

NUESTRO SUR

HISTORIA, MEMORIA Y PATRIMONIO

MINISTERIO DEL PODER POPULAR DEL DESPACHO DE LA PRESIDENCIA Y SEGUIMIENTO
DE LA GESTIÓN DE GOBIERNO / CENTRO NACIONAL DE HISTORIA

AÑO 10 / NÚMERO 15 / ENERO-JUNIO 2019 / ISSN 2244-7091

15



DOSSIER ESPECIAL: LA CARACAS ILUSTRADA

CENTRO
NACIONAL
HISTORIA

NUESTRO SUR

Historia, Memoria y Patrimonio

NUESTROSUR

HISTORIA, MEMORIA Y PATRIMONIO

Ministerio del Poder Popular del Despacho de la Presidencia
y Seguimiento de la Gestión de Gobierno
Fundación Centro Nacional de Historia

COORDINACIÓN EDITORIAL DE ESTE NÚMERO

Emanuele Amodio

Luis Molina

ASISTENCIA EDITORIAL

Alexander Zambrano

CONSEJO EDITORIAL

Emma Martínez V. UCV Caracas-Venezuela

Guillermo Luque UCV Caracas-Venezuela

Marianela Tovar UCV Caracas-Venezuela

Alexander Torres Iriarte IPC-UPEL Caracas-Venezuela

Hancer González Sierralta ULA Mérida-Venezuela

Luis Ángel Bellota Universidad Iberoamericana México

Belín Vázquez LUZ Maracaibo-Venezuela

CORRECCIÓN

Héctor González

Yessica La Cruz

DISEÑO DE PORTADA, DIAGRAMACIÓN

Orión Hernández

NUESTROSUR

AÑO 10. NÚMERO 15. ENERO-JUNIO 2019

Fundación Centro Nacional de Historia

Final Av. Panteón, Foro Libertador, edif. Archivo General de la Nación, PB,
Caracas, Venezuela

revistanuestrosur.cnh@gmail.com

Indizada en la base de datos Revencyt

Depósito legal: pp201002DC3516

ISSN 2244-7091

**CENTRO
NACIONAL
HISTORIA**



**Gobierno Bolivariano
de Venezuela**

Ministerio del Poder Popular
del Despacho de la Presidencia
y Seguimiento de la Gestión de Gobierno

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	5
ARTÍCULOS	
ARQUEOLOGÍA DE EL CALVARIO, UN SUBURBIO CARAQUEÑO DE LA ÉPOCA COLONIAL <i>Luis E. Molina</i>	11
TORRENTES DOMESTICADOS LA ARQUEOLOGÍA DEL AGUA EN LA CARACAS COLONIAL <i>Rodrigo Navarrete</i>	37
EL COMERCIO MENOR Y LAS PULPERÍAS EN CARACAS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII <i>Eloísa Ocando Thomas</i>	59
EL PAN NUESTRO DE CADA DÍA COMERCIO DE HARINA DE TRIGO Y CONSUMO DE PAN EN CARACAS DURANTE EL SIGLO XVIII <i>Emanuele Amodio</i>	83
EN EL NOMBRE DEL REY EXEQUIAS FUNERALES Y PROCLAMACIONES REALES EN CARACAS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII <i>Andreína Soto Segura</i>	111
LA VIDA DE LOS ARTÍFICES DE PINCEL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII, CARACAS <i>Inés Achabal</i>	139
LA SALVACIÓN DEL ALMA VIDA CONVENTUAL FEMENINA DE LAS CARMELITAS DESCALZAS DE LA CIUDAD DE CARACAS DURANTE EL SIGLO XVIII <i>María José Gómez Calomino</i>	159

EL HOSPITAL SAN PABLO EN LA CARACAS DEL SIGLO XVIII, ENTRE LA CARIDAD Y LA CURACIÓN	179
<i>Tania Elíaz</i>	
TRANSGRESIONES FEMENINAS EN LA CARACAS COLONIAL DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII	205
<i>Yelitza Rivas</i>	
ENCIERRO Y PRÁCTICAS PUNITIVAS EN LA CARACAS COLONIAL	225
<i>Hernando Villamizar</i>	
<i>LAS POSTRIMERÍAS DEL HOMBRE</i> IDEAS Y PRÁCTICAS ALREDEDOR DE LA MUERTE EN LA CARACAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII	253
<i>Guillermo Bisbal</i>	
COLABORADORES	277

PRESENTACIÓN

La vida de las ciudades tiene momentos de plenitud y de crisis, poblaciones que se arriman y otras que abandonan... Hasta que llega un momento, por destrucción o abandono que mueren, aunque pueden resurgir, con el mismo nombre u otro. Desde una perspectiva histórica, las discontinuidades ofrecen fisuras importantes para vislumbrar los momentos de quiebre y el esfuerzo para restablecer una forma cualquiera de tranquilidad. Sin embargo, para la mirada antropológica, son los momentos de plenitud los que permiten, más que otros, observar la vida cotidiana, ese tejido de actos repetidos y habituales que constituyen la trama de las relaciones sociales, de los saberes compartidos y, para muchos, también la solidaridad que la condición social a menudo impone dramáticamente. Así, lo que la gente come y cómo se viste, cómo reza a sus dioses y cómo se defiende de sus sacerdotes, cómo ve crecer a sus hijos y también cómo los ve enfermarse y morir, en fin, cómo construye sus identidades, de acuerdo o en contra de otros, en grupos reunidos para defender lo propio y, a menudo, apropiarse de lo ajeno. Es lo que llamamos cultura, que incluye los libros y las obras de arte, pero también y, sobre todo, la manera como los pueblos y los grupos sociales se posicionan frente al mundo natural, cómo imaginan su universo de significados y cómo dan sentido a sus vidas.

Caracas es una ciudad que se hace y rehace periódicamente, siguiendo los avatares políticos y los proyectos de cada grupo que llega al poder; pero, como cualquier otra ciudad, intenta mantener una continuidad difícil pero necesaria. Es el paisaje urbano material donde la continuidad encuentra más problemas, sobre todo por las destrucciones y reconstrucciones que desde final del siglo XIX sufre periódicamente. Así que, no le queda otra que intentar mantener su identidad cultural y su memoria, contra viento y marea... La ciudad colonial muestra mayor continuidad, ya que se fue construyendo lentamente, material y espiritualmente, a lo largo de los tres siglos de la dominación española, mientras crecía económicamente sobre todo durante el siglo XVIII, gracias al cacao y al comercio obligado con la Península a través de la Compañía Guipuzcoana. Así, debido al auge caacotero, de un lado, y las reformas borbónicas, por el otro, Caracas ganó impulso y formas definitivas, mientras las guerras europeas se desplazaban al Caribe y España finalmente cayó en cuenta que por Venezuela pasaba la defensa de sus colonias. Plenitud económica e institucional, claramente a costas de los grupos sociales subalternos,

quienes sustentaban el auge urbano con su trabajo y dolor, particularmente los esclavos traídos de África, pero también los artesanos y el obraje pardo y los blancos de orillas, sobre todo canarios. Y de esas contradicciones surgirá poco a poco la consciencia criolla, con los mantuanos intentando mantener el control, en contra a menudo de gente de su mismo estamento, los que terminarán liderando la revuelta contra España, algunos con altos ideales y otros interesados en mantener el poder en la nueva Venezuela que ya se avizoraba.

De esa época ilustrada y de sus contradicciones intentamos reconstruir algunos escenarios sociales y culturales, desde la materialidad de sus casas y sistemas hidráulicos, hasta su alimentación, salud, transgresiones, prisiones y muertes. Iniciamos con una mirada arqueológica a la ciudad de Caracas, con particular atención a sus sistemas de abastecimiento de agua, del cual Rodrigo Navarrete reconstruye el panorama y la problemática; mientras que Luis Molina da cuenta de los suburbios de la ciudad colonial, explorando las diferentes ocupaciones del Parque El Calvario, cuyo origen data del comienzo del siglo XVII. Por su parte, Eloísa Ocando y Emanuele Amodio reconstruyen las ventas de productos al por menor en la ciudad capital en el siglo XVIII: la primera se ocupa de las pulperías y su funcionamiento y distribución; mientras que el segundo se interesa particularmente por la preparación del pan de harina de trigo en las panaderías y otros sitios de elaboración de ese producto de lujo destinado primordialmente a las mesas de los mantuanos. Continuamos con Andreína Soto, quien reconstruye las ceremonias que se realizaron en Caracas con ocasión de las exequias por la muerte de Carlos III y el ascenso al trono de España de su sucesor Carlos IV en 1789, prestando una particular atención a los rituales que confirmaban y proclamaban el poder real. También Inés Achabal se ocupa de las representaciones, particularmente las realizadas por los pintores caraqueños, reconstruyendo las redes laborales y familiares de los artistas y artesanos dedicados sobre todo al mundo religioso durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El ámbito institucional atrae la mirada de los siguientes autores, desde la familia y sus trasgresiones, hasta los conventos y las prisiones. Yelitza Rivas se ocupa del género femenino, enfocándose sobre las trasgresiones al ideal de la mujer que las queridas madres o monjas. Precisamente de un convento femenino se interesa María José Gómez, reconstruyendo la historia del Convento de las Carmelitas Descalzas, su vida cotidiana, las relaciones internas de poder y las identidades de las novicias, en gran parte provenientes de los estratos acaudalados de la ciudad. A las instituciones correccionales dedica su texto Hernando Villamizar, identificando sus cambios en la estrategia punitiva y el funcionamiento cotidiano de las cárceles caraqueñas durante el siglo XVIII.

Finalmente, como todas las sociedades, también la caraqueña del siglo XVIII tenía que lidiar con la salud y la muerte. Tania Elíaz enfrenta el primer tema también desde una perspectiva institucional, el hospital San Pablo, describiendo su funcionamiento y las patologías que allí se curaban, no siempre con éxito; mientras Guillermo Bisbal, se ocupa de la muerte en Caracas, haciendo hincapié en las representaciones cristianas sobre la muerte en su versión local, las prácticas de los entierros y el deseo de la vida beata después de la muerte, alcanzable a través de misas e indulgencias.

Cabe resaltar que el conjunto de textos que publicamos ha sido producido en gran parte desde una perspectiva antropológica e histórica, basada tanto en investigaciones arqueológicas como de archivos, por un grupo de profesores del Departamento de Arqueología y Antropología Histórica de Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y de jóvenes investigadores formados en el mencionado Departamento. Nuestra intención primordial, aparte de contribuir con el conocimiento del pasado caraqueño, es la de demostrar que las fronteras disciplinares no tienen mucha razón de existencia y que solamente desde una perspectiva interdisciplinar es posible dar cuenta de la complejidad de nuestras sociedades pretéritas.

Emanuele Amodio
Luis Molina



ARTÍCULOS



ARQUEOLOGÍA DE EL CALVARIO, UN SUBURBIO CARAQUEÑO DE LA ÉPOCA COLONIAL

Luis E. Molina

Resumen

Las investigaciones arqueológicas que se han realizado en Caracas han aportado una información importante acerca de la vida cotidiana de la ciudad, desde los momentos iniciales de su fundación hasta la época republicana, en el siglo XIX. Estas investigaciones se han interesado, fundamentalmente, por el centro histórico de la ciudad que corresponde, en buena medida, al antiguo núcleo urbano. En esta ponencia se presentan los resultados de un proyecto de investigación arqueológica realizado en el Parque El Calvario, que forma parte del espacio ocupado por un antiguo suburbio de la Caracas colonial, que comenzó a formarse en el siglo XVII y se integró definitivamente a la ciudad durante el siglo XIX. Se presentan en forma sucinta los datos documentales provenientes de fuentes primarias y secundarias, y en forma detallada el trabajo de campo arqueológico y el análisis e interpretación de los artefactos recolectados.

Palabras clave: Arqueología, El Calvario, Caracas.

Abstract

The archaeological researchs that have been carried out in Caracas have contributed important information about the daily life of the city, from the initial moments of its foundation to the republican times, in the 19th century. These researchs have been interested, fundamentally, by the historic center of the city that corresponds, to a large extent, to the old urban center. This paper presents the results of an archaeological research project carried out in El Calvario Park, which is part of the space occupied by an old suburb of colonial Caracas, which began to form in the 17th century and was definitely integrated into the city during the nineteenth century. The documentary data coming from primary and secondary sources and in a detailed way the archaeological field work and the analysis and interpretation of the collected artifacts are briefly presented.

Key words: Archaeology, El Calvario, Caracas.

Introducción¹

Esta investigación formó parte de un proyecto auspiciado por el Instituto del Patrimonio Cultural y que, además del Parque El Calvario, comprendió otros quince sectores de la zona de Caño Amarillo, en Caracas. Además de la investigación arqueológica, el proyecto contempló el acopio, organización, revisión y análisis de fuentes documentales primarias publicadas y fuentes secundarias. En tal sentido, la información documental, que no es posible presentar *in extenso* en el presente trabajo, permite asegurar que el área de estudio del proyecto de investigación estuvo ocupada desde tiempos prehispánicos y durante la época colonial, especialmente desde finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII fue un área de expansión de los límites de la ciudad al oeste de la quebrada Caroata, provocada por la presión de solicitudes de solares (Waldron, 1977: 146; 1981), que dio lugar a la conformación de los primeros asentamientos de pobres en la periferia de la ciudad colonial, como lo ha señalado Acosta Saignes (1967: 750). De acuerdo con los datos aportados por Mago de Chópita (1986: 193; 1997: 536-537), relativos a la estructura demográfica, entre 1758 y 1830, de lo que se llamó la Parroquia Catedral Poniente, elaboramos la siguiente tabla, en la que se puede apreciar la presencia mayoritaria de grupos subalternos en ese sector de la ciudad.

Tabla 1. Estructura demográfica de la Parroquia Catedral Poniente (1758-1830)

AÑOS	BLANCOS	INDIOS	PARDOS MULATOS	NEGROS LIBRES	ESCLAVOS	ECLISIÁSTICOS	TOTALES
1758							3870
1761							3612
1768							2650
1769							2757
1772							2825
1773							2969
1774							3132
1776							3163
1778							3254
1781							3231
1782							3022

1 Una primera versión del presente texto fue publicada en *Anales del Museo de América*, n.º 18, 2010, pp. 124-147.

1784	1032	156		2294'			3482
1786	1066	153	1405	892''		705	4221
1787							3604
1788	1111	133	1506	866''		94	3710
1790	1132	158	1428	883''		94	3695
1791	1053	118	1665	842''		109	3787
1792	1060	118	1662	842''		92	3774
1795							3934
1796							3764
1798							3881
1802	1036	89	1171	150	1029	48	3523
1803	1121	73	1310	205	1122	38	3869
1804	1222	114	1147	236	1069		3788
1805	1805	136	1119	246	1047	48	4401
1807	1807	131	1184	309	1096	111	4638
1808	1172	105	1230	255	1115	107	3984
1810	1184	122	1290	252	1138	108	4094
1811	1171	102	1263	260	1102	105	4003
1813	555	66		1483'''			2104
1815	906	88	753	133	470	18	2368
1816	1089	34	759	543	722		3147
1817	1141	57	1092	230	637	24	3181
1818	1272	35	900	173	846	14	3240
1819	1255	42	904	201	786	21	3209
1822	1092	45	1050	158	644	17	3006
1823	2488''''				669		3157
1830							3014

* Incluye pardos, mulatos y negros libres.

** Incluye negros libres y esclavos.

*** Incluye pardos, mulatos, negros libres, esclavos y eclesiásticos.

**** Incluye blancos, indios, pardos, mulatos y negros libres.

La Ermita de El Calvario

De particular interés para la investigación arqueológica fueron los datos históricos relacionados con la Capilla o Ermita de El Calvario. Esta

edificación, que antecedió a las todavía hoy existentes de Lourdes y Pagüita, habría sido construida, según algunos autores, en el siglo XVII, mientras que otros señalan su construcción a mediados del siglo XVIII. Según Veloso Saad (1976:62) la Capilla o Ermita de El Calvario existía desde 1612, establecida por Juan Bohórquez, obispo de Santiago de León de Caracas. Según Zawisa (1988), la primera capilla se habría construido en 1751, en el sitio de la actual plaza Bolívar del Parque El Calvario (donde antes estuvo la estatua del presidente Antonio Guzmán Blanco) y esta capilla fue sustituida por otra en 1765, situada un poco más al oeste, que desapareció con la construcción en ese lugar del estanque del acueducto de Macarao en 1873. No obstante estas opiniones, trataremos de establecer la fecha de su construcción a partir de información documental que alude directamente a dicha edificación.

El 25 de septiembre de 1750 el gobernador envía al Rey una petición del Cabildo secular de Caracas, en la que se solicita autorización para construir, extramuros de la ciudad, una ermita dedicada a Jesús Nazareno y para la celebración del Via Crucis y misa los días de precepto (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 713. En: Marco Dorta, 1967: 204). Esta petición tuvo respuesta del Rey, pues el 27 de abril de 1752 el provisor de Caracas, “en virtud de lo que S.M. manda sobre la erección de la ermita en el sitio del Calvario”, dice tener los recursos para su construcción, y establece las dimensiones y características de la obra:

Dicha ermita deve tener de largo en claro de obra 24 varas, 6 para la capilla mayor, las del cañon 18; ancho en claro de la obra 8 varas; alto desde el nivel general, 7 varas; grueso general de simientos, 1 vara; profundidad hasta el nivel general 374; grueso sobre el nivel general de mampostería, 1 vara menos sesma, por 2 corredores cerrados de 6 varas de largo, 4 en claro de ancho, para el efecto de guardar los hornamentos con mayor decencia, y demás adherentes de dicha hermita, sus solerías, texas y cañas, maderas, puertas ventanas, escabaziones, removimiento de tierras, más parte de agua, andamios, utiles, o erramentería para dicha obra, encalados, la manufactura de carpintería y albañilería, el todo suma, e importa in scriptura toda la cantidad de 2.062 pesos 4 reales.

Igualmente señala lo conveniente de construir la ermita en las afueras de Caracas, donde se colocarán las imágenes de Jesús Nazareno y Nuestra Señora de Balbanera. Y, luego, el 30 de abril del mismo año, el gobernador refiere que está asegurado el ordinario para dicha fábrica (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 804. En: Marco Dorta, 1967: 214-215). Inmediatamente, el 1º de mayo, don Felipe Ricardos, gobernador de Caracas, dice que

el obispo de la diócesis no ve inconveniente en la pretensión de la ciudad de Caracas, de que se le dé licencia a los de la orden de predicadores para construir una ermita en el sitio del Calvario. Se le dará el título de Jesús Nazareno, llevando allí dicha imagen y la de Nuestra señora de balbanera, que son las que se sacan los viernes en el Via crucis. (Archivo General de Indias, Sección Caracas, Legajo 76. En: Marco Dorta, 1967: 216).

Una *Real cédula*, del 20 de enero de 1753, concede la licencia para la construcción de la ermita:

El Rey. Por cuanto habiéndome representado el Cabildo secular de la ciudad de Santiago de León de Caracas en veinticinco de Agosto de mil setecientos y cincuenta, lo útil y provechoso que sería el que me dignase de conceder mi real licencia para erigir en el paraje nombrado El Calvario, donde con la devoción del Vía Crucis, lleva los viernes del año la Religión del Orden de Predicadores, la imagen de Jesús Nazareno conmoviendo a los fieles, y de que se celebrase allí la misa los días de fiesta para un crecido vecindario que viviendo en arrabales inmediatos apetece iglesia menos pública... concedo mi Real licencia para que en el paraje mencionado se erija y construya la referida ermita con el título de Jesús Nazareno y de Nuestra Señora de Balbanera. (En: Montenegro, 1997:187).

Esta autorización será agradecida por el Cabildo justicia y regimiento, según documento del 25 de abril de 1754 (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 717. En: Marco Dorta, 1967: 226) y el 8 de junio del mismo año la ciudad acusa recibo de la *Real Cédula* antes citada (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 804. En: Marco Dorta, 1967: 226). Sin embargo, dos años después no ha sido construida la ermita, pues en 1756 fray Miguel de Cárdenas, religioso de la Orden de los Predicadores, presenta un expediente pidiendo permiso para hacer una ermita en El Calvario, en las afueras de Caracas (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 804. En: Marco Dorta, 1967: 236). El 19 de febrero de 1757, el Rey otorga una licencia para hacer un altar portátil, con campana, “mientras se fabrique la ermita de Jesús Nazareno y de Nuestra Señora de Balbanera, en el paraje del Calvario de los arrabales de Caracas” (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 693. En: Marco Dorta, 1967: 236). Sin embargo, un informe del Gobernador, del 1º de octubre de ese año, señala que la obra no se había iniciado:

El gobernador de Caracas informa a S.M. que aun no se han abierto los cimientos de la ermita concedida a la orden de los Predicadores en el sitio del Calvario, bajo la advocación de Jesús Nazareno y Nuestra Señora de

Balbanera. (Archivo General de Indias, Sección Caracas, Legajo 80. En: Marco Dorta, 1967: 240).

Esta demora se prolonga varios años más, pues el 23 de junio de 1759, el Rey “advierte a la ciudad de Caracas que hasta ahora no se ha dado principio a la ermita del Calvario, habiendo dado el dinero para ello el licenciado don Domingo Palacios, y la imagen de Nuestra Señora de Valvanera” (Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 693. En: Marco Dorta, 1967: 249).

En una *Carta* del Cabildo de Caracas, de fecha 6 de julio de 1760, se señala que aún no se ha concluido “la construcción de la Hermita que se debe erigir y dotó el Licenciado Don Domingo Palacios con el título de Jesús Nazareno y Nuestra Señora de Balbanera,” aun cuando se había otorgado el terreno necesario para dicha edificación desde 1757 (Mago de Chópite y Hernández Palomo, 2002: 69). Una nueva *Real Cédula*, del 7 de mayo de 1761, ordena por segunda vez la construcción de la ermita (Archivo General de Indias, Sección Caracas, Legajo 198. En: Marco Dorta, 1967: 257), disposición de la que acusa recibo la ciudad el 29 de julio del mismo año (Archivo General de Indias, Sección Caracas, Legajo 368. En: Marco Dorta, 1967: 257; Mago de Chópite y Hernández Palomo, 2002: 80).

Pero en 1763, el Cabildo de Caracas hace constar la ejecución de la obra, según *Carta* del 16 de mayo y, además, se solicita autorización para construir otra “en el llano, o humilladero de dicho cerro de el Calvario,” dejando la ya construida en la parte alta del cerro “para el fin de su primer destino, que fue el de que allí hiciese manción el Rosario de Jesús Nazareno todos los viernes” (Mago de Chópite y Hernández Palomo, 2002: 89-90). La petición se fundamentaba en lo retirado de la primera ermita para la feligresía y la posibilidad de proveer un mejor acceso con la que se dispondría en la parte baja de la elevación de El Calvario. Esta petición de construir una segunda ermita, ahora al pie del cerro El Calvario, también fue elevada ante el Rey por el Prior y la comunidad de Predicadores de Caracas, de acuerdo con solicitud del 27 de junio de 1763 (Archivo General de Indias, Sección Caracas, Legajo 198. En: Marco Dorta, 1967:272). En *Carta del Consejo* dirigida al Cabildo el 18 de septiembre de 1765, a propósito de varias solicitudes realizadas por dicha corporación, se confirma la finalización de la construcción de la ermita dedicada a Jesús Nazareno y Nuestra Señora de Balvanera, pero queda pendiente “que las mencionadas efigies se coloquen en ella, que es lo que resta” (Mago de Chópite y Hernández Palomo, 2002: 107-108). Y el 16 de noviembre de ese mismo año, el gobernador don José Solano,

en cumplimiento de la real cédula del 29-I-1764, informa, con justificación, que es conveniente fabricar una ermita con el nombre de Jesús Nazareno en el llano del monte Calvario por el beneficio que ofrece el estar cerca de la comunidad dominica de San Jacinto, sin perjuicio de la parroquia. (Archivo General de Indias, Sección Caracas, Legajo 198. En: Marco Dorta 1967:283).

Las fuentes documentales posteriores confirman la existencia y actividad de la ermita. En el *Plano de la Ciudad Mariana de Caracas*, de 1766, la Calle XXV o *De la Muerte y Calbario*, corre desde la “Hermita del Calbario o de N.S. de Balbaneda” (De Sola, 1967: 39). Entre 1771 y 1784, el obispo Mariano Martí realizó su visita pastoral a la Diócesis de Caracas. En su recorrido por los templos de Caracas visitó la ermita de El Calvario el 8 de diciembre de 1771 y refiere que

En esta feligresía distancia de la Parroquial como tres cuadras en un cerro que ahí se halla una ermita que llaman el Calvario se halla ubicada N.S. de Balbanea con dotación hecha por Dn. Domingo Palacios y se halla al cargo de los religiosos Dominicos de esta ciudad está al poniente. (Martí, 1999 VI:16).

En cuanto a las características de la edificación dice que “está construida de Tapias y Rajas cubierta de Texa con la Puerta mirando á la Ciudad” (Martí, 1928:39). En el *Exato Mapa de la Ciudad de Caracas*, de 1772 (De Sola, 1967: 43), se indica una edificación religiosa, con dos estructuras diferenciadas, en el cerro El Calvario. Luego, en 1776, en el *Plano en que se demuestra la Jurisdiccion y Feligresia de la Parrochia de St. Pablo, en la Ciudad de Caracas* (De Sola, 1967: 54), igualmente se señala la existencia de una edificación en la parte alta de dicho cerro, que correspondería a la Capilla o Ermita de El Calvario.

La ermita perduró durante la primera mitad del siglo XIX: Cunill Grau (1987: 442) refiere su existencia a comienzos de la centuria; en 1803, el coronel Antonio Ignacio Rodríguez Picón, Teniente de Justicia Mayor de Mérida, al dar sus impresiones de Caracas dice que “Al Ocaso está la ermita del Calvario, cerro pelado, amarillo de tierra y sin mayor vegetación (Mago de Chópite, 1986: 64); aparece en el *Plano Topográfico de la Ciudad de Caracas*, de 1843 y en el *Plano Topográfico de la Ciudad de Caracas*, de 1852 (De Sola, 1967: 65, 67). Luego, en los planos correspondientes a 1874 en adelante el sector donde se localizaba dicha edificación religiosa aparece ocupado por obras de tipo recreativo y sanitario que fueron realizadas durante el guzmanato, entre 1872 y 1884, y continuadas hasta finales del siglo XIX, aunque con menor intensidad, por el presidente Joaquín Crespo. En efecto, entre 1872 y 1873 se construye el Paseo Guzmán Blanco (Caraballo, 1985: 73; Cunill Grau,

1987: 1624); en 1873 se inicia y en 1876 se pone en funcionamiento el Acueducto de Macarao, cuyo estanque de distribución se emplaza en el cerro El Calvario (Caraballo, 1985: 52; Cunill Grau, 1987: 1655). No hay duda que estas obras guzmancistas en el Cerro El Calvario significaron la desaparición de la antigua ermita.

Excavaciones arqueológicas

Las excavaciones arqueológicas en el Parque El Calvario se realizaron en la zona comprendida entre el Estanque de Almacenamiento del antiguo acueducto Macarao-Caracas y las proximidades del elemento en forma de espiral en el que se encontraba, en el siglo XIX, una estatua del presidente Antonio Guzmán Blanco, que luego fue remplazada por la estatua de Simón Bolívar. Actualmente existe entre el Tanque del Acueducto y la estatua de Bolívar un gazebo o glorieta. También se hicieron recolecciones en superficie en diferentes jardineras del parque y, en forma no sistemática, en distintos puntos donde se observaron materiales aflorados.

Se realizaron once unidades de excavación de dimensiones 2m x 2m cada una, por niveles arbitrarios de 20 cm cada nivel. Las unidades de excavación fueron distribuidas en la siguiente forma: en la jardinera que se encuentra al oeste del gazebo y próxima al Estanque del Acueducto de Macarao (unidades PpC1 y PpC2); en la jardinera B, al este del gazebo, que lo separa de la estatua de Simón Bolívar (unidades PpC3 al PpC6); en la jardinera E, al norte y contigua a la estatua de Simón Bolívar (unidad PpC10); en la jardinera G, al sur y contigua a la estatua de Simón Bolívar (unidad PpC8); en la jardinera K (unidad PpC7); en la jardinera D (unidad PpC9) y en la jardinera M (unidad PpC11) (Figura 1). A algunas de estas unidades (PpC2, PpC3 y PpC4) se les añadió una sección de 2m x 1m, debido a la aparición en ellas de tuberías u otros elementos que hicieron necesaria su ampliación. A esas extensiones se identificaron como PpC2A, PpC3A y PpC4A, respectivamente.

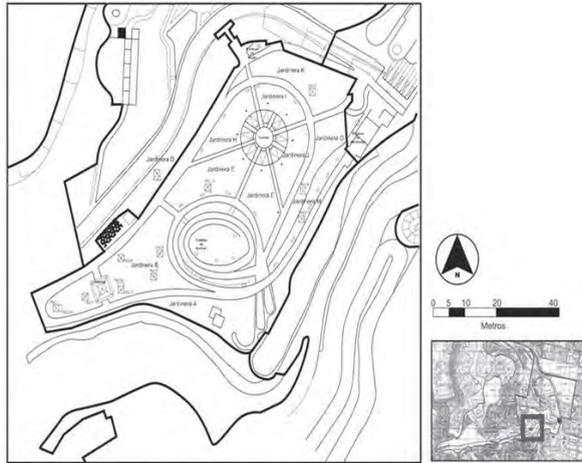


Figura 1. Parque El Calvario. Localización de las unidades de excavación arqueológica.

Las unidades de excavación aportaron materiales arqueológicos hasta distintas profundidades. Así, en la unidad PpC6 el material arqueológico se encuentra solo hasta 40 cm de profundidad; en las unidades PpC1, PpC3 y PpC11 se recuperaron artefactos hasta 60 cm por debajo de la superficie; en las unidades PpC2, PpC2A, PpC4, PpC4A, PpC5 y PpC8, el espesor de la capa cultural es de 80 cm; en las excavaciones PpC3A y PpC10 se halló material arqueológico hasta 100 cm de profundidad; mientras que PpC 7 y PpC9 fueron las unidades en las que la capa arqueológica era de mayor espesor, 140 cm y 120 cm respectivamente. En todas las unidades excavadas se pudo observar que los materiales arqueológicos se encuentran en una matriz de suelo de color marrón y, en algunos casos, negruzca. Este color del suelo se torna rojizo en la parte más profunda del depósito arqueológico.

La unidad que aportó mayor cantidad de material arqueológico fue la PpC7, justamente aquella en que la capa cultural es de mayor espesor. En esta unidad, así como casi en el resto, predomina la cerámica (en todas sus variedades) dentro del conjunto de los artefactos recuperados. No obstante, es considerable la cantidad de fragmentos de vidrio (igualmente de diversas manufacturas), así como materiales relacionados con elementos constructivos, como son los ladrillos y las tejas. En algunas unidades de excavación también se recolectó un apreciable número de restos óseos, posiblemente de animales. El resto

de los materiales recolectados tiene menor importancia cuantitativa y algunos son de indudable procedencia moderna, como es el caso de los fragmentos de concreto, baldosas y plástico. En las tablas 2 y 3 se presentan, en forma general, las cantidades y clases de artefactos recolectados en las unidades de excavación y en superficie.

Tabla 2. Clases y cantidades de materiales recolectados en las unidades de excavación arqueológica

MATERIAL	1	2	2A	3	3A	4	4A	5	6	7	8	9	10	11	SUBTOTAL
Cerámicas	5	35	9	-	2	17	18	12	39	1530	235	219	674	66	2861
Vidrios	3	27	28	5	3	13	16	21	23	1625	84	144	308	15	2314
Ladrillos	9	46	-	21	3	29	50	4	6	8	16	2	6	9	209
Tejas	-	-	-	-	-	30	34	6	12	174	78	48	63	33	478
Huesos	-	10	6	1	1	28	41	1	4	244	49	12	78	3	478
Botón	-	-	-	-	-	-	1	-	-	5	-	-	1	-	7
Madera	1	-	-	-	-	-	-	-	-	12	-	-	-	-	13
Metal	-	6	-	3	-	32	85	4	-	72	5	15	32	1	255
Piedra	-	2	2	-	-	2	1	1	1	5	2	1	-	1	18
Concreto	3	17	2	-	-	2	1	-	5	6	16	6	26	1	85
Baldosas	-	4	8	7	3	-	1	3	1	5	-	2	3	-	37
Friso	-	-	-	-	-	-	1	1	1	3	5	-	-	-	10
Plástico	-	-	1	-	1	2	-	1	1	4	-	-	1	-	12
Subtotal	21	147	56	37	13	155	249	54	92	3693	490	449	1192	129	TOTAL: 6777

Tabla 3. Clases y cantidades de materiales recolectados en superficie

MATERIAL	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	NO CONTROLADA	SUBTOTAL
Cerámicas	56	3	-	105	7	3	2	73	158	14	47	468
Vidrios	60	3	1	51	7	4	6	2	107	11	8	260
Ladrillos	2	1	-	-	3	-	2	4	-	4	-	16
Tejas	13	-	2	10	-	-	-	48	-	3	-	76
Huesos	1	-	-	3	-	1	-	11	-	-	2	18
Botón	-	-	-	1	-	-	1	1	-	-	-	3
Madera	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Metal	2	1	-	3	1	-	2	9	-	2	-	20
Piedra	-	1	1	-	-	-	-	3	-	-	-	5
Concreto	1	-	-	2	-	-	-	5	-	1	-	9
Baldosas	3	2	1	8	3	-	2	17	-	3	-	39
Friso	-	-	1	-	2	-	3	-	-	1	-	7
Plástico	1	1	-	2	-	-	-	7	-	2	-	15
SUBTOTAL	139	12	6	185	23	8	18	180	265	41	59	TOTAL: 936

Análisis e identificación del material arqueológico

Del total de los materiales arqueológicos recolectados, estimamos que los de mayor posibilidad de análisis eran los correspondientes a mayólicas y semiporcelanas, y la cerámica que, en forma genérica, denominamos como de fabricación local. Esta última habría sido elaborada en los talleres que existían en la Caracas colonial y del siglo XIX, mientras

que las primeras provenían de Europa o, como algunas mayólicas, de los centros de fabricación que se instalaron en el Nuevo Mundo, como por ejemplo en Puebla, Nueva España. Esta selección no desconoce las potencialidades que podrían tener, por ejemplo, los artefactos de vidrio, tanto desde el punto de vista cronológico como en relación con otros aspectos de la vida en el pasado colonial.

La clasificación de los materiales cerámicos se realizó a través de una identificación con tipologías establecidas a las que se les ha asignado un rango cronológico. La identificación tipológica se hizo a partir de la comparación de los ejemplares considerados diagnósticos con los tipos descritos en Goggin (1968), Deagan (1987, 1997) y en el Catálogo Digital de la *Colección de Tipos Cerámicos de la Arqueología Histórica*, del Florida Museum of Natural History. En cuanto a la cerámica clasificada como de “fabricación local”, no desconocemos que es una agrupación muy amplia, que podría abarcar manufacturas y rangos temporales muy distintos, sin excluir la presencia de cerámica prehispánica, pues en algunos casos poseen atributos tecnológicos muy similares. Sin embargo, nuestra decisión de agruparla de esta manera genérica se debió a la ausencia de atributos decorativos que indiquen, en forma inequívoca, que se trata de cerámica prehispánica, es decir, no se observan atributos que permitan relacionar este material cerámico con algunos de los estilos definidos para la región, como serían los de la Serie Valencioide (Cruxent y Rouse 1961: 210-211).

