no ha habido doctrina en los natulares ni aparejo para ella. Dios mediante la habrá en este Sínodo, que tengo de celebrar' (...) en el segundo: 'por la Gracia de Dios, ya hay cinco o seis doctrinas y en ellas cuatro o cinco padres sacerdotes, donde cómodamente ahora se pueden plantar, que es en los términos de la ciudad de Tocuyo y de la ciudad de Trujillo' (Nectario, 1975:156)

Efectivamente, la preocupación mayor de la Iglesia venezolana, en consonancia con la Iglesia americana en general, era lograr la reducción del indígena para su efectiva conversión. Un ejemplo lo constituye la minuciosa información despachada por el mismo Agreda a España. De ésta "se puede inferir que la máxima preocupación estaba dirigida a lograr la concentración de los indígenas en pueblos, para hacer posible su evangelización, y en la organización de 'doctrineros ambulantes', como solución al acuciante problema de la escasez de clero" (González Oropeza, 1991:230). El Obispo Pedro de Agreda murió en 1579.

En resumen, para finales del siglo XVI las principales preocupaciones de los Obispos de la Provincia de Venezuela eran: a) evitar el abuso contra los indígenas que eran irrespetados y llevados a entradas, para las minas o para las pesquerías de perla; algunos hasta esclavizados y llevados a La Española o Puerto Rico; b) las dificultades para la evangelización de los indios por lo antes

---

de congregarse los concilios, sobresean su convocación el tiempo que les pareciere que lo pueden hacer' " (González Oropeza, 1991:229).

dicho y también por su dispersión -eran nómadas o seminómadas-; c) la escasez de sacerdotes seculares y regulares que adoctrinaran debidamente a los indios; y d) los embates de piratas y corsarios en las zonas costeras (Nectario, 1975).

Con éstas y otras dificultades inicia el siglo XVII de la Iglesia colonial venezolana. En 1609 el Obispo Antonio de Alcega -fraile franciscano que gobernó la Diócesis de Venezuela desde 1605 hasta 1610- celebró el segundo Sínodo Diocesano.

El documento sinodal sufrió la misma suerte que el primero. No obstante, por las visitas pastorales efectuadas durante su obispado, se sabe que la preocupación fundamental seguían siendo los indígenas. Durante su obispado se adoptaron normas “para estructurar el urbanismo de los pueblos indígenas, la disposición interior de las viviendas de los aborígenes, la forma de construcción de las iglesias y capillas”(González Oropeza, 1991: 231). También, se creó un Seminario para formar el clero necesario a la evangelización.

Por cartas del mismo Alcega se sabe que en la visita previa a la celebración del Sínodo atrajo muchos indios a la fe cristiana, que anduvo por las partes más serranas con gran detrimento de su salud, que por su propia persona destruyó más de 1114 santuarios, casas e ídolos(Nectario, 1975:160)

Producto de este segundo sínodo serán las 23 ordenanzas del 30 de noviembre de 1609 que ejecuta el Obispo de común acuerdo con el gobernador Sancho de Alquiza. Éstas estuvieron destinadas corregir el régimen de encomienda en la Provincia de Venezuela, procurando la Doctrina al indígena y estableciendo las obligaciones de los encomenderos.

---

<sup>41</sup> Para la época, la Diócesis de Venezuela comprendía el territorio de la Provincia del mismo nombre y de la Provincia de Mérida.

### II.3.1. Las *Constituciones Sinodales de 1687*. Consideraciones generales

El tercer y más importante sínodo celebrado por la Iglesia colonial venezolana fue solicitado por el Obispo Diego de Baños y Sotomayor, quien se encargó de la Diócesis de Venezuela desde 1683 hasta 1706.<sup>42</sup>

Del mismo, resultaron las *Constituciones Sinodales de 1687*; las cuales constituyeron el intento más completo de la Iglesia colonial venezolana por regular, al menos en el papel, la vida de curas y fieles. Inicialmente estuvieron destinadas a remediar las irregularidades de la Diócesis de Venezuela; luego se convirtieron en la máxima expresión normativa para el resto de las provincias coloniales. Inclusive para la Venezuela Republicana, hasta 1904, cuando fueron sustituidas por la Instrucción Pastoral.

El documento sinodal resultó de la visita pastoral realizada por el Obispo a “esta ciudad, y su jurisdicción, la de Guayra y Costa Arriba”(Gutierrez de Arce, 1975: 25)<sup>43</sup>, y de la necesidad de actualizar las disposiciones sinodales del “predecesor el Ilustrísimo Señor D. Fr. Antonio de Alzega [pues] con el transcurso de setenta y ocho años, era necesario mudar algunas cosas, y añadir otras

<sup>42</sup> Fue presentado para la sede de Caracas en 1682; de la que tomó efectiva posesión el 12 de agosto de 1684.

<sup>43</sup> A través de las visitas pastorales la Iglesia trató de mantener el control social y la aplicación oportuna de correctivos a quienes fuese necesario. Generalmente, en estas visitas el Obispo de la diócesis tenía la oportunidad “de oídas” pero también por su “propio vista” de enterarse de pecados, abusos, en fin, de cualquier conducta moralmente impropia de sus feligreses, y llamarlos “a botón”. Durante las mismas, las autoridades eclesiásticas debían tener cuidado de no causar a la población, especialmente en los pueblos de indios, gastos innecesarios, ni pedir limosna, ni pago alguno. En relación a estas visitas, también los Reyes católicos se pronunciaron: “Encargamos a los Prelados de nuestras Indias que personalmente visiten todas sus diócesis y reconozcan el estado de las Doctrinas, predicación del Santo Evangelio y conversión de las almas, y administren el Santo Sacramento de la Confesión, procurando informese de todo tan particularmente, como encargan los Sagrados Canones y Concilios y nuestras leyes reales”(Recopilación de las Leyes...: lib. 1,tit. 7,ley 24, fol. 35). Refrendada el 5 de agosto de 1577; 18 de febrero de 1608; 22 de agosto de 1630; 22 de enero de 1636; y 13 de abril de 1647.

nuevas”(*Ibid*: 25). El obispo aclara el carácter doctrinal y unificador de estas constituciones, su inevitable sujeción a los principios canónicos metropolitanos y la ineludible relación con el Estado:

Deseando cumplir prontamente con la obligación de nuestro Pastoral Oficio, en conformidad de lo dispuesto por los sagrados Cánones, y Santos Concilios, especialmente el de Trento y órdenes de su Majestad, en que se manda, que los Prelados frecuentemente congreguen Sínodo diocesano, para establecer en ella Reglas, y saludables Constituciones, por donde uniformemente sean dirigidos, advertidos y gobernados todos los súbditos, en orden de conseguir el último, y amable fin de la bienaventuranza (*Ibid*: 25)

Insiste el Obispo en que “los Decretos del Santo Concilio de Trento, que es el último Ecuménico, y general de los que se han celebrado en la Iglesia Católica; y los del Concilio Provincial de Santo Domingo (...) se guarden, cumplan, y ejecuten, en todo, y por todo, en este nuestro Obispado”(*Ibid*: 75).

En líneas generales, existe en las *Constituciones Sinodales*... una doble regulación. Por una parte, quedan establecidos los deberes de todas las personas eclesíásticas: deanes, provisos, vicarios, curas rectores, curas doctrineros, capellanes, etc. Por otra, los deberes de los fieles: de los hombres y mujeres, de los padres de familia, de los indios, de los amos y sus esclavos, etc. En ambos casos se establecen clara y minuciosamente las expectativas de comportamiento cristiano que la Iglesia venezolana espera de sus representantes y de todos sus feligreses.

El libro primero del documento sinodal trata de la fe Católica, de la doctrina cristiana y cómo enseñarla, y de las buenas y correctas costumbres, especialmente del buen obrar de los sacerdotes. En éste se establece que “Ningún predicador, secular o regular, ejercite la predicación de la palabra de Dios antes de aparecer a ser examinado por Nos” (Gutierrez de Arce, 1975: 32). No podía, pues, predicar cualquiera. Y siempre que lo hiciera, debía recordar la labor misional a la que fue llamado, y la manera correcta de llevarla a cabo.

Igualmente, recuerda el Obispo que la función evangelizadora de la Iglesia debía partir del principio único de la libertad individual:

Y porque la palabra de Dios ha de ser oída, y atendida en todo con libertad, y se han de mover a su conversación los que la oyen, sin violencia ni coacción: (...) que no se vaya a predicar la fe, ni se trate de la conversión de los indios con estrépito de la gente armada, que sea conquista de naciones bárbaras (*Ibid*: 33).

Para finales del siglo XVII, la máxima autoridad de la Iglesia colonial venezolana, tuvo que insistir en la evangelización pacífica del “indio”. Insiste el Obispo, recordando a sus inferiores que deben actuar como verdaderos misioneros “que a imitación de los Santos Apóstoles, y según los preceptos evangélicos, se debe sembrar la semilla de la palabra de Dios, sin hacer agravios, molestias o extorsiones a las naciones en que se hacen”(*Ibid*: 33-34). Añade que, al imitar el estilo apostólico, el cura debe explicar

los puntos necesarios [de la doctrina cristiana] a la utilidad de las Almas, considerando, que no va a ostentar sabiduría entre personas doctas, sino a enseñar el camino del Cielo a los ignorantes, a quienes es necesario darle la doctrina más segura en el estilo más claro, y humilde”(*Ibid*: 33)

En el título tercero, del mismo libro se reitera la primera y gran obligación de los curas en general “es la predicación, enseñanza y explicación de la palabra de Dios, y doctrina cristiana”(*Ibid*: 36)<sup>44</sup>. En otras palabras, a través de la predicación, se asegura la vida cristiana -espiritual y moralmente correcta- de los conversos. A tal fin, los sacerdotes cuentan con las iglesias “así catedral como parroquias de nuestro Obispado”(*Ibid*: 37) y lo harán todos los domingos.

---

<sup>44</sup> La doctrina se resume en cuatro partes principales: “el símbolo de los apóstoles, que llamamos el credo: los Sacramentos: los Mandamientos, que llaman el decálogo, y la oración dominical, que es el pater noster (...) En los Sacramentos está todo lo que [el fiel] debe recibir para hacerse hijo de Dios, conseguir su gracia, aumentarla, o recuperarla” (Gutierrez de Arce, 1975: 43).

Esta acción misional característica de la Iglesia universal y también de la iglesia colonial recaerá no sólo sobre el indígena, sino también sobre el negro esclavo. Y, como veremos, tendrá características particulares inherentes a su *calidad*.

### **II.3.1.a. Vida cristiana del esclavo en las *Constituciones Sinodales...***

En cuanto al esclavo, específicamente, las regulaciones eclesiásticas aquí recogidas reflejan su doble condición. Por una parte, norman su vida cristiana, y en este sentido son un reflejo de la relación Iglesia-fiel (un “converso”, como veremos, muy bien caracterizado); por otra, consciente de su realidad social, la Iglesia reguló la relación amo-esclavo.

Continuando con la labor apostólica de los curas, el documento sinodal establece que los predicadores debían mostrar especial preocupación por adoctrinar a aquellos

que como niños recién nacidos, o por la poca edad, o corta capacidad, necesitan del sustento de la doctrina, como el niño de la leche: y en este estado consideramos los indios y negros, y la mayor parte del vulgo, y multitud promiscual que se halla en esta Diócesis (Gutierrez de Arce, 1975: 42)

Estas consideraciones acerca de la naturaleza del negro estaban, como se señalara anteriormente, en consonancia con los criterios calificadores de la Iglesia en general y colonial -tal como lo reflejaran las *Actas del Concilio Provincial...*-

Los negros necesitan no sólo del sermón de los párrocos, “sino que también es muy necesario el ejercicio continuo de la misma doctrina” (Gutierrez de Arce, 1975: 43). Porque sólo una vida cristiana salvará a los más *rudos* de “la ignorancia, y ceguera (...) la desenvoltura, y libertad en los pecados, la pérdida, y corrupción de costumbres” (*Ibid*: 44). La Iglesia entendía que los negros, “naturalmente” promiscuos, sólo salvarían sus almas y sus cuerpos viviendo insistentemente bajo los preceptos cristianos.

Sin embargo, y pese al esfuerzo de los predicadores, en la Diócesis de Caracas el adoctrinamiento no siempre rindió los frutos esperados; en su visita el Obispo encontró “negros tan rudos, que después de mucho trabajo, y explicación, en mucho tiempo no saben los misterios necesarios, para ser bautizados, y recibir los otros sacramentos” (*Ibid*: 71). Lo que efectivamente era un grave problema, ¿cómo bautizar al negro que ignoraba los Misterios de la Fe, los Mandamientos de la ley de Dios o que no entendía la magnitud del sacramento que iba a recibir?. Recordemos que el bautismo es la puerta de entrada a la vida cristiana y a la Iglesia Católica; de allí, la natural preocupación del Obispo.

Expuesto el problema, se da la solución: los curas deberán explorar “la voluntad e intención, que tienen de ser bautizados, o si ya lo son, el propósito que traen a la confesión. Y siendo buena su voluntad, y el dolor de sus pecados, y propósito firme, procure influirles” (*Ibid*: 71) en el resto de la doctrina cristiana. A falta de conocimiento doctrinal -conocimiento difícil de lograr en estas *gentes tan rudas*-, bastará con la manifestación del propio deseo de conversión.

Seguidamente se aclara: “aunque estos tales, de ordinario están separados de la Sagrada Comunión, por su incapacidad; exhortamos a nuestros curas (...) los metan en deseo de ella, con el ejemplo de los otros cristianos que comulgan” (*Ibid*: 71). Vale para la conversión, el ejemplo.

En resumen, a los negros había que adoctrinarlos en los principios de la Fe Católica y procurar su conversión. Sin embargo, su natural promiscuidad, rudeza e incapacidad, constituían un verdadero obstáculo a la labor misional de la Iglesia colonial venezolana. Curiosamente, todas estas consideraciones se

recogen bajo el título: *Como se han de enseñar a los que no hay esperanza de que se hagan capaces.*

Pasemos ahora a considerar otros aspectos de la vida cristiana del negro en general y del esclavo en particular.

Una de las actividades cristianas por excelencia es la celebración de la misa. Como señalara el documento sinodal, en estas celebraciones debían poner especial interés todos los curas. De hecho, como resultado de la visita pastoral a la Diócesis, el Obispo concluye que en la ciudad de Caracas “hay frecuencia de sermones, y se explica la doctrina cristiana por nuestros curas, como lo hemos visto, y concurrido por nuestra propia persona, no solo asistiendo, sino explicando, el Catecismo, y examinando a los niños, y gentes rudas”(Gutierrez de Arce, 1975: 43). No así, en el resto de las provincias donde “son pocas las ciudades, y pueblos en donde se haga”(Ibid: 43). Diera o no resultado, al menos en la ciudad de Caracas los negros contaban con un continuo adoctrinamiento.

No sólo los curas debían poner empeño en la celebración de la misa, también los feligreses. Porque oír misa es un *deber* cristiano inexcusable y una vía de santificación. Tal como explica el Obispo, guardar todas las celebraciones elevan “el pensamiento a Dios, y despertar la voluntad de su santo amor, apartándole de las cosas terrenas” (Ibid: 236). La Iglesia venezolana, consciente de las dificultades para cumplir con este precepto, buscó oportunas soluciones:

Y porque en algunos lugares de la provincia, las haciendas de campo son cortas, y por sí no pueden mantener capellán, que les dé el pasto espiritual, a los que las asistan, y sirven; y por otra parte, no hay en su

vecindad pueblo de indios, o doctrina, a que poderse agregar: Mandamos, que en las haciendas, que se distaren de dos, a cuatro leguas, de las ciudades o lugares, tengan la obligación los mayordomos, hombres libres, y esclavos asalariados (...) de venir a misa, oír la doctrina cristiana alternativamente, la mitad un domingo, o fiesta, y la otra mitad otro domingo, o fiesta, sabiendo que con esto cumplen con la obligación de oír misa (*Ibid*: 240).