Además de la cerámica que consideramos de fabricación local, se identificaron varios tipos de mayólicas y semiporcelanas. Entre las mayólicas se encuentran los tipos *Yayal Azul/Blanco* (1490-1625), *San Luis Azul/Blanco* (1550-1650), *San Luis Polícromo* (1650-1750), *Puebla Polícromo* (1650-1725), *Abo Polícromo* (1650-1750), *San Agustín Azul/Blanco* (1700-1750), *Puebla Azul/Blanco* (1675-1800) y *Aranama Polícromo* (1750-1800). En las semiporcelanas se identificaron los tipos *Pearlware sponged* (1770-1830), *Pearlware Transfer Printed* (1784-1840), *Gaudy Dutch* (1820-1840), *Pearlware edged* (1785-1840), *Annular Ware banded* (1785-1840), *Pearlware hand painted blue and white* (1775-1840), *Pearlware hand painted polychrome late* (1830-1840) y *Whiteware hand painted* (1830-en adelante). También se pudo identificar loza común o “terra cotta” del tipo *Black lead glazed coarse earthenware* (1700-1770). Algunos ejemplares de estos tipos de mayólicas y semiporcelanas se pueden observar en las figuras 2 y 3, respectivamente.

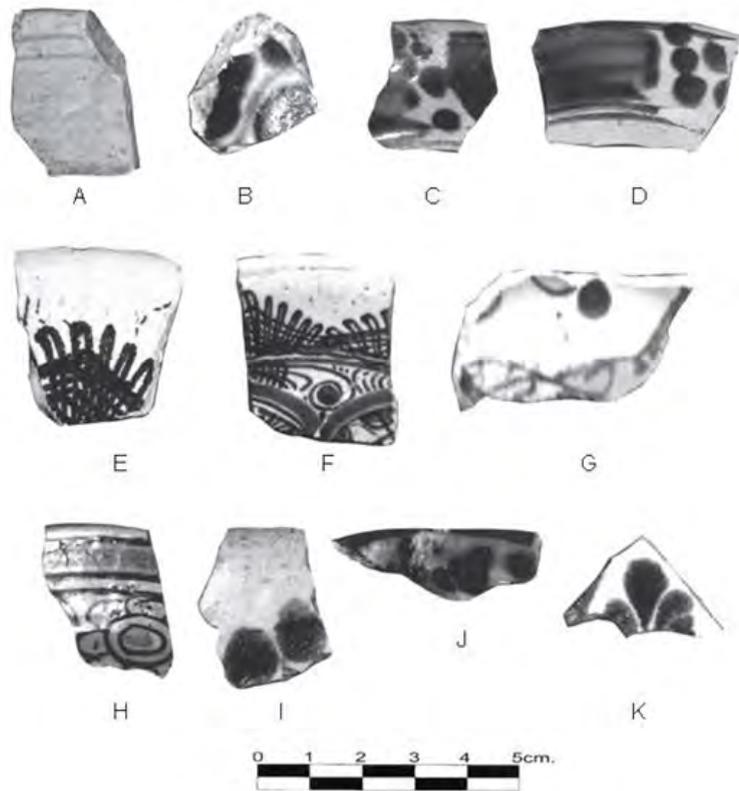


Figura 2. Mayólicas recolectadas en las excavaciones arqueológicas en el Parque El Calvario. A: Yayal Azul/Blanco (1490-1625); B: San Luis Azul/Blanco (1550-1650); C-D: San Luis Polícromo (1650-1750); E-F: Puebla Polícromo (1650-1725); G: Abo Polícromo (1650-1750); H: Aranama Polícromo (1750-1800); I-J: San Agustín Azul/Blanco (1700-1750); K: Puebla Azul/Blanco (1675-1800).

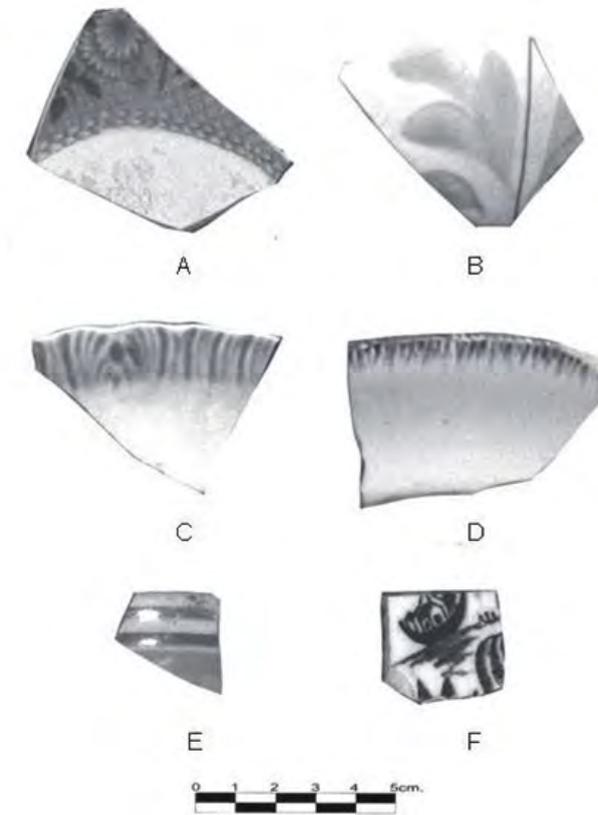


Figura 3. Semiporcelanas recolectadas en las excavaciones arqueológicas en el Parque El Calvario. A: *Pearlware Transfer Printed* (1784-1840); B: *Gaudy Dutch* (1820-1840); C-D: *Pearlware edged* (1785-1840); E: *Annular Ware banded* (1785-1840); F: *Pearlware hand painted blue and white* (1775-1840).

A efectos de síntesis, en las tablas 4, 5 y 6 se presentan los tipos cerámicos identificados en cada una de las unidades de excavación, discriminados según los niveles arbitrarios establecidos.

Tabla 4. Tipos cerámicos identificados en las unidades de excavación PpC1, PpC2, PpC3

NIVEL/PROFUNDIDAD	Unidad PpC1	Unidad PpC2	Unidad PpC3
1 (0-20 cm)			
2 (20-40 cm)	Pearlware sponged (1770-1830)	Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840)	Cerámica local
3 (40-60 cm)			Loza criolla Pearlware edged (1785-1840)
4 (60-80 cm)			Loza criolla Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware sponged (1770-1830) San Agustín Azul/Blanco (1700-1750)

Tabla 5. Tipos cerámicos identificados en las unidades de excavación PpC4, PpC6, PpC7

NIVEL/PROFUNDIDAD	Unidad PpC4	Unidad PpC6	Unidad PpC7
1 (0-20 cm)			Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware, sponged (1770-1830)
2 (20-40 cm)		Annular ware banded (1785-1840) Pearlware edged (1785-1840)	Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware edged (1785-1840). Annular Ware banded (1785-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840)
3 (40-60 cm)	Annular Ware banded (1785-1840)		Cerámica local Gaudy Dutch (1820-1840) Annular ware banded (1785-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840) Pearlware sponged (1770-1830) San Luis Polícromo (1650-1750)
4 (60-80 cm.)			Cerámica local Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware edged (1785-1840). Pearlware Transfer Printed (1784-1840) San Luis Polícromo (1650-1750)
5 (80-100 cm.)			Cerámica local Pearlware, edged (1785-1840). Pearlware Transfer Printed (1784-1840) Pearlware sponged (1770-1830) Yayal Azul/Blanco (1490-1625)
6 (100-120 cm.)			Pearlware Transfer Printed (1784-1840)

Tabla 6. Tipos cerámicos identificados en las unidades de excavación PpC8, PpC9, PpC10

NIVEL/PROFUNDIDAD	Unidad PpC8	Unidad PpC9	Unidad PpC10
1 (0-20 cm)	Cerámica local San Agustín Azul/Blanco (1700-1750) San Luis Policromo (1650-1750)		
2 (20-40 cm)	Cerámica local Aranama Policromo (1750-1800) Puebla Azul/Blanco (1675-1800) San Luis Policromo (1650-1750) Puebla Policromo (1650-1725) Yayal Azul/Blanco (1490-1625)	Annular ware, banded (1785-1840)	Pearlware edged (1785-1840) Annular ware, banded (1785-1840) Pearlware, Transfer Printed (1784-1840) Black lead glazed coarse earthenware (1700-1770)
3 (40-60 cm)	Cerámica local Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840) Puebla Policromo (1650-1725) San Agustín Azul/Blanco (1700-1750) Abo Policromo (1650-1750) Yayal Azul/Blanco (1490-1625)	Cerámica local Pearlware hand painted polychrome late (1830-1840) Pearlware edged (1785-1840) Annular ware banded (1785-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840) Medicine Jar (1785-1815) San Luis Policromo (1650-1750) San Luis Azul/Blanco (1550-1650)	Gaudy Dutch (1820-1840) Annular ware banded (1785-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840)
4 (60-80 cm)	Cerámica local Gaudy Dutch (1820-1840) Puebla Azul/Blanco (1675-1800) San Luis Policromo (1650-1750)	Cerámica local Pearlware hand painted polychrome late (1830-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840) San Luis Policromo (1650-1750)	Cerámica local Whiteware hand painted (1830-en adelante) Gaudy Dutch (1820-1840) Pearlware edged (1785-1840) Pearlware Transfer Printed (1784-1840) Pearlware hand painted blue and white (1775-1840) Puebla Policromo (1650-1725)
5 (80-100 cm)			Pearlware edged (1785-1840)

Interpretación de la información arqueológica

Como se desprende de las tablas anteriores, en nueve de las unidades excavadas en el Parque El Calvario se hallaron materiales arqueológicos cuya identificación fue posible realizar. Pueden ser usados como

indicadores cronológicos relativos pues, como es sabido, los rangos temporales asignados a la fabricación de las mayólicas y semiporcelanas no conllevan, necesariamente, a una coincidencia entre su elaboración y su aparición en los sitios arqueológicos. Es decir, existió una mediación temporal y espacial entre el momento de fabricación de los artefactos y su deposición como desecho, pues la circulación de estos objetos estaba determinada por la dinámica mercantil de las épocas colonial y republicana y, además, fueron usados durante un lapso de tiempo antes de ser descartados. No obstante, asumiendo los rangos temporales propuestos en los estudios usados como referencias para la identificación de los materiales arqueológicos, intentaremos una interpretación de la aparición de los mismos en los distintos niveles arbitrarios de las unidades de excavación.

Las tablas correspondientes a las unidades de excavación 1, 2, 3, 4 y 6 muestran una disposición estratigráfica y cronológica de los materiales arqueológicos bastante coincidente. En el nivel 2 (20-40 cm de profundidad) de la unidad 1 se identificó la presencia de semiporcelanas de finales del siglo XVIII y del primer tercio del XIX (*Pearlware sponged*, 1770-1830) y, en el mismo nivel de la unidad 2, se encuentran las semiporcelanas *Gaudy Dutch* (1820-1840) y *Pearlware Transfer Printed* (1784-1840), lo que indica que los desechos corresponden a la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. En la unidad de excavación 3 observamos que a mayor profundidad (60-80 cm) se encuentran mayólica *San Agustín Azul/Blanco* (1700-1750) y semiporcelanas de la segunda mitad del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX (*Pearlware sponged*, 1770-1830; *Gaudy Dutch*, 1820-1840), seguidas por semiporcelana *Pearlware edged* (1785-1840) en el nivel correspondiente a los 40-60 centímetros de profundidad. Sin embargo, en ambos niveles, además de la semiporcelana, fue identificada cerámica de fabricación local, que también está presente en el nivel 2 (20-40 cm de profundidad). En la unidad 4 se identificó *Annular ware banded* (1785-1840) en el nivel 3 (40-60 cm de profundidad), que también está presente en el nivel 2 (20-40 cm de profundidad) de la unidad 6, donde además se identificó semiporcelana de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (*Pearlware edged*, 1785-1840).

Un análisis comparativo de la cronología de estos materiales revela que en su mayoría corresponden a la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, a excepción de *San Agustín Azul/Blanco*, fechado en los dos primeros tercios del siglo XVIII. Por otra parte, en las unidades 3 y 6, estos materiales tienen una posición estratigráfica bastante coherente con los rangos cronológicos atribuidos. Esto indica una deposición aparentemente no alterada de los materiales arqueológicos en el área donde fueron emplazadas las unidades de excavación 1, 2, 3, 4, y 6 (fig. 2). La presencia de cerámica de fabricación local junto a las

semiporcelanas de los siglos XVIII y XIX (unidad de excavación 3) podría indicar la existencia de artesanos que la ejecutaban, con técnicas de origen prehispánico, en la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, la identificación étnica de los artesanos fabricantes de la llamada cerámica local ameritaría una investigación específica, donde además de un análisis tecnológico y formal más detallado de la cerámica, se examine documentación histórica primaria sobre este tema.

En las unidades de excavación 7, 8, 9 y 10 observamos una disposición estratigráfica relativamente errática de los materiales arqueológicos, en relación con los rangos cronológicos atribuidos. La unidad 7 fue la que mostró una capa arqueológica de mayor espesor, pero también una mayor diversidad de materiales identificados. Encontramos semiporcelanas de los siglos XVIII y XIX distribuidas en diferentes niveles, correspondientes a los tipos *Pearlware sponged* (1770-1830), *Pearlware Transfer Printed* (1784-1840), *Pearlware edged* (1785-1840), *Annular ware banded* (1785-1840), *Gaudy Dutch* (1820-1840) y junto a estas, mayólica del tipo *San Luis Polícromo* (1650-1750) en los niveles 3 y 4 (40-80 cm de profundidad) y mayólica *Yayal Azul/Blanco* (1490-1625) en el nivel 5 (80-100 cm de profundidad), además de cerámica de fabricación local en los niveles 3, 4 y 5 (40-100 cm de profundidad).

Parecida distribución se aprecia en la unidad 8, donde además de las mayólicas mencionadas se identificó: *Puebla Azul/Blanco* (1675-1800) en el nivel 4 (60-80 cm de profundidad); *Puebla Polícromo* (1650-1725), *San Agustín Azul/Blanco* (1700-1750) y *Abo Polícromo* (1650-1750) en el nivel 3 (40-60 cm de profundidad); *Puebla Polícromo* (1650-1725), *Puebla Azul/Blanco* (1675-1800) y *Aranama* (1750-1800) en el nivel 2 (20-40cm de profundidad); *San Agustín Azul/Blanco* (1700-1750) en el nivel 1 (0-20 cm de profundidad). Igualmente existe presencia de cerámica de fabricación local junto a las semiporcelanas y mayólicas, en todos los niveles excavados. Del mismo modo, en la unidad 9 se encuentran semiporcelanas de los siglos XVIII y XIX en los niveles 2 al 4 (20-80 cm de profundidad) y a la vez mayólicas de los tipos *San Luis Polícromo* (1650-1750) en los niveles 3 y 4 (40-80cm. de profundidad) y *San Luis Azul/Blanco* (1580-1650) en el nivel 3 (40-60 cm de profundidad). Al igual que en las unidades de excavación 7 y 8 hay presencia de cerámica de fabricación local (niveles 3 y 4, 40-80cm de profundidad). En la unidad 10, solo se identificó mayólica del tipo *Puebla Polícromo* (1650-1725) en el nivel 4 (60-80 cm de profundidad), junto a varios tipos de semiporcelana y cerámica de fabricación local.

La coexistencia de materiales arqueológicos de distintas cronologías y a diferentes profundidades en los Pozos de prueba 7, 8 y 9 podría ser explicada por su proximidad a los bordes o taludes de la terraza superior del Parque El Calvario, lo que habría dado lugar a una acumulación

irregular de estos materiales y a una estratigrafía donde las capas de deposición arqueológica no se corresponden con los niveles arbitrarios utilizados durante la excavación. En otras palabras, estos taludes fueron usados como basureros en áreas inclinadas, que luego se regularizaron a partir de la habilitación como parque del cerro El Calvario. De esta manera se hace posible que materiales más antiguos se encuentren estratigráficamente “por arriba” de materiales más recientes, dando como resultado una suerte de “estratigrafía invertida.” Esta ubicación de los Pozos de prueba 7, 8 y 9 difiere de la de los Pozos de prueba 1, 2, 3, 4 y 6, emplazados hacia el interior de la terraza. En el Pozo de prueba 10, también ubicado hacia el interior de la terraza, si bien hay coexistencia de materiales tempranos y tardíos, es mucho menos importante que en los Pozos de prueba 7, 8 y 9. Esta interpretación de la ubicación estratigráfica de los materiales arqueológicos identificados tipológicamente (y por tanto con un posible rango cronológico asignado) la apoyamos en una fotografía datada hacia 1878 (fig. 4). En esta imagen, a la que hemos incorporado la localización de algunas de las unidades de excavación, se aprecia que ya están construidos el estanque del Acueducto Macarao-Caracas y la plaza en espiral que originalmente contenía a la estatua pedestre de Antonio Guzmán Blanco y luego la de Simón Bolívar. Igualmente, en la fotografía en cuestión se observa que para el momento existía, entre el estanque del Acueducto y la plaza en espiral, una edificación de una planta, con techo de tejas, que parece corresponder al albergue de trabajadores y materiales que laboraban en las obras del Parque El Calvario, para entonces denominado “Paseo Guzmán Blanco.” También se aprecian algunos de los muros de contención construidos hacia los bordes de la orilla norte de este sector.

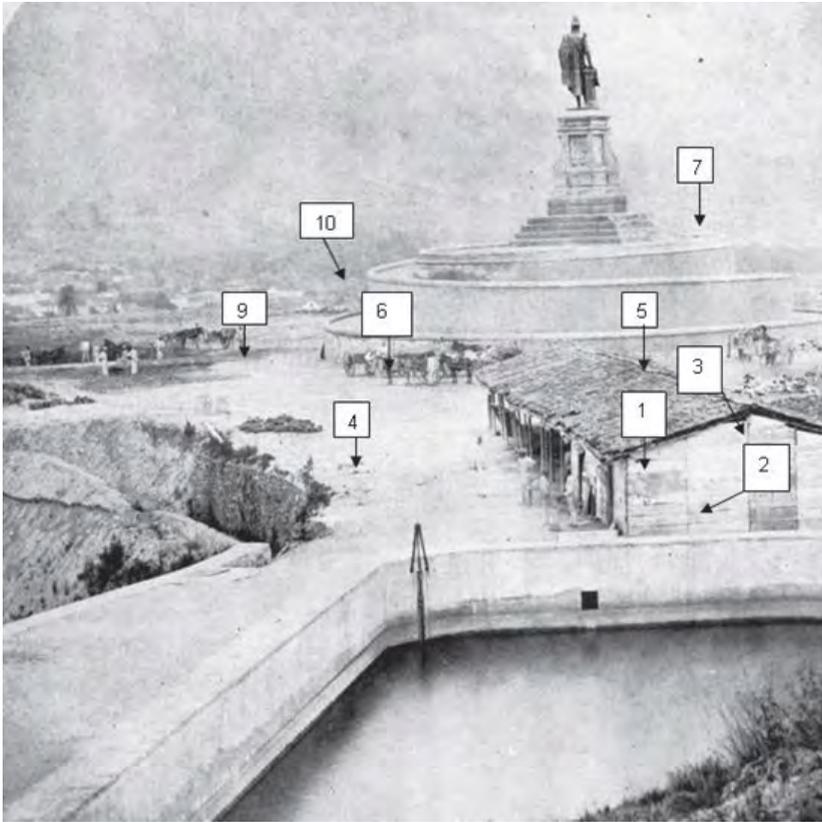


Figura 4. Fotografía datada hacia 1878, donde se observa el estanque de distribución del Acueducto de Caracas y la estatua de Guzmán Blanco. Se indican en forma aproximada algunas de las excavaciones arqueológicas. Fuente: Colección de Obras Planas. Archivo Audiovisual. Biblioteca Nacional de Venezuela.

Como se señala en la descripción de las excavaciones arqueológicas y en la relación cuantitativa de los materiales arqueológicos presentada en las tablas 2 y 3, en el Parque El Calvario se recuperaron, distribuidos en los distintos niveles arbitrarios estipulados para las unidades de excavación, además de los materiales cerámicos, otros materiales tales como fragmentos de metal, fragmentos de vidrio, ladrillos, tejas y huesos de animales, entre otros, que si bien no se les puede otorgar una ubicación cronológica precisa, se pueden hacer algunas consideraciones de acuerdo con su procedencia contextual. En las unidades

1, 2, 3, 4 y 6, donde aparentemente no se produjo una alteración en la capa arqueológica, observamos la presencia de ladrillos, tejas y huesos de animales (algunos posiblemente de ganado vacuno y porcino y otros tal vez correspondientes a mamíferos más pequeños, como conejos) junto a la mayólica de los dos primeros tercios del siglo XVIII, las semiporcelanas de los siglos XVIII y XIX y la cerámica de fabricación local.

Los materiales constructivos podrían provenir de algunas de las edificaciones correspondientes a la antigua ermita de El Calvario, que según algunos datos documentales existía desde el siglo XVII, aunque otras informaciones dan cuenta de dos ermitas que habrían existido consecutivamente en el lugar a mediados del siglo XVIII, la primera en el lugar luego ocupado por la estatua de Guzmán Blanco en el siglo XIX y la segunda donde fuera construido el estanque del Acueducto de Macarao, siendo esta última fabricada con “rafas y tejas”. Otra posibilidad de procedencia de los materiales constructivos sería de la edificación que se observa en la figura 4, antes comentada, que tenía techo de tejas. En cuanto a los restos óseos animales, su procedencia podría estar relacionada con las actividades asociadas a las obras públicas guzmancistas en este sector a comienzos de los años setenta del siglo XIX: el estanque del Acueducto Caracas-Macarao y el Paseo Guzmán Blanco. Su posible relación con la antigua ermita de El Calvario no puede sustentarse de manera definitiva, pues no contamos con datos que permitan señalar otras actividades, además del culto, en dicha capilla. Sin embargo, la presencia de abundantes materiales cerámicos (mayólicas y semiporcelanas), que corresponden a rangos cronológicos que van desde comienzos del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XIX, remiten a rutinas distintas a los oficios religiosos y que habrían significado una mayor permanencia en este sector. Queda por determinar, a partir de un nuevo y más detallado análisis de los materiales arqueológicos y de una profundización del estudio documental, cuáles fueron las actividades realizadas en este sector antes de su habilitación como Parque o Paseo.

Conclusiones

A partir de los datos documentales y arqueológicos obtenidos, que pueden ser evaluados a futuro con nuevas investigaciones, se puede presentar un conjunto de conclusiones acerca de la ocupación del área de estudio. Según los datos documentales, luego de iniciado el asentamiento hispano de Santiago de León, durante el resto del siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XVIII no se produjeron asentamientos humanos en nuestra área de estudio, pues el núcleo urbano caraqueño estaba constreñido a los límites impuesto por la quebrada Caroota al

oeste y la quebrada Catuche al este. Al oeste de la Caroata, desde la zona de Caño Amarillo hasta Catia, se desarrollaron núcleos de actividad agropecuaria, que constituyeron paisajes periféricos a la ciudad colonial. Sin embargo, la información arqueológica obtenida en el sector de El Calvario indica la presencia de mayólicas de los siglos XVI y XVII, lo que revelaría el desarrollo de actividades distintas a las puramente agropecuarias al oeste de la Caroata. Posiblemente, algunas de estas cerámicas mayólicas se relacionan con la capilla o ermita que existió en el cerro El Calvario, tal vez desde el siglo XVII, aun cuando queda como problema de investigación determinar con mayor precisión a cuáles actividades corresponden estos materiales arqueológicos.

Desde la séptima década del siglo XVIII y hasta la segunda década del siglo XIX se producen asentamientos, ahora con carácter de suburbio del núcleo urbano, en la margen derecha de la quebrada Caroata. La información histórica señala el otorgamiento de solares en el cerro El Calvario hacia las últimas décadas del siglo XVIII, lo que habría dado lugar a los primeros asentamientos de sectores pobres de la población en la periferia del núcleo urbano. Por su parte, las excavaciones arqueológicas en el Parque El Calvario dieron como resultado el hallazgo de semiporcelanas del siglo XVIII. Estos materiales arqueológicos se relacionarían con la antigua capilla existente en este sector, pero no pueden asociarse con la gente que comenzó a ocupar estos sectores periféricos. Es factible que el hallazgo de cerámica “de fabricación local” en El Calvario sí se relacione con los habitantes de estos primeros barrios pobres.

Esta tendencia en la ocupación del sector se mantiene hasta comienzos del siglo XIX y aumenta luego de la guerra de independencia. A mediados del siglo XIX surgen nuevos asentamientos en el área comprendida entre la falda norte del cerro El Calvario (donde actualmente se encuentran las escalinatas del Parque El Calvario) y el meandro de la quebrada Caroata; en el sector plano alrededor del cerro de Pagüita y en el sector donde luego se construiría la estación del ferrocarril La Guaira-Caracas. Estos asentamientos, que al parecer surgen al aliento del nuevo camino carretero a La Guaira, abierto en 1845, se mantienen y crecen durante el resto del siglo XIX, desarrollados bajo el estímulo de las obras públicas de Guzmán Blanco, especialmente por la construcción de varios puentes sobre la Caroata, el Acueducto Macarao-Caracas y el ferrocarril La Guaira-Caracas.

Fuentes consultadas

Acosta Saignes, M. (1967). La vivienda de los pobres. En *Estudio de Caracas*. Vol. II, Tomo II (pp. 631-892). Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela .

- Caraballo, C. (1985). *Obras Públicas como apoyo de un programa político. Guzmán Blanco (1870-1883)*. Tesis de licenciatura. Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Cruxent, J.M. e Rouse, I. (1961). *Arqueología Cronológica de Venezuela*. Vol. I. Washington D.C.: Unión Panamericana.
- Cunill Grau, P. (1987). *Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Deagan, K. (1987). *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean*. Vol. 1. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Deagan, K. (1997). *Curso-Taller de Identificación y Fechado de Cerámicas Coloniales*. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural.
- De Sola Ricardo, I. (1967). *Contribución al Estudio de los Planos de Caracas. La Ciudad y la Provincia. 1567-1967*. Caracas: Ediciones del Comité de Obras Culturales del Cuatricentenario de Caracas.
- Goggin, J. (1968). *Spanish majolica in the New World. Types of the sixteenth to eighteenth centuries*. Yale University Publications in Anthropology, nº 72. New Haven: Yale University.
- Mago de Chópite, L. (1986). *Caracas y su crecimiento urbano*. Caracas: Instituto Universitario Pedagógico
- Mago de Chópite, L. (1997). La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características. *Anuario de Estudios Americanos*, LIV (2), 511-541.
- Mago de Chópite, L. y Hernández Palomo, J.J. (2002). *El Cabildo de Caracas (1750-1821)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Cabildo Metropolitano de Caracas, Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
- Marco Dorta, E. (1967). *Materiales para la Historia de la Cultura en Venezuela (1523-1828)*. Caracas: Fundación John Boulton.
- Martí, M. (1928). *Relación de la Visita General que en la Diócesis de Caracas y Venezuela hizo el Illmo. Sr. Dr. Dn. Mariano Martí, del Consejo de su Majestad. 1771-1784*. Tomo I. Caracas: Editorial Sur-América.
- Martí, M. (1999). *Documentos relativos a su Visita Pastoral a la Diócesis de Caracas (1771-1784)*. Tomo VI, Compendio. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 100. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Montenegro J. E. (1997). *Crónicas de Santiago de León*. Caracas: Alcaaldía de Caracas, Instituto Municipal de Publicaciones.
- Veloso Saad, J. (1976). *La Caracas de aquellos tiempos*. Caracas: Editorial Columna Sprit.
- Waldron, K. (1977). *A social history of a primate city: the case of Caracas, 1750-1810*. Ann Arbor, Michigan: Xerox University Microfilms.

- Waldron, K. (1981). Public Land Policy and Use in Colonial Caracas. *Hispanic American Historical Review*, 61 (2), 258-277.
- Zawisa, L. (1988). *Inventario del patrimonio arquitectónico venezolano*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela.

TORRENTES DOMESTICADOS LA ARQUEOLOGÍA DEL AGUA EN LA CARACAS COLONIAL

Rodrigo Navarrete

Resumen

Los arqueólogos siempre han reconocido la centralidad del agua y la implementación de sus sistemas culturales de control, almacenaje, distribución y consumo como ejes del proceso de formación y complejización social. Sin embargo, han sido pocos los esfuerzos para identificar e interpretar su construcción y papel estructurante en los procesos y en los sistemas coloniales españoles americanos, especialmente en relación con el manejo y control de los centros urbanos. En este trabajo intentamos sintetizar e interpretar de forma integrativa las evidencias coloniales asociadas con este medio de producción halladas en investigaciones arqueológicas recientes en la ciudad de Caracas, con el fin de proponer una visión desde la economía política de las aguas coloniales a partir de una metodología integrativa, que permita comprender tanto la cultura material como los datos documentales.

Palabras clave: Arqueología, Caracas, época colonial, agua.

Abstract

Archaeologists have always recognized the centrality of water and the implementation of its cultural systems of control, storage, distribution and consumption as axes of the process of conformation and social complexity. However, there have been few efforts to identify and interpret its construction and structuring role in spanish american colonial processes and systems, especially in relation to the management and control of urban centers. In this paper we try to synthesize and interpret in an integrative way the colonial evidences associated with this medium of production found in recent archaeological research in the city of Caracas, with the purpose of proposing a vision from the political economy of the colonial waters from an integrative methodology, that allows to understand both the material culture and the documentary data.

Key words: Archaeology, Caracas, colonial time, water.

Introducción

Los arqueólogos siempre han reconocido la centralidad del agua y la implementación de sus sistemas culturales de control, almacenaje, distribución y consumo como ejes del proceso de formación y complejización social. Sin embargo, han sido pocos los esfuerzos para identificar e interpretar su construcción y papel estructurante en los procesos y en los sistemas coloniales españoles americanos, especialmente en relación con el manejo y control de los centros urbanos. En este trabajo intentamos sintetizar e interpretar las evidencias coloniales asociadas con este medio de producción halladas en investigaciones arqueológicas recientes en la ciudad de Caracas con el fin de proponer una visión desde la economía política de las aguas coloniales mediante una metodología integrativa que permita comprender tanto la cultura material como los datos documentales. Con este fin, en primer lugar, sintetizaremos una definición teórico-metodológica de esta especialidad arqueológica, para luego rescatar algunas experiencias en este campo de estudio realizadas en Iberoamérica con el fin de poder, en las secciones siguientes, dar sentido a la historia hidráulica de Caracas y la integración de algunos aportes puntuales sobre sus tecnologías de aguas coloniales, realizados por diversos proyectos de investigación y restauración en nuestro contexto urbano.

Objetivos, métodos y práctica de la arqueología hidráulica

En esta sección nos basaremos en los aportes de Kirchner y Navarro (1992), debido a su aporte fundacional exhaustivo sobre este tema, además de su pertinencia histórico-cultural para comprender la herencia cultural europea en nuestro caso de estudio. Kirchner y Navarro se enfocaron en analizar los sistemas hidráulicos originarios campesinos más allá del debate sobre el origen de la hidráulica andalusí. Así, siguiendo a Barceló (1986, 1989), afirmamos que el objetivo no debe ser tanto el de determinar los orígenes de los espacios irrigados sino de estudiarlos en relación con la sociedad que los produce y los utiliza y, en especial, la forma en que se organizan y transforman las comunidades. Por ello, un estudio particular de la arqueología de las aguas en contextos urbanos debe apuntar no a las unidades hidráulicas en sí —como son las captaciones, acequias, terrazas, tanques, etcétera— sino a la articulación de los elementos en el marco del conjunto del sistema hidráulico. Solo así valoraremos las opciones humanas para determinadas soluciones técnicas en función de la previsión que hacen de sus necesidades comunitarias, ya que todo espacio o paisaje humanizado contiene el código social de la comunidad que lo ha construido (Barceló, 1988).

En principio, el diseño de todo sistema de aguas establece, según la exigencia de la gravedad como hecho fundacional de toda física hidráulica, la articulación entre la captación, el trazado y la pendiente de la red de acequias, la localización de las casas, el emplazamiento de patios, fuentes y plazas, así como de las edificaciones institucionales como iglesias, conventos, hospitales, y la forma de organizar las parcelas; y determina, además, las posibilidades de ampliación condicionadas por la disponibilidad de caudal y de espacio accesible con pendiente favorable para el movimiento del agua (Barceló, 1989).

En términos metodológicos, es necesario definir unas líneas de procedimiento sistemáticas que ofrezcan visiones diacrónicas de los espacios agrarios estableciendo la evolución que han sufrido y la relación que han mantenido con sus creadores y usuarios sucesivos con las consecuencias que han provocado en su morfología y funcionamiento. Así, los métodos y técnicas de la arqueología hidráulica se basan en una estrecha combinación de trabajos de campo (prospección arqueológica y reconstrucción de los sistemas hidráulicos) y la información documental y toponímica que, más allá de cada caso aislado, permite obtener una información global sobre el sistema hidráulico desde distintas perspectivas y poner en relación las unidades que configuran el sistema. Es decir, cada mención de una de estas unidades debe ser valorada con relación al resto de menciones de dicha unidad y en relación con las otras unidades también documentadas. La prospección hidráulica consiste en un minucioso y exhaustivo trabajo de campo dirigido a la reconstrucción planimétrica de todo el perímetro irrigado y sus elementos constitutivos. Según las autoras, un material indispensable para esta prospección es la ampliación de fotografía aérea u ortofoto, técnica que hasta ahora no se ha aplicado en el caso de Caracas.

Sin embargo, ni la fotografía aérea ni la documentación escrita son suficientes para la reconstrucción planimétrica de un espacio hidráulico. Una de las limitaciones principales de los documentos es la frecuente ocultación o tergiversación de la información por sus autores, representantes del poder, por lo que los métodos documentales y los prospectivos no son realmente complementarios, sino que generan conocimientos diferentes pero necesarios ambos. Una vez realizada la contrastación entre los datos documentales y los resultantes de la prospección hidráulica, es posible entonces realizar un mapa del diseño original y de sus posteriores transformaciones.

Según Kirchner y Navarro (1992), el emplazamiento y articulación original de las unidades tiende a no cambiar debido a que la introducción de cambios en el recorrido de la acequia principal supondría desajustes que podrían conducir a la inoperancia del sistema. En consecuencia, el estudio de las unidades hidráulicas conservadas en la actualidad, y en la mayoría de los casos de poca antigüedad, tiene

interés ya que, a pesar de su reconstrucción constante, en muchos casos puede reproducir su aspecto físico original, aunque, en complejos contextos urbanos, puede ser sumamente difícil descifrar y develar la traza original. Así, en este tipo de estudio el artefacto arqueológico es el diseño del espacio hidráulico y no los elementos físicos que lo componen en la actualidad y, por esto, para reconstruir el diseño original no es imprescindible la conservación de las unidades primigenias del sistema (Cressier, 1989).