De la amonestación anterior se pueden extraer varias consideraciones. Primero, la escasez de clérigos fue una constante de la Iglesia colonial venezolana<sup>45</sup>. Segundo, y como consecuencia de lo anterior, a los ojos del Obispo la acción pastoral parecía más efectiva en las ciudades, como Caracas, que en el resto de la provincia, especialmente en aquellas haciendas y lugares apartados de villas y ciudades. Por último, los hombres libres o esclavos que habitaban y/o trabajaban en haciendas podían acudir a misa en los pueblos de indios o pueblos de doctrina.<sup>46</sup>

Agrega el documento sinodal que se deberá guardar “la santa costumbre, que ha habido en esta ciudad [de Caracas], de que sus curas saquen en procesión, los domingos, y fiestas de la cuaresma, la gente de servicio, cantando por las calles las oraciones, el credo y los mandamientos”(*Ibid*: 38). Esta costumbre, en la que participaban distintas cofradías, no debía distinguir personas ni lugares, y debía celebrarse

en todas las demás ciudades, villas y lugares, de este nuestro obispado, sin exceptuar las estancias, y haciendas, en que hay número de

<sup>45</sup> En relación a la falta de clérigos para la debida doctrina del negro esclavo, los documentos compilados por Ermila Toconis de Veracochea (1969) son una valiosa fuente; a través de los mismos el lector puede hacer un seguimiento del problema a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII (ver los documentos: 8, 13, 25, 38, 39, 42 y 43).

<sup>46</sup> Al respecto, el documento sinodal manda “que en los partidos de indios, y negros donde hasta ahora no se han puesto curas doctrineros, se pongan, en conformidad de lo que su Majestad tiene mandado por sus reales cédulas. Y en pueblos distantes unos de otros, en donde los ha habido, y un cura solo ha administrado, que algunas veces han carecido del pasto espiritual, por no poder en todas ocasiones asistir cómodamente, y a tiempo, según la necesidad, por la gran distancia de unos pueblos a otros (...) Mandamos, se dividan (...) y para que tengan bastante congrua los curas, se les agreguen las haciendas de gente libre, y de esclavos que estuvieren fundadas cerca de ellos”(Gutierrez de Arce, 1975: 93). Esta disposición no contradice las leyes reales ni conciliares sobre no permitir que negros, mulatos y/o mestizos vivieran en pueblos de indios; simplemente busca solventar los problemas de falta de clérigos y falta de doctrina. Sin embargo, como se verá oportunamente, traerá nuevos problemas.

personas, negros, libres y esclavos, indios o cualquier otras, que en ella asistieren; de suerte que ninguno se escape ni escuse de tan necesaria enseñanza”(Ibid: 38).

Como puede verse, estos actos formaban parte del adoctrinamiento de los feligreses, y claro está, del negro. Precisamente, porque estas celebraciones debían guardarse como “costumbre santa” y cristiana, se denuncia la inmoralidad de algunos bailes, en lo que la mujer se convierte en elemento perturbador:

En muchas ciudades de este nuestro obispado está introducido, que en las procesiones, no sólo del Corpus, y su octava, sino también en la de los santos patronos, se hagan danzas de mulatas, negras e indias, con las cuales se turba, e inquieta la devoción, con que los fieles deben asistir en semejantes días (Gutierrez de Arce, 1975: 206).

Tanto por los ensayos previos como por las danzas y la manera en que visten algunas mujeres en esas ocasiones “se siguen graves ofensas de Dios, Nuestro Señor” (Ibid: 206). En consecuencia, “Mandamos, S.S.A. pena de excomunión mayor, que las dichas danzas de mulatas, negras, e indias, no se hagan, ni permitan” (Ibid: 206).

Sólo realizando “actos” cristianos (como oír misa, escuchar la doctrina católica, cumplir voluntariamente -aunque fuese torpemente- con los sacramentos, asistir devota y adecuadamente a las procesiones) el negro y su descendencia podrían asegurar su salvación y efectiva conversión. Como hemos podido constatar, muchas de estas disposiciones eran comunes a indios, mulatos y negros libres o esclavos. Como veremos a continuación, otras disposiciones expuestas en el documento sinodal son exclusivas al esclavo.

En el libro cuarto de las *Constituciones Sinodales...* titulado *De las cosas santas y religiosas*, se dedica el título diez a los bienes de la Iglesia, y de la manera cómo deben ser registrados:

Que donde las iglesias tuvieran ganados mayores, y menores, estén herrados, con hierro o señal pública; y los mayordomos tengan libros de cuentas, en que especialmente se haga mención de lo que multiplican dichos ganados, con inventario auténtico de las casas, esclavos, aperos, y cantidad de dicho ganado; lo cual se ejecute dentro de cuatro meses (Gutierrez de Arce, 1975: 211).

la Iglesia colonial americana, en general, participó activamente de esta realidad social. Desde principios de la colonización, la jerarquía eclesiástica se acompañó de mano de obra esclava, y la Iglesia colonial venezolana no fue la excepción.

En cuanto a los entierros y las exequias funerarias, el título doce del mismo libro declara que

los negros, mulatos, sus hijos, y demás esclavos, y familiares, y esclavas, que por tiempo sirvieren asalariados, a los conventos de regulares, y están, vivan, y residan extra clausura, en las ciudades, haciendas, tenerías, y otras partes, son propios feligreses de los curas de los distritos en que se hallan (*Ibid*: 220)

En consecuencia, “les administran, y deben administrar, los Santos Sacramentos, en vida y en artículo de muerte (...) Y queriendo los regulares enterrar sus esclavos en sus propias iglesias, lleven sus cuerpos los curas, hasta dejarlos en ellas” (*Ibid*: 220). Se entiende que los esclavos no paguen derecho a los curas. “Pero si fuesen libres, y tuvieran de donde pagar los derechos, se les paguen de los bienes que dejaren” (*Ibid*: 221).

En cuanto a los amos, a lo largo del documento sinodal se indicarán los *deberes* para con sus esclavos: les darán de comer y vestir; serán moderados en los castigos; no los obligarán a trabajar en días festivos; asistirán a los enfermos; no interferirán en el cumplimiento de los deberes religiosos del esclavo; cumplirán con los tratos o promesas dadas a éstos; procurarán la manumisión en los casos permitidos por la ley; etc. Todo lo cual, se hará en el entendido de que sólo

tienen dominio sobre el servicio, que sus esclavos les deben, o pueden hacer con el trabajo de sus manos, no sobre sus almas, redimida con la Sangre de Cristo, porque en esta parte los deben tratar de la misma manera que a sus hijos, cuidando de que sean buenos cristianos, que viven en el santo temor de Dios, y hagan todo aquello, que cerca de los hijos, y criados, les advertimos (*Ibid*: 147)

El esclavo, una vez bautizado, debe ser tratado como cristiano. Al respecto, la Iglesia pide a los dueños que “hagan [con los esclavos] todo aquello, que cerca de sus hijos, y criados, les advertimos”<sup>47</sup>; y que colaboren en la educación cristiana de los mismos. Se entiende que aquella exhortación que hiciera el Papa Alejandro VI en las primeras «Bulas Alejandrinas» a los Reyes Católicos y sus enviados, y que signó el proceso de evangelización de los “naturales”, se extendió a los esclavos. Ellos, que desde el punto de jurídico no eran personas, desde el punto de vista cristiano eran hijos de Dios y como tales debían ser tratados. La responsabilidad cristiana de los amos era tal, que -como veremos en el siguiente apartado- la Iglesia determinó castigos para aquellos que no se ocuparan de estos menesteres o que, por negligencia, permitieran que sus esclavos vivieran en pecado mortal.

### **II.3.1.b. El matrimonio entre esclavos en las *Constituciones Sinodales...***

Siguiendo con los preceptos y disposiciones que la Iglesia cristalizó en el Concilio Tridentino, el libro tercero del título octavo de las *Constituciones Sinodales...* contiene una serie de pautas destinadas a normar la actuación de

---

<sup>47</sup>En el libro segundo, título decimonoveno se establecen los *deberes* de los padres de familias para con sus hijos; el documento sinodal aclara que “No entiendan los padres de familia, que les ha dado Dios los hijos, los criados, los esclavos, y las haciendas, sólo para que vivan lustrosos en la república, para que sean venerados entre sus vecinos, y que con la grandeza de sus casas se olviden de Dios, y se ensoberbecan y desprecien a los humildes. Hálos hecho Dios padres de familias, 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 (*Ibid*: 144-145).

curas y fieles antes, durante y después de celebrado el acto sacramental<sup>48</sup>. Muchas de estas disposiciones, que otorgaban al matrimonio eclesiástico valor jurídico y religioso, eran comunes a todos los cristianos, libres o esclavos.

Previo al ritual sacramental, se llevaban a cabo los “esponsales” o compromiso matrimonial de los interesados; para cuya validez “se requiere el que sean de promesa recíproca, entre ambos, del matrimonio futuro, y aceptada por ambos contrayentes”(Gutierrez de Arce, 1975: 191). Los esponsales -siguiendo la herencia medieval- se podían celebrar a partir de los siete años de edad; pero el padre no podía desposar a su hija sin su consentimiento (Ots Capdequi, 1945). Y si algunos de los contrayentes “no quisiere cumplir con los esponsales, debe, a instancia, y pedimento de la otra parte, ser amonestado por jueces, a que los cumpla; y si no bastare, podrá ser compelido por prisión, impartiendo el auxilio del brazo seglar y con censuras”(Gutierrez de Arce, 1975:191); pero si se reconociese que del matrimonio futuro pueden resultar daños graves para alguno de los contrayentes, por ningún caso se pueden casar violentados. De esta manera se respetaba “La Materia, Forma y causa eficiente de este Sacramento [a saber] el consentimiento de los contrayentes, según diversas razones, el cual ha de ser declarado por palabras exteriores, o señales que lo demuestren”(Ibid: 190).

Esto no contradice el requerimiento previo de “licencia matrimonial”. De hecho las personas menores de 25 años, que desearan casarse necesitaban del consentimiento paterno (Ots capdequi, 1945). Esta disposición, establecida en España para los hijos de familia -y que había sobrevivido desde el derecho romano- “sufrió al aplicarse en las Indias algunas modificaciones de interés, impuestas por las circunstancias. Se exceptuó del requisito previo de la licencia paterna ‘a los mulatos, negros y [demás] individuos semejantes’”(Ibid : 75).

---

<sup>48</sup> Entiende el documento sinodal que el matrimonio “Es un vínculo, o contrato de varón, y mujer, para vivir juntos en uno y su efecto espiritual sobre los contrayentes es que “Causa gracia, con qué amarse los casados, para vivir bien, y llevar las cargas del matrimonio” (Gutierrez de Arce, 1975: 62-63).

Puesto que la condición jurídica del esclavo imponía otra realidad, la licencia debía venir de su amo, quienes -al parecer- se valían de este requisito y hasta de la fuerza, para violentar el principio básico de la libertad individual. Hecho que se denuncia en el documento sinodal:

Porque nos tiene enseñado la experiencia, que muchas veces, en los casamientos, que se hacen entre los esclavos, y aun entre los indios encomendados, suele intervenir violencia por parte de sus amos, obligándolos a casar contra su voluntad, y otras veces impidiéndoles que lo hagan, por causa de asegurarlos (...) Y asimismo a muchos esclavos los maltratan con presiones, hasta que a fuerza de rigor, y oprimidos de mal trato, los obligan a que no se casen, o a casarse con quien los amos quieren (...) mandamos que los dichos amos, mayordomos, encomenderos, y demás personas que violentaren, en la conformidad referida, incurran, ipso facto, en pena de excomunión mayor, late Sententia (Gutierrez de Arce, 1975:194).

Al respecto, Miguel Acosta Saignes (1967) presenta en detalle varios disensos matrimoniales de finales del siglo XVIII<sup>49</sup>. En su mayoría -según el autor- se dictaron a favor de sus amos; quienes se oponían al matrimonio de sus esclavos por diversas razones. Otras oposiciones, vinieron no ya de los amos, sino de familiares que se oponían al matrimonio entre sus hijo(as) libres con esclavos(as). Por todo lo cual, considera el autor estos expedientes son un ejemplo de las tensiones sociales de la época.

De los ejemplos escogidos por el historiador se puede obtener variada información. En primer lugar, estas uniones sacramentales no se celebraban al margen de las autoridades civiles coloniales<sup>50</sup>; segundo, amos y esclavos tuvieron la oportunidad de esgrimir sus razones ante las autoridades competentes, los unos defendiendo su derecho a contraer matrimonio con quien

<sup>49</sup> Los documentos analizados por Acosta Saignes corresponden a la sección "Disensos y Matrimonios" del Archivo General de la Nación (AGN).

<sup>50</sup> Si el amo no quería dar licencia al esclavo, éste podía recurrir a las autoridades civiles. Tal es el caso reseñado por Acosta Saignes: el esclavo José Miguel Esteves se dirige a la real Audiencia en solicitud de licencia para contraer matrimonio con Melchora Ochoa (morena libre). Finalmente, los señores *Presidente, Regente y Oidores* niegan la solicitud del esclavo.

quisieran, los otros, para oponerse; por último, los esclavos contrayentes debían realizar diversas “diligencias” para poder contraer matrimonio<sup>51</sup>.

Sin duda, las oposiciones debían ocurrir con cierta regularidad; de no ser así, no se justificarían las disposiciones sinodales, ni las sanciones previstas para aquellos amos que no cumplieren con las mismas. Sin embargo, esto no debe conducirnos a conclusiones categóricas<sup>52</sup>.

Una vez cumplido los esponsales, el cura procedía a hacer las amonestaciones, que debían leerse “en tres días continuos de fiesta de guardar (...) al tiempo de la misa mayor (...)Y después de corrida la última amonestación, no procedan al casamiento, hasta que hayan pasado, por lo menos seis horas (Gutierrez de Arce, 1975: 192). Así, la Iglesia evitaba matrimonios “encubiertos” o fraudulentos<sup>53</sup>.

Entre las amonestaciones se incluía un examen doctrinal. Categóricamente, se dictamina que los curas no “casarán a los que no estuvieren bien instruidos en la Doctrina Cristiana, para lo cual importará los examine desde que se lee la primera amonestación.”(*Ibid*: 193). Como hemos señalado en reiteradas oportunidades éste es un punto crucial en la labor evangelizadora. Especialmente en lo que concierne a la administración de los sacramentos, los indios -y por extensión los esclavos- debían estar instruidos en los “Misterios de

---

<sup>51</sup> Aunque en ninguno de los documentos eclesiásticos medievales y coloniales analizados, se hace mención alguna a la celebración de “esponsales” entre siervos y/o esclavos; al parecer, durante la época colonial la celebración de los mismos era parte de las “diligencias” prematrimoniales que realizaban los propios esclavos con permiso de sus amos.. Hecho que se desprende de dos disensos matrimoniales analizados por el autor. En ambos, aclaran los contrayentes, a quienes se les quiere negar la licencia matrimonial, que celebraron el “contrato de esponsales” con sus prometidas (pp 222-223).

<sup>52</sup> Juan Almécija (1992), en su estudio detallado sobre *La Familia en la Provincia de, 1745-1798*, llega a la conclusión de que la familia nuclear constituyó la base fundamental de la sociedad colonial; y que los esclavos no sólo se casaban regularmente (entre ellos, o celebrando matrimonios mixtos) sino que conservaban la unidad conyugal y la familia nuclear.

<sup>53</sup> Recordemos que desde el momento en que el matrimonio se convierte en sacramento, la Iglesia asume el control sobre el mismo; y que una de sus grandes preocupaciones fue evitar las uniones ilícitas o que no respondieran a los cánones establecidos por la misma.

la Fe”, conocer los Mandamientos y la naturaleza salvadora de los sacramentos, antes de recibirlos.

Ya se han señalado las innumerables dificultades que tenía la Iglesia colonial para lograr este propósito; dificultades que la jerarquía eclesiástica dio a conocer reiteradamente en documentos sinodales y conciliares. La insistencia en las *Constituciones Sinodales...* refleja que, para finales del siglo XVII, el problema persistía en el territorio de la Provincia de Venezuela.