Flujo colonial: experiencias de arqueología hidráulica en contextos iberoamericanos

Con el fin de definir algunos lineamientos teórico-metodológicos, técnicos e historiográficos para construir un panorama integrado de la arqueología de las aguas en la Caracas colonial, presentamos aquí algunos proyectos desarrollados en contextos urbanos y rurales en Iberoamérica, como por ejemplo las capitales peruana y mexicana. Más que una revisión exhaustiva de proyectos pertinentes en distintas latitudes, seleccionamos casos que nos puedan dar luces para interpretar las tramas hidráulicas urbanas coloniales venezolanas.

En primer lugar, volvemos a referir la investigación realizada por Kirchner y Navarro sobre el origen, características y desarrollo de los sistemas hidráulicos originarios campesinos en la zona de Andalucía. Más allá de analizar el origen oriental o magrebí, o romano o islámico, de la hidráulica andalusí, a partir de un estudio regional integral del sistema de conducción, almacenaje, riego y drenaje de aguas, plantean que la fiscalidad emiral y califal durante la ocupación árabe, se fundamentaba en la producción campesina, que fue objeto de una monopolización por un Estado excluyente de cualquier competidor. Así, la formación andaluza se basó en la relación entre Estado y campesinado y, por esto, el estudio arqueológico de los procesos de trabajo campesino devela al Estado como centralizador y distribuidor privilegiado del producto campesino. A su vez, el registro arqueológico del Estado proveerá datos sobre las formas de acumulación tributaria y las condiciones, cambios y amplitud de su control social. Este estudio asoma ciertas líneas de trabajo para un proyecto similar en la Caracas colonial. Primero, más que un énfasis en el estudio de las evidencias artefactuales aisladas en distintos lugares y proyectos de intervención o investigación, se debe articular todo el cuerpo de datos existente en un modelo general que explique la formación y cambios del sistema total. Segundo, debemos comprender la historia ocupacional y cultural regional para identificar las distintas influencias tecnológicas provenientes de diversas tradiciones y su articulación en el ámbito local. Tercero, se requiere de un enfoque desde la economía política que permita explicar la inserción de los

diversos poderes y niveles de control que incidían en la administración y distribución del bien hidráulico, especialmente el papel de los sectores económicos y políticos dominantes regionales y del Estado, así como de las estrategias subalternas.

Uno de los estudios más extensivos realizados en relación con acequias en América es el desarrollado por Hernández Pons en la Acequia Real de la ciudad de México. Durante las exploraciones en 1980-1981, se excavó extensivamente el tramo de la acequia comprendido desde el inicio de la calle de Corregidora, a un costado de Palacio Nacional en su entronque con Pino Suárez, hasta el cruce de la calle de Roldán y la calle de la Alhóndiga. En ese cruce la excavación se extendió a ambos lados y se prolongó hasta el frente del edificio del Diezmo o Alhóndiga, en el lado norte, y algunos metros sobre la de Roldán, hacia el sur (Hernández Pons, 2002). Este contexto ofrece tres elementos que pueden extrapolarse, por semejanza o diferencias, a centros urbanos de menor extensión y complejidad como el caraqueño. En primer lugar, la prominencia de la capital mexicana determinó la aplicación de una estrategia centralizada de control de aguas, plan maestro al cual paulatinamente se fueron agregando nuevas estructuras y ramas que interconectaron tanto los espacios internos de la ciudad originaria como los centros urbanos y rurales periféricos constitutivos de una red jerarquizada y escalonada de dispositivos. En segundo lugar, las particulares condiciones geomorfológicas e hidrográficas del valle de México obligaron a los poderes políticos a experimentar novedosas estrategias para controlar las aguas en su anegadiza base. La urbe mexicana se construyó, desde períodos prehispánicos, sobre el inestable soporte de relleno del antiguo lago de Texcoco, lo que suponía altos grados de humedad que deterioraban rápidamente las estructuras urbanas superficiales y subterráneas, un nivel freático mínimo que amenaza con eventuales inundaciones, así como una gran inestabilidad del subsuelo que propiciaban el hundimiento y desplazamiento de las construcciones. Pero el tercer punto clave es que los españoles contaban con la experiencia cultural de desarrollos tecnológicos en la preexistencia de una compleja y eficiente hidráulica prehispánica dominada por la confederación mexicana, que complementaría el saber europeo sobre las aguas con el autóctono. Los canales de las ciudades de Tenochtitlán y Tlatelolco, así como el sistema de chinampas para optimizar la producción agrícola en los anegadizos terrenos aledaños, se incorporaron, así, a la administración colonial hidráulica.

En Lima, el proyecto de Arqueología hidráulica colonial: autoridades, infraestructura y redes políticas (Lima, 1535-1796), coordinado por Bell, Cogorno y Ramón (2011), desarrolló una investigación interdisciplinaria que integró arqueología colonial y geografía histórica, con el fin de comprender el uso y control del agua limeña intramuros y sus alre-

dedores rurales inmediatos. Este proyecto aborda las relaciones entre infraestructura hidráulica y las autoridades implicadas en su manejo para aproximarse a las redes de poder urbano. En consecuencia, la investigación articuló la historia ambiental y la ecología política desde una perspectiva que enfatiza la cultura material. Durante la Colonia, las alteraciones en la morfología del sistema hidráulico estuvieron condicionadas por las relaciones sociales entre los residentes de la ciudad de Lima y el poder político que manejaba cada grupo social frente a los proyectos políticos oficiales del Estado. Estas relaciones de negociación política se materializaron en el tejido urbano durante el periodo colonial temprano. Así, el proyecto abordó tanto la infraestructura del sistema hidráulico como a las autoridades que controlaban el uso del agua. Con una perspectiva amplia y abordando la ciudad como conjunto, comparó tres coyunturas de cambio distintas: 1535, 1617 y 1746. La primera marca la fundación de Lima, cuando los sistemas precoloniales comienzan a ser adaptados y transformados para servir a la urbe colonial y especialmente el paso del *camayoc* de las acequias al juez de aguas. La segunda se vincula al Repartimiento de Aguas de Juan de Canseco, concebible como la consolidación del régimen. La tercera refiere al terremoto que destruyó gran parte de la ciudad y que coincide con la aplicación de las reformas borbónicas, que incluyeron una modificación del uso y distribución de las aguas, consolidada con el reglamento de Cerdán y el Plan Topográfico. En este caso limeño se pueden rescatar, igualmente, los aspectos referidos para el mexicano, pero como respuesta a características sociopolíticas, ambientales y culturales muy diferentes. En primer lugar, la complejidad urbana de este núcleo colonial suramericano también determinó un plan inicial general pero, a diferencia del mexicano, se fue improvisando sucesivamente según el crecimiento tanto de los contextos urbanos como de los campesinos circundantes sin seguir pautas sistémicas demasiado estructuradas. Segundo, las condiciones medioambientales, al contrario de México, se caracterizan por una gran aridez y escasísima pluviosidad anual que obligaba a enfatizar las tecnologías de obtención, distribución y almacenaje de las aguas en vez de las de control, canalización y drenaje. Y, en tercer lugar, una vez más la preexistencia de una eficiente tecnología hidráulica autóctona regional por las sucesivas invasiones de la zona por los estados amerindios chimú, wari e inca, propició la existencia en este territorio de uno de los sistemas de agua más efectivos para el momento en el mundo.

En fin, a partir de los datos aportados por los proyectos antes referidos, consideramos que es necesario tomar en cuenta en el caso histórico caraqueño tres elementos básicos. Primero, el proceso de formación del contexto urbano colonial y su importancia dentro de la geopolítica iberoamericana para el momento. Segundo, las condiciones

hidrológicas y geomorfológicas del valle de Caracas y su incidencia en la estructuración de la tecnología de las aguas. Tercero, la posible existencia de un sistema de aguas implementado por los antiguos pobladores indígenas que sirviera como base tecnológica y cultural para establecer e implementar los medios coloniales españoles. Al igual que con las picas indígenas en la formación del Camino Real Caracas-La Guaira, los medios culturales de los habitantes originarios de Caracas deben haber incidido en la planificación colonial de las aguas.

Las aguas de Caracas: algunos datos sobre la historia hidráulica caraqueña

El agua como medio de subsistencia y producción es un problema social y político que debe ser resuelto por quienes ejercen y desean legitimar su poder, lo que supone la toma de decisiones para su captación, almacenaje, distribución, consumo y drenaje en la ciudad. Las investigaciones arqueológicas en sitios ubicados en los cuadrantes originarios caraqueños han evidenciado el alto potencial de este sector para ofrecer datos tanto estructurales como artefactuales sobre su historia colonial, algunas de ellas relacionadas con el manejo del agua (Sanoja y Vargas, 2002; Molina, 2000). Las referencias escritas muestran que durante los siglos XVI y XVII se construyó una red de canales de agua, y en la segunda mitad del siglo XVIII se fabricaron acueductos abiertos que conducían el agua desde las canales hasta las casonas, las que luego fueron reemplazadas por tubos de arcilla subterráneos mientras se diseñaron zanjas de drenaje de aguas servidas para drenarlas desde las casas y de las tomas de agua públicas hacia la periferia (Waldron, 1977; en Molina, 2000).

Desde 1523, las disposiciones de Carlos V para la fundación de las ciudades dictaban que el lugar elegido debía ubicarse en un sitio elevado, sólido y fértil que comprendiera una fuente de aguas cercana susceptible de ser captada y distribuida a los principales sectores de la ciudad (Sanoja y Vargas, 2002). En consecuencia, el asentamiento originario de Santiago de León de Caracas, San Francisco, fue fundado por Fajardo y luego transformado en la villa-campamento de Losada, aledaña a una quebrada de aguas limpias, posiblemente derivada del río Catuche que fluía del norte al sureste hacia el río Guaire. Sin embargo,

El uso y la propiedad del agua comenzaron a convertirse en un problema en Caracas desde 1573, cuando el Cabildo de Caracas decidió reglamentar su uso declarándola como un bien de utilidad pública. Debía repartirse entre todos los solares, utilizando las acequias que atravesaban las calles incipientes de la villa-campamento. Un grupo de ediles opinaba que se

dejase correr una acequia por el medio de cada cuadra y lateralmente se nutriera cada uno de los solares (cf. Acosta Saignes, 1969, vol. II: 817-823). Esta fue la decisión que finalmente prevaleció, de acuerdo con el registro arqueológico. (Sanoja y Vargas, 2002: 151-152).

Desde los inicios de la fundación urbana de Caracas existía la preocupación por administrar la captación y distribución de las aguas, como lo evidencian estas primeras disposiciones de Cabildo del siglo XVI (Genatios, 1969; en Molina, 2000) y, en 1573, decidieron distribuir el agua por los solares principales y evitar que se derramara en las calles debido a las acequias abiertas. Esta tecnología, considerada como el primer acueducto de la ciudad, estipulaba que en cada calle debían existir dos acequias rectas principales que pasasen directamente de un solar a otro y atravesar una abertura o enlosado al salir a la calle en dirección norte-sur (Genatios, 1969: 263). El segundo acueducto de Caracas fue construido en 1600 con tuberías de barro cocido forradas con cal, tecnología muy eficiente ante el auge demográfico del asentamiento. Sin embargo,

Las fuentes documentales no aclaran con precisión de dónde se tomaban en el siglo XVI las aguas que utilizaban los caraqueños; se habla en general de las quebradas que bajan de la sierra, del Catuche y del Guaire, de la existencia de una caja de agua, de acequias, etc., pero no se explica claramente cómo se captaban las aguas del río. Si observamos la orientación que tiene el curso del Catuche en relación con el núcleo inicial del poblamiento caraqueño en el siglo XVI; veremos que sigue la dirección de la pendiente norte-sureste (...), haciendo dificultosa la posibilidad de establecer por gravedad una aducción de sus aguas que sirviese a la población de la villa-campamento de Caracas, excepto en su curso alto, medida que se puso en práctica en 1675. (Sanoja y Vargas, 2002: 152).

Antes de 1675, la única solución era, tal como se decidió en el siglo XVII, la construcción de una caja de agua o dique en la parte alta para desviar las aguas del Catuche hacia una acequia matriz. En 1606 se propuso al cabildo se construyera una caja de agua, aunque ya existía una pequeña caja, quizás la hallada en la Casa Mendoza entre las esquinas de Jesuitas y Veroes. El registro arqueológico también indica la presencia de un extinto arroyo llano de aguas claras y con poca profundidad de unos 10 m de ancho, de la que Sanoja y Vargas (2002) detectaron su margen derecha en su excavación evidenciada por una ribera de grava y arena gruesa marrón oscuro oxidada de unos 20 a 25 m de ancho y, según la pendiente local, con un cauce hacia el suroeste desde la terraza natural Carmelitas-Santa Capilla-Veroes.

El curso ulterior de la quebrada Catuchecua, luego de la esquina de Veroes, puede ser conjeturado por proyección hasta las actuales esquinas de Gradillas y Sociedad, donde la pendiente del suelo, al llegar a la terraza baja del Guaire, comienza a descender bruscamente hacia las vegas de la margen izquierda del río. En el plano de Caracas de 1890 (...) se revela parcialmente el cauce bajo de una quebrada llamada Cienfuegos. Por su orientación, el cauce de dicha quebrada parece venir del norte hacia el sureste de Caracas, cruzando diagonalmente las esquinas de Gradillas y Traposos. Es muy probable que represente una derivación o meandro de la Catuchecua, hasta su desembocadura en el Guaire (...). Otra referencia topográfica que debe ser explicada en relación con la quebrada de Catuchecua, en la ubicación geográfica de la cuadra de los Bolívar, posiblemente una unidad de explotación agropecuaria, cuya antigüedad se remonta al siglo XVI. En la actualidad, dicha estructura se encuentra ubicada entre las esquinas de Bárcenas y Río. La calle que baja desde las esquinas de Veroes, Torre y Gradillas, por donde debía haber bajado la quebrada Catuchecua para desembocar en el río Guaire, pasa exactamente por la esquina de Río, toponímico que podría aludir a la presencia de un curso de agua en esa localidad. (Sanoja y Vargas, 2002: 153).

Según la proyección del curso, podría atravesar a unos 50 metros al norte de la esquina de Santa Capilla hacia la de Carmelitas, para luego bajar recta por gravedad al sur en dirección del Hospital Real. Posteriormente, es posible que fluyera diagonalmente al sureste. Así, la acequia que iba desde el poblado de San Mauricio al norte hasta San Pablo al sur marcó la orientación de la calle y se transformó luego, quizás a finales del siglo XVII o mediados del XVIII, en un conducto subterráneo con distribución secundaria a través de una red de canales hacia los solares que se ubicaban a ambos lados de la calle. Probablemente, la acequia principal surtía otros ramales diagonales y luego se subdividía en tramos hacia otras calles o viviendas. De hecho, los grabados del siglo XIX representan una fuente o pila de agua en la plaza del Hospital de San Pablo nutrida por la quebrada Catuchecua —y posteriormente el río Catuche—, quizás junto a otras represas menores para conducir el agua mediante una acequia hacia el Convento de San Francisco y sus cercanías.

El sistema de canales de cal y canto y de tuberías de cerámica del segundo acueducto de la Caracas del temprano siglo XVII mejoró la distribución de las aguas por tuberías cerradas que pasaban y se abrían en los solares de las casas y seguían su curso cerrado por ramales a otros solares, pilas públicas, iglesias, conventos, etcétera. El agua del río Catuche se encauzaba por cañerías a un tanque distribuidor en la esquina de Caja de Agua. Según Acta del Cabildo de 1603, las acequias se deterioraban por lo que debían ser empedradas y en 1607

se propone una caja de agua como distribuidor central. El acueducto se complejiza a fines del XVII con una red para surtir agua a ciertos conjuntos religiosos. De hecho, fray Antonio González, en 1675, planificó la distribución del agua junto a los prelados de San Francisco y San Jacinto y los administradores del Monasterio de Monjas de la Inmaculada Concepción, del Colegio Santa Rosa y del Hospital de San Pablo que aportan para traer agua desde las cabeceras, por acequias, aparte de las comunes. Para 1609, luego de construir la caja, las acequias abiertas y las estanquillas de caños para las casas, las redes eran mejoradas con caños de arcilla y cal por el albañil Domingo Álvarez. Sin embargo, este sistema no respondió a un plan integral (Maldonado, 1997).

Se decidió, también, que el agua llegara hasta la Plaza Altagracia, donde la iglesia construiría una fuente y luego seguiría a la esquina de la Plaza y a las casas de los capitanes Manuel Felipe Tovar y Diego Guevara, en Catedral, para dividirse en dos ramales: uno hacia el centro de la Plaza Mayor y al solar de la Catedral hasta la fuente de San Jacinto y otro a la casa del capitán Guevara en Gradillas, Colegio Seminario, Monjas Concepciones, Convento de San Francisco y al Hospital San Pablo con sus respectivas tomas (Genatios, 1969: 264-265). Por otra parte, ya se había construido una caja de agua al norte de la ciudad, alimentada por la quebrada Catuche. Este segundo acueducto realmente se inició en el siglo XVIII. De hecho,

Las fallas en el mantenimiento de las acequias y cajas de agua, la negligencia de los vecinos para el uso y cuidado de las aducciones hechas al reducido cauce del Catuchecua, como vemos, redujeron al mínimo el volumen de agua que transportaba su cauce hacia comienzos del siglo XVII, así como la ración de agua que recibían diariamente los vecinos. Estos problemas ocuparían la atención del Cabildo de Caracas en diversos momentos del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, ya que, al parecer, los ciclos de sequías y el maltrato al cauce de la quebrada ocasionaban graves carencias de agua para el uso de los vecinos, dificultando su distribución equitativa. (Sanoja y Vargas, 2002: 155-156).

A fines del siglo XVII, un sistema más eficiente sirvió a los conventos de San Francisco y San Jacinto, monasterio de la Inmaculada Concepción, Colegio de Santa Rosa y Hospital de San Pablo, con caños de cal y canto por solicitud de los franciscanos en 1658, el que sirvió a la ciudad durante el siglo XVII, XVIII y parte del XIX. A mediados del XIX se construyeron más fuentes públicas y un nuevo tanque más alto y mayor para las aguas del Catuche. Otra obra del segundo acueducto es el tanque ovoide en 1843 a orillas del Catuche, más arriba de la esquina de Caja de Agua, que abastecía al norte el Cuartel San Carlos y el Convento La Trinidad. Para 1870 había en Caracas múltiples otras fuentes

públicas. En 1876 se pone a funcionar el Acueducto de Macarao, con un estanque de distribución en el cerro El Calvario. Más complejo, alimentado por el río Macarao por un sistema de acequias y canales, proveyó agua aunque la parte alta siguió sirviéndose de las quebradas Catuche y Cotiza. Finalmente, siempre dependiente de la quebrada Catuche, a fines del siglo XIX, con el nuevo acueducto de Macarao que conducía agua hasta el tanque en el cerro El Calvario, contamos con otra fuente de agua. Las sucesivas reconstrucciones de la trama colonial crearon un intrincado sistema de acequias, canales, tuberías, etcétera, que han sido hallados por proyectos de restauración y arqueología en las últimas décadas como la acequia y los caños cerámicos de la antigua Escuela Episcopal de Caracas (Molina, 2000: 126) o en la Cárcel Real, en la antigua Plaza Mayor del siglo XVII y que se perfecciona en el XVIII.

Hidráulicas caraqueñas: casos de arqueología hidráulica colonial en Caracas

Con el fin de integrar diversos aportes de las investigaciones arqueológicas desarrolladas en la ciudad de Caracas, sintetizaremos a continuación los datos e interpretaciones definidos a partir de distintos proyectos de investigación y restauración independientes que podrían permitir comprender diversos ámbitos de las tecnologías hidráulicas coloniales que, en trabajos futuros, podrían formar parte de una visión más integral de las técnicas y dispositivos de manejo de aguas desde contextos productivos y sociales con diferentes fines según su imbricación en áreas de actividad particulares. Su presentación, que de ninguna manera pretende ser exhaustiva, no responderá al grado de centralidad o pertinencia con relación al tema sino a un criterio cronológico de la fecha de ejecución de la intervención arqueológica. A continuación, enumeramos los sitios estudiados, la fecha en la cual se realizaron los estudios arqueológicos y el campo temático que comprenden en una arqueología del agua colonial:

1. Hacienda La Floresta (Molina, 1989)
Tomas y drenajes en haciendas
2. Escuela de Música José Ángel Lamas (Sanoja, Vargas, Alvarado, Montilla, 1996)
Acueductos de distribución espacios públicos y privados.
3. Camino de los Españoles (Amodio, Navarrete, Rodríguez, 1993)
Drenajes y acequías en caminerías y vías de comunicación.

4. Casa Mendoza (Román, 1995)

Repositorios –cajas de aguas– y sanitarios –aguas servidas.

5. Casa Natal de Simón Bolívar (Molina, 2010)

Acueductos de distribución espacios domésticos y civiles.

6. Edificio León de Oro (Navarrete, 2010)

Transformación de sistemas de canalización y distribución de aguas.

En primer lugar, en relación con la obtención y el drenaje de aguas en contextos de producción agrícola, específicamente en haciendas cafetaleras, tenemos el caso de la Hacienda La Floresta, coordinado por Luis Molina en 1989 para la Fundación para el Rescate y la Conservación del Patrimonio Histórico de Caracas (Funreco). En 1783, se funda La Floresta en los terrenos de lo que fue la hacienda Santa Ana para iniciar la producción del café en la capital de la entonces Capitanía General de Venezuela y seguir el ejemplo de las colonias francesas de Haití, Martinica y Cayena. La producción cafetalera, que pronto pasó a convertirse en el sostén de la región, se desarrolló en esta propiedad, y en las haciendas Blandín y San Felipe, situadas en los sitios vecinos. Uno de los principales contextos de interés hidráulico rescatados en este proyecto fue el asociado con el denominado Ambiente 9, el cual evidenció de manera bastante conservada e integral el patio de lavado y secado de café así como su acequia asociada. El patio de secado de café al sol fue construido con baldosas de arcilla cuadrangular de 12 x 24 cm, mientras que el par de muros de drenaje, dispuestos en dirección este-oeste en el costado sur del patio en diversos niveles con alturas de 20 a 30 cm y ancho de 22 a 20 cm respectivamente, es de ladrillos de arcilla frisados con cemento. Dichos muros presentan una abertura en la cual se colocaba una lámina metálica perforada, que colaba el agua y retenía los granos y desechos sólidos –una de estas láminas se encontró íntegra *in situ*. En la base del muro inferior se halló una calzada de piedra bajo la que se observó una acequia de ladrillos de arcilla –con un ancho interno de 12 cm– mientras que en sentido norte-sur se observa un muro similar que parece separar el patio de un tanque, a unos 40 cm bajo el nivel general, para facilitar el drenaje por gravedad. De igual manera, en el Ambiente 3 se detectó una estructura cuadrangular de ladrillos de arcilla de 12 x 28 cm para el trillado del grano con una dimensión de 1,60 m² y una estructura central circular de 3,60 m de diámetro. Otros hallazgos hidráulicos asociados comprenden canales similares en las áreas en donde se encontraban la antigua cocina (Ambiente 45), los baños (Ambiente 48), el patio trasero (Ambiente 49) y la caminería norte desde un tanque en el portón de acceso a la hacienda sobre el antiguo Camino Real del Este –este último, de

ladrillos de arcilla frisado con cemento con un ancho de 56 cm, posee una tapa curva. El conjunto de estas evidencias inmuebles demostró la existencia de un complejo sistema de obtención, canalización, almacenaje y distribución de las aguas con los fines de desarrollar la actividad industrial de procesamiento cafetalero y a su vez facilitar las actividades domésticas del núcleo habitacional.

Por su parte, el trabajo arqueológico intensivo realizado en la actual sede de la Escuela de Música José Ángel Lamas por Sanoja, Vargas, Alvarado y Montilla (1998) ofreció importantes datos sobre los acueductos de distribución de las aguas en los espacios públicos y privados. Se halló un área abierta para deposición de basuras y aguas servidas en el siglo XVII; un bajante para las aguas de lluvia, formado por una tubería cilíndrica de barro cocido recubierta internamente con vidriado amarillo desde el área de goteo de teja al piso desde donde quizás se unía con otro drenaje; una letrina colectiva triple, posiblemente del siglo XIX; un posible sanitario, también del siglo XIX, con una red de ductos en U cimentadas con argamasa, tapados y canalizados en secciones con ladrillos y lascas de piedra. Se hallaron también 61 fragmentos de cañerías en el drenaje de la letrina y otras áreas, hechos en alfarería e importados posiblemente de España, de pasta uniforme, sin granos y oxidados completos con frecuentes superficies internas vidriadas en amarillo y marrón, en especial, en los puntos de unión distales. Son cilindros de 12 cm de diámetro, 4-6 cm de espesor, que encajaban unos en otros mediante piezas en puntas donde su cerraban a 10 cm, lo que hacía un reborde para la unión, adheridos con mortero.

Desde un enfoque diferente, el proyecto de investigación histórico-arqueológica del Camino Real Caracas - La Guaira en la época colonial, emplazado en el Parque Nacional Guaraira Repano o Cerro El Ávila y conocido como *El Camino de los Españoles*, fue desarrollado entre 1993 y 1995 por los antropólogos Emanuele Amodio, Rodrigo Navarrete y Ana Cristina Rodríguez (1997) con el apoyo del Instituto de Patrimonio Cultural. Su objetivo principal fue el de documentar e interpretar la historia de formación, desarrollo y utilización de dicha principal vía de comunicación colonial. Además de las prospecciones y excavaciones realizadas en los sitios de Castillo Negro, La Atalaya, La Venta, Tabacal, Guayabal y El Salto, se desarrolló un levantamiento y estudio exhaustivo de los remanentes tramos empedrados originarios del camino en las vertientes sur y norte de su recorrido. En la quebrada topografía de esta serranía, los europeos recurrieron a las originarias trochas o senderos indígenas que estaban asociadas con los cauces de las quebradas de Tacagua, Catuche y Caroata y que, debido a la reciente, frágil y friable geomorfología del terreno, debían enfrentar los constantes derrumbes que las aguas y las lluvias producían en el trayecto. Una de las constantes referencias documentales sobre el uso y

consolidación de este camino colonial son los recurrentes esfuerzos de mantenimiento y reparación que tuvieron que realizarse debido a su deterioro por razones naturales y antrópicas y, principalmente, su empedrado en la segunda mitad del siglo XVIII para optimizar su uso como vía única de enlace entre el puerto de La Guaira y la ciudad de Caracas. Especialmente en su vertiente sur se evidencian los terraplenes con muros de piedra de contención por el lado del declive contemplados en el *Tratado legal y político de los caminos públicos* de Fernández de Meza de 1755 así como, aún más pertinentes para nuestro estudio de las tecnologías hidráulicas, sistemas de lajas transversales en forma de estrella en los puntos más angostos del recorrido, ocasionalmente finalizados con una canal, que permitían el drenaje no destructivo de las aguas de las quebradas permanentes o estacionales y de la lluvia. Estos dispositivos responden a la herencia tecnológica romana en las culturas ibéricas, retomadas en el período ilustrado borbónico como estructuras necesarias para la constitución y unificación del Estado imperial y sus colonias.

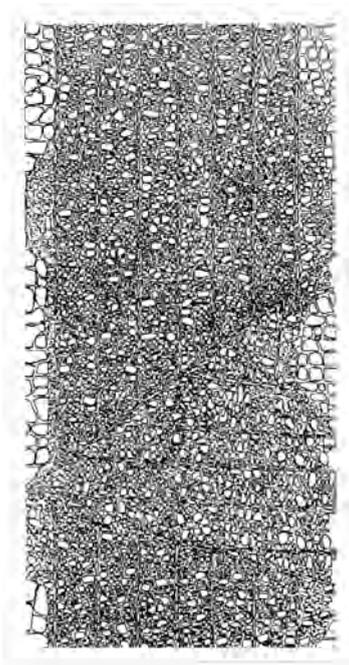


Figura 1. Camino Real Caracas-La Guaira (vertiente sur):
trazado de mantenimiento transversal con desagüe (dib. J.F.R. 1996).
Fuente: Amodio, Navarrete y Rodríguez Yilo (1997: 36).

Los trabajos de restauración arquitectónica de la Casa Mendoza, entre las esquinas de Jesuitas y Veroes, apoyados por su estudio arqueológico dirigido por Luis Guillermo Román, ofrecieron cruciales evidencias relacionadas con los repositorios –cajas de aguas– y sanitarios-aguas servidas- en la Caracas colonial. Según refieren Sanoja y Vargas (2002), en 1606 el Procurador General propuso al cabildo se construyera una caja de agua, desde donde debía repartirse por todas las cuadras de la ciudad aun cuando ya existía una pequeña caja, quizás precisamente la identificada en esta excavación. La caja de agua en la Casa Mendoza, localizada a unos cuatro metros por debajo del nivel actual de la ciudad de Caracas, por su volumen (de unos 300 a 500 m³), podría corresponder con la que surtía de agua a Caracas en el siglo XVI. Se asociaba a un curso de agua extinto de un ancho de unos 10 m, del cual se evidenció su margen derecha en la excavación y se observaron en los trabajos de 1995 en la mencionada vivienda. Las aguas del estanque se distribuían por gravedad aprovechando las pendientes hacia el suroeste, mediante acequias abiertas que canalizaban el agua hacia los diversos componentes poblacionales del sistema urbano. En el perfil estratigráfico se observa, seis metros al norte del muro a la derecha de la quebrada, la huella de la acequia de perfil triangular que orientaba en diagonal las aguas de la quebrada hacia el sur-oeste. La toma de decisiones para resolver el problema del agua en el siglo XVI, esencial para la estabilidad de la villa-campamento de Caracas, se materializó, pues, en la construcción de una pequeña caja de agua al noreste de la villa-campamento, para represar la corriente del riachuelo o quebrada de Catuchecuaio que bajaba por la actual esquina de Veroes hacia las actuales esquinas de La Torre-Gradillas y que, finalmente, continuaban su curso hacia las vegas del Guaire. La caja de agua estaba constituida por un muro de contención construido en piedra y ubicado transversalmente al curso del río, posiblemente de unos 15 m largo por 1 o 2 m de alto, que sirvió para represar las aguas de la quebrada. El mantenimiento de la caja de agua no parece haber sido muy efectivo, como se ve en el depósito de arcilla fina oscura que señala los sedimentos finos depositados en el agua. En la base de la fachada sur del muro de la caja de agua se construyó un piso de cantos rodados, parte del cual todavía se observa en la excavación de la Casa Mendoza, cuya finalidad era evitar la erosión de las bases del muro. Es posible que las aguas del estanque, al rebosar el muro de contención, cayesen en cascada sobre aquel piso empedrado hacia el lecho del riachuelo, para continuar su cauce rumbo al sur, donde era captada, quizás, por otras acequias repartidas en los diversos solares fuera de los límites de la villa-campamento. El perfil estratigráfico de la Casa Mendoza ofrece una secuencia cronológica sobre el uso de la quebrada hasta su extinción. Quizás en el siglo XVII, su cauce fue obstruido

con depósitos de basura y en el siglo XVIII, una vez desaparecida la caja por sus rellenos sucesivos que cerraron el curso de la quebrada Catuchecua, fue tapada por viviendas que completaron la intervención antrópica del viejo paisaje natural caraqueño del siglo XVI, y producir un nuevo paisaje urbano que aún en parte persiste en Caracas.

Molina (2010), a partir de su trabajo en la Casa Natal de Simón Bolívar, nos ofrece esclarecedores datos arqueológicos y documentales sobre los acueductos para la distribución de las aguas en los espacios domésticos, institucionales, públicos y civiles, a partir de la información asociada con esa edificación. En el artículo se presentan los resultados de un estudio arqueológico preliminar realizado en la casa natal de Simón Bolívar, Libertador de Venezuela. Si bien este inmueble perteneció a la familia Bolívar desde 1711, su construcción data de 1650, de acuerdo con la documentación histórica disponible, lo que le otorga un importante papel en la formación del núcleo urbano colonial de Caracas. Los datos obtenidos a través de la técnica de prospección geofísica y los materiales arqueológicos recolectados se analizan junto a la documentación histórica, para ofrecer una interpretación de algunos aspectos de la historia de la edificación durante los siglos XVII y XVIII. Respecto a los acueductos y cloacas en la Casa Natal de Libertador, Molina afirma que los datos históricos en la Casa Natal del Libertador refieren que, para fines del siglo XVIII, la casa se surtía de un estanque entre Gradillas y San Jacinto. El agua, desde una casa vecina, entraba por una aducción al cuarto de servicio masculino y luego a la pila del patio principal, desde donde se distribuía hacia casas vecinas por tuberías cerámicas hacia los estanques, desarenadores y sistemas de descarga de piedra que separaban los tipos de agua en el punto más bajo de la cañería (figura 1). Respecto a las cloacas, la casa desaguaba en tres direcciones: a la calle en el pavimento; el servicio sanitario y corral del lavadero, sobre una cloaca paralela al fondo; los patios interiores de las pilas, hacia un desarenador de albañales en el corredor de la cocina hacia la casa vecina al sur.

A fin de detectar, en forma no destructiva, la presencia de antiguas estructuras, se realizó un trabajo de prospección geofísica, a cargo de la empresa TRXconsulting Ingeniería & Ciencias de la Tierra (TRX Consulting, 2010), utilizando el método del radar de penetración del suelo (Ground Penetrating Radar, GPR). Se encontraron coincidencias entre las referencias documentales y la prospección geofísica. Se detectaron geofísicamente ocho tuberías, a profundidades que van de 0,30 m a 1 m.; dos de ellas parecen ser parte de la cloaca principal y del colector de aguas de lluvia que conecta con la galería Sur. El resto de las tuberías detectadas, probablemente construidas de cantos o piedras, podrían ser elementos anteriores a la intervención de la casa a comienzos del siglo XX. Igualmente, la tubería detectada a 1,10 m de profundidad

en el Patio de Luz podría atribuirse al ramal de esas cloacas que iba desde dicho patio al Patio principal, a través de la Galería Sur.



Figura 2. Caño o tubo de barro cocido. Casa Natal de Simón Bolívar
Fotografía: Luis Molina (2010).

Finalmente, los objetos y contextos hallados durante el proyecto de restauración del edificio León de Oro, por parte del Instituto Metropolitano de Patrimonio Cultural de Caracas de la Alcaldía de la Gran Caracas entre los años 2010 y 2011, permitieron esclarecer parcialmente la compleja historia ocupacional del sitio y los distintos momentos de la Caracas colonial y republicana a partir de un edificio emplazado en la cuadrícula colonial fundacional de la ciudad, en relación con edificios y espacios clave como el Convento de San Jacinto (1595-1809), Mercado de la Plazuela de San Jacinto, cuarteles, cárceles y beneficencias (1821-1837), Posada y Hotel León de Oro (1837-1965), el Pasaje Linares (1891). En términos de la transformación de sistemas de

canalización y distribución de aguas, uno de los hallazgos más prominentes fue la detección de una acequia que ocupa de forma diagonal casi exactamente los pozos 1 y 4, mientras se asoma en la esquina noreste del 2 y suroeste del 3 para terminar en el cuadrante suroeste del 4 en una suerte de tanquilla. Consiste en una estructura, formada por lajas grandes colocadas de plano a manera de cubierta, unidas con argamasa y que trazan una franja que se dispone siguiendo el declive natural de norte a sur, partiendo del pozo 1 a unos 30 a 70 cm de profundidad. Cubre una zanja cuadrangular de unos 30 cm de profundidad y ancho, también cubierta por lajas laterales y basales unidas por argamasa para mantener el agua dentro del conducto. La tanquilla asociada consiste en una estructura cuadrangular de unos 40 a 50 cm³ que se encuentra en posición transversal en el cuadrante suroeste del pozo 4, unida funcionalmente a la acequia previamente descrita a unos 70 cm de profundidad. Está formada, al igual que la estructura 2, a la que está unida en su pared norte, por ladrillos y lajas selladas con argamasa. Es posible que haya servido como acceso a un sistema de drenaje de las aguas hacia tuberías que las distribuían hacia otros recintos de la edificación ya que en el otro extremo de la acequia parecen surgir dos canales, de estructura similar, que se dirigen en direcciones este y sureste.