Se sumaba a este requisito, la exigencia de una actuación cristiana concreta: los contrayentes debían cumplir con los sacramentos de la confesión y eucaristía. Con respecto al primero, la amonestación es clara: “Mandamos, S.S.A. que todos los que hubieren de contraer matrimonio, se dispongan, confesándose, antes que se den las manos. Y ningún cura les asista, si no le constare haber confesado, pena de cuatro pesos de a ocho”(Gutierrez de Arce, 1975: 191)<sup>54</sup>

Al parecer, convencer a los indígenas y negros de la importancia de los sacramentos, en especial de la confesión, no era tarea fácil:

Los indios, y negros, que tienen bastante uso de razón para pecar mortalmente, están obligados a cumplir con el precepto de confesarse: Y porque hay algunos, que por su gran rudeza, y torpeza de entendimiento, no hacen concepto de esta obligación, (...) mandamos tengan especial cuidado [curas y amos] en examinarlos, e industriarlos: pues ayudados, a instruirlos, por torpes que sean, nos enseña la experiencia, que aprovechan la confesión (*Ibid*: 162).

Por su parte, el sacramento de la comunión o eucaristía “Aumenta la gracia del alma, la sustenta, y le da fuerzas espirituales, para no pecar (...) y además de

---

<sup>54</sup> En el documento sinodal se explica que el sacramento de la penitencia es la “confesión dolorosa de los pecados contenidos después del bautismo, con absolución del sacerdote.” (*Ibid*: 60). Con su celebración, la Iglesia espera que el penitente haga un verdadero acto de contrición o arrepentimiento de corazón por las faltas cometidas, confiese “de boca” todos sus pecados al sacerdote, y finalmente, pague con obras (orar, dar limosnas, mortificar el cuerpo, etc.) la culpa cometida.

éste la une con Cristo, y le asegura salvación” (*Ibid*: 60). Para recibirlo, el cristiano debe cumplir con dos disposiciones:

La primera en el alma, examinando su conciencia, y confesando sus pecados, con verdadera contrición, y creyendo firmemente que va a recibir el cuerpo de Cristo (...) La segunda en el cuerpo, llegando con reverencia y composición exterior, y en ayunas, sin haber comido, ni bebido cosa alguna (*Ibid*: 60).

Además, los curas tendrán la “obligación de examinar a los niños, a los indios, y a los negros, que hubieren de recibir este Santo Sacramento, en la doctrina cristiana, y en el conocimiento, que tienen de este Misterio en la real asistencia de Cristo”( *Ibid*: 179). Una vez más la Iglesia enfatiza la necesidad de que el fiel comprenda la vivencia cristiana de la que participa; y también, una vez más, trata de solventar las dificultades inherentes a la propia condición social del esclavo:

Y porque muchas veces sucede, que a los negros, y demás gente de servicio, que asisten en los campos, en el beneficio de algunas haciendas, sus amos sólo los dejan venir a cumplir con este precepto, y el de la confesión, los días de fiestas, procurando, que en aquel día cumplan con dichos preceptos, no trayendo las dichas personas la disposición necesaria, en grave daño de sus almas: Mandamos a todos los curas de nuestra Catedral, y parroquias, que a los dichos negros, y demás personas, arriba dichas, no los oigan de confesión, hasta haber pasado tres, o cuatro días, después de haber llegado a la ciudad, y en este tiempo los amos cuiden de instruirlos en las disposiciones, que se requieren para llegar dignamente al santo sacramento de la penitencia, y sagrada comunión (*Ibid*: 180).

Se entiende el orden en que deben cumplirse estos sacramentos antes de la celebración del matrimonio: primero el fiel debe confesarse, luego, limpio de pecado, recibir la eucaristía.

Indudablemente, sólo se casan sacramentalmente los bautizados. A pesar de las restricciones del amo en lo tocante a la libertad “espiritual” del esclavo para casarse; por la propia condición de esclavitud, y la obligación de los amos de

colaborar en la conversión y evangelización de sus esclavos, la Iglesia establecerá que

los hijos de padres infieles, que son esclavos de cristianos, pueden ser bautizados sin el consentimiento de sus padres, aunque lo contradigan, pues por el dominio, que en ellos tienen dichos sus amos, no se hace agravio a sus padres (...) Y amonestamos a los que tuvieren esclavos infieles, los agasajen y exhorten a que reciban el Santo Sacramento del bautismo, dándoles a entender el bien eterno que les espera, y los vayan instruyendo en la doctrina cristiana (Gutierrez de Arce, 1992: 154)<sup>55</sup>

Al igual que en las *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo*, en este documento sinodal se mostrará la preocupación de la Iglesia por la validez de estos bautismos:

Los negros que traen de Etiopía, bozales, o de otras partes (...) sean examinados por los curas, en qué parte del cuerpo recibieron el agua; y asimismo si al tiempo, y cuando los bautizaron, tuvieron alguna inteligencia, por lo menos imperfecta, del bautismo(...) y si tuvieron alguna voluntad o intención de recibir esta saludable agua (...) Y hallando, que en el bautismo, que recibieron, faltó alguna de dichas condiciones, los vuelvan a bautizar condicionalmente (*Ibid*: 156).

Tanto en ésta como en las demás disposiciones concernientes a los sacramentos se incluye a los amos en la labor evangelizadora. La Iglesia sabe que ellos no tienen potestad sobre las almas de sus fieles, pero sí sobre el resto de su vida; y sin su colaboración, se dificultaba enormemente la misión apostólica.

Sin embargo, como hemos visto, la colaboración tenía un límite. Los amos debían promover y consentir el bautismo de sus esclavos -fuesen éstos de padres conversos o infieles-; mas, en el caso del matrimonio, obligar o impedir su

---

<sup>55</sup> No así al resto de los infieles. Para bautizar a los hijos de éstos, “se requiere el consentimiento de sus padres, por lo menos de cualquiera de ellos; y si fueran bautizados contra la voluntad de sus dichos padres, aunque quedan real y verdaderamente bautizados, peca mortalmente el que los bautiza (...) Por lo cual, mandamos, que no se hagan semejantes bautismos”(Gutierrez de Arce, 1992: 154).

celebración iba en contra de la naturaleza sacramental del mismo. Y la Iglesia colonial venezolana se cuidó de cumplir los preceptos eclesiásticos que la regían.

Cumplidos estos requisitos, en el documento sinodal se establece: “Para que este Sacramento sea válido, ha de estar presente el propio párroco, u otro cualquier sacerdote, de su licencia o del ordenamiento, y dos o tres testigos; porque de otra suerte, los hace inhábiles el Santo Concilio Tridentino; y a los tales contratos nulos, y de ningún valor”(Guitierrez de Arce, 1975: 190). He aquí reunidas las características esenciales del matrimonio eclesiástico: naturaleza sacramental, acto voluntario, presencia de un sacerdote y de dos o tres testigos.

Igualmente, se normó el lugar donde debían celebrarse los matrimonios: “Harán los curas celebrar los matrimonios en las iglesias, o lugar destinado para ello, sino es habiendo causa razonable para lo contrario, que entonces se podrán hacer en las casas particulares”(Ibid: 193)<sup>56</sup>. Consideramos que esta regla fue común a toda la población colonial.<sup>57</sup>

Una vez cumplidos todos los requisitos y llevado a cabo el acto sacramental del matrimonio, era necesario recibir las bendiciones nupciales. Los fieles debían recibirlas “con la mayor brevedad que puedan: Y les damos de término un mes, después de haberse casado, para que se velen” (Ibid: 196). Se advierte en el documento que “los indios pueden velarse en cualquier tiempo del año (...) por privilegio, que tienen de la Santidad de Paulo Quinto, concedido a instancia del rey católico, nuestro Señor” (Ibid: 196)<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> En el documento sinodal no se especifica cuáles podrían ser las *causas razonables* por las que el matrimonio podía celebrarse en la *casa particular* y no en la iglesia. Como se verá en el próximo capítulo, una causa probable fue la enfermedad de los contrayentes.

<sup>57</sup> En las *Constituciones Sinodales*...no se hace mención alguna de lo contrario. Consideramos que, al menos en la ciudad de Caracas, libres y esclavos se casaban en las mismas Iglesias Parroquiales. Un ejemplo de ello lo constituyen los Libros Parroquiales de San Pablo que reposan en el Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC); entre estos encontramos once libros que reúnen las partidas matrimoniales de blancos (celebradas entre 1751 y 1895); y cinco más dedicados a los matrimonios de pardos y negros libres y/o esclavos (entre 1751 y 1821).

<sup>58</sup> Como se verá, en las partidas matrimoniales de esclavos este requisito se expresa claramente en los datos “casados” y “velados” registrados al margen izquierdo del documento.

El cura sólo podía dar las bendiciones a sus feligreses, en caso de que “después de casados algunos, antes de velarse, mudaren feligresía, les pidarán los curas de los lugares en donde vinieren, la certificación de sus matrimonios (...), podrá el cura velarlos”(Ibid: 196)

La Iglesia podía negar las bendiciones nupciales. Una de las razones más comunes fue “por ser tiempo prohibido” o “estar vedadas las velaciones”. En cuyo caso “se entenderá correr el dicho mes después de abiertas las velaciones”(Ibid: 196). Por último, se aclara que sólo puede recibir las bendiciones nupciales el matrimonio legalmente constituido. Esto no implica lo contrario: “por cuanto los que han contraído ya matrimonio, aunque no estén velados, están legítimamente casados”(Ibid: 196).

Por último, cumplir con el sacramento del matrimonio ayudaba a la conversión del neófito, por cuanto lo alejaba del pecado de la concupiscencia y del amancebamiento, que tanto preocupara al prelado venezolano. Nuevamente, la Iglesia acusa la falta de colaboración de los amos:

Los señores, que tuvieran esclavas, y las consintieren estar amancebadas, o las expusieran a pecar: Mandamos, sean amonestados, y requeridos, para que las tengan en recogimiento, y no las consientan vivir distraídamente, y en mal estado; y si no evitaren tan grave delito, como digno de ejemplar castigo, por la primera vez, serán condenados en ocho pesos de plata; y por la segunda en el duelo (...) y por la tercera, sean privados del dominio, y señorío, que en las dichas esclavas tuvieren (Guitierrez de Arce, 1975: 304-305).

No cabe duda que de todos los documentos doctrinales producidos por la Iglesia colonial venezolana las *Constituciones Sinodales de 1687* fueron las de mayor envergadura. En ellas se deja ver el delicado engranaje en el que estaba inmerso el proceso de evangelización del esclavo; cada elemento involucrado en éste y relacionado entre sí: la inevitable relación Iglesia-Estado, la sujeción de la

Iglesia venezolana a la realidad jerárquica y doctrinal de la Iglesia universal, la inevitable relación amo-esclavo, y finalmente, la relación Iglesia-converso.

Cada uno de estos elementos se han resaltado en función de un acto sacramental específico: el matrimonio. Y como se verá a continuación, estarán presentes en las partidas matrimoniales de esclavos.

### III

## **El Matrimonio entre esclavos en la Provincia de Venezuela. Caracas, 1769-1774**

El binomio Iglesia-Estado operó a lo largo de la vida colonial americana, y por ende en la sociedad colonial venezolana. A través de leyes reales y de diversos documentos sinodales ambos poderes establecieron las pautas de comportamiento social de libres y esclavos. Con respecto a estos últimos, se ha destacado cómo la Iglesia, especial responsable de su conversión, trató de congeniar la vida cristiana de los mismos con su ineludible y primordial rol social.

Como parte de su vida cristiana, el esclavo debía cumplir con las celebraciones sacramentales. Entre éstas el matrimonio; acto esencialmente eclesiástico que, según se reflejó en las *Constituciones Sinodales de 1687*, se celebraba a tenor del concilio tridentino, de las disposiciones emanadas del Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623), y en consonancia con el regio Patronato Indiano.

En líneas generales estas celebraciones sacramentales mantuvieron, en la Provincia de Venezuela, específicamente en la ciudad de Caracas, gran parte de la normativa preestablecida. En adelante, analizaremos los datos recogidos en las partidas matrimoniales de la Iglesia Parroquial de San Pablo (hoy Santa Teresa), como testimonios del proceso de evangelización del esclavo y de su incuestionable realidad social; proceso que a finales del siglo XVIII tuvo como celoso guardián al Obispo Mariano Martí.

### III.1. El celo pastoral del Obispo Mariano Martí

Dos son los obispos de la Provincia de Venezuela que destacaron en la segunda mitad del siglo XVIII: Diego Antonio Diez Madroñero y Mariano Martí. En la historiografía eclesiástica, ambos son considerados celosos defensores y practicantes de los preceptos religiosos. Atendiendo al orden cronológico, primero se comentará brevemente la labor evangelizadora del Obispo Diez Madroñero.

Natural de Talarrubia (Toledo, España) fue nombrado Obispo de Caracas por bula de Benedicto XIV el 24 de mayo de 1756 y consagrado en España el 26 de septiembre del mismo año. Llegó a Caracas el 20 de Junio de 1757; fecha en la que asumirá el obispado hasta su muerte (1769).

Durante su gobierno eclesiástico realizará visitas pastorales, construirá un hospicio en la ciudad de Valencia, fundará nuevas parroquias, redactará numerosos edictos morales e inclusive, intervendrá en asuntos civiles. Bajo su obispado, concretamente en 1761, fueron reimpresas las *Constituciones Sinodales de 1687*, en un esfuerzo por mantener vigentes los preceptos religiosos y enmendar, controlar y regular la vida de sus feligreses.

En tal sentido, Diez Madroñero exhortaba a los “*nobles y los ricos y personas de su posición y los que tienen mando, sean como las guías y ejemplo de los demás en la buena vida y en el ejercicio de toda suerte de buenas obras*” (Rodríguez, 1998:15). En otras palabras, la Iglesia diocesana venezolana de la segunda mitad del siglo XVIII, esperaba que las clases superiores conservaran “su papel rector y ejemplarizante: pues era considerado inadecuado dar mal ejemplo a las clases inferiores con el comportamiento irregular de aquellos que, considerándose superiores, caían en los bajos conflictos de la carne atribuidos siempre a la plebe inculta, ignorante y vulgar” (*Ibid*: 15). Recordemos cómo la Iglesia colonial se expresaba de los negros y mulatos libres o esclavos.

Su sucesor se hará eco de las mismas preocupaciones y luchará fervientemente por mantener el orden y control moral de su “rebaño”.

El Obispo Mariano Martí, “tal vez el más esclarecido prelado que ha tenido la sede apostólica de Venezuela” (Nectario, 1975:255), inició su apostolado en las «Indias Occidentales» en el año de 1761 como Obispo de la Diócesis de San Juan de Puerto Rico -de la que fueron sufragáneos en calidad de “anexos ultramarinos” los territorios orientales de la actual Venezuela, Margarita y Guayana-. Entre 1763 y 1764 se ocupará de la isla de Puerto Rico; inmediatamente pasará a los “anexos ultramarinos”. Se sabe que estuvo en Cumaná y que llegó hasta Guayana; pero lamentablemente no se conserva relación personal de estas visitas.

A la muerte del Obispo Diez Madroñero, Martí solicitará el puesto vacante; que le otorgarán por Real Cédula el 9 de octubre de 1769. Formalmente, se encargará de la Diócesis de Venezuela desde agosto de 1770 hasta su muerte, el 20 de febrero de 1792.