Figura 3. Acequia hallada durante las excavaciones del Edificio León de Oro, Caracas
Fotografía: Rodrigo Navarrete (2010).

Confluyendo: hacia una visión integral de la arqueología de las aguas caraqueñas

Aun cuando por ahora contamos solo con una serie de parches aislados y desarticulados, también, como podemos reconocer, el contexto caraqueño cuenta con las piezas teóricas, historiográficas, temáticas y artefactuales necesarias que permitirían comenzar a armar el complicado rompecabezas de nuestra tecnología hidráulica urbana colonial. A partir de los insumos teórico-metodológicos, historiográficos y de experiencias iberoamericanas, venezolanas y caraqueñas, consideramos que sería imprescindible tener en cuenta para la implementación de una propuesta integrativa de la arqueología de las tecnologías hidráulicas en la Caracas colonial, los siguientes aspectos:

1. Reconocer la confluencia de diversas tradiciones culturales en las tipologías de la tecnología local, especialmente la indígena y tanto la campesina ibérica, la romana y la musulmana incorporadas durante la conquista española.
2. Integrar a la interpretación estudios geomorfológicos, topográficos, planimétricos e hidrográficos, que permitan entender las condiciones ambientales previas que debieron condicionar el patrón de circulación de las aguas y la tipología funcional y distribución espacial de la consecuente tecnología hidráulica.
3. Relacionar las condiciones climatológicas, pluviosidad, friabilidad sedimentaria, erosión, humedad, nivel de manto freático, etcétera, con los procesos de construcción, mantenimiento, restauración y modificación de las tecnologías y estructuras hidráulicas con el fin de determinar la incidencia de los procesos y eventos ambientales en la historia cultural de las aguas urbanas caraqueñas.
4. Identificar el patrón de fundación, poblamiento, crecimiento y densificación del casco urbano de Caracas para reconocer su interacción sincrónica y diacrónica con la dinámica de implementación de dispositivos de captación, circulación, distribución, consumo y desagüe de las aguas.
5. Reconocer los sistemas de relaciones intersubjetivas y mecanismos de poder centralizados formales, como los del Cabildo, y dispersos cotidianos, como el acceso jerárquico diferencial a los terrenos centrales para la ubicación de espacios habitacionales por parte de los grupos hegemónicos, con el fin de reconocer la economía política interna de las aguas y sus artefactos.
6. Dentro de la misma lógica de una sociopolítica del agua, identificar las formas de acceso y distribución al agua entre espacios públicos y privados, por ejemplo, entre las fuentes en esquinas

- y plazas y las de los patios internos de casas de familia, o entre los domésticos y los institucionales como conventos u hospitales.
7. Sería también necesario comprender las complejas y contradictorias dinámicas del proceso de formación, conformación y transformación de los sistemas de captación, distribución y desecho de las aguas como un eje fundamental de la estructuración urbana de Caracas e intentar identificar el patrón –o, más probable, su carencia– en las tomas de decisiones tecnológicas respecto a su trama, crecimiento, complejización o modificación.
 8. Desde una perspectiva más amplia, sería necesario relacionar los espacios centrales del contexto caraqueño con las áreas periféricas de captación de recursos y producción de alimentos, bienes y servicios, para obtener una visión más integral de los usos y tecnologías asociadas con las aguas dentro de un sistema colonial orgánico integrado.

Fuentes consultadas

- 34-TRX Consulting (2010). *Exploración de utilidades enterradas mediante el uso de la técnica de GPR. Casa Natal del Libertador- Caracas. Distrito Capital-Venezuela.*
- Amodio, E., Navarrete, R. y Rodríguez, A.C. (1997). *El Camino de los Españoles. Aproximaciones históricas y arqueológicas al Camino Real Caracas-La Guaira en la época colonial.* Caracas: Instituto de Patrimonio Cultural.
- Barceló, M. (1986). La qüestió de l'hidraulisme andalusí. En *Les aigües cercades [Els qanat(s) de l'illa de Mallorca]* (pp. 9-36). Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics.
- Barceló, M. (1988). La arqueología extensiva y el estudio de la creación del espacio rural. En *Arqueología medieval. En las afueras del "medievalismo"* (pp. 195-274). Barcelona: Editorial Crítica.
- Barceló, M. (1989). El diseño de espacios irrigados en Al-Andalus: un enunciado de principios generales, En Lorenzo Cara (coord.) *El agua en las zonas áridas: Arqueología e Historia, I Coloquio de Historia y Medio Físico.* Vol. I (pp. XV-L). Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Departamento de Historia.
- Bell, M., Cogorno, G. y Ramón, G. (2011). *Arqueología hidráulica colonial: autoridades, infraestructura y redes políticas (Lima, 1535-1796).* Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Cressier, P. Bertrand, M., Carboner, M.A., Díaz, A. Maplica, A. y Quesada, T. (1989). Agricultura e hidráulica medievales en el antiguo reino de Granada. El caso de la Alpujarra costera. En Lorenzo Cara (coord.) *El agua en las zonas áridas: Arqueología e Historia, I Coloquio*

- de Historia y Medio Físico*. Vol. I (pp. 543-560). Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Departamento de Historia.
- Genatios G., E. (1989). Historia de los Acueductos de Caracas. En *Estudio de Caracas* (pp. 261-268). Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Hernández Pons, E. (2004). La Acequia Real de Ciudad de México. *Arqueología Mexicana*, 12 (68), 34-37.
- Kirchner, H. y Navarro, C. (1993). Objetivos, métodos y práctica de la arqueología hidráulica. *Archeologia Medievale*, XX, pp. 121-150.
- Lecuna, V. (1954). *La Casa Natal del Libertador*. Caracas: Imprenta Nacional.
- Lecuna, V. y Planchart, J. (1924). *Historia de la Casa de Bolívar y anotaciones sobre su reedificación*. Caracas: Litografía del Comercio.
- Maldonado-Bourgoin, C. (1997). *Ingenieros e Ingeniería en Venezuela. Siglos XV al XX*. Caracas: Grupo de Empresas Tecnoconsult.
- Molina, L. E. (1989). *Estudio preliminar para el proyecto de restauración de la hacienda La Floresta*. Caracas: Funreco.
- Molina, L. E. (2000). Arqueología en el Museo Sacro de Caracas. En *Museo Sacro. Testimonio de Arte y de Fe* (pp. 121-127). Caracas: ExxonMobil de Venezuela, S.A.
- Molina, L. E. (2010). Arqueología de la casa natal de Simón Bolívar. *Boletín Antropológico*, 28 (80), 7-28.
- Molina, L. E. (2011). La ciudad soterrada. Arqueología de la Caracas colonial y republicana. *Urbania. Revista Latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades*, 1, 53-72.
- Navarrete, R. (2010). *Segundo informe de interpretación arqueológica de campo del Edificio El León de Oro*. Caracas: Instituto Metropolitano del Patrimonio Cultural.
- Sanoja, M, Vargas-Arenas, I., Alvarado, G. y Montilla, M. (1996). *Arqueología de Caracas. Escuela de Música José Ángel Lamas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Sanoja, M., y Vargas-Arenas, I. (2002). *El agua y el poder: Caracas y la formación del Estado colonial caraqueño: 1567-1700*. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Waldron, K. (1977). *A social history of a primate city: the case of Caracas, 1750-1810*. Ann Arbor, Michigan: Xerox University Microfilms.

EL COMERCIO MENOR Y LAS PULPERÍAS EN CARACAS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII¹

Eloísa Ocando Thomas

Resumen

Las pulperías en el período colonial venezolano han sido escasamente estudiadas, a pesar de su rol clave en el comercio menor. Esta investigación pretende ser una aproximación general a la organización y función de las pulperías en el contexto de la ciudad de Caracas a finales del siglo XVIII, a fin de iluminar parte de los aspectos más relevantes del rol de estos establecimientos en la vida cotidiana y el horizonte cultural de la época. Nos servimos de la Antropología Histórica para abordar el rol de las pulperías. Usando documentos históricos, se ubicaron las pulperías registradas en Caracas entre 1786 y 1811, además de caracterizar a los pulperos como grupo coherente con relevancia social y política en el tejido urbano, y hacer un inventario de los productos vendidos en las pulperías y los hábitos de consumo de los caraqueños en esta época. El estudio de las pulperías permite mayor conocimiento sobre las dinámicas económicas y sociales cotidianas en la ciudad de Caracas y puede servir de base para investigaciones que ahonden en asuntos como consumo, identidad, etnicidad y trabajo en la Caracas colonial.

Palabras clave: Caracas, pulperías, comercio local, consumo.

Abstract

Pulperías in the Venezuelan colonial period have scarcely been studied, despite its key role in eighteenth century retail trade. Our work aims to be a general approach to the organization and function of pulperías in the context of Caracas at the end of the 18th century, in order to illuminate some of the most relevant aspects of the role of these establishments

1 El presente artículo es un resultado del Trabajo Final de Grado presentado para optar al título de Antropólogo (Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela), titulado "Las pulperías en Caracas: organización, distribución y función a finales del siglo XVIII", cuya realización ha sido coordinada por el Prof. Emanuele Amodio, a quien agradezco su dedicación a la consecución de este trabajo.

in daily life and the cultural horizon of the time. We use Historical Anthropology to address the role of pulperías in Caracas; using historical documents, we located the pulperías registered in Caracas between 1786 and 1811. We also characterized pulperos as a coherent group with social and political relevance in the urban fabric, and making an inventory of the products sold in the pulperías and consumption habits of the people of Caracas at this time. The study of the pulperías allows greater knowledge on the daily economic and social dynamics in the city of Caracas and can serve as a base for investigations that delve into issues such as consumption, identity, ethnicity and work in colonial Caracas.

Keywords: Caracas, pulperías, local commerce, consumption

Introducción

El intercambio es un aspecto de la vida social ampliamente estudiado por la antropología, ya que se trata de un fenómeno clave en el establecimiento de relaciones entre individuos y grupos en tanto pone en marcha la relación social (cf. Lévi-Strauss, 1979:17-18; Lévi-Strauss, 1969: 106-107). Desde esta perspectiva, la presente investigación es una exploración etnográfica y etnológica sobre el rol de las pulperías en la sociedad colonial venezolana, su funcionamiento y distribución geográfica en la ciudad de Caracas, en consideración del hecho que su estudio como institución puede constituir una ventana para observar las dinámicas de intercambio, en el horizonte cultural de la sociedad colonial tardía de finales del siglo XVIII. El interés por el intercambio viene dado porque, al ser siempre simbólico, pone en funcionamiento la relación social y da sentido a la comunidad, que puede entenderse como un sistema complejo de reciprocidades (cf. Sahlins, 1977: 206).

Por su rol clave en el establecimiento de las dinámicas sociales, consideramos el intercambio como *hecho social total* en el sentido de Marcel Mauss. Para este antropólogo, el intercambio de dones y contradones es el fenómeno social total primigenio, puesto que en él se encuentran representadas todas las instituciones de la sociedad (Mauss, 1979: 24). Así, este fenómeno reafirma e institucionaliza los roles de todas las partes involucradas. Por lo mismo, el estudio de las pulperías como espacio de intercambio puede contribuir a una mejor comprensión de las relaciones entre individuos y grupos en este periodo histórico, entendiendo las pulperías como *lugares antropológicos*, en el sentido de Marc Augé, en tanto estos espacios funcionan como instrumento que da sentido a los individuos que lo habitan, al tiempo que para el antropólogo sirve de indicio de las lógicas culturales no explícitas (cf. Augé, 2000).

Las pulperías fueron un fenómeno estrictamente americano que no ha sido estudiado a profundidad. Aun así, en el Cono Sur (cf. Gelman, 1993) así como en los Andes y en Centroamérica (cf. Mexicano Ramos, 2001), las pulperías han sido abordadas desde perspectivas históricas y sociológicas. En Venezuela, los estudios de economía colonial se han decantado por la investigación macroeconómica, dejando de lado el funcionamiento cotidiano del comercio menor, particularmente en contextos urbanos. Aun así, las investigaciones de Ramón Aizpúrua (cf. Aizpúrua, 1996; 1981), así como las de Federico Brito Figueroa (cf. Brito Figueroa, 1978), pueden servir de base para el estudio de dinámicas económicas locales. Sobre las pulperías y los pulperos en la Provincia de Venezuela, Jorge Soria (2011) investigó sobre el rol de los pulperos pardos en Venezuela, mientras que Neller Ochoa (2011; 2013) ha trabajado el papel de las pulperías en la época preindependentista como

espacios de discusión política. Por otra parte, Rosario Salazar (2008a) ha estudiado de forma completa y rigurosa el funcionamiento del comercio menor y los usos de suelo en Caracas del siglo XVIII. Esta investigación pretende contribuir al entendimiento del comercio menor en la ciudad y la diversidad de funciones que cumplieron establecimientos comerciales como las pulperías.

Nos interesamos por el contexto tardío colonial venezolano por su posición histórica privilegiada que da fe de una sociedad colonial relativamente estable, pero enfrentando un período de cambios acelerados provocados por la institucionalización del proceso de modernización. La penetración de lógicas modernas al horizonte cultural local, así como la permanencia de otros modos de vida, contribuyeron a dar forma a las dinámicas y estructuras sociales posteriores. Para este fin, estudiamos las pulperías desde la Antropología Histórica, en tanto abordamos el fenómeno inicialmente de forma etnográfica para luego ser sometido a un análisis etnológico que permitirá reconstruir parte de las dinámicas que estos establecimientos pusieron en marcha. En este sentido, usamos como referente documentos producidos en la segunda mitad del siglo XVIII, desde 1786 (fecha de clausura de la Compañía Guipuzcoana) a 1811 (inicio de la vida republicana en Venezuela). Para ello usamos documentos encontrados en cinco archivos venezolanos y españoles: el Archivo General de la Nación (AGN), el Archivo Histórico del Concejo Municipal de Caracas (AHCMC), el Archivo de la Academia Nacional de Historia (AANH), el Archivo Histórico de Madrid (AHM) y el Archivo General de Indias (AGI).

Dentro de estas colecciones, partimos de documentos mayormente de carácter local, expresión del control de las pulperías en la ciudad de Caracas y en la Provincia de Venezuela, siendo las visitas a tiendas, bodegas y pulperías, así como las causas civiles relativas a pulperías y pulperos, las que componen la base de esta investigación. Estos documentos permitieron reunir una cantidad considerable de información que permite evaluar las pulperías no solo desde el ámbito estrictamente económico, sino también como espacio donde se conectaban y superponían actividades sociales muy variadas.

El comercio caraqueño: contexto social y político

El siglo XVIII, particularmente a partir de 1750, fue para la Provincia de Venezuela un momento de consolidación de la dinámica colonial, así como de las políticas reformistas impuestas desde la monarquía española. Nos interesamos particularmente por este período a fin de entender mejor el modo en que la sociedad colonial se apropió del episteme moderno impuesto desde el reformismo borbónico y las repercusiones del proceso modernizador en ese momento y las décadas posteriores. A fin de entender el rol de las “pulperías” dentro del este horizonte cultural,

es necesario contextualizar el fenómeno no solo desde su papel económico, sino en relación con las demás estructuras de la realidad colonial.

La Provincia de Venezuela no era homogénea en su composición social ni en su distribución geográfica. En este sentido, la Provincia estaba dividida demográficamente por el rol económico de cada subregión: la mayoría de la población se concentró en la Cordillera de la Costa, el resto en las demás regiones, exceptuando la cuenca del Orinoco que siempre estuvo más deshabitada (cf. McKinley, 1994). En este marco, Caracas se consolidó como el centro geográfico, político y económico de la Provincia. Esta sociedad estaba organizada de forma jerárquica: con los blancos peninsulares a la cabeza de la pirámide; seguidos de los blancos criollos; de orilla (canarios o isleños); el amplio estrato medio conformado por la población mestiza, y finalmente esclavos de origen africano e indígenas en las bases. Sin embargo, aunque la organización social de la Provincia estaba determinada cultural y legalmente, la sociedad caraqueña no fue tan rígida en sus estamentos sociales como otros casos americanos, puesto que algunos individuos tenían una movilidad social relativamente flexible, particularmente hacia finales del siglo XVIII.

La creación de la Intendencia de Ejército y Real Hacienda en 1776, así como de la Capitanía General de Venezuela en 1777, unifica administrativamente el territorio y ratifica la preeminencia de Caracas con respecto a los demás centros urbanos. El Gobernador de la Provincia, radicado en Caracas, se encargaba del control político y judicial, mientras que el Intendente se ocuparía de la modernización económica de la colonia. En este sentido, el proceso modernizador fomentó la preeminencia del capital económico como elemento clave de la jerarquización social. Por esto mismo, hacia finales del siglo XVIII, se consolidaron diversas instancias político-administrativas abocadas al fomento económico, como el Real Consulado de Caracas en 1793.

Durante el siglo XVIII el modelo económico de la Provincia de Venezuela sufrió cambios importantes, aunque las dinámicas subyacentes de obtención de ganancias a partir del cultivo de la tierra se mantuvieron. En la segunda mitad de este siglo, hubo mayor abundancia económica, diversificándose la producción agrícola y la exportación (Aizpúrua, 2009: 18). La producción agrícola estuvo mayormente destinada al consumo interno, en tanto la Provincia fue largamente mono-exportadora de cacao (Aizpúrua, 2009: 169). Mientras el comercio a escala provincial fue regulado por la Compañía Guipuzcoana hasta 1786, y la Capitanía y la Intendencia desde 1777, el comercio menor, dedicado al abastecimiento urbano, fue mayormente jurisdicción de autoridades municipales locales.

Para finales del siglo XVIII, el comercio menor en Caracas fue muy activo en relación con el panorama comercial de otras ciudades de la

Provincia de Venezuela. En la ciudad capital, como en todas las otras ciudades americanas, el espacio comercial estuvo organizado alrededor del núcleo simbólico: la plaza mayor (cf. Lucena Giraldo, 2015). Alrededor de esta, se organizaron los centros de poder político, eclesiástico, civil y económico. Sin embargo, a pesar de la concentración relativamente mayor de intercambios en las cercanías del centro de la ciudad, para finales del siglo XVIII y con la consolidación del sistema colonial, el comercio se daba también en espacios diversos a lo largo de la ciudad, siendo controlado en mayor o menor medida por las autoridades municipales.

Al hablar de comercio menor, ha de mencionarse que las diferencias entre “pequeños” y “grandes” comerciantes se volvieron cada vez más sutiles a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por esto, en nuestra investigación, con el término comercio menor nos referimos al intercambio económico que abastece al detal, para el consumo familiar. A pesar de que las autoridades intentaron delimitar espacios específicamente comerciales, así como diferenciar administrativamente unos y otros tipos de venta y locales, en la práctica estas diferencias fueron más bien difusas. Podemos clasificar en modo general el comercio menor entre el que se daba dentro de espacios dedicados específicamente a tal fin, y aquel que se daba en otros lugares como las calles de la ciudad o casas de familia (cf. AANH. Civiles. Caracas, 1806. exp. 16-6238-6, f. 2rto.). Los distintos establecimientos se diferenciaron por los productos vendidos, los impuestos pagados y la identidad de sus dueños. Esta diferencia implicó también la jerarquización de los distintos tipos de comercio menor, dado que ser comerciante implicó privilegios económicos y sociales. La jerarquización del comercio existió a lo largo de todo el período colonial, pero se materializó institucional y administrativamente con la creación del Real Consulado de Caracas en 1793.

En la cima del comercio urbano estuvieron los vendedores al mayor, llamados simplemente “comerciantes”. Estos individuos debían ser españoles, de ocupación reconocida de comercio al mayor de importación, y usualmente eran de buena familia (*Reglamento para la calificación de comerciantes*, 1805; transcripción de Leal, 1964: 37-40). Les seguían en jerarquía los “bodegueros” y “mercaderes”. Estos tenían un estatus análogo entre sí, en tanto ambos vendían productos importados. En las “tiendas de mercadería” se vendían géneros de importación no comestibles (telas y accesorios de vestir); mientras que en las “bodegas” se vendían productos comestibles “caldos² y frutos secos de

2 Caldos: “En el comercio se da este nombre al vino, aceyte y aguardiente que se transporta por mar. Liqueores, quibus mercatura, aut negotiatio per maria exercetur”. Real Academia Española (1780), *Diccionario Usual de la Real Academia Española*, tomo 1: 176.

fuera” (cf. AGN. Sección Diversos. Caracas, 1758. t. XXXIV, f. 183rto; AGN. Sección Diversos. Caracas, 1786. t. LX, f. 239vto.). Además de bodegas y tiendas de mercadería, existieron también “tiendas mestizas”, donde “... a un tiempo se venden (...) efectos de mercería y aguardiente, vino, azeite, losa y otras especies” (AANH. Civiles. Caracas, 1793. exp. 13-4982-5, f. 7rto.). Los “bodegones” fueron establecimientos similares a las bodegas en tanto vendían caldos de importación, pero sin ofrecer ningún otro producto comestible o género textil. De menor prestigio social y económico fueron las “pulperías”, tiendas que vendían la variedad más amplia de productos comestibles locales e importados. Le seguían en la jerarquía del comercio, las “guaraperías”, licorerías y tabernas, con fama de fomentar el ocio y la embriaguez. Completan el panorama del comercio menor las carnicerías, tasajerías, panaderías y boticas, así como los vendedores ambulantes: verduleras, *guaraperas*, carboneros y cosecheros.

Pulperías: función y reglamentación

Hacia finales del siglo XVIII, las *pulperías* se habían consolidado como uno de los espacios clave del consumo local en tanto abastecían “a los vecinos más pobres” (cf. AANH. Civiles. Caracas, 1801. exp. 13-5220-3, f. 19rto). Por su rol central dentro del sistema económico local, las autoridades coloniales buscaron la regulación de las pulperías, particularmente en cuanto a la distinción administrativa y social entre estas y otros establecimientos como las bodegas. Por esto mismo, la legislación referente a pulperías y pulperos reguló desde la ubicación de las tiendas hasta los bienes vendidos y los impuestos a los que estaban sometidos. En este sentido, las pulperías tuvieron un rol vital en el abastecimiento de las arcas de propios de la ciudad y de la Real Hacienda. Por su elevado número, los impuestos recaudados a partir de su funcionamiento fueron foco de constantes discusiones legislativas. Desde el inicio de la administración colonial, existieron dos tipos de pulperías, según el destino de sus impuestos: las *pulperías de ordenanza* y las de *composición*. Esta división se consolidó con la *Real Cédula de Intendencia de Ejército y Real Hacienda* en 1776.

Las *pulperías de ordenanza* tributaban al Ayuntamiento, mientras que las *pulperías de composición* tributaban a la Corona. Desde 1733, se impuso un límite de 30 *pulperías de ordenanza*, al tiempo que se establecía que las *pulperías de composición* no debían tener número máximo y su creación debía ser fomentada para aumentar la recaudación (cf. Salazar, 2008a). La distinción entre uno y otro tipo de pulpería, y sobre todo las disímiles ganancias recaudadas, causaron que a lo largo del siglo XVIII el Ayuntamiento solicitara el aumento de las pulperías que le tributaban, solicitudes que fueron negadas sistemáticamente.

A pesar de que el número de *pulperías de ordenanza* y composición estuvo regulado de cerca por la Corona; el cobro de los impuestos, aunque vital para el funcionamiento de la Real Hacienda, parece haber sido irregular por decir lo menos. La abundancia de Bandos, ordenanzas municipales y Reales Cédulas reclamando el cobro puntual de los impuestos parece indicar que la recaudación no fue constante (cf. AGN. Sección Diversos, Caracas, 1731. t. XIII, f. 576rto-vto). Por otra parte, aunque legalmente la licencia de pulpería costaba entre 30 y 40 pesos anuales, en la Provincia de Caracas parecen haberse dado variaciones importantes según la ubicación de la pulpería y los intereses del recaudador de impuestos. Esto llegó a tal punto que en la *Real Cédula de Intendencia de Ejército y Real Hacienda* se señalaba que los tenientes de justicia exigían hasta 100 pesos en Caracas, y en Puerto Cabello hasta 600 pesos por una licencia de pulpería.

Como instituciones económicas de relevancia local, distintas instancias administrativas regulaban la creación y funcionamiento de las *pulperías*. Inicialmente le correspondió al Gobernador de la Provincia, pero con el progresivo crecimiento de la población y las reformas borbónicas se crearon distintas instituciones dedicadas al manejo económico de la Provincia. Así, a partir de 1776 la Intendencia de Ejército y Real Hacienda tuvo jurisdicción sobre los asuntos económicos y fiscales de la Provincia, entre los que se encontraban las pulperías. Es más, en la Real Cédula de creación de la Intendencia se precisa que le correspondía al Intendente el fomento de las pulperías y la apropiada recaudación de los impuestos correspondientes por las autoridades competentes (*Real Cédula de Intendencia de Ejército y Real Hacienda*, AGN. Sección Intendencia de Ejército y Real Hacienda. Caracas, 1776. t. II, f. 1-91vto.). Por otra parte, el Real Consulado se ocupó de definir las *pulperías* como institución, además de los pulperos como grupo diferenciado de comerciantes, bodegueros y tenderos, quienes sí tenían privilegios sociales y económicos (*Lista de comerciantes, mercaderes y bodegueros*, 1810; transcripción de Leal, 1964: 49).

A la par de estas instancias generales, el control del comercio menor fue regulado cotidianamente a nivel local por el Ayuntamiento de la ciudad. Desde el Cabildo se puso en marcha una red de funcionarios ocupados principalmente en la regulación del abastecimiento de la ciudad y el control de los puntos de venta. Así, desde 1518, la figura del Fiel Ejecutor reguló la actividad comercial al revisar la mercancía vendida, así como la validez de pesos y medidas y el abastecimiento de los vecinos (cf. Salazar, 2008a: 113). Aunque originalmente el cargo era de elección pública desde el Cabildo, a partir de 1619 se escogía al Fiel Ejecutor entre los Regidores (Aizpúrua: 1996: 76). Los Regidores estaban encargados de regular la vida cotidiana de la ciudad y los asuntos de beneficio público, particularmente el abastecimiento. Para finales del

siglo XVIII, la ciudad escogía de entre los Regidores a un “Regidor de mes,” encargado particular de controlar los establecimientos de venta, el ajuste de los precios a los aranceles aprobados por el Cabildo, y en general el correcto funcionamiento de la vida económica en la ciudad (cf. Arcaya, 1968: 35).

Además de los Regidores, la vida cotidiana era regulada por el Procurador General. Este funcionario, elegido anualmente, llevaba sus representaciones ante el Cabildo al inicio de cada año. En estos textos, el Procurador exponía la situación general de la ciudad con especial atención a cuestiones de orden público y mantenimiento de la paz y tranquilidad. Las representaciones del Síndico Procurador eran clave en la composición de *Bandos de Buen Gobierno*, edictos anuales emitidos por el Cabildo que listaban cómo debía funcionar la ciudad, y designaban multas según el caso.

Los Bandos de Buen Gobierno buscaron regular la vida urbana en todos sus aspectos, desde lo público hasta lo “estrictamente privado” (cf. Samudio, 2009: 177). Asuntos como la circulación nocturna en las calles, el modo de vestir y el consumo de bebidas alcohólicas fueron temas regulados en los Bandos. Las constantes menciones a las pulperías dan fe de la relevancia de estos establecimientos en el funcionamiento cotidiano de la ciudad, tanto en el ámbito económico como social. Los Bandos consolidaron a las pulperías como espacios de venta, al ser uno de los locales aceptados por las autoridades para la venta legal de bastimentos.

Los Bandos de Buen Gobierno también precisaron las obligaciones –tributarias– a las que estaban sometidas las pulperías. La licencia de pulpería, certificado que avalaba la legalidad del establecimiento, debía renovarse anualmente so pena de multas de 25 pesos o incluso el cierre del establecimiento. Los Bandos referenciaban frecuentemente las diferencias entre pulperías y otros establecimientos como bodegas, precisando que las pulperías solo debían ofrecer al público “comestibles, jáquimas y otras cosas de esta especie” (AGN. Sección Diversos. Caracas, 1760. t. XXXV, f. 382). El orden urbano fue una de las preocupaciones vitales reflejadas en estos edictos. Las frecuentes menciones en los Bandos a las pulperías como foco de alboroto y malos comportamientos implicaron también un aumento en el control social sobre estos espacios, por lo menos administrativamente. Así, se buscó limitar la entrada de personas al interior de la tienda, fomentando la venta por ventanas o rejas que tocaran a la calle, usando el mostrador como una especie de barrera entre la pulpería y el público (cf. AGN. Sección Diversos. Caracas, 1786. t. LX). Estas normas no fueron respetadas cotidianamente, como refleja el comentario del Alcalde de Barrio, don José Bernardo Aristiguieta, que menciona que las pulperías “permitían la entrada en las noches de variedad de personas, causando desórdenes

conocidos por todos los habitantes de la ciudad” (AGN. Sección Gobernación y Capitanía General. Caracas, 1799. t. LXXVI, f. 112). Además del control de las reuniones dentro del espacio de las pulperías, los Bandos de Buen Gobierno reflejan preocupación de la compra-venta en estos espacios de alhajas o prendas valiosas de manos de hijos de familia o esclavos, demostrando tendencia a empeñar estas prendas como pago de deudas o para tener dinero en efectivo.

De este modo, Regidores, Procuradores y normativas municipales fueron los instrumentos de la administración colonial para la supervisión del desenvolvimiento económico de la vida en la ciudad y las pulperías como establecimiento de abastecimiento de los vecinos. Las regulaciones a las pulperías incluyeron no solo sus horas de funcionamiento y el pago de tributos, sino también parte del funcionamiento interno, como los productos vendidos e incluso su organización interna.

Aunque las pulperías parecen haber estado en casas de habitación modificadas ligeramente para la venta, algunos detalles las diferenciaron de las casas residenciales. Aunque de tamaño diverso, por los inventarios de la época sabemos que las pulperías constaban en general de una sala, cocina, un cuarto y un patio. En general, se trataba de espacios relativamente reducidos, indiferentemente de si estaban o no adosadas a una casa de habitación. En Caracas parecen haberse dado los dos casos: en 1788 la pulpería de Juan Rodríguez estaba dentro de su propia casa (AANH. Civiles. exp. 9-3497-1: 1vto); mientras que en el caso del pulpero José Antonio Rodríguez, se trataba de un espacio exclusivamente dedicado a la venta. Sobre este último, encontramos registros en 1806 donde menciona sobre su tienda en Caracas “... la tiendecilla de la pulpería es un tugurio despreciable, y tan estrecho que apenas basta para guarecer los víveres, comestibles y mozos que la cuidar” (AANH. Sección Civiles. Caracas, 1805. exp. 16-6186-7, f. 3vto).

A pesar de las variaciones de tamaño, la estructura y distribución de las pulperías siguió ciertas convenciones. Así, la entrada era franqueada por uno o dos faroles de vidrio o de palo³ que iluminaba la calle “para el fácil deceso de ellas, y cortar los escándalos y pecados públicos á que provoca la oscuridad de la noche” como menciona el Bando de Buen Gobierno de 1786 (AGN. Sección Diversos. Caracas, 1786. t. LX: f. 277). Aunque las autoridades recomendaban que la venta se hiciera a través de ventana o reja, limitando la entrada de los vecinos al interior de las pulperías, los documentos parecen reflejar una situación muy distinta. Las quejas constantes sobre alborotos y rochelas en las pulperías

3 “Farol: s. m. Artificio formado de vidrios u hojas delgadas y transparentes de madera del áire o de papel, para que metida en él una luz alumbre los parages que se necessita, o al que le lleva por la calle en la obscuridad de la noche” (Diccionario de autoridades (1732), tomo 3.

eran moneda corriente, y la abundancia en los inventarios de mesas, sillas y bancos, estos últimos usualmente clavados al suelo, dan cuenta de la preparación del espacio para recibir clientes que entraban y se sentaban dentro de la pulpería a comprar y consumir dentro del local (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1785. exp. 8-3275-2).

La cocina estaba surtida con un fogón y enseres básicos de totuma, loza y vidrio. El pulpero o el encargado tenían en la habitación una cama, usualmente un catre de viento (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1788. exp. 8-3326-7) donde dormía y descansaba cuando no estaba atendiendo la tienda. Finalmente, el mostrador de madera con cajones donde guardar el cuaderno de pulpería y el dinero en efectivo (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1788. exp. 9-3497-1, f. 1vto) en la entrada de la tienda, completan el mobiliario básico compartido por las pulperías en Caracas a finales del siglo XVIII.

Las pulperías en la ciudad: distribución espacial

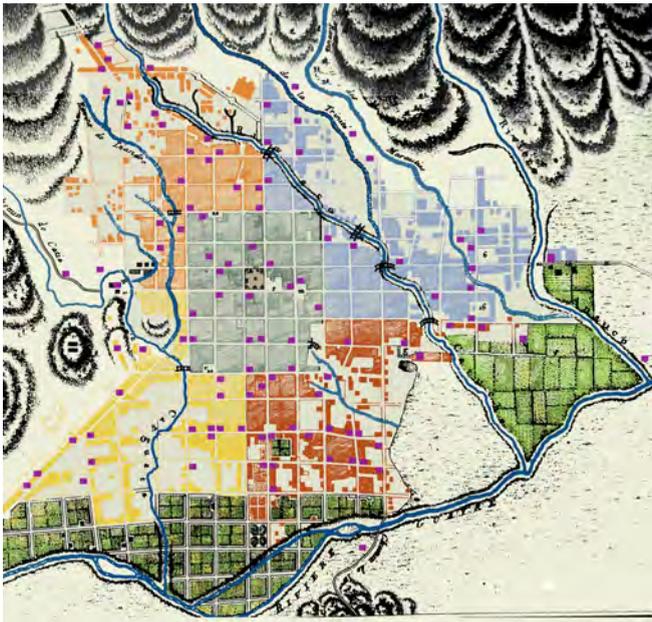
A partir de la información contenida en las visitas de tiendas, bodegas, *pulperías* y platerías realizadas por el Ayuntamiento de Caracas a finales del siglo XVIII, así como una compilación de datos en causas civiles referentes a *pulperías* entre 1786 y 1811, hemos elaborado un mapa con la ubicación espacial aproximada de la mayoría de *pulperías* en el período investigado. Para ello, se usó el “Plan de la Ville de Caracas, Dans L’Amerique Meridionale, Capitale des Provinces de Venezuela, Maracaibo, Varinas, la Guianne et de l’Isle de la Margueritte, par F. de Pons, ex Agt de Gouvernement Francais a Caracas” elaborado por Francois Depons y publicado en Paris en 1806. A partir de esta base, se indicó la división de los barrios de Caracas análoga a la presentada en el “Plano de la ciudad de Caracas con división de sus barrios” (AGI. MP. Venezuela. 180) mandada a hacer en 1775 por el gobernador de la Provincia.