Desde el principio mostrará un gran celo apostólico. El mejor testimonio lo constituye la prolongada visita pastoral que realizara a su diócesis, desde 1771 hasta 1784. Como se sabe, el propósito principal de estas visitas era conservar “la doctrina, mantener las buenas costumbres y corregir las malas, promover la piedad y la disciplina; inducir al pueblo a la penitencia, a la recepción de los sacramentos y al conocimiento de los artículos de fe”(Castañeda y Marchena, 1992: 216)<sup>59</sup>. En la provincia de Venezuela se hacía urgente, toda vez que lo

---

<sup>59</sup> Los Obispos de América tenían el deber de cumplir personalmente con la visita pastoral a su obispado; pero, de no poder cumplir, debían nombrar visitador a una persona “en quien concurran las cualidades de virtud, ciencia, y experiencia: de suerte que atienda al servicio de Dios y descargue nuestra conciencia”(Gutiérrez de Arce, 1975:130). Finalizada ésta, el Obispo tenía la obligación de enviar al rey una relación detallada de la misma según Real Cédula del 5 de agosto de 1577; refrendada en 1608 y 1641 (Gómez Canedo, 1964).

dilatado del terreno y su geografía dificultaban el control social y religioso de los feligreses<sup>60</sup>.

Los primeros seis meses los dedicará a la ciudad de Caracas. En ella visitará, la Iglesia Catedral y la Iglesia de San Mauricio. Seguidamente, las tres iglesias parroquiales con sus respectivas cofradías, a saber: la Iglesia Parroquial del Señor San Pablo<sup>61</sup>, la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora de Altagracia y la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora de la Candelaria. Igualmente, visitó los conventos y hospitales más importantes, y algunas pequeñas iglesias ubicadas en los límites de la ciudad.

Posteriormente, se dedicará a los “alrededores” de Caracas que comprendían, para la época, los pueblos de Chacao, Petare, Baruta, Hatillo, La Anunciación del Valle de la Pascua, San Diego, San Antonio, Corozal, Valle de Macarao, La Vega, Nuestra Señora de Antímano, Guaire de Paracotos y Charallave. En tercer lugar, visitó los pueblos de la Guaira y su Distrito -pueblos de Maiquetía, Valle de Chichiriviche, Valle de Choroní, cata, Cuyagua, Ocumare de la Costa, Borburata, Patanemo, entre otros-. Pasará luego a los Vicariatos de Coro, Maracaibo, Carora, Tocuyo, Trujillo, Guanare, Barquisimeto, Victoria, San Carlos, Valencia, San Felipe, Valles de Aragua, entre otros. Vuelve a Caracas, dando por concluida su visita, el primero de abril de 1784<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> A lo largo del presente estudio se ha señalado que una de las dificultades de la Iglesia colonial venezolana fue la conversión y el fomento de la vida moral y cristiana en aquellos parajes más lejanos; lo que contrastaba con los logros en las ciudades como Caracas donde el control podía ser mayor. Para finales del siglo XVIII, esta situación no había cambiado significativamente.

<sup>61</sup> En 1580, fue erigida la Iglesia de San Pablo en honor al santo por evitar que una epidemia de “viruelas” arrasara con la ciudad.

<sup>62</sup> En la *Sección Libros* del Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC) se encuentran ocho libros que reúnen todo lo concerniente a esta visita pastoral. Están organizados según los siguientes asuntos: Inventario -cinco números-; Compendio copilador y Libro personal -número único-, y Libro de decretos -dos números-. En los primeros, el Obispo da cuenta detallada de cada iglesia parroquial, cofradía, ermita, capilla, oratorio y hospital visitado: descripción de la construcción y todo lo que en ésta había (pila bautismal, altares, sagrarios, ornamentos, imágenes, mobiliario, utensilios, etc.); además, la revisión y aprobación de los libros parroquiales (concernientes a bautizos, matrimonios, censos, y otros). Los segundos recogen las impresiones personales de su visita: vida de los sacerdotes y demás pobladores de cada lugar, datos sobre los conventos y escuelas cercanas, vida de los indios, rasgos geográficos importantes, actividades agrícolas, etc. Los últimos reúnen edictos y decretos obispaes que reflejan la preocupación del Obispo por la conducta de sus feligreses. Otra fuente primaria importante a consultar son los “Borrados” que el Obispo hiciera durante su

De su visita pastoral resultarán numerosos decretos dirigidos a rescatar la moral cristiana de todos sus feligreses, libres o esclavos. Inicia los mismos, destacando el apego a la normativa eclesiástica:

lo más conveniente para el buen régimen y Gobierno de su Iglesia, culto de Dios nuestro Señor, de las Sagradas Imágenes, veneración de los Templos y reformation de los vicios, y costumbres de nuestros amados fieles vecinos, moradores [ilegible] y habitantes(...) hemos determinado en descargo de nuestra conciencia, y para dar cumplimiento a esta nuestra indispensable obligación ordenan, y mandan como ordenamos y mandamos que se cumplan las Constituciones Sinodales de este Obispado (AAC, L: 87, fol. 1)

En consonancia con las *Constituciones Sinodales...*, el Obispo dedica parte de sus decretales a regular la conducta cristiana de los curas seculares y regulares. Desde el vestido “Que á efecto de que el enunciado Cura y otro cualquier sacerdote (...) guarden Gravedad, circunspección, y moderación en su porte [ilegible] y en público con cuello, y ropa de talar negra que manifieste su estado, y buen ejemplo al pueblo (*Ibid*:87, fol.1 r.); hasta su labor evangelizadora:

Que para mover y atraer a los Fieles a la frecuencia de los Santos sacramentos que se ha hecho muy grave, y penosa sino encuentran en sus Ministros la primaridad que desean, no dé el cura por su morosidad motivo a sus Feligreses a que se retraigan de frecuentarlos, antes bien acuda puntualmente al confesionario para oírles de penitencia, como para ministrarles los demás Sacramentos (*Ibid*: 87, fol. 1 r.)

Así mismo, todo cura debe atraer a los suyos a la Santa Misa para “desarraigar la ignorancia que padecen de la Doctrina Cristiana no solo los niños y adultos sino también los que por razón [ilegible] explique el Santo Evangelio del día reprehendiendo aquellos abusos y vicios de que adolezcan sus ovejas” (*Ibid*: 87, fol. 1 r.). Igualmente, debe ser “muy solícito, y cuidadoso en

---

visita pastoral, también en el AAC, en la *Sección Episcopales*. En éstos, Martí lleva nota de distintos eventos, querellas, testamentos, padrones; en muchas de sus observaciones se deja ver las preocupaciones religiosas del Obispo y su apego a las disposiciones sinodales.

vigilar sobre los abusos, y escandalos de qualquiera naturaleza; y [roto] desde su principio, y que si quedaren infructuosos los medios de que se vale, de cuentas de todo para proveer su remedio” (*Ibid*: 87, fol. 2).

A finales del siglo XVIII, la preocupación primordial de la Iglesia colonial venezolana, seguía siendo la conversión del indígena: “Ordenamos al cura de esta iglesia que cuide, e dele la primordial [ilegible] y enseñanza dela Doctrina Cristiana á los Indios Muchachos, y Muchachas (...) como esta dispuesto por la Sínodo de este Obispado” (*Ibid*: 87, fol. 3); al tiempo que reitera el trato que debe darse a los naturales: “que todas las personas a quienes corresponda traten como les cargamos y haga tratar á los mencionados Indios con aquella piedad, compasión y suavidad que su Majestad, Dios le Guarde, tiene mandado por sus reales leyes, y demanda su miserable condicion” (*Ibid*: 87, fol. 3).

Así como los curas tienen la obligación de enseñar la Doctrina Cristiana, todos los feligreses, la obligación de aprenderla: “ordenamos y mandamos á los vezinos (...) que acudan á la Iglesia las tardes delos dias de fiestas á la hora que se enseñase la Doctrina Cristiana para que todos puedan instruirse según su inteligencia; y principalmente mandamos á los Padres de familias envíen á los hijos y criados á la Iglesia á aquellas horas para que asi descargen sus conciencias”<sup>63</sup>.

En algunos pueblos el Obispo tropezó con la falta de colaboración de los amos que “hazen trabajar á sus esclavos, criados, y peones [los días festivos] causando con esto motivo de admiración, y escándalo, y mal ejemplo”(AAC, L: 87, fol. 62). Pero, no sólo hacen trabajar a los suyos, sino que “trabajan en ellos”, lo que acusa una indiferencia religiosa que nada tiene que ver con abusos a las *calidades* inferiores. A la dificultad de compaginar el deber laboral y el deber

---

<sup>63</sup> Recordemos que las *Constituciones Sinodales*...establecen que los amos tengan para con sus criados la misma diligencia y trato cristiano que con sus hijos.

cristiano, el Obispo recuerda que se pueden alternar los días de oír misa: unos trabajadores asistan un mes, y otros al mes siguiente; o que, en caso de tener licencia para laborar, escuchen misa al final de su jornada. Lo importante, en todo caso, es cumplir con el precepto cristiano para “inducirles a una vida regulada; y conservarles en Santo Temor de Dios” (*Ibid*: 87, fol. 1 r.).

Pese a todas las leyes dictadas, denuncias civiles, y celo pastoral, para finales del siglo XVIII la presencia de grupos perturbadores en los pueblos de indios es una realidad que dificultaba el proceso de evangelización de los “naturales”, objeto misional por excelencia. Al respecto, el Obispo denuncia

que dentro dela legua asignada á cada Pueblo de Indios, [roto] habitan gentes de otras castas contra lo dispuesto en las Constituciones Sinodales (...) y diferentes leyes, y Cédulas Reales que prohíben la mezcla de españoles, mulatos, y Negros en dichos Pueblos por los perjuicios temporales, y espirituales que ocasionan a los Indios(AAC, L: 87, fol. 18 r.)<sup>64</sup>.

En ocasiones, esta presencia tiene explicación: “como estos esclavos y otros españoles igualmente agregados a este Curato [del Valle de Capaya] habitan fuera de la legua y a largas distancias, varias veces cumplen con el precepto de oír Missa y con la obligación de [tachado] oír el evangelio, y complicación de la Doctrina Cristiana por no tener en el contorno Iglesia inmediata, y que enesta Parroquia que es la mas cercana; y a laqual estan necesariamente agregados”(AAC, Ep:32, sin fol.). Sin embargo, en estos Pueblos de Indios no tienen donde albergarse, y tampoco conviene que se hospeden en las Casa de los Indios:

Por tanto deveando en quanto permiten estas circunstancias, éinterin otra cosa se disponga (...) ordenamos (...) que de acuerdo con el Corregidor Alcaldes y [roto] justicia de él se permita a otros españoles y Dueños de Haciendas fabricar algunas cubiertas o casas (...) separado dela comunicación delas Casa delos Indios (...) con el unico fin de

<sup>64</sup> No debe olvidarse que desde muy temprano la Corona dictaminó que dada la naturaleza abusiva, belicosa y promiscua de personas de estas *calidades* debía evitarse en lo posible su presencia en los pueblos de Indios.

hospedarse para oír Missa confesarse ó en caso de alguna grave enfermedad" (*Ibid*:32, sin fol.).

Para evitar una presencia prolongada y peligrosa de estos hombres, determina que "no pueden estar en el pueblo mas que seis días en la Semana Santa incluso los tres de Pasqua, quatro días en la Navidad (*Ibid*:32, sin fol.); y los días no festivos, el traslado debe ser ida y vuelta o máximo un día, y sólo por circunstancias mayores (como enfermedad, problemas en el transporte, etc.).

Por otra parte, la actuación moral y cristiana correcta implica ser comedidos en los placeres, y no entregarse a "bajas pasiones". En algunos pueblos visitados por el Obispo, los habitantes parecían muy afectos a éstas; por lo que es "notorio las frecuentes embriaguezes de muchas personas de Indios y gente común de este Pueblo y su territorio ocasionados dela bebida del Guarapo que se permite vender en tiendas publicas con tal fortaleza que (...) llegan a perder el sentido" (*Ibid*: 32, sin fol.); lo que a su juicio ocasiona "daño notable de su salud espiritual y temporal" (*Ibid*: 32, sin fol.) y va en contra de lo dispuesto "en la ley treinta y ocho, titulo uno, libro seis y otras diferentes de estos Reynos que prohíben la destemplanza en la bebida, como tambien lo previene la Constitución noventa y quatro, titulo quatro, Libro dos de las Sinodales de esta Diócesis por el pecado que se comete en ofensa de nuestro Señor" (*Ibid*: 32, sin fol.).

Al parecer, estos desórdenes no siempre eran reprimidos satisfactoriamente. En cuyo caso era necesaria la intervención directa de las fuerza pública: "Pongase en noticia del Señor Gobernador y Capitán General de esta Provincia para que conforme al espíritu de otras Reales disposiciones se sirva acordar por su parte lo que estime conveniente afin de remediar tan grave daño" (*Ibid*: 32, sin fol.).

A toda costa, con la intervención de los curas y/o de los representantes legales debían controlarse estos males, especialmente por "las consecuencias que se siguen, pues se entregan unos ala lascivia, otros a riñas y pendencias con

escandalo y perjuicio del [roto] del vecindario (*Ibid:* 32, sin fol.). También sabe el Obispo, no sólo por “oídas” sino por “propia vista” que esta situación empeoraba “en visperas de los dias festivos que con [tachado] oyr Missa enellos concurren aeste Pueblo las gentes delos campos, crecen a proporcion el numero delos embriagados”( *Ibid:* 32, sin fol.). Entiéndase como “gentes de los campos” los negros, mestizos y/o mulatos que trabajaban en la siembra. Le indica el Obispo su responsabilidad al cura, quien no debe perder oportunidad “en sus platicas y sermones (...) el referido pecado procurando se empeñe que sus feligreses vivan ejemplar y virtuosamente”( *Ibid:* 32, sin fol.). Nuevamente se exhorta a los curas a modelar la vida de los feligreses a través del sermón dominical.

Colabora al desorden generalizado la práctica de “Bailes, Sardos, ó Fandangos en que oír de dia, como los que es mas peligroso de noche concurren Hombres y Mujeres con un evidente riesgo de sus conciencias, y peligro”(AAC, L: 87, fol. 2 y r.). Además, la representación de Comedias, que en opinión del Obispo “sea también mui expuesta á causar ruina espiritual” (*Ibid:* 87, fol. 52); por lo cual dictamina que “los curas (...) ponderen vivamente, y con especialidad á los Padres de familias los perniciosos efectos que respiran semejantes espectáculos, para que eviten la concurrencia desus hijos, y dependientes á ellos” (*Ibid:* 87, fol. 52).

Otro obstáculo a la labor misional lo representaba la naturaleza. “En los alrededores de La Victoria, el obispo Mariano Martí había encontrado problemas parecidos a la acción espiritual en 1780, debido a la *fragosidad del camino, peligros del paso del río o quebrada y paraderos de ganados* (Rodríguez, 1998: 20). Igual dificultad denuncian los vecinos del Valle de Jesús (ciudad de Nuestra Señora de la Paz), quienes le comunican al Obispo que “los rápidos ríos, imposibilitan el que no puedan los Curas rectores desta ciudad como quisieran” (AAC, E:17, fol. 9 r.) cumplir debidamente con el precepto de la misa.

También, por la falta de doctrina y las inclinaciones personales se caían en los pecados del adulterio y del amancebamiento, pecados que preocuparon En En un bando de buen gobierno del justicia mayor de los Valles de Aragua (1725) se advierte que “los sambos, negros, mulatos y otras personas de cualquier estado, calidad y condición que sean, que se hallaren en dicha jurisdicción en estado de amancebamiento y demás vicios y relajadas costumbres, dentro del tercer día de la publicación de este auto, salgan de toda mi jurisdicción” (Rodríguez, 1998: 18).

Para conocer del pecado, los representantes eclesiásticos contaron con la “escucha” y la “lengua” del personal doméstico y los vecinos de los implicados; gracias a éstos, el Obispo Martí se enteró de la existencia de una “*puerta o agujero, puerta de comunicación, puerta oculta y gatera o puerta encubierta*” (*Ibid*: 21) que servía de conducto secreto entre dos casas vecinas, con lo que una pareja encubría su pecado. Igualmente, se enteró que en un pueblo cercano a San Felipe, Don Benito del Rosal, de 50 años de edad, “recibía en su casa a varias mujeres en horarios diferentes” (*Ibid*: 23). Insiste el Obispo en que el mejor antídoto a la tentación es el pasto espiritual, del que no deben alejarse los casados:

que los Indios Negros y mulatos, asi esclavos, como libres [tachado] aun que esten casados, devan de asistir ala Doctrina porla Quaresma y Adviento concurran dentro de este Pueblo una hora cada dia por la tarde a oir la Doctrina Cristiana, hasta quela ayan sabido, (...) para que se cumplan con exactitud las disposiciones eclesiasticas y la ley 12 titulo uno, Libro primero de la Recopilaciones de Indias relativa aeste asunto (AAC, E:32, sin fol.).