Se ubicaron alrededor de 100 pulperías en la esquina superior derecha de cada manzana. Han de hacerse algunas salvedades en este punto: se intentaron reflejar en el mapa la mayor cantidad posible de ubicaciones individuales de pulperías registradas entre 1786 y 1811, sin mostrar variaciones anuales. Dentro de este intervalo, encontramos 919 pulperías con ubicación y dueño conocido. De estas, 790 estaban dentro de la ciudad, y 129 en pueblos aledaños. Ahora bien, este conteo repite tanto pulperos como ubicaciones, puesto que está basado en registros anuales. Así, encontramos 681 pulperos y 247 ubicaciones distintas en Caracas y sus alrededores. De estas, 197 pulperías se registraron en la ciudad, y el resto en los pueblos cercanos. El mapa de Depons, aunque bastante completo, no refleja núcleos poblados importantes como Quebrada Honda, Chacao y la Sabana de la Trinidad. Así, aunque alrededor

de la mitad de las pulperías estaban ubicadas en las zonas más densamente pobladas indicadas en el mapa, una proporción importante se encontraba en sitios más alejados (cf. Salazar, 2008b).

De este modo, están representadas 102 pulperías. La falta de algunas en el mapa responde a la imposibilidad de localizar su ubicación usando registros históricos o contemporáneos (como la “cuadra de Juan Domingo Hernández”, o la “esquina de las Joaquinas”), o porque aunque conocida, su ubicación no estaba en el mapa (como la Alcabala de la Vega o Chacao). También es importante destacar que la figura muestra las pulperías que existieron entre 1786 y 1811 sin mostrar variaciones temporales específicas, aunque hacia finales del siglo se dio un movimiento importante de creación de nuevas pulperías.

Figura 1: Ubicación de pulperías en la ciudad de Caracas



Elaboración propia. Fuente: “Plan de la Ville de Caracas, Dans L’Amerique Meridionale, Capitale des Provinces de Venezuela, Maracaibo, Varinas, la Guianne et de l’Isle de la Margueritte, par F. de Pons, ex Agt de Gouvernement Francais a Caracas”, Paris, 1806.

La figura resultante muestra la distribución de las pulperías en los barrios centrales de la ciudad. Es evidente que existió una concentración ligeramente mayor de pulperías cerca de la Caja de Agua en la

parroquia Altagracia, a los alrededores del inicio de la populosa calle Mercaderes. Esto tiene que ver con el flujo constante de personas, bienes y dinero que hubo en esa zona, vía de comunicación con el puerto de La Guaira. Otra zona importante fue el sur de la ciudad en la parroquia San Pablo, y lo que posteriormente sería la parroquia Santa Rosalía. En general, las pulperías estuvieron regularmente distribuidas alrededor de la ciudad, tanto en las zonas comerciales como en las residenciales, sin una concentración exponencialmente mayor en las cercanías de la Plaza. Aun así, es visible cierto aumento en la concentración de pulperías en las vías dirigidas hacia las afueras de Caracas como la vía hacia la alcabala de la Vega, o hacia quebrada honda.

Los espacios mercantiles en Caracas hacia finales del siglo XVIII estaban más o menos delimitados. Así, la calle Mercaderes, que conectaba el Camino Real de La Guaira con la capital; así como la Calle Real de la Candelaria, que llevaba hacia los pueblos del este, concentraron tiendas, bodegas, bodegones y tiendas de ropa, mientras que el mercado se ponía en la Plaza Mayor (cf. Salazar, 2008a: 181). En este contexto espacial, tendría sentido que las pulperías estuvieran generalmente ubicadas alrededor de estos lugares. En realidad, no existió una presencia particularmente marcada de pulperías en la calle Mercaderes o en el Camino Real de la Candelaria. Sí existieron ligeramente más pulperías hacia el norte cerca de la Caja de Agua cerca del camino hacia La Guaira, pero aun así es evidente que la distribución espacial de las pulperías fue relativamente regular a lo largo y ancho de la ciudad. Esto tiene varias implicaciones: inicialmente, está relacionado con el tipo de abastecimiento ofrecido en las pulperías. Mientras que las tiendas de la calle Mercaderes ofrecían ropa, telas y alimentos importados, las pulperías ofrecían comestibles y bienes de uso eminentemente doméstico. Por esto mismo, su distribución en los barrios residenciales las acerca a las casas de los vecinos, convirtiéndolas en una opción más local.

Por otra parte, la ubicación de las pulperías habla del modo de entender la compra-venta en estos establecimientos: mientras las calles más populosas eran espacios de paso para la mayoría de los habitantes de la ciudad, las pulperías fueron sitios de ocio y entretenimiento donde los vecinos pasaban horas, usualmente contraviniendo las normas de las autoridades. Así, al alejarse de los centros administrativos y políticos, y acercarse a las zonas residenciales, las pulperías evidencian parte de su rol social. Finalmente, la profusión relativa de pulperías hacia los arrabales y caminos de la ciudad hablaría de su posible rol multifuncional en estas zonas: al no haber gran variedad de tiendas, la pulpería satisfizo las distintas necesidades de los pobladores sin necesidad de movilizarse hacia el centro de la ciudad.

Los productos vendidos

Entendiendo que las pulperías se desempeñaron como establecimiento clave en el abastecimiento de comestibles durante la época colonial, para comprender su organización y función dentro de la sociedad es importante también conocer el tipo de productos expedidos dentro de ellas, particularmente en relación con otros establecimientos del comercio menor. El origen de los productos fue variopinto: desde productores urbanos a cosecheros rurales, pasando por géneros de contrabando y otros negocios de dudosa legalidad. Las autoridades coloniales intentaron controlar cuidadosamente las redes de abastecimiento de las pulperías. Por esto mismo, los productos que entraban a la ciudad eran controlados desde las alcabalas apostadas en los caminos a las salidas de Caracas. Además, los Tenientes de Justicia tenían la potestad de pedir facturas de los productos vendidos si consideraban que podían tener origen ilícito (Reveco, 2013: 125).

Técnicamente, los pulperos debían abastecer sus tiendas comprando a los productores y agricultores en la Plaza Mayor, únicamente después de las 10 de la mañana. Aquí los pulperos se abastecían de víveres perecederos, carne y pescado. El límite horario se estableció a fin de permitir a los vecinos abastecerse a precios competitivos antes de tener que comprar a los revendedores (cf. AGN. Sección Diversos. Caracas, 1782. t. LV, f. 121 vto. -122rto). A pesar de la normativa, a juzgar por la profusión de edictos a este respecto, esta regla fue constantemente ignorada por pulperos y productores. Además de la compra en la Plaza Mayor, las pulperías ofrecían al público productos fabricados por pequeños productores urbanos, que los entregaban en consignación para ser cancelados más tarde, o bien como crédito para comprar en la pulpería otro tipo de efectos. Por la usual falta de moneda en efectivo, el pago a estos pequeños productores se hacía generalmente en parte en moneda y parte en crédito en la tienda. Este fue el caso de las ventas de pan, guarapo, carato, loza y cigarros. En cuanto a los productos de importación, las autoridades controlaron aún más su circulación, en particular mientras existió la Compañía Guipuzcoana desde 1728 hasta 1785. Con su desaparición, los pulperos debían comprar los caldos y frutos de fuera directamente a la Compañía de Filipinas (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1789. exp. 9-3589-1, f. 2rto.).

Por otra parte, las transacciones ilegales fueron ocurrencia muy común en las pulperías. La compra-venta a individuos dio pie a las ventas sin pago de impuestos, mientras que la simple contravención de la regla de comprar en la Plaza Mayor solo después de las diez de la mañana fue transgredida desde el primer momento. Por otra parte, la compra directa a cosecheros en los caminos reales evitaba su llegada a la Plaza Mayor, forzando el desabastecimiento y empujando a

los vecinos a comprar en las pulperías los víveres de los cosecheros, usualmente a precios elevados. Esta situación se hizo tan grave que fue constantemente pregonada en los Bandos de Buen Gobierno y en 1798 el Teniente de Justicia de Chacao pide ayuda al Gobernador, en tanto: “El monopolio de los pulperos de la capital llega a tocar los términos del despotismo porque saliendo de sus tiendas mui de madrugada vienen a los caminos públicos y por medio del aumento del precio de regalías u otro pretexto compran a los cosecheros el mais [...] no hay la escasez de maíz que quiere figurarse [...]” (AGN. Sección Gobernación y Capitanía General. Caracas, 1798. t. LXXI, f. 20-20 vto.). Finalmente, los bienes fruto del contrabando ultramarino también acababan siendo vendidos en las tiendas (cf. Reveco, 2013: 126). Este fue el caso de un pulpero en Suata sospechoso de almacenar géneros de contrabando en su tienda, referenciado por Miguel Reveco (2013: 114; ANH. Sección Civiles. Exp. 6-2319-2, f. 1rto-2rto.).

Las distintas maneras de adquisición de los productos vendidos en las pulperías dan cuenta de la gran oferta disponible a sus visitantes. Desde vinos importados hasta sombreros de cocuiza, las pulperías vendieron una gran variedad de productos. En general, el expendio consistió en productos de uso cotidiano con escaso valor de lujo como el pan, la leña, las velas o el jabón. Un buen ejemplo de esto fue el inventario realizado a la pulpería de Don Carlos Leal y Domingo Borges ubicada en Quebrada Honda en 1801 (AANH. Sección Civiles. Caracas, 1801. exp. 14-5366-3):

Producto	Cantidad/ valor
Sinchas de cerdas	20 sinchas
Sinchas de coquiza	32 sinchas
Guaraperas de coquiza	7 guaraperas
Sudaderas de ensalma	4 ps
Javon	282 panes
Papel blanco ordinario	6 manillas grandes
Trompos de palo	12 trompos
Cabestros de cocuiza	25 cabestros
Pajuelas	1 mazo
Aguardiente anisado	3 frascos
Aguardiente romo	2 frascos
Aceite	4 frascos
Vino dulce	2 garrafones
Aguardiente de España	1 garrafon
Aguardiente anisado	--
Ristras de ajo	23 ristras
Cebollas	6 ristras
Viscochos dulces	3 y medio reales

Cucas	13 cucas
Biscocho de manteca	4 reales
Pan de trigo francés	3 ½ reales
Velas de a huevo	11 cuentas
Velas de a quartillo	5 cuentas
Pan de horno biscochado	16 ½ rs
Manteca de puerco	2 botijuelas
Manteca de vaca	Media de id,
Sal	Almud y medio
Papas	[1] almud
Guarapo	12 barriles
Conserva de coco y naranja	3 ½ rs
Huevos de gallina	2 rs
Quesos enteros	2 enteros y pedazo de otro
Pan de azúcar pequeño	1
Arroz	Medio almud
Caraotas	1 almud
Gengibre	1 rl
Maíz	Un cajón con 1 arroba
Cacao molido	6 rs
Papelones	1 andamio lleno de papelones buenos
Cambures	1 carga
Plátanos	1 id
Ñames	Id
Auyamas	Id
Pargos salados	10
Carne	1 arroba

Como es evidente, una revisión de los productos vendidos en las pulperías ofrece una muestra representativa de los patrones de consumo de los caraqueños en este momento. Así, buena parte de los inventarios y avalúos mencionan azúcar blanca, prieta y papelones en abundancia, lo que coincide con lo reportado por cronistas y viajeros de la época (cf. Molina, 2017: 122-124; McKinley, 1994: 81). Además del azúcar, el chocolate aparece de forma constante: tanto el cacao molido y en grano, como el chocolate en pasta parecen haber sido predilectos de los caraqueños. Por otra parte, el pan de trigo y el pan de maíz demuestran haber sido uno de los pilares fundamentales de la dieta caraqueña. Elaborados por las panaderas, las pulperías vendieron los tipos más comunes: pan de trigo, pan francés, “pan de horno” y gofio. En cuanto a panes dulces, los bizcochos, “panes de mais bizcochado”, y el “pan aliñado” fueron comunes (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1788. exp. 9-3497-1). El casabe también fue frecuente en los avalúos consultados.

Además de víveres, las pulperías parecen haber funcionado como centros de abastecimiento de bebidas alcohólicas nacionales e importadas. El aguardiente, “carato” y “guarapo” fueron comunes, estos últimos de fabricación artesanal y distribuidos por carateras y guaraperas. En cuanto al vino, se encuentra vino dulce, vino de Málaga y “vino isleño abocado”, entre otros (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1788. exp. 9-3475-1). Asimismo, otros productos secos fueron comunes: el maíz, arroz y otros granos fueron productos muy consumidos por los caraqueños (cf. Amodio, 2017), y los inventarios de pulpería lo reflejan. Las especias como la pimienta de Castilla y la de Guayabita o “tabasca”, así como el comino, la canela, los clavos de especie, jengibre y sal fueron comunes, así como el ajo y la cebolla. También estuvieron a la venta frutas y verduras, aunque en menor medida. Carne y pescado completan el panorama de bienes comestibles vendidos en las pulperías.

En cuanto a los bienes no comestibles, los productos dedicados al manejo y mantenimiento de equinos fueron bastante comunes, como los aperos de mulas y burros (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1799. exp. 9-3497-1), así como “cabestros de cocuiza” (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1802. exp. 14-5366-3), “sudaderas de enjalma” (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1788. exp. 9-3475-1) y cinchas de cerdas y de cocuiza (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1802. exp. 14-5366-3). El jabón aparece en diversos inventarios, así como la loza, aunque no está claro si la que aparece en los inventarios fue de uso interno de la pulpería o estaba a la venta.

Los productos vendidos masivamente en las pulperías muestran patrones de consumo más o menos comunes al grueso de los vecinos de la ciudad. En cuanto a productos alimenticios, el pan, los productos derivados de la caña de azúcar y las bebidas alcohólicas estuvieron ampliamente representados. Así, la dieta de los caraqueños emuló los patrones alimenticios europeos, coherente con el contexto colonial del momento. En este sentido, tanto peninsulares como criollos, pardos y esclavos, buscaron replicar los elementos típicos de la dieta europea como el pan de trigo, la mantequilla y el vino. En este sentido, los vecinos de Caracas de todos los estratos tuvieron acceso en las pulperías no solo a productos fabricados en Europa como la mantequilla (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1786. exp. 8-3326-7), el queso de Flandes (cf. AHM. Sección Consejos, Madrid, 1796. leg. 20525, pza. 2), jengibre (cf. AANH. 1802, Civiles. exp. 14-5366-3) y conservas dulces, sino también a sus contrapartes americanas que los replicaban, como el queso de cincha, la manteca de puerco y de vaca, la fruta y el papelón. La oferta de productos importados y de otros nacionales que los emulaban implica que su consumo fue relativamente común y existía una demanda constante de ambos rubros.

Más allá del abastecimiento: Las pulperías como espacio social

La sociedad caraqueña de finales del siglo XVIII no solo tuvo un horizonte cultural heterogéneo que combinaba elementos europeos, americanos y africanos, sino también atravesaba un proceso de modernización impulsado por las reformas borbónicas de principios de siglo. En este sentido, las lógicas modernas se integraron al horizonte cultural preexistente y en este proceso fueron cambiando y adaptándose a la realidad cultural del momento. De este modo, se dio un impulso oficial de diferenciación de las instituciones coloniales, aunque en la práctica los espacios de la vida cotidiana no funcionaron de manera tan segmentada.

A pesar de que las autoridades coloniales pregonaban constantemente las diferencias entre los distintos agentes del comercio, la frecuente inclusión de cláusulas a este respecto en ordenanzas y Bandos de Buen Gobierno implica que en la vida cotidiana las diferencias no fueron tan claras. El refuerzo desde las autoridades coloniales de las diferencias entre unos y otros establecimientos responde a la coyuntura de inserción de las lógicas de los incipientes Estados-nación modernos que daban primacía a las redes económicas y políticas (jerárquicas) sobre las demás. En este sentido, simbólicamente se reforzó el aspecto mercantil al tiempo que se intentaba sofocar otros aspectos no-económicos que confluyeran en el funcionamiento diario de estos locales. Para el caso particular de las pulperías, esta fue una lucha constante, puesto que se habían consolidado como espacios de socialidad relevantes en la vida cotidiana de los caraqueños. La existencia de las pulperías como establecimientos designados específicamente para el abastecimiento implica una diferenciación de funciones que comenzaba a ponerse en marcha desde las políticas públicas, pero su funcionamiento de hecho como espacio social implica también que la función económica no fue exclusiva y es muestra de la convivencia del horizonte cultural moderno con el colonial preexistente. De este modo, y definitivamente en contraste con los criterios de racionalidad económica que se comenzaban a instaurar, las pulperías concentraron diversos elementos sociales y cumplían roles no económicos en la sociedad del momento.

En este sentido y a pesar de las prohibiciones constantes, las pulperías fueron espacios de reunión, convivencia e intercambio relevantes en el tejido social de la ciudad, llegando incluso a competir con el componente racional económico del establecimiento. Las abundantes referencias a rochelas y desórdenes en las pulperías que sobreviven en los Bandos de Buen Gobierno dan cuenta de ello. Las autoridades coloniales intentaron regular no solo los productos vendidos, sino también

los horarios de apertura y cierre, así como la venta descontrolada de bebidas alcohólicas.

El espacio de la pulpería estaba constantemente abarrotado. La clasificación de las pulperías como “una rochela de malhechores y una garita de juegos de baraja”, de las que no se salvaban ni esclavos ni hijos de familia (AANH. Sección Civiles. Caracas, 1802. exp. 14-5366-3: 8), parece reflejar la actividad constante dentro de estos establecimientos, donde se reunían gentes de todos los estamentos de la sociedad caraqueña. Las reuniones dentro de las pulperías se extendían hasta la noche (cf. AGN. Sección Gobernación y Capitanía General. Caracas, 1799. t. LXXVI, f. 113v), contraviniendo expresamente los Bandos de Buen Gobierno. El testimonio del Alcalde de Barrio Don José Bernardo Arestiguieta (AGN. Sección Gobernación y Capitanía General. Caracas, 1799. t. LXXVI, f. 99) es muestra de ello: “[he] encontrado en ellas a todas horas del día multitud de gentes empleadas unas en el juego, otras en la embriaguez y las más profiriendo palabras insolentes, con notable ofensa de dios, con gravísimo escándalo del público” (AGN. Sección Gobernación y Capitanía General. Caracas, 1799. t. LXXVI, f. 113). Los edictos prohibiendo la entrada de compradores al interior de pulperías y bodegas son una muestra clara de la actividad constante (cf. AGN. Sección Diversos. Caracas, 1769. t. XXXIX, f. 336).

A pesar de las prohibiciones, parece evidente que buena parte de los clientes en las pulperías acudían para consumir guarapo y otros *caldos* dentro del establecimiento, a tal punto que los pulperos buscaban que en los comercios cercanos no se expidieran estas bebidas a fin de evitar la competición por los clientes (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1799. exp. 13-4973-1, f. 4-8). Además del expendio de bebidas alcohólicas, en las pulperías se vendía comida cocida de distinto tipo (cf. AANH. Sección Civiles. Caracas, 1803. exp. 14-5495-1, f. 1-2vto.) que era elaborada y consumida dentro del mismo local, a juzgar por la cantidad de mesas y bancos dentro del espacio.

Además de ser espacios de reunión, parece que en las colonias americanas las pulperías funcionaron como casas de empeño, donde pobres y ricos llevaban prendas valiosas y alhajas como depósito de sus futuros consumos. En Nueva España (actual México) hay registros oficiales y completos sobre la actuación de las pulperías como casas de empeño (cf. François, 1999), pero para el caso caraqueño no se han encontrado hasta el momento documentos a este respecto. Aun así, sobre esto es importante acotar que en los Bandos de Buen Gobierno, se previno con frecuencia a bodegueros y pulperos de no aceptar “prendas alhajas ni otra cosa de valor sin dar cuenta a la justicia” (AGN. Sección Diversos. Caracas, 1769. t. XXXIX, f. 335vto.), por lo que es posible que en Caracas también se dieran casos de empeños en pulperías.

Un caso que ilustra las repercusiones de la función social de las pulperías es el del pulpero Eusebio Acosta, con pulpería en Ocumare. En Noviembre de 1815 Acosta fue acusado de realizar reuniones contra el orden real por haber sido reportado que el zambo Francisco Luis Betancourt había jurado públicamente pasar por las armas a los españoles. El pulpero Acosta fue remitido a la cárcel, y durante el juicio los ocurrentes a la pulpería aseguraron que no se promovían reuniones sediciosas; finalmente, Acosta fue liberado (cf. Ochoa, 2011).

Más allá del presunto potencial de las pulperías como hervidero de conspiraciones independentistas, lo interesante del caso es que evidencia el rol social, junto al de abastecimiento, que tuvieron las pulperías en las ciudades y pueblos de la Provincia de Venezuela. La alta densidad de personas y la circulación de bebidas alcohólicas fomentaban el desorden y la algarabía, así como la discusión y el establecimiento de relaciones sociales entre individuos de distintos estamentos y sexos. Así, en las pulperías cohabitaron esclavos con hijos de familia y funcionarios coloniales a un mismo tiempo. En este sentido, los concurrentes a las pulperías las usaban principalmente como espacio de reunión y ocio, donde se comía, bebía y hablaba.

Además de espacio de sociabilidad entre los clientes, las pulperías como institución dieron pie para el surgimiento de una asociación particular: los pulperos. Aunque sin organizarse en gremio, por su número respecto a otros comerciantes menores los pulperos tuvieron relevancia económica y, progresivamente, social dentro de las dinámicas cotidianas de la ciudad. Entendido como un oficio “servil y mecánico”, así como “grosero”, en la segunda mitad del siglo XVIII (cf. Mago de Chópite y Hernández, 2002: 81) los pulperos procedían de distintos estamentos, aunque con marcada ascendencia canaria. Dentro de los más o menos 700 pulperos distintos encontrados en esta investigación, aproximadamente 70 aparecen sin título (Don o Doña). Esto implicaría que la gran mayoría de los pulperos eran “blancos de orillas” y solamente una minoría era probablemente parda.

La preeminencia de pulperos de origen canario fue elemento clave en la asociación de los pulperos como grupo más o menos unificado. Desde la ayuda financiera para comenzar una nueva pulpería, hasta las alianzas familiares por medio del matrimonio, muchos de los pulperos de nuestra muestra se encuentran relacionados por lazos familiares o económicos. Esta red de alianzas llegó a tener relativa importancia no solo en el ámbito económico sino social de la ciudad de Caracas. Esto pudo deberse a distintos factores, entre los que pueden contarse la relativa abundancia numérica de las pulperías en relación con otros establecimientos del comercio menor; las alianzas matrimoniales y familiares entre pulperos que fomentaron que el oficio fuera más común entre blancos canarios (cf. Hernández, 1994: 164); y finalmente, la

segregación de los canarios desde los grupos dominantes de la sociedad (criollos y peninsulares), que evitó que se integraran socialmente en las cúpulas caraqueñas y por lo mismo reforzó la unidad étnica de los canarios (y pulperos) como grupo.

Estos factores fomentaron progresivamente su consolidación como grupo con intereses económicos y políticos compartidos, que reconocía su propia importancia no solo en la vida comercial de la ciudad, sino en el ámbito político y social. Es así como para las últimas décadas del siglo XVIII y comienzos del XIX, fueron frecuentes las causas civiles llevadas por grupos de pulperos, así como bodegueros y otros tenderos, como reacción ante medidas legales que consideraron injustas o que simplemente contravenían sus intereses como grupo. Este fue el caso en 1804, cuando un grupo de pulperos se quejó oficialmente por multas excesivas aplicadas por el regidor de mes: “Don Fernando Fuentes, don Juan Padrón, don Manuel Martines y don Juan Quintero, vecinos con pulperías en esta ciudad: representando por nuestros propios derechos y prestando voz y caución por los demás empleados en la misma ocupación, parecemos ante vuestra señoría y decimos [...]” (AANH. Sección Civiles, Caracas, 1804. exp. 15-5801-2, f. 1). Como lo demuestran las representaciones políticas llevadas adelante por los pulperos ante las autoridades coloniales, las pulperías funcionaron también como espacio de agregación étnica. Así, etnicidad e intereses políticos se entretrejieron, consolidando a los pulperos como una fuerza política y un grupo más o menos coherente que no temía defender sus propios intereses.

A manera de conclusión

Las pulperías en Caracas desbordaron el rol estrictamente mercantil impuesto desde las lógicas modernas de las autoridades coloniales. En realidad, las relaciones sociales que se daban a partir de este espacio sobrepasaron el aspecto económico y dan cuenta de parte de las dinámicas más generales en la sociedad caraqueña de ese momento. Conflictiva, populosa y diversa, la sociedad caraqueña al completo intervino en mayor o menor medida en el funcionamiento cotidiano de las pulperías en la ciudad.

Entendiendo el intercambio como un acto de consumo, lo consideramos un hecho simbólico con la carga identitaria que las partes involucradas le adjudican (cf. Bourdieu, 2013: 232). Por esto mismo, participar en actos de consumo reafirma los roles de los individuos en la sociedad y de unos grupos en relación con otros. Con el importante rol de abastecimiento de las pulperías, estas jugaron un papel fundamental en las dinámicas de consumo e intercambio de la sociedad. En este sentido, la disponibilidad de productos europeos en las pulperías, así como de

productos americanos análogos, evidencia parte de las dinámicas coloniales donde ciertos elementos españoles como los patrones alimenticios y algunas dinámicas de consumo, fueron progresivamente apropiados por la sociedad colonial madura, más heterogénea y no necesariamente española. El consumo de ciertos elementos europeos, como los patrones alimenticios, y la existencia de “equivalencias” americanas (más baratas en comparación con los productos importados), reflejan el contexto colonial de las pulperías y la apropiación de estos patrones europeos por la sociedad caraqueña al completo. Así, estamos de acuerdo con Reveco (2013: 170) cuando precisa que productos como la harina tuvieron distintas cargas identitarias para los grupos dominantes y para los subalternos: para los dominantes fue instrumento de reafirmación de identidad y un bien necesario para su supervivencia, para los grupos subalternos, funcionó como marcador de poder adquisitivo e instrumento simbólico de posicionamiento cercano a los grupos de mayor estrato social.

Así, el consumo dentro de las pulperías demuestra su funcionamiento como parte del repertorio performativo que consolidaba las dinámicas de la vida social. La misma distribución interna de las pulperías implica no solo que el consumo en el establecimiento era un acto social sino que el espacio mismo funcionó muchas veces con propósitos sociales que opacaban su función teóricamente principal de abastecimiento o venta de comida cocida. Por las dinámicas sociales que se pusieron en marcha a partir de su existencia, las pulperías y el intercambio que se desarrolló dentro de ellas pueden ser entendidos como hecho social total en tanto funcionaron como aglutinante de la vida social y el horizonte cultural del momento. Del mismo modo, podemos entender estos espacios como *lugares antropológicos* en el sentido de Augé, en tanto dieron sentido a los individuos que hicieron vida dentro y alrededor de ellos, y por lo mismo pueden funcionar como ventanas metodológicas para la investigación antropológica.

Fuentes consultadas

- Aizpúrua, J. M. (2009). *Relaciones de trabajo en la sociedad colonial venezolana*. Caracas: CNH/ Ministerio del Poder Popular para la Cultura, 2009.
- Aizpúrua, R. (1981). “El siglo XVIII en la “Venezuela colonial”: la sociedad colonial y su crisis.” *Boletín americanista*. Barcelona, nº 31, , pp. 3-13.
- Aizpúrua, R. (1996). *Temas de historia colonial de Venezuela y el Caribe*. Trabajo de Ascenso no publicado. Caracas: Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

- Amodio, E. (2017). "Alteridades Alimentarias: Dietas indígenas y españolas al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones." En Luis Molina y Emanuele Amodio (eds.), *Saberes y sabores: Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*. Caracas, Centro Nacional de Estudios Históricos.
- Arcaya, P. (1968). *El Cabildo de Caracas (período de la colonia)*. Caracas: Ediciones Librería Historia.
- Auge, M. (2000). *Los no-lugares, espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido social del gusto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Brito Figueroa, F. (1978). *La estructura económica de Venezuela colonial*. Caracas: Universidad central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- François, M. (1999). "Prendas" and "pulperías": the Fabric of the Neighborhood Credit Business in México City, 1780-1830" *Estudios de Historia Novohispana*.
- Gelman, Jorge. "Los caminos del mercado: campesinos, estancieros y pukperos en una región del Río de la Plata colonial" *Latin American Research Review*. nº 28, vol. 2, 1993, pp. 89-118.
- Leal, I. (1964). *Documentos del Real Consulado de Caracas*. Caracas: Instituto de Estudios Hispanoamericanos, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss." En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Traducción de la 4a edición francesa. Madrid: Editorial Tecnos.
- Lucena Giraldo, M. (2015). "La ciudad hispana en las Américas." Casa América (productor). En el ciclo *Una visión actual de la historia de América*. Conferencia llevada a cabo en Madrid, España. Disponible en [<https://youtu.be/Dz6wCMA8Fdg>]
- Mago de Chópita, L. y Hernández, J. (2002). *El cabildo de Caracas (1750-1821)*. Sevilla, CSIC/ Caracas, UPEL.
- Mauss, M. (1979). "El enigma del don." En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Traducción de la 4a edición francesa. Madrid, Editorial Tecnos.
- Mckinley, M. (1994). *Caracas antes de la Independencia*. Caracas: Monteávila Editores.
- Mexicano Ramos, C. (2001). "Negocios urbanos en Lima: pulperías, cajones y panaderías, 1750-1820" *Investigaciones Sociales*. 7, 173-198.
- Molina, L. (2017). "El gusto por la dulzura: El consumo de azúcar y papelón en Venezuela durante las épocas colonial y republicana." En

- Luis Molina y Emanuele Amodio (eds.), *Saberes y sabores: Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*. Caracas: Centro Nacional de Estudios Históricos.
- Ochoa, N. (2011). "Eusebio Acosta." En *Memorias de la Insurgencia*. Caracas: Centro Nacional de Historia.
- Ochoa, N. (2013). "El refugio de vagos ilustrados: Discursividad y cultura popular en las pulperías venezolanas (1770-1830). *Presente y pasado. Revista de Historia*, 36, 36-78.
- Reveco, M. (2013). *El comercio furtivo. Identidad y consumo; adquisición de productos de origen ilícito en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII*. Tesis de licenciatura. Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela.
- Sahlins, M. (1977). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- Salazar, R. (2008a). *El comercio diario en la Caracas del siglo XVIII: Una aproximación a la historia urbana*. Caracas: Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela; Fundación para la Cultura Urbana.
- Salazar, R. (2008b). "Los arrabales. Aproximación a la periferia de Caracas a fines del siglo XVIII", *Argos*, 25(49), 73-84.
- Samudio, E. (2009). "Los Bandos de Buen Gobierno y el ordenamiento de la vida urbana en Mérida, Venezuela: 1770-1810." En Eduardo Kingman (ed.), *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO.
- Soria, J. (2011). "Pulperos, pardos e independencia en Venezuela, 1812-1813." *Historia y memoria*, 2, 53-67.

Leyenda:

AGN: Archivo General de la Nación

AHCMC: Archivo del Consejo Histórico Municipal de Caracas

AANH: Archivo de la Academia Nacional de Historia

AHM: Archivo Histórico de Madrid

AGI: Archivo General de Indias

EL PAN NUESTRO DE CADA DÍA COMERCIO DE HARINA DE TRIGO Y CONSUMO DE PAN EN CARACAS DURANTE EL SIGLO XVIII

Emanuele Amodio

Resumen

En el contexto de la investigación *La alimentación en Caracas durante el siglo XVIII*, presentamos un avance sobre la producción y consumo del pan de trigo en Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII, asumiendo el tema desde dos perspectivas antropológicas: (a) la dieta de cualquier población es un producto cultural, determinado por los diferentes modelos culturales de los grupos sociales que componen la sociedad local; y (b) que los productos alimenticios suntuarios, más que los cotidianos, son elementos culturales importante para la expresión de las identidades estamentales. A partir de estas premisas, se analiza el caso de la importación de harinas de trigo, la fabricación del pan y su consumo en Caracas, haciendo hincapié en la imposición de precios y la incipiente formación de un gremio de panaderos, además de su consumo en la mesa de los pudientes de la época.

Palabras clave: alimentación, pan, consumo suntuoso, Caracas colonial.

Abstract

In the context of the “Food in Caracas during the eighteenth-century” research project, we present an advance on the production and consumption of wheat bread in Caracas during the second half of the eighteenth century. We assume the theme from two anthropological perspectives: (a) the diet of any population is a cultural product, determined by the different cultural models of the social groups that make up the local society; and (b) sumptuary food products, more than the everyday ones, are important cultural elements for the expression of the estates identities. Based on these premises, the case of the import of wheat flour, the manufacture of bread and its consumption in Caracas are analyzed, emphasizing the imposition of prices and the incipient formation of a

guild of bakers, as well as its consumption in the dining table of the wealthy of the time.

Keywords: food, bread, sumptuous consumption, colonial Caracas.

Sosteniendo una noche, en la sobremesa, el aforismo del mejoramiento de la condición moral por el género de trabajo edificante a que se dedique el individuo, pasó a pensar, en una de aquellas subitáneas y fulminantes descargas de sus propósitos, que en vez de sembrar caña era más noble sembrar trigo, porque aquella, dando origen al alcohol, fomenta un azote social, mientras que del trigo sale el pan, que es cosa útil, y la hostia, que es cosa tenida por sagrada. — Por otra parte, —decía— considerándolo desde el punto de vista práctico y comparándolo ahora con el del maíz, el cultivo del trigo traería el mejoramiento de la raza, porque es un hecho comprobado por los modernos estudios sociales, que los pueblos que se alimentan con trigo son más capaces de cultura que los que se alimentan con maíz.

Rómulo Gallegos, *El último Solar*
(Caracas, 1920)

Introducción¹

La sociedad caraqueña del siglo XVIII era el resultado de la confluencia conflictiva de múltiples grupos culturales, tanto americanos como españoles y africanos, resultado de la larga conquista y colonización durante la cual las identidades originarias de cada grupo social fueron transformándose a la par que se daba un profundo mestizaje biológico y una profunda hibridación cultural. Sin embargo, en lo que respecta a lo económico y a lo social, la estructura colonial no favorecía el ascenso social y la inclusión, sino que, al contrario, presentaba una tensión constante entre grupos sociales contrapuestos, donde los de abajo presionaban para ver respetado su derecho a una vida mejor y a un reconocimiento valorativo, mientras que los de arriba, los llamados

1 La recopilación de los datos sobre cultivo de trigo y consumo de pan en la Provincia de Venezuela y, especialmente, en Caracas se ha realizado durante varios años, concomitante con el dictado del seminario “Historia y Antropología de la alimentación En Caracas durante el siglo XVIII”, que dicto periódicamente en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Quiero dejar constancia aquí de la utilidad de las conversaciones con los estudiantes y, en particular, agradecer a las tesisistas Adriana Apple y Everlix Flores por la ayuda en la reproducción de los documentos históricos; y a la antropóloga Eloísa Ocando por su aporte sobre el tema de las pulperías en Caracas. Invalorable ha sido el aporte paleográfico de la antropóloga Yelitza Rivas.

mantuanos, intentaban poner barreras a las cada vez más porosas fronteras sociales y culturales.