Con respecto a la libre voluntad como requisito indispensable de la celebración sacramental, el Obispo condenará, por un lado, el rapto de mujeres, y calificará a los hombres que cometen tales abusos de “mal intencionados, y de costumbres tan depravadas”(AAC, L:87, fol 13 r.), para los cuales pide la cárcel, pues entiende que estas mujeres fueron engañadas con “pretexto de

casamiento". Por otro lado, se opondrá a la intervención de terceros en las voluntades de los contrayentes: dictamina a favor de los esclavos que, no teniendo impedimento alguno, los amos niegan la licencia matrimonial. Inclusive, apoyará las uniones mixtas (libre-esclavo). En su visita pastoral al pueblo de Camaguán da licencia al mulato esclavo Feliciano Crespo, para que pueda contraer matrimonio con la mulata libre María Gregoria Zambrano, insiste el Obispo en que no hay "razon para impedirlo" y que el amo de éste no debe "molestarlo en nada"(AAC, E: 32, fol. 1).

Cuida, igualmente, a quienes están comprometidos. Producto de su visita al pueblo de Nuestra Señora de la Aparición, decreta que

para evitar las [roto] y acciones licenciosas entre los que han convenido casarse, debe el cura evitar el que uno no entre en casa del otro y que por cada vez que qualquiera lo ejecutase, le obligue a trabajar un jornal a favor dela fábrica dela presente Iglesia(AAC, L:87, fol.2).

Una vez celebrados los esponsales, los comprometidos deben evitar verse a solas, y esperar a la celebración sacramental para disfrutar lícitamente del matrimonio. Entiende el Obispo la importancia de los "esponsales"; en virtud de lo cual suspende el matrimonio de Alexandro de la Cruz Anzola y María Antonia Duque, vecinos de la Villa de Araure en atención "á no expresarse la calidad de los contrayentes, y las demás circunstancias que deben atenderse para los Excponsales"(AAC, E:32, fol. 7). Insiste en que se siga en todo lo concerniente al matrimonio "lo dispuesto en el ritual romano" (*Ibid*: fol. 1).

Parte de la visita pastoral lo constituía la revisión minuciosa de los libros parroquiales (bautismales, matrimonios, entierros, ...). El Obispo Martí revisará minuciosamente, en cada iglesia de cada pueblo, las partidas correspondientes. Celoso guardián de las *Constituciones Sinodales*... deja sin efecto varios matrimonios, cuyas partidas matrimoniales muestran irregularidades. Durante su visita a la misión de Turén (Vicariato de la Villa de Araure) revisa cuidadosamente

las partidas de casamiento y velaciones, por las que llama la atención del cura para que se “atienda en todo al ritual romano y sinodales”(AAC, 87: fol. 5 r.). Encuentra el Obispo irregularidades en algunos matrimonios celebrados entre parientes en segundo grado; denuncia que en las partidas correspondientes no se aclara si es de consanguinidad o afinidad, ni tampoco quién concedió las dispensas; por lo cual concluye que estos matrimonios se celebraron con impedimentos dirimentes y duda de la veracidad de las dispensas; finalmente, agrega que “aunque sean indios los contrayentes solo pueden casarse cuando el parentesco es en tercer y cuarto grado”(AAC, 87: fol. 6). En definitiva da por anuladas estas uniones.

En el marco de este gran celo pastoral se celebraron los matrimonios entre esclavos, cuyas partidas serán, a continuación, el objeto de análisis.

### **III.2. Las Partidas Matrimoniales de la “Iglesia Parroquial de San Pablo”: doctrina eclesiástica y realidad social**

En la época colonial, la Iglesia venezolana pidió a los sacerdotes “que en el escribir las cláusulas de los bautismos, casamientos, velaciones y entierros sea con mucha claridad, y distinción, poniendo el nombre y subnombre de los bautizados, casados, velados y enterrados, sus padres y madres” (Gutierrez de Arce, 1975: 96). Gracias a esto, hoy tenemos acceso a matrículas o padrones parroquiales, censos, partidas de bautismo, partidas matrimoniales, entre otras, con datos legibles y claros que facilitan la interpretación histórica.

El interés primordial del presente estudio lo constituyen las partidas matrimoniales de esclavos que recogen los casamientos celebrados en la ciudad de Caracas durante el obispado de Don Mariano Martí. Específicamente, aquellas

celebradas en la Parroquia San Pablo (hoy Santa Teresa)<sup>65</sup>. Se analizarán estas partidas matrimoniales como testimonios del proceso de evangelización y control social del esclavo-cristiano.

En estos documentos los matrimonios aparecen registrados en orden cronológico -desde enero de 1751 hasta diciembre de 1774-. Entre 1769 y 1774, período que nos compete, se registraron un total de ciento noventa y dos matrimonios. De los cuales, noventa y uno se celebraron entre pardos libres; un total de treinta y seis corresponden a grupos combinados de personas igualmente libres (moreno-parda, blanco-parda, pardo-india, pardo-mulata); otro grupo más reducido, trece en total, lo constituyen las parejas de morenos libres; igualmente, se registraron seis matrimonios entre hombres libres -pardo, moreno o blanco- y mujeres esclavas -parda o morena-; y dos entre hombres esclavos -pardo y moreno- y mujeres libres -parda y morena-; otras veinte partidas matrimoniales no especifican si los contrayentes son libres o esclavos<sup>66</sup>; y finalmente, se celebraron veinticuatro matrimonios entre esclavos. Estas últimas partidas constituyen el objeto de estudio del presente trabajo.

En los veinticuatro documentos se pueden observar, de manera regular y en este mismo orden, los siguientes datos:

- fecha: día, mes y año en el que se realizó el matrimonio
- autoridad eclesiástica que llevó a cabo el matrimonio: en todos los documentos aparece la frase: “yo el infrascrito cura”
- lugar donde se llevó a cabo el sacramento
- otras especificaciones doctrinales:
  - “Habiendo precedido en los tres días festivos continuos”
  - “inter misrarum solemnia”

<sup>65</sup> Bajo el título *Pardos y esclavos, matrimonios 1751-1774* (AAC, L: 13). Estas partidas fueron aprobadas por el Obispo Martí durante su visita pastoral; en el libro se declara expresamente que “aprobó las partidas contenidas en este libro de casamientos de gente inferior” (*Ibid*: 13, fol. 212).

<sup>66</sup> La ausencia de este dato, que como veremos es clave y está sistemáticamente repetido en las partidas matrimoniales analizadas; sugiere que, en el caso arriba descrito, se sobrentendió la condición de libertad de los contrayentes.

- "por el Concilio de Trento"
- "no habiendo impedimento alguno"
- "presenció el matrimonio"
- "influidos en los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica" (referido a los contrayentes)
- "confesados y comulgados" (referido a los contrayentes)
- datos de los contrayentes<sup>67</sup>:
  - nombre
  - dueño de cada uno de los esclavos
  - hijo(a) legítimo(a) o hijo(a) natural
  - nombre de los padres de cada uno de los contrayentes (en caso de ser hijo natural sólo aparece el nombre de la madre)
  - otros datos como: procedencia, etc.
- bendiciones nupciales: "recibieron las bendiciones nupciales..."
- testigos: al final de cada partida aparecen los nombres de dos a tres testigos.
- al margen superior izquierdo: los nombres de los contrayentes, seguidos de las palabras "casados" y "velados".

La propia naturaleza de los datos recogidos, apunta a la doble condición de los contrayentes: esclavos-cristianos, y al hecho de que el proceso de evangelización es parte de un proceso global de socialización y control social ejercido por ambos poderes -Iglesia y Monarquía- sobre la vida del esclavo.

En consecuencia, se ha dividido el análisis y discusión de los datos en dos grupos. El primero referirá la doctrina eclesiástica del matrimonio y la relación Iglesia-fiel. El segundo, analizará la condición social de los contrayentes.

---

<sup>67</sup> Los datos específicos de cada contrayente no siempre se presentan en el mismo orden; pero siempre aparecen primero los del esclavo.

### III.2.1. El esclavo y el vínculo sacramental en las partidas matrimoniales

Como se explicara anteriormente, las *Constituciones Sinodales de 1687* constituyeron el documento conciliar más importante de la iglesia colonial venezolana; a éste se remitía el Obispo Martí celoso de remediar los errores de su diócesis. Igualmente, tal como se explicara, este documento sinodal reúne una serie de pautas destinadas a normar la actuación de curas y fieles antes, durante y después de celebrado el matrimonio; pautas que señalan no sólo el valor sacramental del enlace, sino la relación entre la Iglesia y sus fieles o “conversos”.

En primer lugar, debemos recordar las características esenciales que hacen válida la celebración sacramental del matrimonio: mutuo consentimiento, presencia de un sacerdote y de dos o tres testigos.

Aunque el “mutuo consentimiento” no aparece expresamente señalado en las partidas, se sobreentiende por cuanto, en todos los documentos pudimos observar la frase: “Habiendo precedido en los tres días festivos continuos”, seguida de la expresión *inter misrarum solemnia*. Todo lo cual está en perfecta consonancia, no sólo con las *Constituciones Sinodales*, sino con el Concilio de Trento. Una vez amonestados, se entiende que para la celebración “no hay impedimento alguno”<sup>68</sup>.

Igualmente, como se ha podido constatar, en todas las partidas matrimoniales se especifica la presencia del cura y de los testigos. El primero, en palabras del propio sacerdote: “Yo el infrascrito cura”; y agrega “presenció el matrimonio”.

---

<sup>68</sup> En caso de que el “libre consentimiento” no fuese tal, y esto se comprobara; el matrimonio se anulaba. Tal es el caso del matrimonio celebrado entre los esclavos de Don Juan Agustín De la Torre: José Antonio y Andrea De la Torre. Del caso se enteró el Obispo Martí durante su visita pastoral a la Villa de Araure, quien

A los curas se les instruyó para que asentarán “los nombres de los testigos, en cuya presencia se celebró el matrimonio”(Gutierrez de Arce, 1975: 197). Éstos, generalmente dos, se recogen al final de los documentos analizados, y todos corresponden a hombres y/o mujeres libres. Lo que sugiere que el acto sacramental, aunque fuese entre esclavos, se revestía de cierta solemnidad <sup>69</sup>. Inclusive, los propios dueños de los esclavos podían servir de testigos. Es el caso del matrimonio celebrado el 2 de marzo de 1772 entre Miguel de Sojo e Ignacia Matilda, ambos esclavos de Don Juan de Sojo, quien junto a su señora esposa sirvió de testigo (AAC, L:13, fol. 203 r.).

Atenderemos ahora el resto de los datos recogidos. En los documentos sinodales se establece que los matrimonios de todos los feligreses debían celebrarse en la iglesia o “lugar destinado para ello”; y no en capillas ni casas particulares. En caso contrario, debía especificarse la causa por la cual se quebrantaba esta regla, pero en el documento sinodal no se indican las causas probables (Gutierrez de Arce, 1975).

En las partidas matrimoniales analizadas se especifica: “Yo el infrascrito cura de la Parroquia del Señor San Pablo (...) presencié el matrimonio entre”; no existe ningún otro dato al respecto. Sin embargo, éste parece suficiente; más aún si consideramos que los matrimonios del 8 de abril de 1771 y del 5 de enero de 1773 (AAC, L: 13, fols. 191 y 214 respectivamente) se celebraron en “*las casas de su morada*”. El primero, “por enfermedad de viruela” del contrayente; el segundo, simplemente “por enfermedad”. De lo que se desprende que una causa “probable” para celebrar las uniones sacramentales fuera de la iglesia era la enfermedad de alguno de los contrayentes. En ambos casos se necesitó de la aprobación del Obispo Mariano Martí.

---

en respuesta a los intereses del demandante (José Antonio) declara nulo el matrimonio, “por defecto de voluntad y libre consentimiento”(AAC, E: 32, fol. 8).

<sup>69</sup>Todos los nombres de los testigos están precedidos por los tratamientos de Don y Doña, según el caso. Durante la colonia, este tratamiento daba a quien lo ostentara cierta “distinción social” y se convirtió en una de las “gracias al sacar” concedidas por la Corona a finales del siglo XVIII (Cortés, 1960: 203).

Otros datos sugieren una actuación cristiana previa por parte de los contrayentes. Uno en particular es especialmente esclarecedor. Tal como se especifica en las partidas matrimoniales, los contrayentes habían sido “confesados y comulgados”, antes de contraer matrimonio. Con lo cual se pone en práctica la disposición de las *Constituciones Sinodales*...

Al cumplir con estos sacramentos -que junto al bautismo son indispensables para la «conversión»-, la Iglesia entiende que los contrayentes desean vivir en la “gracia divina”, y cada uno asiste al sacramento matrimonial en las condiciones espirituales necesarias. Especialmente, porque al comulgar, los pecadores reciben el “alimento del alma”, que “Aumenta la gracia del alma, la sustenta, y le da fuerzas espirituales, para no pecar (...) y además éste la une con Cristo, y le asegura salvación”(Gutierrez de Arce, 1975: 60). Para no pecar, los contrayentes necesitan de la comunión; pero a su vez, para poder recibir el Cuerpo de Cristo deben cumplir con dos disposiciones:

La primera en el alma, examinando su conciencia, y confesando sus pecados, con verdadera contrición, y creyendo firmemente que va a recibir el cuerpo de Cristo (...) La segunda en el cuerpo, llegando con reverencia y composición exterior, y en ayunas, sin haber comido, ni bebido cosa alguna(Gutierrez de Arce, 1975: 60).

Esto explica el orden en el que ambos sacramentos aparecen referidos en las partidas matrimoniales: “confesados y comulgados”. No podemos constatar si los esclavos en cuestión se confesaron y comulgaron por primera vez aquel día, tampoco si lo hacían con convencimiento. Pero el que efectivamente se casaran y cumplieran con estos requisitos sugiere una actuación cristiana previa, reglamentada por la Iglesia de la que ya formaban parte (recordemos que sólo se casan los bautizados).

Además de confesarse y comulgar, se indica que los contrayentes habían sido previamente “influidos en los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica...”. En

otras palabras, antes de contraer matrimonio los esclavos habían sido previamente adoctrinados, como parte indispensable de toda empresa evangelizadora. Eran conversos -bautizados-, participaban de esta nueva vida activamente -al confesarse y comulgar-, y la Iglesia les procuraba el adoctrinamiento necesario para vivir cristianamente. De todo lo cual tendría conocimiento el cura durante las amonestaciones.

Otro dato relevante lo constituyen las “bendiciones nupciales”. Las *Constituciones Sinodales*...establecieron que debían hacerse dentro de un mes, salvo los indios y esclavos que contaban con dos meses a partir del día en que contrajeron matrimonio. En todos los casos, especifica el mismo documento sinodal, los contrayentes debían dirigirse a la iglesia donde se habían casado, y sólo a otra, si se habían mudado de feligresía.

En once de las veinticuatro partidas analizadas se expone claramente que los contrayentes “recibieron las bendiciones nupciales”. Dato que es corroborado con las palabras “casados” y “velados” que junto a los nombres de los contrayentes aparecen en el margen superior izquierdo de los documentos. En el resto de las partidas sólo aparece la palabra “casados”, y se explica que no “se velaron” o no “recibieron las bendiciones nupciales”<sup>70</sup>. En algunos casos sólo se aclara que los contrayentes “recibieron las bendiciones nupciales en otro día”<sup>71</sup>. Otras partidas son más específicas, y explican que “no se recibieron las bendiciones nupciales por estar cerradas las velaciones”<sup>72</sup>, o “por ser tiempo

<sup>70</sup> En las partidas matrimoniales correspondientes al 20.03.69; 21.12.70; 07.03.72; 23.04.72; 14.06.72; 02.12.72; 05.01.73; 30.11.73; 24.01.74; 25.02.74; 21.04.74; 03.05.74; y 31.08.74 (fols. 178; 189; 204; 206 r.; 208; 213; 214 y r.; 235; 237 y r.; 238 r.; 241 r.; 242 y r.; 247, respectivamente). Aunque constituyen un porcentaje importante (el 54% del total) debemos recordar que recibir o no estas bendiciones no afectaba la legitimidad del acto sacramental.

<sup>71</sup> En los documentos correspondientes al 24.01.74; 21.04.74; 03.05.74; y 31.08.74 (fols. 237 y r.; 241 r.; 242 y r.; 247, respectivamente).

<sup>72</sup> Las correspondientes a los matrimonios celebrados el 20.03.69; 21.12.70 (fols. 178; 189, respectivamente).

prohibido”<sup>73</sup>. Una última razón que impidió el otorgamiento de las bendiciones nupciales fue “por ser viuda la mujer”, es decir, la esclava contrayente<sup>74</sup>.

De estos datos se desprende que para finales del siglo XVIII, al menos en los que respecta a la ciudad de Caracas, estaban en vigencia algunas restricciones eclesiásticas y doctrinales para el otorgamiento de las bendiciones nupciales. Por otra parte, no siempre se cumplieron las condiciones de tiempo estipuladas en los documentos sinodales; tal como se observa en la partida matrimonial del 25 de febrero de 1774; al final de la misma se aclara: “los contenidos de estas partidas se velaron hoy 18 de junio de 1774” (AAC, L: 13, fol. 238 r.); es decir, cuatro meses después de contraído el matrimonio.

También la “procedencia” de los contrayentes es un testimonio de la relación entre la Iglesia y sus fieles. En veintitrés de las partidas matrimoniales analizadas, se registra que ambos contrayentes son feligreses de la Iglesia Parroquial de San Pablo; sólo en la partida matrimonial del 5 de noviembre de 1770 se explica que el contrayente es “Feligres de la Catedral y ella de esta Parroquia de S.S. Pablo” (*Ibid*: 13, fol. 181). El matrimonio se llevó a cabo en la Parroquia de San Pablo, tal como lo especifican las *Constituciones Sinodales...*: si los contrayentes “fueran de distintas parroquias asistirá el matrimonio el cura de la mujer preferiblemente” (Gutierrez de Arce, 1975: 193).

### III.2.2. La clasificación social del esclavo contrayente

En los libros matrimoniales era obligación del párroco colocar el nombre de cada contrayente, y “la naturaleza, y vecindad de los contrayentes, y de la de sus

<sup>73</sup> Tal es el caso de las partidas correspondientes al 07.03.72; 23.04.72; 02.12.72; 05.01.73; y 25.02.74 (fols. 204; 206; 213; 214 y r.; 238 r., respectivamente).

<sup>74</sup> Este caso lo encontramos en las partidas matrimoniales de Pedro Lorenzo y María Rosalía del 14.06.1772 (fol. 208) y Matías Ascanio y María Paula de la Concepción del 30.11.73 (fol. 235). En las *Constituciones Sinodales...* no se menciona nada al respecto. Sin embargo, es factible que las contrayentes, antes de recibir las bendiciones nupciales, enviudaran.

padres: y si son libres, o esclavos, y de quiénes”(Gutierrez de Arce, 1975: 197). De esta manera, los sacerdotes tenían conocimiento de cada uno de los feligreses, al tiempo que se ceñían al orden social preestablecido.

En las partidas matrimoniales analizadas se observaron los siguientes datos de los contrayentes: nombre, nombre de los padres y nombre del dueño. En conjunto, estos datos apuntan a una realidad: la sociedad colonial fue una sociedad estratificada por la *calidad*. Esta estratificación fue parte del control social que se ejerció sobre la vida del esclavo. Por ello, en las partidas matrimoniales junto a los datos que reflejaban la condición de cristianos y su relación con el poder religioso, había que asentar en el papel, tanto la “calidad” de cada contrayente y de sus familiares más próximos, como, su *rol clave*: ser “esclavo de...”. No podía ser de otro modo; ese hombre y esa mujer que se casaban eran cristianos, pero seguían siendo esclavos.

En primer dato que aparece es el nombre. En éste intervendrán los dos poderes coloniales: algunos elementos del nombre de los esclavos revelan “una escogencia dentro de un sistema de valores y una relación entre el que nombra y el que recibe el nombre”(Ascencio, 1984: 37), otros elementos sirven para ubicarlo dentro de su categoría social, es decir que responden a “un sistema clasificatorio”(Ibid: 41) propiamente dicho. Tanto uno como otro, son parte del proceso de socialización en el que está inmerso el mismo esclavo.

En su estudio *Del nombre de los esclavos* Michaelle Ascencio (1984) establece un *Código de nombramiento de esclavos en la época colonial*. Éste es el resultado del minuciosos análisis de un padrón de esclavos contenido en el *Libro del Fondo de Negros y Esclavos*, tomo IV del Cauca, fechado el 5 de marzo de 1759. Si bien su estudio se circunscribió a una región Colombiana, es perfectamente aplicable a las partidas matrimoniales en cuestión. No olvidemos

---

que la administración colonial se rigió por un patrón más o menos similar en toda las «Indias Occidentales».

El *Código de nombramiento*... fijado por la autora establece la existencia de dos términos:

-Un primer nombre castellano que llamamos A;  
 -Un apellido, compuesto por uno o varios "datos" sobre el esclavo, y que pueden ser los siguientes:

-un adjetivo referido al componente racial del esclavo, sea este *negro* o *mulato*, que llamamos B.

-un adjetivo referido a la circunstancia de nacimiento del esclavo: *criollo* o *bozal*, que llamamos C.

-un gentilicio africano (*Mina, Garabalí, Congo, etc.*) que llamamos D.

-un gentilicio americano (*Curaçao, Bugueño, Antillés, Margarita, etc.*) que llamamos E.

-un apellido castellano propiamente dicho (*Alvarez, Ruiz, Olguín, etc.*) que llamamos F.

-un adjetivo referido a una cualidad, a un defecto o a un oficio (*Barriga, Calvo, Herrero, etc.*) que llamamos G.

otros gentilicios -no africanos ni americanos- (*Portugés, Guanchera, etc.*) que llamamos H (*Ibid*:59-60).

En líneas generales, el término A ocupará siempre el primer lugar, es de origen castellano y, usualmente, está tomado del santoral católico. Lo que está en consonancia con las disposiciones eclesiásticas:

Mandamos, que los curas, y padrinos, no permitan, que a los que bautizan se les pongan nombres extravagantes, y que causen mofa, especialmente a los hijos de los infieles (...) sino que sean nombres de santos, a quienes tomen por sus protectores, para que imiten sus señaladas virtudes (Gutierrez de Arce, 1975: 157).

En las partidas matrimoniales analizadas se registran uno o varios nombres que bien pueden englobarse dentro del término A. En su conjunto ocupan el primer lugar; son de origen castellano y están vinculados al santoral católico y/o a la advocación mariana (este último especialmente en las contrayentes)<sup>75</sup>:

Gerardo - María del Socorro  
 [ilegible] - Pastora  
 Francisco - María Rosa  
 Pedro Pablo - Plácida Rita  
 Jacinto Ramón - María Leonarda  
 Francisco Antonio - Juana Teresa  
 Diego - María Antonia  
 Antonio - María de la Concepción  
 Miguel - Ignacia Matilda  
 Domingo - Juana Felipa  
 Francisco Antonio - Orozia  
 Santiago Ignacio - María Eufebia  
 Pedro Lorenzo - María Rosalía  
 Domingo Thomas - María Francisca del Rosario  
 [ilegible] - María Petronila  
 Ignacio - Juana María  
 Juan Pascual - Juana Rita  
 Matias - María Paula de la Concepción  
 Juan Rafael - Rosa María  
 José Alejandro - Paula Tadea  
 José Domingo - María Gregoria de la Encarnación  
 José Antonio - María Francisca  
 Carlos Luis - María Lorenza Tadea  
 Manuel Gabriel - Ana Gregoria

---

<sup>75</sup> La lista contiene el término A de cada contrayente; están presentados por parejas, siguiendo el orden cronológico de los matrimonios celebrados entre el 20.03.1769 y 31.08.1774. Todos los nombres se han

Pasemos ahora al segundo término. Para el análisis de estos “datos” se partirá igualmente del *Código de Nombramiento*...Según se explica el segundo término está sujeto a varias normas, entre ellas cabe destacar: a) el apellido siempre pertenecerá a alguna de las categorías mencionadas (B,C,D,E,F,G y H); y b) algunas de éstas son excluyentes entre sí. Por ejemplo si “el esclavo se identifica mediante el componente racial B (negro o mulato) queda excluida la circunstancia de nacimiento C (criollo o bozal), ya que si el esclavo es mulato nació en América y por lo tanto es criollo; si es bozal es negro recién llegado de África”(Ascencio, 1984: 61). En la siguiente lista hemos agregado, al primer término, los restantes <sup>76</sup>:

Gerardo Aponte moreno- María del Socorro Medina morena  
 [ilegible] Balero moreno - Pastora [ilegible] morena  
 Francisco [sin dato]moreno - María Rosa [sin dato] morena  
 Pedro Pablo Rodríguez [sin dato]-Plácida Rita Acevedo[sin dato]  
 Jacinto Ramón Mejías pardo - María Leonarda Díaz[sin dato]  
 Francisco Antonio Seijas moreno -Juana Teresa [sin dato]morena  
 Diego López moreno - María Antonia Yanes parda  
 Antonio Guevara pardo -María de la Concepción Pérez parda  
 Miguel de Sojo pardo - Ignacia Matilda [sin dato] parda  
 Domingo Páez pardo - Juana Felipa Pereira morena  
 Francisco Antonio Naranjo [sin dato]- Orozia Naranjo [sin dato]  
 Santiago Ignacio Vigott [sin dato] - María Eufebia Maestre[sin dato]  
 Pedro Lorenzo Emmigs moreno - María Rosalía Emmigs morena  
 Domingo Thomas [sin dato]moreno - María Francisca del Rosario  
 [sin dato] morena  
 [Ilegible] González moreno -María Petronila Herrera morena  
 Ignacio Ascanio moreno - Juana María Tejera morena

---

escrito siguiendo la ortografía actual.

<sup>76</sup> En la lista se ha observado la ortografía actual.

Juan Pascual de la Rosa pardo - Juana Rita Núñez parda

Matias Ascanio moreno - María Paula de la Concepción [sin dato] morena

Juan Rafael Prada pardo - Rosa María Prada zamba

José Alejandro Guevara pardo - Paula Tadea Arias parda

José Domingo Millán pardo - María Gregoria de la Encarnación Garcia  
morena

José Antonio Arse pardo - María Francisca Peñalver morena

Carlos Luis Linanzas pardo - María Lorenza Tadea Hinojosa morena

Manuel Gabriel de la Guardia moreno-Ana Gregoria de la Guardia morena

De todas las posibles combinaciones presentadas en el *Código de Nomenclatura...* (AFB; AFD; AFG; AGD) sólo se encontró la combinación AFB. La ausencia de los demás datos puede explicarse.

En primer lugar, se entiende que todos los contrayentes son esclavos nacidos en territorio americano, y específicamente en la Provincia de Venezuela, por lo cual no aparece ni el componente D, referido al "gentilicio africano", ni el componente E del "gentilicio americano", ni el componente H referido a "otros gentilicios". En segundo lugar, debemos recordar que algunos elementos son excluyentes entre sí: en todas las partidas matrimoniales analizadas el componente "racial" (B) sugiere el mestizaje (pardo, moreno y zambo), lo cual excluye automáticamente el componente C (bozal o criollo). Finalmente, la cualidad u oficio no es dato que interese al efecto del matrimonio, con lo cual queda sin efecto el componente G<sup>77</sup>.

Sobre la base de esta combinación (AFB), se encontró que el primer elemento siempre está presente; y ,en ocasiones, se ausenta uno de los otros

<sup>77</sup> Algunos documentos del siglo XVIII registran a los esclavos de manera similar a la encontrada en las partidas matrimoniales, es decir, aparece la combinación (AFB). Por ejemplo, en documentos de solicitud de libertad: Juan Antonio Aguado moreno esclavo reclama desde la ciudad de Caracas su libertad en 1775; otro, José de los Santos moreno esclavo, lo hará -igualmente desde Caracas- el año de 1782; anteriormente, Petronila de las Bastidas, parda esclava, reclamó la libertad de su hija. (Troconis de Veracoechea, 1969).

dos elementos (apellido y/o componente racial del esclavo), pero en ningún de los casos se ausentan ambos elementos<sup>78</sup>.

Revisemos con más detenimiento el elemento F (apellido propiamente dicho). La gran mayoría de los apellidos registrados, salvo Vigott y Emmigs, son de origen castellano (Aponte, Arce, Arias, Balero, de Sojo, de la Guardia, Gonzalez, Díaz, Nuñez, Tejera, Herrera, Millán, Páez, Pérez, Rodríguez,...)<sup>79</sup>. Igual que el nombre, el apellido de los esclavos les era impuesto socialmente. Tradicionalmente, se ha establecido una relación directa entre el apellido de los esclavos y el de sus amos. Para constatarlo, se elaboraron los siguientes cuadros que recogen, por separado, los datos de cada contrayente, los apellidos de sus padres y los de sus dueños.

Matrimonio	Apellido	Apellido del padre	Apellido de la madre	Apellido del dueño
20.03.1769	<b>Aponte</b>	Aponte	[sólo nombre]	<b>Aponte</b>
23.06.1769	<b>Balero</b>	Balero	Navarro de	<b>Balero</b>
09.10.1769	[sin dato]	[sin dato]	[sin dato]	De la Gramora
16.08.1770	Rodriguez	[h.n.]	[sólo nombre ]	Millan
05.11.1770	<b>Mejias</b>	[h.n.]	[sólo nombre ]	<b>Mejias</b>
21.12.1770	Seijas	[sin dato]	[sin dato]	De la Guardia
08.04.1771	<b>López</b>	[h.n.]	[sólo nombre ]	<b>López</b>
02.03.1772	Guevara	Guevara	Suarez de	López
02.03.1772	<b>de Sojo</b>	[h.n.]	Capriles	<b>de Sojo</b>
07.03.1772	Páez	[h.n.]	Villamedina	Pereira
23.04.1772	Naranjo	[sin dato]	[sin dato]	González de la Rosa
03.05.1772	Vigot	[h.n.]	de los Santos Vigot	Obelmejia
14.06.1772	<b>Emmigs</b>	[sin dato]	[sin dato]	<b>Emmigs</b>
12.09.1772	[sin dato]	[sin dato]	[sin dato]	Pereira
02.12.1772	Gonzalez	Gonzalez	[sólo nombre ]	Prieto
05.01.1773	Ascanio	[h.n.]	Ascanio	Hernández
25.01.1773	de la Rosa	de la Rosa	Ventura	Núñez
30.11.1773	Ascanio	[h.n.]	Ascanio	Gonzalez
24.01.1774	<b>Prada</b>	[h.n.]	Prada	<b>Prada</b>
25.02.1774	Guevara	[sin dato]	[sin dato]	Gonzalez
21.04.1774	Millán	Millán	Millán	Sanchez Mendoza
28.04.1774	Arce	[sin dato]	[sin dato]	Gonzalez
03.05.1774	Linanzas	Cala	[sin dato]	Olivares
31.08.1774	<b>de la Guardia</b>	[sin dato]	[sin dato]	<b>de la Guardia</b>

Cuadro 1: apellido del contrayente, sus padres y su dueño. Resaltados en negrita los que coinciden

<sup>78</sup> Entre las “diligencias” que tenían que realizar los contrayentes para casarse estaba el pedir una clasificación social (Acosta Saignes, 1967). Al parecer, esta solicitud se realizaba durante los “esponsales”; tal como se desprende de la anulación realizada por el Obispo Martí (referida en el apartado anterior). Sin embargo, no parece un requisito indispensable pues siete contrayentes no tienen el componente “B”. En cuanto al elemento F, analizaremos su ausencia a partir del análisis de los datos recogidos en los cuadros 1 y 2.