En este contexto, los alimentos consumidos y la manera de volverlos comestibles, asumían una particular importancia ya que, por lado, reproducían las culturas de cada grupo, aunque fragmentadas, y, por el otro, manifestaban sus identidades. Ahora, cuando hablamos de expresión de identidad nos referimos claramente a la automática puesta en acción de marcas culturales que cada forma identitaria expresa. Sin embargo, en el contexto conflictivo del cual nos estamos ocupando, las expresiones identitarias podían asumir explícitas formas ideológicas: mostrar conscientemente lo que uno piensa ser o quiere aparecer, redundarlo con acciones concretas frente a los demás a los cuales se quiere convencer y, claramente, ser reconocido por lo que se muestra de sí. Por esto, el consumo de ciertos tipos de alimentos o el rechazo de otros, además de constituir la expresión automática de la identidad culinaria propia, podía transformarse en consciente producción de *mensajes*, lo que nos obliga a considerar dos aspectos del consumo de los alimentos, el público y el privado. La expresión de la identidad culinaria como proyecto ideológico de individuos y grupos necesita de un espacio público de realización, es decir, consumo de alimentos en ocasiones sociales como banquetes o a través de periódicos *convites* a los pares o a los subalternos. Sin embargo, nos parece evidente que también en el ámbito privado, el consumo de ciertos alimentos permite el mantenimiento de las identidades, como un mensaje de uno a sí mismo, con el consecuente deterioro identitario cuando no es posible realizarlo por motivos económicos o sociales. En este caso, se echa mano o, mejor, boca, a lo que se conseguía, aunque consumido con cierto grado de repugnancia, ya que se percibe como un decaimiento de calidad, lo que podía producir una crisis identitaria.

Evidentemente, en la primera centuria de la conquista, más allá del rechazo hacia los alimentos exóticos y considerados inferiores y despreciables, los alimentos indígenas sirvieron, cuando todavía el trasplante y aclimatación de las plantas y animales europeos era incipiente, para la alimentación de las huestes conquistadoras y las primeras colonias europeas, amén de abastecer los barcos que volvían a la península ibérica, particularmente el cazabe de yuca como sustituto de la “galleta” de trigo (cf. Amodio, 2017). Sin embargo, con la estabilización de la colonia y del comercio con la Península, los alimentos indígenas fueron progresivamente puestos al margen de la dieta, a parte algunas importantes excepciones, como las frutas y algunos animales de cacería, a favor de la dieta española, con las diferencias características en las dietas peninsulares. De esta manera, mientras las plantas comestibles europeas se trasplantaban en el Nuevo mundo, el comercio marítimo suplía con los productos españoles que no se conseguía obtener

del trasplante vegetal, situación que no se resolverá completamente durante toda la época colonial, sea por el poco éxito del cultivo local de ciertas especies como por la necesidad de productos elaborados de manera característica en la madre patria: los embutidos de cerdo, los vinos y el aceite de oliva, por ejemplo, así como el trigo, entre otros. Precisamente este último, cuya harina servía para elaborar el pan, es el tema de nuestra investigación.

1. El comercio de harina y su consumo en Caracas

La implantación de cultivo de trigo fue constante en Tierra Firme a lo largo de la época colonial, con particular éxito en las regiones andinas, como en Acequias (cf. Giacalone, 1993), pero también floreciente en los llanos, Aragua y hasta en terrenos cercanos a Caracas, con molinos hidráulicos para su transformación en harina (cf. Humboldt, III, 1985: 80-81; Depons, 1930). Sin embargo, la merma de la producción de trigo local, incrementó en el siglo XVIII la importación de harinas desde la madre patria y otras colonias americana, siendo la Compañía Guipuzcoana la que tenía el monopolio de tal comercio. En todo caso, entre la “harina de la tierra” y la “harina del mar” se produjo una competición de uso, derivada del desprecio que los grupos sociales acaudalados. Como escribía el alemán Humboldt, “los españoles recién trasplantados a América, estaban menos acostumbrados a nutrirse con maíz: ateníanse más todavía a los hábitos europeo...” (Humboldt, III; 1985: 82). Con los siglos esta preferencia no había mermado sino que, al contrario, con la diferenciación cada vez más marcada entre los estamentos urbanos, devenía en una marca identitaria: comer pan blanco, con harina preferiblemente proveniente de la Península, permitía sentirse y considerarse españoles y no criollos; amén de ser una marcador de pertenencia social, lo que implicaba, en los estratos más bajos de la sociedad urbana, un deseo de ser como los mantuanos y comer pan de harina de trigo, aunque fuera de “calidad” inferior, la “de la tierra.” No sabemos cuánto haya influido en esta actitud la política de la Guipuzcoana, deseosos de vender cuanta más harina posible y mantener cautivo el mercado local, aunque cabe la sospecha que parece convalidada por las reales ordenes, por ejemplo en 1776, que este prohibían este comercio a otros mercaderes (cf. AGN, Reales Ordenes, Tomo VI, 29 y 30). Para tener una idea de las cantidades de harina que se importaba, citamos el año 1748, cuando según Lovera se importaron 200.000 kilos (cf. Lovera, 1998a: 127), para una población general de 300.000 individuos (es decir, 0,666 kilos por cápita). Sin embargo, tratándose precisamente de harina importada, el número de individuos que podía acceder a ella era probablemente bien menor, por las razones ya explicadas:

esa harina era fundamentalmente destinada al consumo urbano y, además, a los estamentos más acaudalados.

Por otro lado, el interés hacia el cultivo de trigo nunca retrocedió en Tierra Firme, tanto que, una vez cesada la Guipuzcoana (1785), en Caracas se implementaron medidas para incentivar tal cultivo y la transformación del trigo en harina. Véase el interés del Ayuntamiento caraqueño en 1809 en aumentar los sembradíos de trigo en el territorio aledaño y exentar por diez años la producción local de harina del pago de diezmo y de Alcabala. Esta propuesta está contenida en el *Memorandum* elaborado por el Alcalde Ordinario Luis José Escalona y el Síndico Procurador Municipal José Manuel de Lizarraga, quienes consideraban:

... que luego que esté establecido el cultivo del trigo y sus cosechas sean tan abundantes que den sobrante para el surtimiento de estas provincias, se imponga a las harinas extranjeras, fuera del derecho que en día paga todo fruto o género extranjero, otro nuevo derecho por cada barril, conforme se expresa el folio cinco de esta representación, para que el labrador no desmaye a la vista de la introducción de harinas extranjeras (en Guevara, 1946: 47).

Los dos comisionados proponían además que se mandaran construir dos molinos cerca de los ríos Guaire y Anauco, importando las maquinarias desde España u otras colonias americanas, para que la ciudad no dependiera de los valles de Aragua y los panaderos pudieran comprar directamente allí las harinas que necesitaran, bajo la fiscalización del Ayuntamiento (cf. Guevara, 1946: 46). El análisis de Escalona y Lizarralde de 1809 sobre la dependencia de las harinas importadas es claramente el resultado de las consecuencias de haber tenido a lo largo del siglo XVIII una pesada dependencia de la Compañía Guipuzcoana, que había continuado en parte, aunque con otros comerciantes, después de su cese y la relativa libertad de comercio.

Hasta que la Guipuzcoana estuvo activa, esta se encargaba de cuidar del depósito de la harina de trigo y calcular los precios del producto, de acuerdo con el Cabildo caraqueño. Cesada la Guipuzcoana, el Cabildo fue organizándose de alguna manera para asumir directamente la gestión de la importación de harina, manteniendo el depósito de los vascos para almacenarla, asumiendo las formas tanto del *pósito* como de la *alhóndiga*, instituciones tradicionales españolas: el *pósito* era el armazén donde se resguardaba el trigo “de repuesto y prevención, para usar del en tiempo de necesidad y carestía” (*Diccionario de Autoridades*, Tomo V, 1937); mientras la *alhóndiga*, era el depósito público de la harina de trigo “para asegurar su abasto” (*Diccionario de Autoridades*, Tomo I, 1926). En Caracas, la *alhóndiga* fue propuesta en 1791 por

Hilario Mora, oficial encargado de la inspección de los abastecimientos alimentario:

Se erija â costa de los Propios de la Ciudad una alhondiga en casa que la ciudad alquile por ahora (interin la construya en propiedad) capaz y cómoda donde (tomadas las precauciones necesarias) se verifique sin excepción, ni privilegio de persona, la entrada; y acopio de cuantas harinas arriben á la Republica sean propias del conductor, ô agenas, y solo encargado de su venta, y consignación, o sean para transportar a otro paiz (AHCMC, Abastos 1796 – 1810).

En Caracas, como en el resto de las colonias españolas, las dos instituciones tendían a superponerse y hasta confundirse (cf. Fernández Castillo, 2012: 56), generando a menudo que, en caso de escasez, aun no grave, se echase mano de los barriles destinados a las emergencias. Es importante resaltar que con el nombre de *alhóndiga* se terminó entendiendo también la función que desempeñaba el Cabildo, es decir: cuidar del depósito, decidir los precios, controlar el peso del barril de harina y ejercer el control aduanal de su importación y tráfico en los caminos hacia Caracas. Los barriles de harina debían tener la marca de su vendedor y controlados en las aduanas, particularmente la de la Pastora donde pasaba el Camino Real que llevaba a La Guaira, cuyos encargados debían registrar origen, marca y peso de cada barril. Para 1791, el precio de la harina de trigo importada variaba “desde diez pesos hasta veinte el barril de arina de ciento noventa libras netas” (AHCMC Harinas, 4318).

Si la Compañía Guipuzcoana había sido la gran importadora de harina de trigo en la Provincia, no hay que despreciar la cantidad que llegaba a través del contrabando. Según los cálculos de Reveco, “por vía ilegal ingresaron ilegalmente unos 540 barriles al año” (Reveco, 2017: 206). Cantidad menor en relación a la que llegaba oficialmente que, sin embargo, consideramos importante por el hecho que sus canales de venta, en parte en las pulperías en parte directamente a los privados, constituía un canal de abastecimiento para los estrados medios de la población. Así, considerando la abundancia de datos archivísticos sobre la importación y el contrabando de harina de trigo en las Provincias de Tierra Firme, datos que esperan un estudio cuantitativo y analítico, podemos concluir que, especialmente en el caso de Caracas, hay dos flujos de llegada de harinas de trigo:

1. La producción local: aunque estamos conscientes de que se trata en gran parte de cultivos de trigo para el auto-abastecimiento, además de considerar que la producción andina tomaba también otras direcciones, como la Nueva Granada.

2. Un flujo constante y abundante de harina de trigo importada, proveniente en gran parte de la Península (sobre todo el tipo “Flor de España), a través de la Compañía Guipuzcoana, por lo menos hasta que cubrió la ruta transoceánica, y del contrabando.

Como ya se dijo, la Compañía Guipuzcoana mantenía un almacén fijo en Caracas, al lado del Camino montano que unía la capital a su puerto en La Guaira, en el sitio de Sanchorquiz (cf. Amodio, 1997). De allí la harina era vendida y distribuida a los panaderos privados, bajo el control de los oficiales del Cabildo, interesados particularmente a constatar su buen estado y comestibilidad y, naturalmente, a pechar con impuestos las transiciones. El control principal se realizaba en La Guaira, a la llegada de los barcos de la Compañía. Veamos, por ejemplo, el caso de la fragata Santa Bárbara, llegada al puerto en 1751, trayendo, entre otras mercadería, 1000 barriles de harina de trigo, para el cual se enviaron unos “peritos;” “a fin que declaren y expongan específicamente las calidad o calidades de dichas harinas, esto es los barriles que de ella estuviesen buenos, y útiles, y de buena calidad para poderse comer haciéndose pan de ella, y los que hubieren mala calidad, ya sea por tener avería, o ya sea por otra circunstancias...” La sugerencia era de dividir la harina en tres categorías: la mala, que había que botar al mar, la buena para hacer el pan, y la “pasable” para hacer bizcocho para las tripulaciones de los barcos. Así, la harina de 881 barriles fue reconocida como apta para hacer el pan, la de 96 barriles para hacer bizcocho, y la de los restantes 22 barriles, irremediablemente dañada, fue arrojada a la mar (AGN, Diverso, XXXI, ff. 207-213v).

En cuanto a los precios, la situación se presenta complicada, ya que, por un lado, existe una demanda constante del producto de parte de los peninsulares y criollos acaudalados y, por el otro, por lo menos hasta que la Compañía estuvo activa, esta demanda era satisfecha casi exclusivamente, por lo menos en el caso de Caracas, por la Guipuzcoana, lo que representaba un evidente monopolio. La *Recopilación de las Leyes de Indias*, en el Libro IV, Título XVIII, ley VI, indicaba:

Los Virreyes, y Iusticias de las Indias no consientan, que á los mercaderes destos Reynos, que llevan vinos, harina, y otros mantenimientos, ó mercaderías á las Indias, é islas adyacentes, se les ponga tassa, que Nos permitimos, que lo puedan vender por mayor, ó menor, como pudieren; pero á los Regatones, que lo compraren para revender, se le ponga tassa, teniendo consideración á los precios á que les huviere costado, como mejor pareciere á los Gobernadores o Justicias.

Por ende, la Guipuzcoana, estaba exentada de impuesto, pero no los que habiendo comprado la harina en el puerto a la llegada de los barcos o en el depósito del Camino Real. De la misma manera, pagarían aranceles también los panaderos que compraban la harina para elaborar el pan de trigo del cual se surtía la ciudad. Otra fuente de harina estaba representada por la venta que de este producto y de “otros comestibles de España al menudeo” que hacían los marineros que desembarcaban de los barcos que atracaban en los puertos, como Maracaibo, La Guaira y Cumaná (AGI, Audiencia de Caracas, 527). Sin embargo, no se trataba solo de los marineros, sino que había “buhoneros” habituales que vendían harina y pan por su cuenta o por cuenta de un panadero, lo que acarrearía perjuicios a la comunidad, sobre todo por no pasar el producto por el control de calidad y, sobre todo, por su probable proveniencia del contrabando (cf. Ocando, 2018). Y esto, se producía, en virtud de que: “Uno de los incentivos mas poderosos a cometer los desordenes de cualquier especie que sean, es la codicia umana, estimada sin limites, segun nuestras leyes, en los Regatones, por su de prosperar à costa del publico. Ellos no atienden el servicio que deven hacer à este por la moderada ganancia que aquellas les conceden, quando incitados de vajo presio, conciliando su propia utilidad y no la del común” (AHCMC, Civiles, 12-4871-2).

El anterior análisis hace parte de las declaraciones que en 1790 dio la comisión formada para averiguar el estado de la harina que se vendía en Caracas, después de varias denuncias sobre la venta de harina corrompida. De hecho, el control de los funcionarios no se limitaba a la fijación de los impuestos, sino que se extendía a revisar la calidad del producto. Las preocupaciones del Cabildo sobre el estado de la harina importada y las consecuencia que podía acarrear para la salud de la población fue constante en la historia de la ciudad, como puede verse, por ejemplo, en el encargo que en 1728 fue hecho al Alcalde Ordinario Don Nicolás de Ponte, de inspeccionar las panaderías para identificar y suprimir las harinas corrompidas, ya que exponían “a un contagio mayor del que se experimenta con las viruelas”, sobre todo considerando que los panaderos “con universalidad, por el lucro que ello tienen, mes-turan en sus amasijos la mala harina con la buena” (AGN, Diversos, Tomo XII, f. 278).

Esta estrategia de los panaderos se mantuvo a lo largo del siglo XVIII, como lo atestigua la citada Comisión de 1790, formada por Juan Gabriel Landaeta y Blas Torres (maestros panaderos), Juan Domingo Díaz (médico) y Joseph Zuñiga (cirujano), quienes debía ejecutar “el reconocimiento de la bondad y calidad de los mantenimientos que se expenden al publico, sin que se puedan permitir los corrompidos, y dañados por las gravísimos perjuicios que causan a la salud del vecindario; ha llegado a su noticia se está bendiendo por cuenta de la Real

Hacienda en la Tercera de esta ciudad, partida de Arina corrompida y llena de gusanos, hasta el vajo el precio de tres y quatro pesos el Barril (AHCMC, Civiles, 12-4871-2).). El resultado de la visita a la panadería incriminada fue que se aprobaban la harina para la galleta, ya que “tenia una regular calidad pudiéndose usar sin daño de la salud publica;” pero no para el pan ya que para hornearlo se empleaba un menor tiempo en el horno, lo que no eliminaba “el mal olor que la harina había contraído” (AANH, Civiles, 12-4871-2, f. 5).

La corrupción de las harinas se podría dar ya en el barco que la trasportaba, y hemos visto que las inspecciones conseguían eliminarla en gran parte en La Guaira (salvo los casos de sobornos o la no identificación de la harina corrompida). En el caso de la harina traída por la Guipuzcoana, esta se almacenaba en un depósito que la compañía tenía en las laderas del Ávila, en el camino real, por ser un ambiente relativamente más frío que la ciudad en el valle. Sin embargo, debido tal vez a las grandes cantidades de harina almacenada, una parte de ella terminaba arruinada por la humedad o los gorgojos. Fue este un problema que acompañará la elaboración del pan también a lo largo de la historia de la alimentación venezolana en la época republicana, por lo menos hasta el siglo XX, cuando modernos sistemas de almacenamiento resolverán en gran parte el problema.

2. Pan y panaderías en Caracas

Nos hemos dedicados a profundizar un poco el problema de las harinas corrompidas, ya estos muchos casos representan una ventana casi exclusiva para reconstruir la elaboración del pan de harina de trigo en Caracas. Así que, siguiendo esta constatación, continuamos un poco más en esta senda. Tanto si la harina corrompida no había sido detectada o fuera vendida fraudulentamente a los panaderos, como que la comprada se arruinaba en el almacén de éstos, cabían dos posibilidades: o una inspección la descubría, obligando al panadero a eliminarla y, en muchos casos, a pagar una multa; o se llegaba a elaborar pan con ella, lo que les daba un sabor amargo, causa de las protestas y denuncias de los consumidores. Pero, como se digo, había siempre la posibilidad de elaborar galleta con ella, lo que no permitía detectar la calidad de la harina con la cual se había elaborado; permaneciendo sin embargo el problema que no siempre había mercado para la galleta. De hecho, en 1797, otra comisión de “Peritos inteligentes” encontró otra partida de harina corrompida en la Caja del Real Amparo, salvando solamente 48 barriles de las cuales “se podía sacar la arina del medio y no la que se halla inmediata a las tablas, y reducirse â galleta cuya operación ha de ser sin mayor demora por que de dilatarse se acabará de perder: que esto es lo que juzgan según su leal saver;” agregando además “que no

podían dar balor a dicha arina porque la galleta no tiene salida” (AANH, Civiles, 11-4455-1, f. 12).

Sin embargo, no siempre las galletas constituían una solución para aprovechar la harina corrompida. Veamos un caso muy sonado de 1798 que nos permite describir el *modus operandi* para de la preparación de la galleta con mala harina, amén del circuito de venta de la misma. A partir del descubrimiento de un lote de galletas no apta para el consumo, los alguaciles procedieron a varias perquisiciones en los establecimientos que expendían pan y galletas, fueran pulperías o tiendas (cf. AANH, Civiles, 11- 4455). Todo el asunto parece derivar del hecho que un esclavo, llamado Alexandre, había vendido a varios establecimientos galletas no apta para el consumo. Los rumores corrieron por la ciudad, de manera que no iba ser fácil para la comisión encargada descubrir los hechos y, menos aún, descubrir las harinas malogradas y coger *in fraganti* a los culpables. Véase:

En la ciudad de Caracas a primero de agosto de mil setecientos noventa y ocho años; mediante lo justificado y considerarse pueden estar descuidados los panaderos que pudieron haber ocultado las arinas en el tiempo de registro por la dilacion que este tubo en el día que se hizo de una a otra parte: procedase nuevamente a un registro y reconocimiento de las panaderías y demás parages sospechosos y en especial la casa de Doña Cathalina Peres en la esquina el Colon quien reconocerá bajo juramento las galletas manifestadas y reconocidas por los pulperos y el negro Alexandro... (AANH, Civiles, f. 55).

De hecho, se había registrado la tienda de Doña Gracia Valdes, pero esta declaró que había comprado la harina al mayordomo de los almacenes del Rey; pero Don Ysidro Galban y Don Andres Alayon tuvieron que admitir que habían comprado la galleta al esclavo (AANH, Civiles, 11-4455-1, ff. 51vto. y 54). Lo mismo aconteció con la pulpería que tenía Don Domingo Díaz junto al puente de la Candelaria. La atención particular sobre la casa de Doña Cathalina Peres, venía de las declaraciones de varios de los revendedores que apuntaban a ella como su proveedora, como la de Don Miguel Morales, con pulpería estaba en la esquina del Campo de Santa Rosalía, quien declaró que había comprado pan de trigo a un “negro” que pertenecía a Doña Cathalina, igual al que el alguacil había declarado no apto para el consumo. Lo mismo había también declarado Don Antonio Diaz, pulpero, con tienda en el Puente de La Candelaria, indicando que las galletas que le fueron embargadas se las vendió un “negrito esclavo” nombrado Alexandre, pero no sabía quien era su dueño. Parece que la referencia a Doña Cathalina no tenía fundamento, ya que no era dueña del esclavo, aunque lo conocía, y el minucioso registro de su panadería no encontró harina malograda, que

la dueña había comprado a la Real Hacienda, con el cual había amasado pan pero no galleta, desde por lo menos dos meses (AANH, Civiles, 11-4455-1, ff. 56-58vto). Sin embargo, interrogado el esclavo Alejandro, este declaró que su amo era Don Miguel Peres, de Santo Domingo, y que vendía pan y galleta de Doña Cathalina en las esquinas y en las pulperías, confesando que había sido él a vender éstas a Domingo Diaz. Además explicaba que las galletas “eran de arina mala que se hacen con el pan de trigo frio remojado y amasados despues con otra arina que mezclan dicho pan, que dicha galletas se las daba para vender una ysleña panadera que nombran Doña Cathalina que vive junto a la esquina de Colon a quien sirve como jornalero” (AANH, Civiles, 11-4455-1, f. 51). La panadera canaria fue multada de seis pesos...

No quisiéramos dar la impresión que gran parte de la harina de trigo que se consumía en Caracas fuera corrompida o de baja calidad, pero sí llamar la atención sobre el gran número de denuncias que cada año se producía. En este sentido, hay que considerar también el tipo de grano utilizado para producirla, ya que se diferenciaban dos tipos de trigo: el fuerte y el débil, en relación a la dureza o blandura del endospermo (el “corazón del trigo”), cada uno produciendo tipos de harinas diferentes: granulosa el fuerte (candeal), para panes grandes y de miga porosa; muy fina, el blando, para panes más pequeños y de miga densa (cf. Bocaranda, 1936). Los dos tipos de harina las encontramos en Caracas, con precios diferentes, siendo la floja destinada sobre todo a la elaboración de galleta, como resulta en el ya citado expediente de 1798 sobre las harinas malogradas de Doña Cathalina, la isleña. Interrogado el esclavo llamado Agustín, éste declaraba que se desempeñaba como jornalero vendedor ambulante de pan desde seis meses para Doña Cathalina Pérez y que la harina utilizada para las galletas era la floja que la panadera había comprado en los Reales Almacenes. Declaraba también que era experto en elaborar el pan, trabajo que realizaba desde diez años y, por esto, no había incurrido en la falta de utilizar harina corrompida, pero no ocurría lo mismo con el esclavo Alejandro, quien no sabiendo amasar la galleta, pudo haberse equivocado (cf. AANH, Civiles, 11- 4455, ff. 68-69).

De lo dicho hasta ahora, resulta evidente el consumo relativamente alto de pan de harina de trigo en Caracas, junto con otros productos equivalente de origen local, como el cazabe y la arepa de maíz. El gran número de panaderías y de venta de pan en pulperías, en las calles y en la Plaza Mayor, permite inferir una producción abundante en establecimientos comerciales y menos en las casas de los privados. Sin embargo, considerando que la mayor parte del consumo se daba en los estratos medios y alto de la sociedad caraqueña, es necesario matizar esa apreciación. De hecho, en las casonas de los mantuanos a menudo se registra la existencia de hornos para el pan como resulta,

por ejemplo, en la casa del Capitán General Manuel Guevara y Vasconcelos, a final del siglo XVIII, en cuya casa había dos hornos (cf. Lovera, 1998b); y todavía es posible ver en algunas de ellas que han llegado a nuestros días, como la Quinta Anauco o la Cuadra de Bolívar. Por otro lado, hay que tomar en consideración que en los conventos y, en algunos casos, en cuarteles militares, se amasaba el pan, como en el caso del Castillo de San Felipe en Puerto Cabello, del cual en la segunda mitad del siglo XVIII se pedía continuamente a Caracas harina de trigo (cf. AGN, Diversos, Tomo XIV, ff. 348-353), aunque a menudo era la Guipuzcoana que socorría a los militares con este rubro (cf. Vivas Pineda, 1998: 253). Precisamente la Compañía, que había realizado amplias construcciones en el muelle de Puerto Cabello, como el Hospital de la Caridad y una herrería, también edificó una panadería, con depósito de harina, cuartos de amasado y sala de los hornos, de gran tamaño y en número de cuatro, como sabemos del avalúo que en 1790 se hizo a las posesiones de la Compañía de Filipinas (cf. AGI, Mapas y Planos, Venezuela, 219), que había adquirido los bienes de la Guipuzcoana cuando esta fue disuelta por Carlos III en 1785. De la misma manera, la Guipuzcoana tenía panaderías en sus establecimientos de Maracaibo y Barcelona, aunque la que más destacaba, por tamaño y actividad, era la casa panadería de La Guaira, donde se amasaba, horneaba y vendía pan de varios tipos (AGI, Caracas, 938; AGI, Mapas y Planos, Venezuela, 227). Aunque no tenemos datos archivísticos sobre la existencia de una panadería también en la casa que la Guipuzcoana tenía en Caracas, en la esquina de San Mauricio, calle de la Factoría, de los planos que se elaboraron cuando se realizó el evaluó de los bienes de la Compañía de Filipinas en 1798, resulta la existencia de hornos (AGI, Mapas y planos, Venezuela, 237).

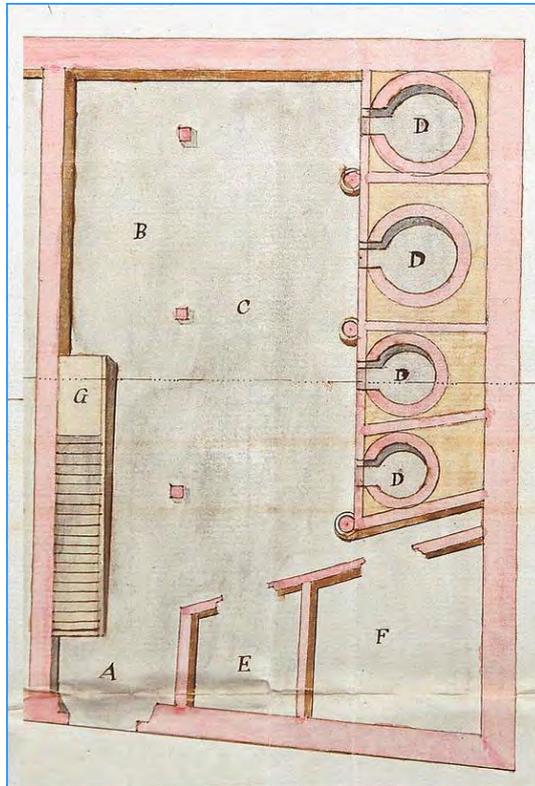


Figura 1.

Anónimo, *Planos y perfil de la casa panadería que tiene en la plaza de la Guayra la Real Compañía de Philipinas*. Leyenda: A. Entrada para los Hornos; B. Separación donde están las Artesas para Amasar; C. Quadra para el manejo y uso de los Hornos; D. Hornos; E. Dispensa; F. Quarto para los utensilios del Horno; G. Escalera para salir al piso alto; H. Almasenes (Fuente: AGI, MP-Venezuela, 227).

A parte de los lugares citados -casas de privados, conventos y panadería de la Guipuzcoana-, la mayor parte del pan de harina de trigo que se consumía en Caracas provenía de las panaderías autorizadas por el Ayuntamiento. A lo largo del siglo XVIII, gracias sobre todo al auge de la importación de harina de trigo de parte de la Compañía Guipuzcoana, que permitía de satisfacer con creces al pedido constante de pan blanco, biscochos y galletas, el número de establecimientos comerciales donde se amasaba y horneaba pan fue muy alto, por lo menos en relación al tamaño poblacionales de la ciudad. Por ejemplo,

en 1747, el Ayuntamiento mandó elaborar una “Nómina de los que elaboran el pan para el público;” la que mostró la existencia de 31 panaderías (AGN, Diversos, tomo XXVIII, f. 407), aunque sospechamos que algunos de los nominados amasaban pan para la venta en sus casas o en las pulperías, sin llegar a tener una edificación específicamente dedicada. Evidentemente, si consideramos que para esa época, según Joseph Luis de Cisneros, Caracas tenía un “vecindario” de 26.340 Almas (Cisneros, 1912: 59), se trata de un número de panaderos relativamente pequeño para abastecer una población de ese tamaño, aunque cabe la sospecha que con “vecindario” quisiera referirse también a las pequeñas comunidades aledañas a la ciudad, como los datos poblacionales de Martí dejan entrever cuando registra en 1772 solamente 18.669 individuos en las cuatro parroquias (cf. Mago de Chópite, 1997: 518). Si esas 31 panaderías se mantuvieron constantes hasta la época de los setenta, cuando Martí registra 2.709 familias en las cuatro parroquias (cf. Mago de Chópite, 1997: 531), cada una de ellas habría tenido que abastecer 87 familias, aunque sabemos que solo una parte de ellas consumía pan blanco de harina de trigo.

A partir de estos datos, para medir la evolución del mercado del pan de harina de trigo en la ciudad de Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII, tomaremos en consideración un documento elaborado cuarenta años después del ya citado, en ocasión de una reunión entre el gobernador Guillermy y un grupo numeroso de panaderos y panaderas en 1787 (AHCMC, Abastos, Letra M-N), al fin de aumentar el control sobre la producción del pan y así evitar el uso de harinas descompuestas o la producción de pan fuera del control de las autoridades. Presentaron el pedido de asignación de marca del pan 44 individuos, para 42 panaderías, siendo dos ellas gestionadas por dos socios cada una. De estos solicitantes, 19 eran hombres y 25 mujeres, casi todos sabiendo leer y escribir, con seis don y cinco doña, lo que implica que los panaderos eran blanco, canarios en buen número, o pardos con dinero.² Aunque en el caso de las mujeres, es posible que funcionaran con testaferro de sus maridos, estos datos son muy interesantes para redefinir, de algunas maneras, el papel de las mujeres trabajadoras de la Caracas del siglo XVIII, no siempre evidentemente en roles subalternos.

2 En un corto artículo titulado “Las panaderías de Caracas en 1787;” publicado en 1917 en el *Nuevo Diario*, Manuel Landaeta Rosales hace referencia al número de panaderías en Caracas en 1787, utilizando el mismo documento sobre el cual basamos nuestros cálculos, tal vez la única otra vez que este texto ha estado utilizado directamente por los historiadores. Landaeta Rosales consigna la existencia de 39 pedidos de autorización de ejercer la profesión de panadero, mientras que el pliego contiene 42 pedidos, de los cuales además dos fueron realizados por dos solicitantes cada uno.

Comparando los dos recortes temporales considerados, vemos que la presencia de las panaderías autorizadas ha aumentado de solo ocho establecimientos en cuarenta años. Este aumento, relativamente pequeño, debe ser confrontado con la población de Caracas que, en el ínterin, había crecido notablemente. Para este fin, utilizaremos el “Estado General en extracto de la población y producciones de la Provincia de Venezuela,” formado por el D. Josef de Castro y Araoz en 1787, el mismo año que el de la lista citadas de las panaderías, que se encuentra en el Archivo de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid.³ Para Castro y Araoz, la población de Caracas en ese año contaba con 29.024 individuos, de los cuales 8.315 blancos. Si en la formación del número global pueden valer las mismas consideraciones hechas por las cifras de Cisneros, la especificación del “color” nos permite realizar cálculos más precisos que los elaborado para 1747: en el año de 1787 cada panadería en media debía abastecer 198 individuos (8.315: 42) potenciales consumidores de pan blanco. Castro y Araoz no nos da el número de familias, pero utilizando los datos de Martí (Mago de Chópite, 1997: 531), podemos considerar que cada familia estaba compuesta de seis individuos, así los 198 individuos blancos formarían cerca de 33 familias, las que cada panadería abastecía, aunque algunas de ellas no compraban pan diariamente por falta de dinero, pero había pardos que sí podían comprarlo. Nos parece que este abastecimiento era todavía factible, pero resulta evidente que el consumo de pan blanco había aumentado y, por el otro, la crisis de la Compañía Guipuzcoana había producido una merma en la importación de harina, demostrado sobre todo por las continuas denuncias del Cabildo y del Gobernador, cuyos cálculos de consumo imponía un aumento de importación del producto.

Antes de referirnos a precios y aranceles, vale la pena indicar qué tipos de panes de harina de trigo vendían estas panaderías. A parte de las ya citadas galletas, los panes que se producían en Caracas eran de diferentes tipos, la mayoría reproducción de aquello de la Península, pero con variaciones locales, algunas individuales y otras ya tradición caraqueña a final del siglo XVIII. De toda esta producción, inferimos por los datos de las *Visitas* a las pulperías y panaderías: pan rustico y pan de harina refinada, pan *francés* y gofio. Pero también rosquetes, panes dulces, pan aliñado y, como hemos visto, biscochos, bizcochuelos. En el inventario de una pulpería en San José de Chacao a final del siglo XVIII, encontramos “diez cuentas de a diez por ocho de biscocho, con-

3 D. Josef de Castro y Araoz era Tesorero principal del Ejército, Administrador general de rentas provinciales y Aduanas de Maracaibo y Subdelegado de la Intendencia integrado a la Visita de inspección ordenada en 1785 y terminada en 1787. En cuanto al documento citado, en Caracas se encuentra una copia en la Colección Traslados de la Academia Nacional de la Historia (Ar. 6, Salón 115).

serva, bizcochuelos, pan de orno y pan de mais, gofio" (AANH, Civiles, 9-3497-1); en la esquina de los Bejaranos, se vendía "pan de horno viscochado" (AANH, Civiles 10-3941-8), el mismo que encontramos robado por unos ladrones en una pulpería (AANH, Civiles, 14-566-3). También se repite la presencia del "pan de maíz" en la pulpería de Sebastián Gutiérrez y Manuel de la Cruz Brito (AANH, Civiles 8-3326-7), así como era frecuente la venta en las panaderías y en la Plaza Mayor de "pan de trigo aliñado y francés a 16 onza el real (AHCMC, Consejos, Legajo 20525). Llama la atención una referencia al "pan dormido", registrado en el documento sobre el pedido de marcas para el pan que hemos ya citado, cuyo permiso para elaborarlo, junto a biscocho, fue solicitado por María Lorenza Villasana. Podría tratarse del "pan dormido" originario de Aragón, que encontramos, aunque con algunas variaciones, también en América central y en el Caribe: pan dulce de doble fermentación, amasado con grasa o aceite, huevos, azúcar y levadura. Se elaboraba todo el año, aunque también se considera un dulce de la semana santa.