<sup>79</sup> Se registraron un total de treinta y seis apellidos (veinte entre los contrayentes, y dieciséis entre las mujeres).

De los veinticuatro esclavos contrayentes, sólo dos no poseen apellido; en ambos casos tampoco aparecen referidos los apellidos de los padres de cada contrayente. De los veintidós apellidos restantes, ocho coinciden con el apellido de sus dueños, es decir, el 36,36% del total. Porcentaje que no nos permite aseverar categóricamente que durante la época colonial los esclavos recibían el apellido de sus dueños; sin embargo, tampoco es suficiente para negarlo; pues con las partidas matrimoniales como base al análisis, no se puede constatar si, anterior al matrimonio en cuestión, algunos de estos esclavos tuvieron otros dueños de los que recibieran el apellido. Nótese además que los apellidos Aponte, Balero y Prada coinciden entre los contrayentes, los padres y los dueños. En las partidas matrimoniales correspondientes, se aclara que tanto los contrayentes como sus padres son “todos esclavos de...”<sup>80</sup>

Cabe destacar que en ninguna de las partidas matrimoniales falta el dato correspondiente al dueño del esclavo contrayente. En contraste, faltan datos esenciales de sus padres: a) apellido del padre del contrayente: diecisiete en total (el 70,83% del total), en nueve de las partidas matrimoniales aparece la frase: “hijo natural de...” seguido de los datos de la madre<sup>81</sup>; b) apellido de la madre del esclavo contrayente: catorce en total (el 58,3% del total), de los cuales en cinco partidas sólo aparece el nombre (componente A), o está ausente.

<sup>80</sup> Matrimonios correspondientes al 20.03.1769; 23.06.1769; y 24.01.1774 (fols. 178; 180; 237 y r., respectivamente).

<sup>81</sup> Dentro de la categoría de los hijos ilegítimos encontramos los “hijos naturales” y los “espurios”. En las Partidas de Alfonso el Sabio, se entiende por hijos naturales “los procreados por hombre y mujer solteros que vivían juntos y no tenían impedimentos para contraer matrimonio, siendo la mujer una sola. Las Leyes de Toro, procediendo con un criterio más amplio, consideraron como hijos naturales a los habidos de padres que al tiempo de su procreación o concepción o *al de su nacimiento*, pudieron contraer matrimonio sin necesidad de dispensa. El hecho de que los padres vivieran juntos o no en la misma casa y de que la mujer fuera o no una sola, no era tenido en cuenta con tal de que el padre, si vivía separado de la madre, reconociera por suyos a los hijos (Ots Capdequí, 1945: 95). Por otra parte, el hijo espurio o bastardo es “El de padres que no podían contraer matrimonio al tiempo de la concepción ni al del nacimiento” (Ossorio, 1981: 350). Como se desprende de las partidas matrimoniales analizadas, ser hijo natural no impedía actuar cristianamente, y en consecuencia celebrar sacramentos como el matrimonio.

Efectivamente, lo que identificaba socialmente a estos hombres no eran sus padres sino sus dueños, la pertenencia: ser “esclavo de...” es un dato que aparece en *todas* las partidas matrimoniales analizadas.

Siguiendo el mismo orden de ideas se analizarán los datos correspondientes a cada una de las contrayentes: apellido de la misma (elemento F), apellido de sus padres (por separado) y del amo:

matrimonio	apellido	apellido del padre	apellido de la madre	apellido del dueño
20.03.1769	Medina	[sin dato]	[sin dato]	Aponte
23.06.1769	[ilegible]	Carrasquel	[sólo nombre]	[ilegible]
09.10.1769	[sin dato]	[sin dato]	[sin dato]	de la Guardia
16.08.1770	Acevedo	Acevedo	Yanes	[ilegible]
05.11.1770	Díaz	Díaz	Gutierrez	[ilegible]
21.12.1770	[sin dato]	[sin dato]	[sin dato]	[sin dato]
08.04.1771	Yanes	[sin dato]	[sin dato]	López
02.03.1772	Pérez	Migueles	Migueles	de la Guardia
02.03.1772	[sin dato]	[h.n.]	Mendoza	de Sojo
07.03.1772	<b>Pereira</b>	[sin dato]	[sin dato]	<b>Pereira</b>
23.04.1772	Naranjo	González	González	González de la Rosa
03.05.1772	<b>Maestre</b>	[h.n.]	Maestre	<b>Maestre</b>
14.06.1772	<b>Emmigs</b>	[sin dato]	[sin dato]	<b>Emmigs</b>
12.09.1772	[sin dato]	Castro	Castro	Pereira
02.12.1772	Herrera	Herrera	Herrera	Prieto
05.01.1773	Tejera	[h.n.]	Guevara	Hernandez
25.01.1773	<b>Núñez</b>	[sin dato]	[sólo nombre]	<b>Núñez</b>
30.11.1773	[sin dato]	[sin dato]	[sin dato]	Mata
24.01.1774	<b>Prada</b>	[sin dato]	Prada	<b>Prada</b>
25.02.1774	Arias	[h.n.]	de Liendo	González
21.04.1774	García	[h.n.]	García	Sanchez Mendoza
28.04.1774	<b>Peñalver</b>	[h.n.]	[sin dato]	<b>Peñalver</b>
03.05.1774	Hinojosa	Hinojosa	de Liendo	Olivares
31.08.1774	<b>de la Guardia</b>	de la Guardia	[sin dato]	<b>de la Guardia</b>

Cuadro 2: apellido de la contrayente, sus padres y su dueño. Resaltados en negrita los que coinciden.

De las veinticuatro esclavas contrayentes, cinco no poseen apellido; y en su mayoría tampoco los padres. De los diecinueve apellidos restantes, siete

coinciden con el apellido de sus dueños (36,84% del total). Igual que en caso de los contrayentes, estos datos no son suficientes ni para afirmar que, comúnmente, los esclavos recibían el apellido de sus dueños, ni para negarlo.

Más importante que esta coincidencia parece el hecho de que en ninguna de las partidas matrimoniales falta el dato del apellido del dueño de la contrayente. No así los referidos a sus padres, cuyos datos esenciales faltan: a) apellido del padre de la contrayente: quince en total (el 62,5% del total) en nueve de las partidas no se recogió este dato, y en las seis restantes aparece: “hija natural de...” seguido de los datos de la madre; b) apellido de la madre de la esclava contrayente: once en total (el 45,83% del total), de los cuales en nueve partidas sólo aparece el nombre de la madre (componente A); Igual que en el caso del esclavo, podemos concluir que el dato social distintivo es el hecho de pertenecer a: “esclava de...”; dato que aparece en *todas* las partidas matrimoniales analizadas<sup>82</sup>.

Igualmente, se podían casar esclavos que pertenecían al mismo dueño. En las partidas analizadas este dato aparece registrado de dos maneras: a) nombre del esclavo contrayente (términos AFB), datos sobre sus padres, nombre de la esclava contrayente (términos AFB), seguidos del dato “esclavos de...”<sup>83</sup>; b) nombre del esclavo contrayente (términos AFB), datos de sus padres, nombre del dueño (precedido por la frase: “esclavo de...”), nombre de la esclava contrayente (términos AFB), datos de sus padres, y finalmente, la frase “esclava del otro...”<sup>84</sup>

Por otra parte, el adjetivo racial (término B) funciona como clasificador social del grupo. En los primeros momentos de la colonización, específicamente, “en la primera generación de esclavos decir *negro* era equivalente a decir *africano* o *esclavo*, pero cuando comenzaron a mezclarse los tres grupos étnicos

<sup>82</sup> La ausencia de datos en uno de los amos, se explicará seguidamente.

<sup>83</sup> En la partida matrimonial correspondiente al 20.03.1769 (fol. 178).

<sup>84</sup> Partida correspondiente al 21.12.1770 (fol. 189); lo que explicaría la ausencia de dato sobre el amo de la esclava.

que conformarían América, hubo que definir y catalogar los productos de este mestizaje.”(Ascencio, 1984:74). En las leyes de Indias se da buena cuenta de ello; desde fechas muy tempranas, tal como se ha visto, la Corona tuvo que incluir clasificaciones raciales como zambo, mestizo y mulato a la hora de normar la vida del esclavo.

De manera similar ocurrirá en los documentos sinodales. Para las primeras décadas del siglo XVI, tal como los muestran las *Actas del Concilio Provincial...*, la Iglesia hablará de *etíopes* para referirse al negro esclavo traído directamente de África, el cual todavía no había sido convertido, ni se había mezclado. Posteriormente, las *Constituciones Sinodales...* de finales del mismo siglo, nos muestran otra realidad: en ellas se hablará del negro, pero también del mulato y del mestizo.<sup>85</sup>

En las partidas analizadas, el componente racial de todos los contrayentes (hombres y mujeres) participará de diversos *matices*. No encontramos en ninguno de los documentos analizados el término “negro”, ni tampoco el término “mulato”; en su lugar aparecen categorías como pardo(a), moreno (a) y zambo(a). De los tres, sólo el último responde estrictamente a la mezcla racial de primer orden.

El *zambo* fue el producto de la unión entre negros e indios. Mezcla que, desde muy temprano, trató de evitar la Corona. “Para que se cumpliera a cabalidad la disposición según la cual los hijos de esclavos serían esclavos, se prohibió la entrada de negros a encomiendas y pueblos de indios. Si tenían hijos -zambos- resultaban problemas legales, pues el padre era esclavo y la madre indígena”(Acosta Saignes, 1967:301). Lo que en la práctica no tuvo el mismo efecto. Hecho que se desprende de las propias leyes donde se establece que los

---

<sup>85</sup> Llama la atención que, en ocasiones, dentro de cada clasificación se tratara de hacer distinciones de *tono*, como “mulato(a) blanco(a)”; “mulato(a) renegrado(a)”; “mulato(a) más claro(a)” (Veracoechea, 1969: 279). El primer término(mulato) sin duda a punta a la mezcla racial blanco-negro; en cambio, la distinción de *tono* pareciera haberse hecho “al ojo” durante el empadronamiento.

hijos de negros libres o esclavos, casados con indias deben pagar tributo (*Recopilación de las Leyes...*: lib., 7; tit. 5; ley 2; fol. 285 r.)<sup>86</sup>. Al decir de las autoridades coloniales, la unión entre indios y negros era desigual; en primer lugar, porque a efectos de la Corona las condiciones jurídicas de ambos eran francamente distintas (unos “súbditos”, los otros “esclavos”); pero también porque siendo los negros y sus descendencias naturalmente “peligrosos”, rudos, incapaces, promiscuos...se entendía que permitir estas uniones iría en perjuicio de los indígenas “naturalmente” míseros, frágiles, propensos a ser engañados..., por quienes la Corona había desarrollado una política de protección<sup>87</sup>.

Por otra parte, los términos mulato y zambo son excluyentes entre sí. El que es producto de la mezcla racial blanco-negro, no puede ser a la vez producto del mestizaje negro-indio. Lo que pierde claridad cuando aparecen en el panorama otras categorías raciales como *moreno* y *pardo*.

En el siglo XVIII, se había generalizado el término *pardo* para designar de manera, un tanto imprecisa, a los descendientes de blancos con negros<sup>88</sup>. Para algunos, el término apuntaba a un cierto “tono de piel” intermedio entre el blanco y el negro. Con este sentido lo usa fray Lorenzo de Zaragoza en 1694, cuando en

<sup>86</sup> Refrendada el 28 de mayo de 1573.

<sup>87</sup> Una medida para evitar estas uniones era que el padre del indígena -o en su defecto el cura doctrinero- le negara la licencia matrimonial al hijo(a): “es manifiesto pueden éstos negarles siempre que sus hijos o hijas pretendan casarse con mulatos o negros, personas de notoria inferior clase (...) pero por cuanto los malos intencionados y ladinos de estas inferiores clases, fácilmente inducen a los indios a que presenten su consentimiento a semejantes desiguales matrimonios, abusando de su rusticidad y corta inteligencia, para que se eviten los daños que de estas mezclan resultan y se verifican las piadosas reales intenciones hacia los indios y las disposiciones de las leyes, que prohíben su trato y comunicación con los mulatos, negros y demás de semejantes razas” (Troconis de Veracoechea, 1969: 286). Probablemente, estas restricciones expliquen el porqué en las partidas matrimoniales analizadas aparezca tan sólo una contrayente zamba: Rosa María Prada, que casó, el 24 de enero de 1774, con el pardo Juan Rafael Prada (fol. 237 y r.), y ningún contrayente zambo. Sin embargo, estos datos por sí solos no son concluyentes.

<sup>88</sup> Otros autores sostienen que el apelativo pardo se utilizó para designar, en Venezuela, a todas las personas que no eran de raza pura. Tal como sostiene José Gil Fortoul (1954); se apoya el estudioso en un Acta del Ayuntamiento de Caracas del 14 de abril de 1796; en la cual, a propósito de la oposición suscitada a la disposición real de las “gracias al sacar” se expresa que “los pardos, mulatos o zambos, (...) ‘cuya diferencia en la común acepción no es conocida, o casi es ninguna’ ” (p. 102). Especifica aún más Arellano Moreno (1974) al indicar que dentro de la denominación de pardo se distinguen: los mestizos (hijos de blanco e indio); los mulatos (hijos de blanco con negro); los zambos (hijos de indio y negro); los prietos (hijos de negro y zambo); el cuarterón (hijo de blanco y mulato); y el quinterón (hijo de blanco y cuarterón); y “los salto atrás” (de color más oscuro que el de la madre).

un memorial de Nueva Andalucía expresa “que el alférez Diego de Escobar en Cumanacoa, de color pardo y Pedro Montero, también pardo, acompañen y estén en todo subordinados y sujetos a las órdenes del corregidor de esta misión “(Troconis de Veracochea, 1969: 228).

Otras autoridades coloniales utilizaron indistintamente los términos *pardo* y *moreno*. En su *Política Indiana* (1647) Juan de Solórzano expresa ‘...los hijos de negros, y negras libres se llaman morenos o pardos...’ Esta definición la va a repetir Juan Antonio Navarrete en Venezuela casi siglo y medio después, cuando sostenía que ‘...pardos y morenos se llaman los hijos de negros y negras... ’ ” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, 1997: 495).

Podría creerse que un uso similar se dio en las partidas analizadas, las cuales, como se recordará, están reunidas bajo el título *Pardos y esclavos matrimonios 1751-1774*<sup>89</sup>; cuando, en realidad, casi la totalidad de los matrimonios registrados se celebraron entre pardos, entre morenos y entre las categorías combinadas de pardo y moreno.

Sin embargo, sería apresurado llegar a esta conclusión; especialmente si consideramos que la mayoría de los matrimonios de personas libres fueron celebrados entre pardos (noventa y uno); mientras que entre los esclavos, predominaron los matrimonios de morenos<sup>90</sup>, seguido de combinaciones pardo(a)-moreno(a)<sup>91</sup>, y por último entre pardos esclavos<sup>92</sup>.

Es posible que esto pueda explicarse porque, para finales del siglo XVIII, algunas autoridades venezolanas diferenciaron al grupo de los pardos de otras

<sup>89</sup> Igual distinción observamos en los libros bautismales de la Iglesia Parroquial de San Pablo: “Pardos y Negros (1751-1759)” (AAC, L: 1).

<sup>90</sup> Diez en total: los matrimonios celebrados el 20.03.1769; 23.06.1769; 9.10.1769; 21.12.1770; 14.06.1772; 12.09.1772; 02.12.1772; 5.01.1773; 30.11.1773; y 31.08.1774.

<sup>91</sup> En total fueron cinco. La mayoría se celebraron entre esclavo pardo-esclava morena (7.03.1772; 21.04.1774; 28.04.1774; y 03.05.1774). Sólo uno entre esclavo moreno- esclava parda (8.04.1771).

<sup>92</sup> Sólo cuatro: dos celebrados el 2.03.1772; otro el 25.01.1773; y el último el 24.01.1774.

categorías. Efectivamente, se consideró pardos legítimos, “a quienes ‘...resultan de blanco y negro o a lo menos de tercerón con cuarterón...’ El Cabildo caraqueño en 1788 asentaba claramente que los pardos ‘...tienen su origen en la unión de los blancos con negras...’” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, 1997: 495). Pronto, los propios pardos alegaron que el mulato cruzado con indio o con nuevo aporte negro no era un pardo “legítimo”; de hecho, entre las “gracias al sacar” otorgadas por la Corona (1795) encontramos que se podía adquirir, por 500 reales “la dispensación de la calidad de Pardo” (Cortés, 1960: 203).

No cabe duda que esta distinción elevaba la categoría social a quien la poseyera y que le abría nuevas posibilidades dentro del engranaje social de la época; tal como vemos en la dispensa otorgada por el rey a Diego Mejías Bejarano, vecino de la ciudad de Caracas, quien la había solicitado, “deseoso de que su calidad triste e inferior no le sea óbice para uso, trato, alternativa, y vestido con los demás sujetos de su Pueblo” (*Ibid*: 206) para que sus hijos pudiesen vestir “hábitos talaes, y ascendiesen al estado sacerdotal” (*Ibid*: 206)<sup>93</sup>.

Por último, debemos señalar que el hecho de que la mayoría de los contrayentes fuesen pardos libres se debe a que para la segunda mitad del siglo XVIII “la aparición de una importante fuerza laboral libre y asalariada” (Almécija, 1992:187) fue reemplazando a la mano de obra esclava; y que es su mayoría estos fueron pardos, “con la inclusión de mulatos que habían sido esclavos o eran descendientes de ellos” (Saignes, 1967: 317).

---

<sup>93</sup> Tampoco, cabe duda que esta distinción trajo malestar entre otras *calidades* que se preocuparon por diferenciarse de los demás grupos impuros. Al respecto, ver: Arellano Moreno (1974); Brito Figueroa (1975); Gil Fortoul (1954); entre otros.

## CONCLUSIONES

Es evidente la regulación social a la que fue sometido el esclavo durante la época colonial. Dos fuerzas, dos autoridades normaron su vida y sus actos. La Corona, autoridad política, lo hizo partiendo de la condición jurídica de éste - establecida desde el derecho romano y mantenida, aunque con ciertas variaciones, durante la Edad Media-. En las «Indias Occidentales» la diarquía de los reyes católicos, Fernando e Isabel, y sus sucesores, se preocuparán porque estas personas “naturalmente” belicosas y abusivas, no interfirieran en la vida de otros grupos sociales, especialmente en la vida del indio, por el que desarrollaron toda una política de protección.

Por su parte, la Iglesia, especial encargada de la conversión de todo neófito -en consonancia con las disposiciones reales y el Regio Patronato Indiano- procurará convertir a estas “gentes rudas e incapaces”, gente que a decir de los representantes eclesiásticos también significaba un “peligro” para el resto de la sociedad colonial.

Entre los actos regulados por dicha institución estuvo la celebración de los sacramentos, pues es a partir del bautismo que se inicia la verdadera conversión. También, fueron normados los matrimonios entre esclavos. Como se viera en las *Actas del Concilio Provincial...* para el Arzobispado de Santo Domingo, lo más difícil no eran en sí estos matrimonios, sino comprobar que los esclavos estaban efectivamente en condición de celebrarlo (bautizados y con conocimiento de la Doctrina Cristiana) para lo cual se dictaminaron distintas disposiciones.

Por su parte, la Provincia de Venezuela contó con las *Constituciones Sinodales de 1687*. En ellas el Obispo Diego de Baños y Sotomayor, estableció

claramente algunas pautas doctrinales a seguir en la celebración del matrimonio, las cuales implicaban el comportamiento cristiano que se esperaba de curas y contrayentes antes, durante y después de celebrada la unión.

Entre aquellas pautas –común a las personas de todas las calidades- estuvieron, en consonancia con el Concilio de Trento, la libre voluntad de los contrayentes, la presencia de un cura y la presencia de dos o tres testigos. Igualmente, en estas disposiciones se regularon las condiciones previas al matrimonio, a saber, la celebración de los esponsales, las amonestaciones que el cura debía hacer a los contrayentes, por las que, entre otras cosas, se comprobaba que no existía ningún impedimento dirimente, y la actuación cristiana previa (los contrayentes debían confesarse y comulgar); las disposiciones a seguir durante la celebración, como el lugar; y, finalmente, las disposiciones posteriores, como el otorgamiento de las “bendiciones nupciales” para lo cual se estableció un límite temporal a partir de la fecha del matrimonio.

Como se vio, algunas de estas disposiciones tuvieron singular lectura cuando el matrimonio se celebraba entre esclavos. Sin embargo, en su mayoría se mantuvieron vigentes para toda la población, pues la Iglesia colonial venezolana entendía que, además de ser esclavo, el contrayente era un cristiano converso. Cabe recordar que bajo esta consideración la Iglesia exhortó a los amos para que colaboraran, o al menos no interfirieran, en el proceso de evangelización de los mismos.

A finales del siglo XVIII, un singular representante del apego a la norma lo fue el Obispo Mariano Martí, de cuya labor y celo pastoral se hizo detallada mención. Por algunos de sus decretos pudimos dar buena cuenta de la situación general de la Diócesis de Venezuela; especialmente por su prolongada visita pastoral se sabe que “a los ojos” del Obispo era evidente la falta de doctrina, el relajamiento de las buenas costumbres, el abuso de la bebida, el gusto por las relaciones ilícitas, la necesidad de oír misa,...Para todo lo cual exhortará a los

cura, pidiéndoles que se ocupen en adoctrinar adecuadamente, celebrar los sacramentos y amonestar en los sermones dominicales a las “ovejas” descarriadas. Igualmente, el Obispo cumplió con las disposiciones sinodales de revisar los libros parroquiales. Gracias a lo cual supimos que, efectivamente, los esclavos debían cumplir con el precepto de los esponsales. Además de constatar que, también a los ojos del Obispo, las partidas matrimoniales que se analizaron en el presente estudio -apartado III.2- cumplían con los requisitos eclesiásticos preestablecidos.

Por último, a través de la detallada correlación que se estableció entre estas *Constituciones Sinodales...* y las partidas matrimoniales de esclavos de la Iglesia Parroquial de San Pablo (1769-1774), pudimos verificar que para finales del siglo XVIII el apego a la normativa era evidente. En otras palabras, que las partidas matrimoniales analizadas son un valioso testimonio de la regulación ejercida sobre la vida cristiana del esclavo.

Los datos recogidos ilustran que estos matrimonios cumplieron con los preceptos esenciales de todo matrimonio eclesiástico: libre voluntad, presencia de un párroco y presencia de dos o tres testigos, que como vimos eran personas de *calidad* superior a los contrayentes. Así como también con otros preceptos sinodales: a) la mayoría de los matrimonios se celebraron en la Iglesia de San Pablo (en caso contrario se indicó la razón: “por enfermedad”, el lugar: las “casas de su morada”, y se aclaró que esto se hizo con la aprobación del Obispo Mariano Martí); b) todos los contrayentes cumplieron con una actuación cristiana previa; pues, todos se “confesaron y comulgaron”; c) la mayoría de los esclavos cumplieron con el precepto de las bendiciones nupciales (en caso contrario, en las mismas partidas se aclararon los motivos, como por ejemplo, “por ser tiempo prohibido” -día de precepto-, o por ser “viuda la mujer” -en cuyo caso serían innecesarias-); y d.) la mayoría de los contrayentes pertenecían a la feligresía de la Iglesia de San Pablo (sólo uno era de la Iglesia Catedral, y en cumplimiento a las disposiciones sinodales, se casó en la feligresía de la contrayente).

Además del cumplimiento de todos estos preceptos, que ponen en evidencia la relación Iglesia-fiel o "converso". En las partidas matrimoniales aparecieron registrados los nombres completos de cada uno de los contrayentes. El análisis de los mismos como un sistema de códigos, ha permitido establecer directa relación entre éstos y la necesidad de las autoridades coloniales de mantener cierto orden clasificatorio dentro de la sociedad. Vale añadir, que cristianamente hablando, el nombre del esclavo(a) -término A- es otorgado a través del bautismo. Así desde el momento en que la Iglesia interviene en el nombramiento, está normando o regulando la vida del esclavo. Por su parte, los términos F y B, también analizados, recuerdan la ineludible realidad de esclavitud y las relaciones de poder entre los amos y los contrayentes.

## FUENTES

### a. Fuentes primarias:

Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC)

*Sección Libros (AAC, L)*

números: 1, 13 y 87.

*Sección Episcopales (AAC, E)*

Números: 32.

### b. Fuentes documentales impresas:

ARMELLADA, F. C. De (1970), *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo, 1622-1623*. Caracas.

*Código de Derecho Canónico* (1983). Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

CORTÉS, Santos (1960), *Antología documental de Venezuela (1492-1900)*. Caracas, Editorial Pregón.

*Fuero Juzgo* (1968). Barcelona, Ediciones Zeus.

GUTIÉRREZ de ARCE, Manuel (1975), *Apéndices a El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*. (Valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas) (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, tomo II, vol.125) Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

LOPE de VEGA (1972), *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso. El Sabio*. Madrid.

MARTÍ, Mariano (1969), *Documentos relativos a su Visita pastoral a la diócesis de Caracas (1771-1784)* (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, tomo I, vol.95) Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

PÉREZ VILA, MANUEL (1963) *Actas del Cabildo eclesiástico de Caracas* (1963) (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, tomo I/II, vol.63/64) Caracas, Publicaciones de la Academia Nacional de la Historia.

*Recopilación de las Leyes de Indias, 1680*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

TROCONIS de VERACOECHEA, Ermila (1969), *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

**c. Fuentes citadas y de apoyo:**

ABOUHAMAD, Civil (1983), *Anotaciones y comentarios de Derecho Romano I*. Caracas, Editorial Jurídica venezolana.

ADNÉS, Pierre (1979), *El matrimonio*. Barcelona, Editorial Herder.

ACOSTA SAIGNES, Miguel (1967), *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. La Habana, Hespérides.

ALMÉCIJA, Juan (1992), *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798*. Madrid, Mapfre.

ALTAMIRA, Rafael (1946), *Manual de historia de España, desde los orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

ALVÁREZ-CORREA, Eduardo (1979), *Curso de Derecho Romano*. Bogotá, Editorial pluma.

ARCAYA, Pedro Manuel (1965), *El Cabildo de Caracas*. Caracas, Ediciones del cuatricentenario de Caracas.

ARCILA FARIÁS, Eduardo (1946), *La Economía colonial de Venezuela*. México, Tierra Firme.

ARMELLADA, Cesario de (1981) "La organización de la Iglesia en Venezuela". En: *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo VII. Ediciones Sígueme.

ARTILES, Sebastián (1986), *Derecho Romano*. Caracas, Editorial Jurídica venezolana.

ASCENCIO, Michaelle (1984), *Del nombre de los esclavos*. Caracas, UCV.

BRITO FIGUEROA, Federico (1961), *La estructura social y demográfica de Venezuela colonial*, Caracas, UCV.

\_\_\_\_\_ : *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas, UCV, 1973.

CAILLOIS, Roger (1942), *El hombre y lo sagrado*. México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Juan José Domenchina.

CARRERA DAMAS, G. (1970), *La sociedad colonial*. Caracas.

- CASTAÑEDA, P. y MARCHENA, J. (1992) *La jerarquía de la Iglesia en Indias*. Madrid, Editorial Mapfre.
- COMELLAS, José Luis (1968) *Historia de España Moderna y Contemporánea (1474-1965)*. Madrid, Ediciones Rialp.
- CUNILL GRAU, Pedro: "Geografía y Poblamiento de Venezuela Hispánica". En: Grases, P., *Los tres primeros siglos de Venezuela, 1498-1810*. Caracas, Publicaciones de la Fundación Eugenio Mendoza, 1991.
- DE ARMAS CHITTY, J.A (1967), *Caracas. Origen y trayectoria de una ciudad*. Caracas, Ediciones de la Fundación Cróele.
- DE LA HERA, Alberto (1992), *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid, Editorial Mapfre.
- DENZINGER, Enrique (1963), *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Editorial Herder.
- DONÍS RÍOS, Manuel, *El Poblamiento en la Provincia de Venezuela*. En: "Tiempo y Espacio", N° 25-26, vol.XIII,
- FICHTER, Joseph (1977), *Sociología*. Barcelona, Editorial Herder.
- GASPARINI, Graciano (1978), *Caracas. La ciudad colonial y guzmancista*. Caracas, Ernesto Armitano Editores.
- GIL FORTOUL, José (1954), *Historia Constitucional de Venezuela*. Caracas, Ministerio de Educación.
- GONZÁLEZ OROPEZA, S.J. Hermann: "La Iglesia en la Venezuela Hispánica". En: Grases, P., *Los tres primeros siglos de Venezuela, 1498-1810*. Caracas, Publicaciones de la Fundación Eugenio Mendoza, 1991.
- \_\_\_\_\_ : *Iglesia y Estado en Venezuela*. Caracas, UCAB, 1997.
- GUILLÉN, José (1988) *Urbs Roma, vida y costumbres de los romanos*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- HURTADO, Agustín (1983), *Lecciones de Derecho Romano*. Caracas, Ediciones Justiniani S.R.L.
- IGLESIAS, Juan (1958), *Derecho Romano, instituciones de derecho privado*. Barcelona, Ariel.
- LARRABE, José Luis (1986), *El matrimonio cristiano y la familia*. Madrid, Biblioteca de asuntos cristianos.
- LOMBARDI, John (1971), *The Decline and Abolition of Slavery in Venezuela*. Westport, Greenwood Press.

- LUQUE A., E. y SARANYANA, J. (1992), *Iglesia Católica y América*. Madrid, Editorial Mapfre.
- NECTARIO, María Inés (1975), *Índice de documentos referentes a los Obispos de Venezuela (1532-1816)*.
- NIMKOFF, M. Y OGBURN, W. (1964), *Sociología*. Madrid, Aguilar.
- NISBET, Robert (1975), *Sociología*. Madrid, Aguilar.
- OTS CAPDEQUI, J. M (1945), *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_ (1941), *El Estado español en las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PARRA-PÉREZ, Carraciolo (1964) *El Régimen Español en Venezuela*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1978) *La familia negra en Venezuela*. Caracas, Monte Ávila Editores
- \_\_\_\_\_ : *Algunas reflexiones acerca de la Iglesia y la esclavitud en la Venezuela colonial*. En: Montalbán, n°29, UCAB.
- \_\_\_\_\_ : *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural*. Caracas, ediciones de la UCAB, 2000.
- RODRÍGUEZ, José Ángel (1998) *Babilonia de pecados...Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*. Caracas, Alfadil Ediciones.
- RONDÓN MÁRQUEZ, R. A. (1954), *La esclavitud en Venezuela*. Caracas, Garrido.
- SACO, José Antonio (1879), *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países América-hispánicos*. Barcelona.
- Sacramentum Mundi* (1973). Barcelona, Editorial Herder.
- SCHMIDT, Ludwig (2000), *Matrimonio civil y eclesiástico*. Caracas, UCAB.
- TROCONIS de VERACOECHEA, Ermila (1990) *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*. Caracas, Academia Nacional de la Historia/Alfadil Ediciones.
- VIVAS RAMIREZ, Fabricio: "La Economía Colonial" En: Grases, P., *Los tres primeros siglos de Venezuela, 1498-1810*. Caracas, Publicaciones de la Fundación Eugenio Mendoza, 1991.