Figura 2.

Anónimo, *San Francisco de Asís comiendo en compañía del alcalde gobernador don Ruy Fernández de Fuenmayor*. Iglesia de San Francisco, Caracas, hacia 1724 (detalle).

Cada uno de este tipo de panes tenía un precio diferente, según los añadidos y el tipo de elaboración que necesitaba, de allí que cuando se habla en los documentos del "Real del pan", se hace referencia a un tipo base, llamado "pan de horno"; y es de este que se ocupa principalmente el Ayuntamiento, imponiendo su peso. En la determinación del precio, intervienen varios factores que son tenidos en cuenta de manera explícita, como: el precio de la harina, normado por la *alhóndiga*, la descomposición de parte de ella por los gorgojos o la humedad, los gastos que intervenían en la elaboración del pan, el costo de los obreros o revendedores, el margen de ganancia de los panaderos y, finalmente, el de los pulperos revendedores. Sin embargo, aunque se hacían cálculos

para medir el valor de cada uno de estos elementos, como en el caso de Hilario Mora en 1791 (AHCMC, Abastos, 1796-1810), lo que más privaba en la determinación del peso del pan que se podía comprar por un real, era el precio del barril de harina, lo que impuso elaborar tablas de equivalencia. Por ejemplo: un barril comprado a 10 pesos, generaba un peso de 25 onzas por el “Real de pan”; uno comprado a 11 o 12 pesos, 22 y 3/8 de onzas, etc. (cf. AANC, Civiles, 14-5579, Exp. 1, ff. 1-4). Puesto así, el pan ni era barato para las posibilidades adquisitiva de la mayoría de la población, tanto que hasta la carne de res o de pavo costaba meno en comparación, como anotaba en 1783 el francés Luis-Alexandre Berthier (cf. Duarte, II, 2001: 39; Escudero, 2007: 124) o Humboldt, cuando comenta el bajo precio del tasajo de carne de res (Humboldt, V, 1985: 170). Como era previsible, periódicamente, hubo protesta y propuestas de bajar el peso a 16 o 18 onzas o aumentar el precio (como en 1807 y 1809; cf. AHCMC, Harinas, 4318-6), pero raramente el Cabildo dio el permiso, a parte en situaciones de escasez grave de harina de trigo. Sin embargo, a menudo los panaderos bajaban el peso del “Real de pan” por su cuenta y riesgo lo que no llegaba generalmente a los oídos de las autoridades hasta que los clientes o los pulperos no protestaban, pretendiendo también aumentar su utilidad en la reventa. Sobre este tema, el ya citado Hilario Mora, escribía en 1791 que “a los pulperos, que expenden pan de trigo, se le asigne una utilidad de un dos, y medio por ciento, debido a que no tiene riesgo alguno a mas de que si se le encontrase pan o biscocho sin la marca que acuse su autor se le extraiga por la ocasión una primera multa gruesa, por la segunda doble y por la tercera triple...” (AHCMC, Abastos, 1796 – 1810).

En estos casos, el problema mayor era demostrar que el pan vendido con sobrepeso, con menor peso de lo estipulado o con harinas descompuesta, había sido elaborado por este o aquel panadero. Por esto, el Ayuntamiento impuso en 1787 el uso de marcas especiales que cada panadero debía oponer en su pan con un sello personal (cf. Morales, 2006), como resulta del documento “Marcas, ó señales para fijar en el Pan de trigo, que se amasa en esta ciudad”, que contiene más documentos sobre el tema de la producción y control de las panaderías y el uso de harina descompuesta (AHCMC, Abastos, Letras M-N). Cada uno de los 39 panaderos y panaderas presentó un pedido por escrito: en algunos casos se trataba simplemente del pedido de marca, la marca en sí misma, subrayada en negrita, la dirección y el nombre de solicitante; en otros casos, la explicación es más amplia. Citamos el caso de Da. María Ana Maestre:



“Da. María Ana Maestre, vecina de esta Ciudad, con el respecto que debe y en cumplimiento de la orden de V.S. sobre que exprese la marca, que la exponente ha de esculpir en el pan de trigo, que amazare; hace presente ser la de la margen, que denota su apellido: su Nombre el con que exordia esta Representación: Y su habitación, contigua a la Esquina, que nominan se Salas en la Feligresia de Nra. Sra. de Altagracia; Todo lo qual es tan constante, como notorio. Caracas, 5 de Octubre de 1787. María Ana Maestre” (AHCMC, Abastos, Letras M-N).

Las marcas o señas del pan difieren entre ellos, pero, en general, se componen de tres tipos: las iniciales del nombre o letras alusivas extemporáneas, lo mismo pero artísticamente compuesto o un símbolo, como una estrella. Teóricamente, esto permitía saber de antemano quien había elaborado el pan, lo que era útil para que los pulperos demostraran su transparencia en la compra y venta, pero también a los compradores poder elegir con facilidad los panes que más les gustaban.



Figura 3.

Marcas o señas para imprimir en el pan en Caracas en 1787 en Caracas
(Fuente: AHCMC, Abastos, Letras M-N).

Además que directamente en las panaderías y en las pulperías, el pan en Caracas se vendía también en unos puestos de venta en el mercado de la Plaza Mayor, donde el gobernador Ricardo había hecho construir a mitad del siglo XVIII unos espacios techados alrededor de la plaza. Eran las llamadas canastillas, cuya construcción debía ser costeada por los solicitantes, donde se vendían productos variados, incluyendo los de tipo alimentario, como verduras, maíz, cazabe y carne, entre otros, incluyendo el pan de harina de trigo. Sin embargo, en algunos pocos casos, el pedido de autorización al Ayuntamiento podría ser más específico: vender solamente pan, como en el caso de dos panaderos en 1791: D. Joseph Basques y Da. Catalina Peres, quienes como sabemos tenían ya una panadería en su casa (AANH, Civiles, 10-3941-6). Conocemos el caso por el hecho que un año después todavía no habían conseguido su cometido, tanto que presentaron una *Representación* al Ayuntamiento, donde reiteraban las reglas que el gobernador, por sugerencia del Regidor Hilario Mora, había impuesto: se le autorizaría a vender pan “a los panaderos y panaderas si querían fabricar a sus expensas unas casitas de madera en la plaza para vender pan con mas aseo y resguardo especialmente por la época de lluvia” (AANH, Civiles, 10-3941-6, f. 1), advirtiéndoles que quien no fabricase la casilla no podría vender pan. Sin embargo, el caso es un poco enrevesado, sobre todo porque la Pires tenía participación en la Plaza Mayor en otras canastillas, amén que existían ya otras ventas de pan, por lo cual el Regidor respondió a los dos panaderos, en carta fechada el 29 de marzo de 1793, que le es imposible cumplir con el pedido de dos nuevas canastillas, ya que “la exclusiva de los panaderos y panaderas que no puedan vender en esta plaza sino alquilar o comprar las casitas que dice le sobra es un proyecto destructivo de la libertades que en ninguna población española se pribe a vecino alguno es querer introducir un estanco para alimentos mas necesarios” (AANH, Civiles, 10-3941-6, f. 3). Es decir, la negación deriva del hecho que los dos panaderos, con otras canastillas, directa o indirectamente bajo su control, podía generar un monopolio e imponer precios.

Precisamente para resolver estos problemas en la producción y venta del pan, aunque de manera tardía en relación a otras ciudades coloniales, en 1807 el Síndico Procurador General de Caracas, Sebastián de Córdoba, propuso la creación del gremio de panaderos, para conseguir la elaboración de un pan mejor y, claramente, un mayor control de producción y venta. Estas las motivaciones:

Que la libertad con que hacen amasijos de pan de trigo toda clase de gentes sin los conocimientos del Arte de Panaderos, es la causa que diariamente se advierte en el Público, este renglón de primera necesidad, abundar de mal aspecto, gusto y sabor, porque además de ignorar todas las

condiciones y reglas necesarias para su perfección, carecen de medios para proporcionarse una utilidad equitativa, y para no perder la ganancia que se proponen, ocurren a la mezcla y auxilios al intento perjudiciales a la salud Pública... (AHAC, Harinas, 4318-6).

A partir de estas premisas, se propone que nadie puede ejercer de panadero sin antes haber demostrado su experticia y haber estado examinada y aprobada su marca empadronada, amén de comprometerse a no usar “harina mala” y reportar su presencia. Los panaderos debían además presentarse a cada primer día del mes al Cabildo para recibir las indicaciones oficiales del peso que debía tener el “Real de pan” en ese mes. El proyecto fue bien acogido a final de 1807 y aprobado en la Sala Capitular del Ayuntamiento en enero de 1808, aunque no resolvía completamente el control del otro aspecto importante de la circulación del pan de trigo, la comercialización en las pulperías donde, como la misma propuesta de Córdoba afirmaba, era vendido con un aumento del veinticinco por ciento.

Mientras que el pan fuera vendido en las panadería, pulperías y canastillas de la Plaza Mayor, las autoridades tenía una relativa facilidad para ejercer su control (cf. AHCMC, Carnicerías, tomo 4287), pero no pasaba lo mismo con los regatones quienes vendían sin control varios productos alimentarios, incluyendo el pan, como denunciaba Hilario Mora en 1791: “De esta forma se distribuye el pan sin la marca del autor en la clandestinidad de sus casas, en las calles de la ciudad, caminos de los pueblos y suburbios con canastos y sestras y ya en las pulperías, tabernas y mesones se vende con perjuicio para el fabricante del pan si se queda frío o es decomisado, mientras que el vendedor gana 2 reales de cada 10 vendidos, además de que los panaderos para no perder le dan menos onzas al pan de os que le corresponde” (AHCMC, Abastos, 1796-1810). Eran tantos los regatones en Caracas que eran constantes las denuncias de pulperos y canastilleros, ya que los vendedores ambulantes hasta vendían en el centro de la Plaza Mayor, perjudicando los vendedores fijos que habían pagado por la construcción de la casita y los aranceles del Ayuntamiento (cf. Durand González y González Antías, 2002). No era este un problema solamente caraqueño, ya que denuncias similares las tenemos en otras ciudades, como es el caso de Cumana, cuando Empanan en los años, finales del siglo, intentaba poner orden en las ventas de pulperos y regadores (cf. AGI, Caracas, 527).

2 ¿Quién come pan blanco y por qué?

Hemos visto la confrontación, implícita y explícita, entre la harina producida en las provincias de Tierra Firme y la harina importada, derivada fundamentalmente del gusto por el pan blanco de los criollos acaudalados

y de los peninsulares, además de los avatares económicos relacionados con la madre patria. El caso caraqueño que hemos estudiado particularmente ha sido el escenario de varias contraposiciones durante la época colonial: una la confrontación general entre el pan de harina de trigo y la arepa y el cazabe, reflejo de las diferentes culturas en conflicto; y, dentro de ella, otra particular, la de las harinas de trigo, entre la que era producida en la tierra y la que llegaba importada desde la Península, con recaídas evidente sobre los panes producidos por cada una de ellas. Es evidente que estas contraposiciones son expresiones del posicionamiento de los diferentes grupos estamentales, particularmente de los criollos y peninsulares blancos propensos a consumir pan de harina de trigo, mejor si importada. Sin embargo, la impresión que los datos suscitan es que el gusto por el pan blanco en la segunda mitad del siglo XVIII desbordaba las “fronteras” cada vez más permeables entre estamentos, aunque su consumo terminaba por estar frenado por la escasa capacidad adquisitiva de la mayoría de la población.

La dificultad para identificar a los compradores y consumidores estriba en que son raras las listas de compras cotidianas de las familias pudientes e inexistentes las de aquellas de menores recursos. Ciertamente, podemos echar mano del discurso ideológico: no solamente la defensa de la alimentación española y el desprecio por la indígena de los cronistas, sino sobre todo el hecho que el centro ritual de la religión cristiana, la misa, comprendía la llamada transustanciación, es decir, la transformación del pan en cuerpo de Cristo. Y ese pan, evidentemente, como demuestran los pedidos de curas y misioneros a lo largo de la época colonial, debía ser obligatoriamente pan de harina refinada de trigo. Por otro lado, el registro más que evidente de la continuidad del éxito del pan de harina de trigo durante los siglos XIX y XX, con una explícita diferenciación despectiva entre los consumidores de ese pan y los de arepa y cazabe, tiene raíces en la época colonial cuando, aun frente al mestizaje culinario, “...pudo establecerse una jerarquía en cuya cúspide se situaba el pan de trigo -pan blanco, como se le llamaba-, pan del conquistador militar y religioso, cuyo prestigio se mantuvo hasta los tiempos republicanos y al que se atribuían propiedades nutritivas asociadas con la civilización y el progreso” (Lovera, 1998a: 57-58).

Los datos a los que podemos recurrir pertenecen en gran parte a los viajeros, como los de Humboldt y de los franceses que recalaron en Caracas escapándose de la revolución de Haití en 1783, algunos de los cuales dejaron anotaciones precisamente sobre los banquetes de las familias pudientes caraqueñas, anotando sus gustos en cuanto a dulces, rosquetes, pan blanco... ¡y mucho ajo! (cf. Duarte, 1998: 145). Vale en este sentido también la reconstrucción que Arístides Rojas elaboró de la fiesta que dieron en 1786 los Blandín en su hacienda, para probar el primer café producido en el valle (Rojas, 1972). Sin embargo, los

datos más interesantes y de primera mano los tenemos en la relación de gastos para el banquete que el Ayuntamiento organizó para homenajear el nuevo Gobernador y Capitán General Manuel Guevara Vasconcelos en 1799, cuyo costo alcanzó los 1.000 pesos (Lovera, 1998b). La lista de compras fue muy extensa, incluyendo productos derivados de harina de trigo (cf. AHAC, Diversos, Tomo II, n.º. 38; AGN, Gastos Públicos, Tomo XI, ff. 37-48 vto.): 15 libras de fideos, “8 pesos de pan de varias clases entre las cuales han de mencionarse el aliñado y el francés”, bizcochuelos, “harina y huevos, que se compraron para la elaboración de postres...”; “ausentes los elementos básicos del régimen criollo rural o tradicional” (Lovera, 1998a: 111-112). Igualmente interesantes era la dieta cotidiana de Manuel Guevara Vasconcelos, que Lovera consigue reconstruir a partir de algunos cuadernillos de notas de compras de 1807 anexados al testamento del Capitán General (cf. Lovera, 1998b), que nos permite averiguar que en su casa se compraban alrededor de un kilo y medio de pan blanco diariamente, más periódicamente harina de trigo, probablemente para elaborar dulces o “empanar” carnes, técnica culinaria ampliamente presente en los libros de cocina utilizados en España y en Caracas, como el *Arte de cocina, pastelería y vizcochería*, de Francisco Martínez Montañón.

Al fin y al cabo, el gobernador citado era español y su agrado por el pan de trigo podríamos considerarlo como obvio, pero ya hemos visto que la misma actitud circulaba ampliamente entre los criollos, incluyendo el estamento eclesiástico. Por ejemplo, las monjas del convento de la Inmaculada Concepción compraban harina de trigo para su uso y para elaborar dulces (cf. Gómez, 2017: 110), aunque de una nota de gasto de 1753 resulta que la compra de pan tenía también otro destino; “Sábado veinte y dos se gastaron treinta y dos pesos: Casabe, tres pesos y tres reales; Pan de trigo para desaiuno de los padres, tres pesos... Domingo veinte y tres se gastaron veinte pesos quatro reales y medio: Casabe, tres pesos y dos reales; Pan de trigo para desaiuno de los padres, tres pesos, etc.” (en Lovera, 1998a: 237). Evidentemente, aunque el casabe era considerado por los criollos blancos una comida “de pobres”, se consumía dentro del convento, pero comprando pan blanco para los curas que ejercían el control del instituto religioso. Esta preferencia de los curas está también demostrada por el hecho que tanto en el seminario como en los conventos masculinos se compraba diariamente pan blanco, como podemos ver en la explicación que del su pedido de marcas de pan hizo en 1787 la panadera María Segunda Arechederreras: “Hallandome yo con el cargo de dar pan diariamente á los padres del Convento de Prelados de esta ciudad” (AHCMC, Abastos, Letras M-N).

Finalmente, nos parece necesario hacer referencia al uso terapéutico del pan de harina de trigo, derivado de una larga tradición que desde

Hipócrates y Galeno, llegaba a la medicina española del siglo XVIII. Antes que nada, vale aquí el proverbio español del siglo XVI que resume el lugar privilegiado que el pan blanco tenía en la mesa española: “Pan de ayer, carne de oy / y vino de antaño / traen al hombre sano” (Soropán de Rieros, 1876 [1616]: 29), donde la referencia al pan del día anterior se refiere a la creencia que el pan caliente no era bueno para la salud (teoría de los humores y la oposición caliente/frío). El médico Juan Soropán de Rieros añade:

Es el pan con las calidades dichas, comido en moderada cantidad, el que mas sustenta al hombre, y le da mas loable mantenimiento, cuyas virtudes, si se vuieran de escriuir, se ocupara vn gran volumen, pues no solo sirue de alimento, mas tambien de medicamento, y assi mesclado con melicrato (que es azeyte y miel) y otros zumos covuenientes, es bonissimo medicamento, aplicandolo a apostemas calidas (Soropán de Rieros, 1876: 32).

Estas apreciaciones pueden considerarse comunes en la España del siglo XVII y en la siguiente centuria, como es el caso del exitoso *Tractado breve de Medicina*, de Agustín Farfán, editado en 1592, muy conocido también en las colonias americanas, donde encontramos recetas a base de pan para curar ventosidades, catarro, toz y asma. En las Caracas del siglo XVIII, encontramos el uso del pan para fines terapéuticos en el Hospital San Pablo, donde la dieta básica para los enfermos, en su mayoría blancos, era gallina con pan de trigo, aunque a los convalecientes se le suministraba carne bovina con arepa (cf. Escudero, 2007: 221). Esta coexistencia diferenciada de alimentos la reencontramos también en el caso de los *Degredos* organizado por el brote de viruela de 1764 en Caracas, cuando fallecieron más de 6.000 personas. Citamos las compras de los derivados de las tres “harinas” –pan, arepa y maíz- del “Degredo de Blandín”, donde fueron internados gente de estamentos medio y alto (cf. AHCMC, Propios, Tomo No. 4352, f. 170). Para el periodo del 16 de febrero al 11 de abril, en la larga lista de víveres costeados por el Ayuntamiento encontramos: 32 compras de pan de trigo, con coste de 2 a 4 reales, cada vez; 8 compras de biscocho y galleta, con el mismo gasto anterior, cada vez; 3 compras de harina de trigo, con gastos de 3 a 5 reales, cada vez. También se compraron por el mismo periodo 9 veces “pan de maíz”, con un gasto de 1 a 2 reales, cada vez; y 10 veces cazabe, con un gasto de 2 a 4 reales, cada vez. Resulta preponderante la compra de panes de trigo, frente a los otros tipos equivalentes.

Finalmente, para cerrar este recorrido sobre la ingesta de pan de trigo, resulta interesante resaltar que, como en el caso del Hospital San Pablo, su uso terapéutico estaba en algunos casos también extendido a

personas no pudientes, aunque fundamentalmente blancos. Salvo, por lo menos en un caso de 1817 que, sin embargo, podría valer también para la segunda mitad del siglo XVIII: se trata de una lista de gastos para esclavos enfermos de la Obra Pía de Chuao, que comprendía: “aguardiente, ajo, arroz, azúcar, bizcochos, cacao, carne de res, caza-be, cebolla, cebada, dulce, gallina, huevos, miel, leche, pan de trigo, papelón, sal, sopas y vinos” (Ferris, 1991: 54). Aunque vale la sospecha que el pan de trigo terminaría por aparecer en la mesa del mayordomo de la hacienda, el dato está allí a manifestar que, por lo menos en las intenciones de los curas, también los esclavos enfermos y particularmente las mujeres embarazadas, tenían derecho a un poco de pan blanco.

Consideraciones finales

Frente a los datos que hemos presentado, nos parece que la pregunta inicial sobre el origen del éxito en tierra venezolana del pan de harina de trigo ha sido en gran parte respondida. Por un lado, tenemos una casi exclusividad de su consumo por parte de las elites blancas, criollas y peninsulares, tanto que el banquete de Guevara y Vasconcelos lleva a Lovera a afirmar que “los criollos, cabildantes y vecinos principales, agasajaban al representante del Rey con majares exclusivamente peninsulares: manera de complacerlo y de rendirle vasallaje y, a la vez, ritual de su identificación con lo europeo” (Lovera, 1998a: 113). Esta interpretación está ampliamente corroborada por el escenario que hemos intentado reconstruir, resultado de la necesidad de sentirse todavía y con fuerza español, frente a la crisis precisamente identitaria que ya hundía las raíces en esa sociedad de finales de la Colonia. Y las formas de esta resistencia encuentran en el hecho alimenticio su espacio y asidero de mayor expresión, en línea además con las teorizaciones que venía de la madre patria, ya que no quedan dudas que se trata de un proceso consciente y no solo de un modelo interpretativo que orienta la mirada antropológica: si quieres continuar siendo español, aunque en Indias, come a la manera española (cf. Amodio, 2017: 52-53).

Sin embargo, asistimos a una progresiva permeabilidad de la frontera identitaria basadas en el consumo alimentario que permitía, como diría Guillermo Bonfil Batalla (1989), a los de abajo apropiarse de ese recurso cultural para ascender y sentirse partícipes del universo del valor representado por el mundo hispánico (el consumo de pan blanco); pero también una progresiva abertura de los de arriba a permitir tal consumo, cuando las posibilidades económicas lo permitían o en el caso de los enfermos, ya que el pan de trigo era además de nutriente del cuerpo, aliento curativo del espíritu. Esta permeabilidad de la frontera identitaria, expresada también por el avance paulatino de los pardos y

hasta facilitada por las *Cédulas de gracias a sacar* (1795) que permitían un estatus de “blanco,” más allá del color real de la piel (cf. Cortés, 1978), expresa una sociedad que cambia en sus raíces más profundas e va conformando nuevas identidades. De hecho, también los patriotas terminarán haciendo propia durante las guerras de Independencia la lógica alimenticia antes citada, pero invertida: comer los frutos de la tierra y rechazar el pan blanco permitiría reafirmar su propia independencia y su identidad criolla (cf. Amodio, 2017: 53). Proceso en verdad inacabado, ya que, después de las guerras, la sociedad local cambiará su estatus político pero no el social y menos la pertenencia cultural, aunque modificada, continuando los nuevos dominantes locales blanco a comer en gran parte “a la europea,” mientras el pueblo llano sobrevivía con sus “panes salvajes,” el cazabe y la arepa.

Al fin, desde una perspectiva antropológica, el consumo del pan, y la comida toda, se han mostrado como un “hecho social total”; en el sentido de Marcel Mauss, capaz de mostrar múltiples vivencias y tensiones sociales, expresando identidades y deseos reprimidos. Valen aquí las palabras de Piero Camporesi, escrita para otras regiones del mundo: “En las sociedades pobre, el pan, objeto polivalente del cual dependen la vida, la muerte, el sueño, se convierte en sujeto cultural, punto e instrumento culminante, real y simbólico, de la existencia misma, denso empaste polisémico de múltiples valencias, en cuyo seno la función de nutrición se entrelaza con la terapéutica...” (Camporesi, 1999: 10).

Fuentes consultadas

- Amodio, E., Navarrete, R. y A. C. Yilo (1997): *El camino de los españoles. Historia y arqueología del camino colonial Caracas-La Guaira*. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural.
- Amodio, Emanuele (2017). Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones. En: Amodio, Emanuele y Luis Molina (eds.), *Saberes y Sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*. Caracas: Centro nacional de Estudios Históricos, pp. 15-62.
- Bocaranda, A. (1936). *El cultivo del trigo. Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En *Arinsana*, 10: 5-36, Caracas.
- Camporesi, Piero (1999). *El pan salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica
- Cisneros, Joseph Luis (1981). *Descripción exacta de la Provincia de Venezuela [1764]*. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez

- Cortés, Santos Rodulfo (1978). . *El régimen de 'las Gracias al Sacar en Venezuela durante el período hispánico*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (2 tomos).
- Depons, Francisco (1930). *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme*. Caracas: Tipografía Americana
- Duarte, Carlos F. (1998). *Testimonios de la visita de los oficiales franceses a Venezuela en 1783*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Duarte, Carlos F. (2001). *La Vida Cotidiana en Venezuela durante el Período Hispánico*. Caracas: Fundación Cisneros (2 tomos).
- Durand González, Guillermo y Antonio González Antías (2002). *Caracas en 25 escenas*. Caracas: Alcaldía de Caracas y Fondo Editorial Fundarte.
- Escudero de Achabal, Margarita (2007). *Alimentación, salud y enfermedad en el Hospital San Pablo de Caracas (Siglo XVIII)*. Trabajo final para optar al título de Antropólogo, Escuela de Antropología (Faces – UCV). Caracas: Universidad de Central de Venezuela.
- Fernández Castillo, Ricardo (2012). El pósito y la alhóndiga de Mérida a fines del siglo XVIII y principios del XIX. En *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, XXXIV-2: 55-76. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Ferris, Carmen Luisa (1991): El régimen alimentario de los esclavos en la provincia de Caracas. 1750-1854. En *Tierra Firme*, 33: 51-61. Caracas.
- Giacalone, Rita y Ada Morales, (1.993). Producción Triguera. Medio Ambiente y Hombre en los Andes Venezolanos del Siglo XVIII. En *Revista Montalbán*, 25: 23-35. UCAB. Caracas.
- Gómez Calomino, María José (2017). El pan sagrado. Alimentación conventual en Caracas durante el siglo XVIII. En Amodio, Emanuele y Luis Molina (eds.), *Saberes y Sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*. Caracas: Centro Nacional de Estudios Históricos, pp. 93-112.
- Guevara, Arturo (1946). *El Poliedro de la Nutrición. Aspectos Económico y Social del Problema de la Alimentación en Venezuela*. Caracas: Editorial Grafolit.
- Humboldt, Alexander (1991). *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*. Caracas: Monte Ávila Editores (5 tomos).
- Lovera, José Rafael (1998a). *Historia de la alimentación en Venezuela*. Caracas: Centro de Estudios Gastronómicos.
- Lovera, José Rafael (1998b). *Manuel Guevara Vasconcelos o La Política del Convite*. Discurso de Incorporación a la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

- Mago de Chópite, Lila (1997). La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características. En *Estudios Americanos*, LIV-2: 511-541. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.
- Morales, Luz Marina (2006). Trigo, trojes, molinos y pan, el dorado de la oligarquía poblana. En *Theomai*, 13. Buenos Aires.
- Ocando Thomas, Eloisa (2018). *Las pulperías en Caracas. Organización, distribución y función a finales del siglo XVIII*. Tesis para optar al título de antropólogo, Escuela de Antropología (Faces – UCV). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Reveco, Miguel (2017). El comercio furtivo de alimentos en la Venezuela del siglo XVIII. En Amodio, Emanuele y Luis Molina (eds.), *Saberes y Sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*. Caracas: Centro nacional de Estudios Históricos, pp. 191-216.
- Rojas, Arístides (1972). *La primera tacita de café en el Valle de Caracas*. En Arístides Rojas, *Leyenda históricas de Venezuela*. Caracas: Oficina Central de Información, tomo I, pp. 9-22.
- Sorapán de Rieros, Juan (1876). *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* [1616]. Madrid: Imprenta de A, Gómez Fuentenebro.
- Vivas Pineda, Gerardo (1998). *La aventura naval de la Compañía Guipuzcoana de Caracas*. Caracas: Fundación Empresas Polar

Leyenda:

AGN: Archivo General de la Nación

AHCMC: Archivo Histórico del Concejo Municipal de Caracas

AANH: Archivo de la Academia Nacional de Historia, Caracas

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla

EN EL NOMBRE DEL REY EXEQUIAS FUNERALES Y PROCLAMACIONES REALES EN CARACAS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

Andreína Soto Segura

Resumen

Desde una perspectiva histórico-antropológica, este trabajo examina los rituales políticos en el contexto colonial a través del estudio de las exequias y proclamaciones reales en la ciudad de Caracas en nombre del rey Carlos III y de su sucesor, Carlos IV. Para ello, se han usado como fuentes de información los documentos encontrados en archivos locales de Caracas. Estos testimonios nos permitieron realizar una reconstrucción del proceso que implicó para las instituciones locales llevar a cabo estas actividades, particularmente desde la óptica del Cabildo de Caracas, el cual era controlado por la élite de la Provincia y gozaba de una gran autonomía política antes de las Reformas Borbónicas. Dada la relevancia a nivel social y político de las fiestas y ceremonias desarrolladas en Caracas durante este período, se propuso hacer una reconstrucción de la dinámica social en las esferas públicas de la ciudad, analizar la relevancia que estas prácticas rituales tenían para las instituciones locales, así como su impacto en la reorganización y sostenimiento del régimen colonial. Entender estos rituales permite comprender cambios político-administrativos que durante el siglo XVIII afectaron el poder de instituciones locales en Hispanoamérica ante los cambios formulados por la Casa Borbón. Entender estos rituales también permite observar las estrategias simbólicas, materiales, y performativos que los señores del Cabildo usaron en su intento de contestar dichos cambios y ratificar su autoridad en el contexto local.

Palabras claves: rituales políticos, Cabildo de Caracas, Reformas Borbónicas

Abstract

From a historical-anthropological perspective, this work examines political rituals in the colonial context by studying the funeral and royal proclamations held in the city of Caracas in the name of the King Carlos III and his successor, Carlos IV. For this, we have studied an array of primary sources found in the local archives in Caracas. These testimonies

allowed us to do a reconstruction of the process that implied for the local institutions to perform these activities, particularly from the perspective of the Caracas Council, which was controlled by the elite of the Province and enjoyed a great political autonomy before the Bourbon reforms. Given the social and political relevance of the festivities and ceremonies held in Caracas during this period, we examined the social dynamics in the public spheres of the city, the relationship of these ritual practices to local institutions, as well as its impact on the reorganization and maintenance of the colonial regime. Understanding these rituals allow us understanding political-administrative changes that, during the second half of the eighteenth century, affected the power of local institutions in Spanish-America due to the political and administrative changes implemented by the Bourbon House. Understanding these rituals also allows us to see the symbolic, material, and performative strategies the members of the Council used in their attempt to contest these changes and reclaim their authority in the local context.

Keywords: political rituals, Caracas Council, Bourbon Reforms.

Introducción: las normas de etiqueta en la Caracas colonial

El 12 de julio de 1789, el Cabildo de Caracas remitió un documento al Consejo de Indias explicando las causas que retardaron las exequias reales por el fallecido rey Carlos III, y solicitando que se les diera permiso para hacer “los actos de solemnidad y proclamación de lealtad para el nuevo monarca, Carlos IV” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789, f. 93). En dicho documento, los miembros del Cabildo expresaron su molestia ante la constante intervención del Gobernador y Capitán General de la Provincia, Don Juan Guillelmi, quien les había obligado a reprogramar las exequias reales hasta mayo. Los cabildantes también expresaron que, a pesar de los inconvenientes, ellos habían hecho todo en su poder para realizar los actos de la mejor forma posible “a fin de cumplir con las normas de etiqueta y de consolidar los lazos entre las instituciones y demostrar la unión del pueblo...” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 27 de julio de 1789, f. 93-100v). Pero para los miembros del Cabildo el mayor disgusto de todos fue “la indolencia, o al menos la indiferencia” del gobernador, quien no solamente retrasó la programación de las exequias, sino que también pretendía interferir en los planes del Cabildo para celebrar al nuevo rey, Carlos IV. Estos argumentos entre el Gobernador y el Cabildo de Caracas están registrados en la mayoría de los informes recopilados sobre la sucesión real de 1789. Por un lado, el Cabildo se quejaba de la interferencia del gobernador Guillelmi en la planificación de estos eventos, los cuales siempre habían estado bajo la custodia de los cabildantes. Por el otro, el Gobernador opinaba que los cabildantes habían pasado más tiempo, y considerables sumas de dinero, en actividades relacionadas a la proclamación de las exequias y de la proclamación, y que estas acciones también incurrieron en el retraso de los eventos ceremoniales. A su vez, el Gobernador denunciaba que el Cabildo pasaba más tiempo planeando las celebraciones por el nuevo rey, en vez de preocuparse por los problemas cotidianos de la ciudad capital y de sus súbditos, los cuales debían ser su mayor prioridad (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789, f. 102; AHCMC, *Actas del Cabildo*, 8 de marzo de 1790, f. 76v). A pesar de que el Cabildo usaba estas comunicaciones para reiterar su respeto hacia el gobernador como autoridad de la Provincia, así como su insistencia en la unidad institucional, estas disputas indican que los señores del Cabildo de Caracas también desafiaban a las autoridades peninsulares establecidas en la Provincia cuando éstos iban en contra de sus metas. Cuando las tensiones escalaron, dicho Cabildo se remitía directamente al Consejo de Indias y al Rey en busca de apoyo para disminuir la autoridad del

gobernador y, a su vez, utilizaron los rituales políticos en miras a reclamar su autoridad.

El siguiente artículo se basa en la tesis de grado *Al Bien de los Reinos y a la mayor exaltación de la Fe: Ceremonias y fiestas políticas en Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII* (2011). En este trabajo, se examinan desde una perspectiva histórico-antropológica la importancia de los rituales políticos en el contexto colonial de Caracas, utilizando como fuentes de información los documentos de la época que fueron encontrados en diferentes secciones de archivos locales de Caracas: AGN y el AHCMC. Dada la relevancia a nivel social y político de las fiestas y ceremonias desarrolladas en Caracas durante este período, se propuso hacer una reconstrucción de la dinámica social en las esferas públicas de la ciudad, analizar la relevancia que estas prácticas rituales tenían para las instituciones locales, así como su impacto en la reorganización y sostenimiento del régimen colonial. Los testimonios hallados nos permitieron realizar una reconstrucción de los acontecimientos y del proceso que implicó para las instituciones locales llevar a cabo estas actividades, particularmente desde la óptica del Cabildo de Caracas. En este artículo, nos concentramos en las exequias y proclamaciones de 1789. Se propone que el Cabildo caraqueño utilizó estos rituales para ratificar su relación simbólica con el “cuerpo político” del rey y así reclamar la autoridad que veían en detrimento, una vez que las Reformas Borbónicas comenzaron a tener efecto en la Provincia de Venezuela a mediados del siglo XVIII (cf. Kantorowicz, 1957; Cañique, 2004). Entender estos rituales permite comprender cambios político-administrativos que durante el siglo XVIII afectaron el poder de instituciones locales en Hispanoamérica ante los cambios formulados por la Casa Borbón. Entender estos rituales también permite observar las estrategias simbólicas, materiales, y performativos que los señores del Cabildo usaron en su intento de contestar dichos cambios y ratificar su autoridad en el contexto local.

El proceso ritual: ceremonias y fiestas políticas

El panorama de las celebraciones y actos protocolares durante el período colonial venezolano ha sido mayoritariamente estudiado a partir de las festividades católicas y las prácticas religiosas. Sin embargo, poco se ha reflexionado sobre los actos ordenados por las instituciones político-administrativas y, aún más importante, sobre aquellas prácticas que tuvieron como causa eventos relacionados a la monarquía española y a la vida política de España, como la muerte de monarcas, nuevas sucesiones y alianzas matrimoniales. Al plantearnos un acercamiento a esta clase de eventos, nos encontramos con que el espectro de la vida pública de Caracas durante el siglo XVIII se sustentaba por una serie

de actividades que, además de constituir actos de regocijo y conmemoración, funcionaron como una estrategia política importante para las instituciones locales. Así como en la Península, estas prácticas tuvieron una connotación importante en el territorio americano, ya que al confirmar la estabilidad de la Corona, buscaban ratificar el sistema colonial y la autoridad investida en sus instituciones locales que, como representantes del poder real, eran la proyección de su soberanía en los territorios de ultramar. Este proceso se evidencia de forma más notoria a través del Ayuntamiento de Caracas y el rol que sus representantes cumplieron en la planificación y ejecución de exequias y proclamaciones reales. Estos eventos fueron de suma importancia para la renovación del poder monárquico, ya que marcaban el final de una regencia tras la muerte del rey y el inicio de un nuevo período tras la coronación de su sucesor. Estos eventos también fueron esenciales en el proceso de renovación de la autoridad investida en instituciones locales como lo fue en el caso de los señores del Cabildo de Caracas.

Entenderemos las ceremonias y fiestas políticas como una serie de *prácticas rituales* que, durante períodos especiales, interrumpieron la cotidianeidad de la sociedad colonial debido a eventos extraordinarios, marcando ciclos temporales para renovar, sacralizar o transformar la vitalidad de las relaciones sociales y las obligaciones políticas de los sujetos y las instituciones. Según Turner, la realización de las prácticas rituales es importante para los grupos sociales, ya que a través de estas se recrean las "...fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente..." (Turner, 2008: 22). Durante períodos extraordinarios, las prácticas rituales hacen uso de una serie de elementos materiales, performativos y discursivos que son empleados en función de un relato mítico que busca otorgar un sentido social y de conciencia colectiva a la dinámica interna de los grupos. Estas prácticas funcionan como un proceso que reaviva elementos que son considerados esenciales dentro de la identidad de los individuos, a través de representaciones o demostraciones que permiten la cohesión social en base a un discurso hegemónico. Así, "...lejos de limitarse a los sucesos reiterados o a las celebraciones oficiales, la actividad ritual tiene como objeto también el "tratamiento" (la interpretación y el dominio) del acontecimiento..." (Augé, 1994: 85), lo que le adjudica un papel esencial como 'dispositivo' para la conformación de identidades y para el entendimiento de las relaciones sociales, teniendo incluso la capacidad de modificar el contexto en función de finalidades específicas.

La puesta en escena de estas prácticas rituales durante nuestro período de estudio implicaba el uso y la exhibición de diferentes medios de expresión y comunicación para exponer el discurso legitimador, en una interacción constante con el espectador. Esto implicaría un rol

central del cuerpo dentro de dicho proceso, así como la conformación de elementos perceptibles a los sentidos. De acuerdo con Bridikhina estos elementos materiales forman parte de un *arte efímero* que busca transmitir mensajes a través de decorados, emblemas, monumentos, actuaciones y todos aquellos dispositivos que buscan tener un efecto propagandístico, con el despliegue de diferentes representaciones simbólicas (cf. Bridikhina, 2007: 189). De esta forma, se conjuga una variada gama de elementos bajo dos aspectos: por un lado, la suntuosidad y la exaltación, que contribuye a una renovación y ratificación de la sociedad (cf. Caillois, 2004: 106). Por el otro, la expresión de elementos didácticos dentro de un programa regido bajo una forma de pensamiento concreto, medios con los que es posible externalizar ciertas representaciones colectivas del grupo, relaciones de poder, negociaciones de ideologías o la propia constitución del sentido de asociación y comunidad entre los sujetos (cf. Inomata y Coben, 2006: 16).

Los *rituales políticos* se constituyeron como actividades que permitían la *escenificación* de las relaciones sociales a partir del uso de diferentes elementos y dispositivos con los que se buscaba también la construcción de una idea de pertenencia entre los sujetos involucrados a partir del imaginario construido. En este caso, dicha *escenificación* giraba en torno a la figura del monarca y su “proyección” en el territorio colonial, representado en las diferentes instituciones que formaban parte de su sistema de control y administración. Al identificar los elementos dentro de este proceso ritual fue posible diferenciar entre las *prácticas ceremoniales*, y las *prácticas festivas* como actividades que, a pesar de ser complementarias, varían en diferentes aspectos de acuerdo con dos factores: a) los *protagonistas* de la actividad y b) la *legitimidad* que tienen para el tratamiento de los acontecimientos. Las prácticas ceremoniales eran encabezadas por las instituciones político-administrativas y religiosas, como los actos que explícitamente buscaban la exposición, reinterpretación y validación de los discursos hegemónicos. Por su parte, las prácticas festivas involucraban a otros sectores y grupos de la sociedad, funcionando como complemento de las ceremonias para ratificar la efectividad de las actividades con la inclusión de ciertos grupos sociales dentro del proceso ritual.

Desde tiempos inmemoriales...

La Caracas de mediados del siglo XVIII es un contexto de importantes cambios sociales, políticos y económicos para el territorio venezolano, cambios que se suscitaron a partir de la coronación de la Casa Borbón, de origen francés, en el trono español, y las reformas que implementaron a fin de reformar las políticas creadas por sus antecesores de la Casa Habsburgo. De acuerdo con Jesse Cromwell, antes de las reformas

borbónica la Provincia de Venezuela era una de las regiones más autónomas de las Indias Españolas y mucha de esta autonomía se debía “a la indecisión burocrática de si la región estaba bajo jurisdicción del Caribe o de los Andes” (Cromwell, 2018: 49). De modo que los cabildos y las gobernaciones de Venezuela recibían órdenes de Perú, Nueva Granada o en Santo Domingo dependiendo del tiempo y las circunstancias (cf. Bayle, 1952: 101; Salcedo Bastardo, 1972: 133). Esta relativa autonomía, la cual privilegiaba al Ayuntamiento caraqueño, le dio a la élite mantuana un rol importante en la organización política, económica y social de la Provincia, ya que disfrutaba de beneficios importantes otorgados por el rey. En el año 1676, por ejemplo, una orden real les otorgaba a los cabildantes el derecho de ocupar el cargo de gobernadores en caso de su muerte o ausencia. Esta orden también prevenía que la Audiencia de Santo Domingo pudiese nombrar a un gobernador interino, lo cual limitaba su jurisdicción sobre la Provincia de Venezuela (cf. Mago de Chópite and Hernández Palomo, 2002: 13; González y Donis Ríos, 1989: 122; Meza y Molina, 1997: 25). Si bien estas medidas se ejecutaron para asegurar el funcionamiento de la Provincia, esto les dio a las élites criollas la oportunidad de tomar responsabilidades y libertades por encima de su estatus.

La posición privilegiada del Cabildo secular le daba importantes poderes a nivel local. De esta forma, la cotidianidad estaba controlada por un pequeño sector de individuos que por lo general representaban a las familias más acaudaladas de la provincia. Éstos eran, a su vez, quienes se encargarían de planificar y ejecutar los actos protocolares en conjunto con los representantes eclesiásticos. Sin embargo, durante el siglo XVIII observamos que los Borbones tratarán de unificar y reestructurar la administración de la Provincia. Durante este período observamos la puesta en marcha de diversas reformas que afectaron la organización del régimen colonial en Venezuela, con la incorporación de nuevas y mayores instituciones judiciales y administrativas que buscaban centralizar el poder monárquico y limitar la autonomía que muchas instituciones gozaron previo a este proceso, como ocurrió con el Cabildo caraqueño. Al ser capital de la provincia, Caracas jugaba un papel importante dentro del sistema colonial venezolano y, para el siglo XVIII, se había convertido en la sede de las diferentes instituciones políticas, administrativas, religiosas y educativas de la región, así como de las nuevas formas jurídicas que se fueron creando a partir de las Reformas Borbónicas: la Intendencia de Ejército y Real Hacienda, la Gobernación y Capitanía General de Venezuela, la Real Audiencia de Caracas, y el Real Consulado de Caracas (cf. Mago de Chópite y Hernández Palomo, 2002: 13).

Durante la implementación de las Reformas Borbónicas, el Ayuntamiento de Caracas mostró apoyo hacia los cambios institucionales, tal

vez sin darse cuenta de las implicaciones que a largo plazo afectarían su autoridad y autonomía sobre la provincia. La presencia de estas instituciones afectaría el lugar del Cabildo caraqueño en la administración colonial, así como en la forma de proceder durante las ceremonias y fiestas. Los cabildantes, acostumbrados a tener un rol central en la planificación y ejecución de las prácticas ceremoniales y festivas, tenían ahora que rendir cuentas al Gobernador y Capitán General así como a los Oidores de la Real Audiencia. Los oficiales peninsulares, a su vez, pasaron a ocupar sus posiciones acostumbradas en los actos públicos, de acuerdo con sus gradaciones y jerarquías, demostrando públicamente su autoridad sobre los grupos sociales.

Proximidad o lejanía codificaban rangos y privilegios dentro del sistema de poder hispanoamericano (cf. Cañeque, 2004: 123) y esta nueva organización en los actos públicos también reflejaba los cambios político-administrativos que afectaban la autoridad de los cabildantes. Durante el transcurso del siglo XVIII y tras la incorporación de autoridades de mayor jerarquía, también se comenzaron a suscitar diversos debates referentes a los protocolos de las ceremonias políticas y los ornamentos utilizados. Un oficio de la Real Audiencia enviando al Ayuntamiento da cuenta de este asunto (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 9 de agosto de 1787, f. 165v). En éste, el fiscal anunció la prohibición a los señores del Ayuntamiento de unos escaños cubiertos con terciopelo encarnado que éstos utilizaban para concurrir a las funciones públicas. Los cabildantes objetaron la medida argumentando que a pesar de que no era una costumbre común en otras regiones, nunca habían recibido quejas, ni siquiera del Obispo de Caracas quien siempre presenciaba junto con ellos las ceremonias ejecutadas en la ciudad. Los señores del Cabildo reiteraron que estos asientos eran un honor y distinción que habían disfrutado desde “tiempo inmemorial”, como recompensa por sus obligaciones (AHCMC, *Libro de Informes*, 15 de noviembre de 1787, f. 104v). No obstante, los cabildantes no tuvieron más opción que obedecer el mandato de los Oidores de la Real Audiencia, mandar a remover el terciopelo de los escaños y perder así el dinero invertido en los asientos que una vez actuaron como símbolos de dignidad.

Caracas como escenario ritual

A pesar de las reformas institucionales que disminuían la autonomía del Cabildo caraqueño, estos siguieron teniendo un papel crucial en la planificación y ejecución de los rituales políticos, del *arte efímero*, de la adecuación de la infraestructura y de los espacios propicios para el desarrollo de dichas actividades. El Ayuntamiento tenía bajo su responsabilidad transformar la ciudad en un *escenario* cuyo conjunto debía inspirar el sentimiento de los súbditos del rey con respecto a los actos

conmemorados. Para ello, el casco central de Caracas fue objeto de remodelaciones y construcciones provisionales con las que se buscaba mejorar su aspecto, a fin de crear una atmósfera adecuada para la ocasión. Para llevar a cabo esta transformación, gobierno e iglesia debían actuar en conjunto para llevar a cabo en el desarrollo de todos los actos conmemorativos de carácter cívico-político, ya que esto demostraba unidad y confirmación de la corona y el poder de Dios (cf. Cañeque, 2004: 133).

Observamos cómo el desarrollo del proceso ritual requería que las esferas públicas de la ciudad fueran adecuadas para la exposición de los emblemas y del discurso hegemónico, con la definición de un *circuito* que abarcaba la Plaza Mayor, las salas capitulares del Cabildo municipal y Gobierno, la Iglesia Catedral y en algunas ocasiones, el recinto de la Real y Pontificia Universidad de Caracas. Este *circuito* representa la dinámica de las diferentes instituciones que se establecieron en la ciudad: el poder ejecutivo (Gobernación), el poder municipal (Ayuntamiento), el poder eclesiástico (Catedral), el centro de actividades comerciales y sociales (Plaza Mayor) y la institución que representaba el pensamiento académico (Universidad) (cf. Montenegro, 1997: 9). Cada una de estas instituciones y lugares tuvo un papel activo en el desarrollo de las prácticas ceremoniales y festivas, como parte del protocolo que se planteaba para mostrar el respeto y lealtad hacia la Corona, y para magnificar el protagonismo que estas instituciones se adjudicaban como representantes de los sectores dominantes de la estructura social. Sin embargo, esta dinámica en muchas ocasiones produjo desacuerdos entre las partes en vista de querer imprimir cada cual su protagonismo dentro de los mencionados actos.

Las calles adyacentes del casco central y las cuadras paralelas en las que habitaban las familias poderosas de la ciudad fueron espacios complementarios, a través de las cuales se realizaban procesiones o desfiles. Este *cuerpo procesional* era encabezado por los estandartes reales, ya que simbolizaban la figura del monarca, y los representantes institucionales quienes se organizaban en función del orden jerárquico de sus diferentes delegados civiles, eclesiásticos y militares quienes. Éstos, a su vez, iban acompañados por transeúntes y vecinos que se enfilaban en el *cuerpo procesional* para acompañar a la comitiva. De esta forma, parte del embellecimiento de la ciudad contemplaba arreglar varios de los solares y esquinas principales, “enlechar” casas y tapias y empedrar las calles por donde se habría de pasear el estandarte real; costos que en buena parte debían ser sufragados por los propios vecinos que habitaban en dichas parcelas.

Hacer el montaje de todos estos escenarios, ejecutar las remodelaciones y planificar los actos contemplados significó un largo proceso de actividades en las oficinas, calles, plazas, casas, locales comerciales y

talleres de todos aquellos implicados, de una manera u otra, en la preparación de los eventos. Según Salazar Bravo, ingenieros, carpinteros, pintores, sastres y bordadoras eran los primeros en ser convocados; participaron también otros sectores como comerciantes, mercaderes y los “nobles” más pudientes, quienes aportaron parte de sus bienes de fortuna para sufragar los gastos que les fueron asignados, en vista de la insuficiencia de las rentas del Cabildo para cumplir con todo lo planificado (cf. Salazar Bravo, 2007: 325). Así, se conformaba una amplia red de relaciones entre los distintos sectores y grupos de la sociedad caraqueña del siglo XVIII, pero en la que el Cabildo buscará resaltar su papel como autoridad en el proceso ritual.

Las exequias funerales representaban el final fastuoso de un reinado y iniciaban el ritual a través del que se marcaba el “nacimiento” de un nuevo reinado, el cual continuaba con la coronación del sucesor. De entre todas las ceremonias ligadas a la estructura monárquica, las exequias eran el único ritual que hacía honor a la vida y a la muerte, recordando las facultades y virtudes de aquel que una vez reinó y del legado que dejó detrás de sí para las próximas generaciones. Con las exequias funerales “...se hace patente que la muerte del rey no pone en peligro la estabilidad del trono, antes al contrario, evidencia cómo, a través del sucesor, la continuidad dinástica está garantizada...” (Minguez, 2004: 186). Este momento, continuado por las honras y regocijos del nuevo regente, buscaba confirmar el poderío del nuevo monarca como legítimo heredero de la Corona y, por ende, la permanencia de la casa reinante. Las exequias y las proclamaciones señalan una *doble dimensión* de la figura del monarca: la primera, basada en la persona real como mortal y humano; y la segunda, como figura política que representa la idea de continuidad del reino, de la dinastía y de la dignidad real (cf. Bridikhina, 2007: 137).

Dada la trascendencia tanto de las exequias funerales como de las proclamaciones reales, estas constituyeron un momento crucial en el que las conmemoraciones y celebraciones efectuadas en la Caracas colonial no reconocieron límites, muchas de las veces haciendo caso omiso a las limitaciones monetarias, sociales y políticas que se vivían en la cotidianeidad. Era prerrogativa de la autoridad gubernativa el procurar que las honras y celebraciones fuesen llevadas a cabo con la mayor solemnidad pero que, al mismo tiempo, fuesen ejecutadas con moderación a fin de evitar el derroche de dinero por parte de los participantes y los espectadores. Estos objetivos, sin embargo, muchas veces no fueron cumplidos y acarreó conflictos con el cuerpo municipal que, como planificador de las ceremonias, insistía en que estas fuesen ejecutadas con la mayor suntuosidad y pompa posible y así emular a las ciudades virreinales y peninsulares (cf. AHCMC, *Actas del Cabildo*, 20 de julio de 1789, f. 90).

Podemos examinar la trascendencia de las exequias funerales y las proclamaciones reales a partir de prácticas rituales efectuadas por la muerte de Carlos III y la sucesión de Carlos IV, entre 1789 y 1790; uno de los casos más representativos para explicar el panorama festivo de la Caracas colonial. La noticia sobre la muerte del monarca Carlos III llegó a manos de los representantes municipales el 20 de enero de 1789 a través de una Real Cédula emitida por el sucesor al trono, Carlos IV. Inmediatamente, se iniciaron los preparativos para hacer las honras funerales, a las que les seguiría la proclamación del nuevo regente. Tanto el Gobernador como los Oidores de la Real Audiencia, habrían advertido al Ayuntamiento que las ceremonias correspondientes a las honras fúnebres y a las proclamaciones se hicieran con toda la moderación posible, en vista de la insuficiencia de los propios para cubrir todos los gastos necesarios (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789). Pero las advertencias realizadas no fueron tomadas en cuenta, viéndose el Cabildo municipal en la necesidad de solicitar la ayuda de particulares para solventar sus deudas, así como de la asistencia de la Iglesia, al no escatimar gastos para las honras planificadas. Una vez recibida y difundida la noticia, fue ordenado el porte de luto por seis meses –3 de “rigor” y 3 de “alivio”– a todos los vecinos y habitantes de la ciudad, vestimenta que debía ser costeadada por las rentas de cada individuo, indiferentemente de su condición (AGN, *Reales Cédulas*, t. X).

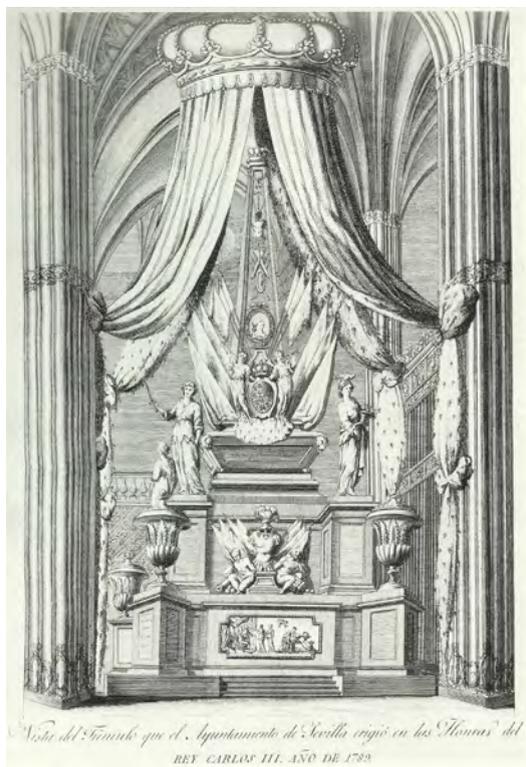
La función principal se la adjudicaban las ceremonias eclesiásticas realizadas en la Iglesia Catedral donde se exponía un túmulo funerario conmemorativo a la persona real. Para dichas funciones se programaba una misa con oración fúnebre y sermón encargado a algún diputado del Cabildo eclesiástico y se realizaban dos misas en días consecutivos a fin de que tanto la institución civil como el cuerpo eclesiástico presidieran, por separado, las misas funerales.

De todos los preparativos a efectuarse para las exequias funerales, quizás el más importante haya sido la composición del túmulo funerario, el cual debía ser una construcción provisional en la nave principal de la Iglesia Catedral, en el que se representaban las facultades y virtudes del monarca fallecido. Los túmulos eran mandados a construir o redecorar en paralelo a la planificación de cada ceremonia ya que se éstos sufrían deterioro al ser utilizados de forma esporádica, algunas veces sin dejar posibilidad para su reutilización. La construcción de los túmulos era encomendada a ingenieros y carpinteros que se encargaban de levantar la estructura de base; por su parte, los maestros pintores se encargaban de su decorado, mientras que el cortinaje fúnebre era encargado a un sastre. En acuerdo con el Gobernador, Oidores de la Real Audiencia, Obispo y Cabildo eclesiástico, el Ayuntamiento encomendó la construcción del túmulo por Carlos III al ingeniero Joseph del Pozo, quien solicitaría la ayuda de los carpinteros Domingo Antonio Gutiérrez,

Francisco José Cardozo y Antonio José Limardo para concretar la obra. En un informe posterior a las exequias, se señala que el costo del catafalco habría ascendido a los 4903 pesos y 1 real, con inclusión de misas y otros gastos, total que debió pagarse en partes iguales entre las rentas de Cabildo y las rentas la Iglesia Catedral, "...sin que el Ayuntamiento tuviese otros arvitrio que obedecer sin embargo que conocía lo atenuado de sus rentas y crecidos gravámenes de ellas para semejante desembolso..." (AHCMC, *Libro de Informes*, 1789). Según lo explicado por Gasparini y Duarte, las cuentas habrían sido de un monto superior, alrededor de 8000 pesos, dado que otros aspectos relacionados al catafalco fueron distribuidos de la siguiente forma:

...La obra de pintura y dorado fue realizada por Antonio José Landaeta. El sastre Juan Domingo Monasterios fue el encargado de hacer los paños, cortinas, colgaduras y drapeados que debían complementarlo y por lo que se le pagaron 2.631 pesos 7 reales. Al cerero Domingo Carrillo se le pagaron 578 pesos 1 real por los cirios y velas que se usaron en su iluminación y adorno... (Gasparini y Duarte, 1989: 118).

De un modo u otro, pompa y suntuosidad tuvieron prioridad ante la moderación de las solemnidades, dejando al Ayuntamiento con una enorme deuda a la que se sumarían, poco después, los gastos derivados por la Jura de Carlos IV. A pesar de que no se tienen precedentes o planos que describan el túmulo conformado en Caracas, Gasparini y Duarte (1989) sugieren que este pudo haber tenido grandes semejanzas con el catafalco construido en Sevilla ese mismo año (Ver Imagen 1), estilo que se siguió también en el resto de las ciudades hispanoamericanas.



Túmulo que se erigió en la catedral de Sevilla con motivo de las honras del Rey Carlos III, año 1789. Colección Asociación Venezolana Amigos del Arte Colonial, Caracas. En Gasparini y Duarte, 1989: 119.

El desarrollo del ritual político: las exequias de Carlos III

Los cabildantes acordaron que las ceremonias fúnebres se efectuaran el 21 y 22 de abril, pero varios aspectos impidieron que se hicieran en la fecha programada. La construcción del túmulo duró más de lo esperado debido a su magnitud. A su vez, para principios del mes de abril no se contaba con la confirmación de asistencia del Gobernador y Capitán General, los miembros de la Real Audiencia y el Obispo de la Diócesis, por lo que las exequias tuvieron que moverse para el 11 y 12 de mayo (AHCMC, *Libro de Informes*, 1789). En esta ocasión también cambió la modalidad, al acordar Iglesia y Gobierno que ambas instituciones encabezarían conjuntamente las exequias funerales, a fin de evitar diferencias respecto a quién debía tener mayor relevancia en las

solemnidades (cf. Leal, 1990: 108). Esta fue una novedad aplaudida por el Rey quien, en *Real Cédula* expedida el 8 de agosto de 1790, aprobó "...lo obrado y excusado en las exequias del señor Rey Dn. Carlos III, por ambos Cabildos eclesiásticos y secular, y particularmente la unión con que procedieron a las funciones y costos..." (*Actas del Cabildo Eclesiástico*, libro 18, 1790).

El primer día de las funciones asistieron a la iglesia Catedral, con cruz alta y ciriales, los religiosos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y Nuestra Señora de la Merced, cantando cada comunidad un solemne responso ante el catafalco. Se presentaron también los curas de las parroquias de San Pablo, Altagracia y La Candelaria, cada uno con su cruz y sus cofradías, todos ordenados frente al túmulo según sus antigüedades y jerarquía. Según Leal, a pesar de que se solventó el problema del encabezamiento de las ceremonias, para el segundo día de funciones fue cuando, en efecto, se contó con la asistencia formal de "...las instituciones de gobierno de la jurisdicción provincial y los vasallos –blancos– tanto "principales y notables" como artesanos, comerciantes y gente del común. Todos trajeados de luto..." (cf. Leal, 1990: 116). Las tropas de veteranos, milicianos y de caballerías se formaron en la Plaza Mayor y colaterales de la Catedral, efectuando la "salva real" (21 disparos) como era costumbre. El suntuoso túmulo permaneció expuesto en la Catedral por varios días a petición del cuerpo militar que se dispuso a hacer sus propias exequias por el fallecido rey. De igual forma, se prosiguieron las solemnidades por el alma del Rey hasta el 29 de mayo en las capillas conventuales, iglesias parroquiales, y capillas del Colegio Seminario, con túmulos de menor envergadura que eran levantados por los encargados de cada santuario. Una vez concluidas las exequias, se empezaron los preparativos para la proclamación del nuevo monarca con la realización de una serie de actos de confirmación de lealtad, en una estructura ordenada de funciones que involucraban a la iglesia y al gobierno así como a otros grupos sociales, quienes cumplirían diversas funciones festivas.

El desarrollo del ritual político: la coronación de Carlos IV

Las juras que se efectuaron en Caracas entre 1746 y 1808, fueron marcadas por diferentes momentos y circunstancias que le imprimieron a cada proclamación, junto con sus ceremonias y sus fiestas, un toque particular. Esto se debía a lo que sucedía en España y la Casa Borbón, así como también a lo que acontecía en el contexto sociopolítico de la provincia. Se observa que la modalidad en que cada rey fue honrado estuvo marcada por un *itinerario festivo* diferente en cuanto a cantidad de días, actos y regocijos públicos. Los informes sobre la proclamación de Carlos IV en 1789 indican mayor suntuosidad en comparación a

proclamaciones anteriores. También sugieren el afán del Cabildo por demostrar su autoridad en la ejecución de estos rituales haciendo cuantiosas inversiones de tiempo y dinero para su ejecución. Las sesiones del Cabildo caraqueño durante este año se concentraron en las funciones para la aclamación por el nuevo rey, viéndose en la necesidad de hacer reuniones extraordinarias a fin de concretar sus planes. En un informe posterior la proclamación, se certifica la realización de 42 sesiones ordinarias y 21 extraordinarias, en los cuales se llegaron a 145 acuerdos relacionados a las exequias de Carlos III y a la proclamación de Carlos IV (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789). En dichas sesiones, se discutieron diversos temas que dan cuenta de la enorme movilización que se dio en la ciudad para hacer posible la suntuosa proclamación, así como de los diversos debates que el Cabildo tuvo con las diferentes instituciones político-administrativas y eclesiásticas de la Provincia, quienes buscaban controlar los excesos y las novedades en las que incurrían los señores del Ayuntamiento.

Así como el t́mulo funerario era central en las exequias, el pendón real era un elemento esencial para la ejecución de las proclamaciones, por lo que buena parte de la inversión del Cabildo municipal fue destinada para su elaboración. Mientras que el t́mulo funerario fue costeaado con la ayuda del Cabildo eclesiástico, los señores del Ayuntamiento tenían mayor control sobre el diseño y exhibición del pendón, como símbolo de la figura del monarca. Para esta ocasión, los cabildantes decidieron crear un nuevo estandarte sin consultar con el Gobernador, argumentando que el viejo estandarte estaba “enteramente defectuoso por estar ajado, y consideran q^{uo} el podrido damasco por tener mas de veinte y nueve años de guardado y q^e no se podrá bordar en él como se apetece...” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 3 de junio de 1789, f. 46v). La tarea le fue encomendada al Procurador General Don Juan José de Echenique para que contratara a “...los mejores artífices, a fin de q^e quede lo mejor y mas rico q^e se pueda, a quien el Mayordomo de los Caudales de Propios asista con la cantidad q^e fuere necesario...” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789). Echenique contrató los servicios del pintor Pedro de Urrieta quien recibió 15 pesos por el trabajo de sacar en limpio dos dibujos para bordar el pendón real. Por su parte, Juana Paula Hernández se encargó de bordar estos diseños en un tejido de damasco rojo con hilos, gusanillos y lentejuelas de oro y plata cuyo costo ascendió a más de quinientos pesos. Dicho estandarte, en palabras de Leal: “...representaba las reales insignias significando la unificación de los reinos de León y Castilla y el escudo de armas perteneciente a la ciudad de Caracas –un león y una Cruz Roja– ubicados en los dos extremos laterales inferiores del estandarte, a los pies del pendón...” (Leal, 1990: 132).

Según lo reseñado por Boulton (1964), para acompañar el estandarte en el centro del escenario se solicitó que el pintor Antonio José Landaeta diseñara dos imágenes, en vitelas o pergaminos, de Nuestra Señora de la Concepción. A su vez, se planteó la necesidad de mandar a traer de España un retrato del Rey y uno de la Reina consorte con los que se mandaron a hacer duplicados que fueron encargados a pintores locales. El pintor José Antonio Peñalosa se encargó de realizar los dos retratos requeridos por el ente municipal, dorar los marcos y platear el pedestal o repisa, trabajo por el que recibió la suma de 147 pesos 6 reales. (cf. Boulton, 1964: 381). Otras réplicas fueron mandadas a hacer por particulares, como la que se muestra a continuación (Ver Imagen 2).



Anónimo, *Retrato de Carlos IV*, año 1789. Colección de la Familia Octavio, Barquisimeto, Estado Lara. En Duarte, 1984: 124.

En el caso de las proclamaciones reales, la función principal la constituía el Acto de Proclamación que se realizaba en la Plaza Mayor. Esta función se basaba en una serie de actos protocolares que incluían: a. Misa en hacimiento de Gracias y canto del *Tedeum* en la Iglesia Catedral, en presencia de los funcionarios reales y los representantes del

clero; b. La bendición del pendón real, acto que constituyó una novedad dentro de las prácticas ceremoniales efectuadas en Caracas a partir de la Jura de Carlos IV; c. el acompañamiento del Alférez Real, para realizar la procesión del estandarte real por el casco central de la ciudad; y d. todas aquellas prácticas festivas que se llevaban a cabo por ciertos grupos y sectores existentes en Caracas, como las élites criollas, gremios y milicias.

En términos del proceso ritual, el Cabildo secular también buscó maneras de mantener su proximidad al cuerpo político el rey. Esto fue posible estableciendo los términos para su exhibición en durante la proclamación real, para lo cual designaron al Alférez Real entre sus miembros. El Alférez era un título de dignidad y honor en que la persona asignada tenía la función de asistir con el Escudo de Armas del rey durante los actos públicos y solemnes, publicar mandatos y órdenes del rey y conservar los blasones y armas de los linajes (cf. *Diccionario de Autoridades*, 1737: 616). Como portador del estandarte real en los actos ceremoniales, el Alférez tenía un rol protagónico en el ritual político, mostrando y movilizando el “cuerpo” (estandarte) del rey en las procesiones a través de los espacios políticos y religiosos de la ciudad por donde se confirmaban la autoridad del monarca sobre sus súbditos. En las ceremonias de 1789, Don Feliciano Palacios y Sojo, abuelo de Simón Bolívar, cumpliría dicho rol y, a su vez, asumiría la inversión de grandes sumas de dinero para la ejecución del ritual.

Un tema que suscitó una larga discusión entre los cabildantes y el Gobernador fue la ejecución final de los actos de proclamación ya que, como mencionamos anteriormente, tomaron más tiempo de lo previsto. A pesar de la presión de las autoridades peninsulares y del propio Gobernador, quienes solicitaron que dichas celebraciones se hicieran con moderación y brevedad, las proclamaciones reales se fueron postergando por el ente municipal hasta finales del año 1789. Los cabildantes explicaron que los retrasos se debieron a diversos motivos, incluida la falta de fondos para cubrir los gastos derogados o las condiciones climáticas, entre ellas las lluvias que azotaron varios de los meses de dicho año (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789). Otro asunto que presentaba inconveniente fue la programación planteada por los cabildantes quienes propusieron la realización de veinte días de actividades en honor al nuevo monarca. El Gobernador respondió negativamente a esta prerrogativa expresando que, a pesar de haber aprobado las ceremonias y fiestas, no consentía en la extensión de los días y exigía que el Ayuntamiento redujera a doce los días destinados para la proclamación, habiéndose de efectuar las actividades restantes durante las noches (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789). Las variadas objeciones presentadas por el Ayuntamiento no hicieron cambiar de opinión al Gobernador Guillelmi, por lo que no tuvieron más remedio que acatar

la medida y reformular casi por completo el “plan de fiestas” inicial. Abogando a sus intereses particulares, los señores del Cabildo plantearon que, en lugar de realizar seis corridas de toros, se realizarían nueve, y que los tres días restantes fueran de *juegos de cañas* interpoladas con corridas de toros (con 3 días de diferencia entre cada una). De acuerdo con Leal (1990), Salvador (2001) y Salazar Bravo (2007), varios grupos y sectores de la sociedad de Caracas habrían respondido al llamado del Cabildo caraqueño para costear las diferentes prácticas festivas. La realización de corridas de toros y juegos de cañas fueron efectuadas por los mantuanos, mientras que otros gremios y cuerpos militares participaron con comedias, desfiles a caballo, bailes, corridas de toretes, conciertos musicales y fuegos artificiales.

En un documento del año 1790 sobre la Jura de Carlos IV, se señala cómo los días fueron distribuidos entre la bendición del pendón y el acto de proclamación, el cual se distinguió de proclamaciones anteriores ya que realizó en tres puntos diferentes de la ciudad: la Plaza del Convento de Dominicos de San Jacinto, la Plazuela de la Iglesia parroquial de Altigracia y la Plaza Mayor. Esto implicó la construcción de tres escenarios en cada punto señalado a fin de exponer el pendón y confirmar la lealtad del pueblo a su nuevo rey. Del tablado principal, ubicado en la Plaza Mayor, se conoce que fue basado en un plano de “ochavo” (ocho ángulos iguales y ocho de contorno) con 32 balcones o tablados colocados alrededor, con palcos que eran diferenciados por ornamentos y decoraciones en función del “estatus” social y político de sus usuarios. Tres de los balcones eran un tercio más altos y fueron destinados para el asiento del Gobernador, Oidores de la Real Audiencia y sus esposas, miembros del Cabildo municipal, Obispo, Deán y Cabildo eclesiástico, los cuales fueron adornados “...con columnas arcos y copetes de madera pintados que le distingan, y en el centro de el uno o dos volado hacia la plaza...” (AHC MC, *Actas del Cabildo*, 1789). Un balcón adornado con colgaduras de damasco sirvió para colocar a la vista del público los retratos de los monarcas junto con el pendón real. Según Duarte (2000), Miguel Antonio Mogollón recibió 84 pesos por pintar los tablados, barreras y espaldares de los balcones de la ciudad, el de los señores de la Real Audiencia y el de las Armas reales. El resto de los balcones fueron reservados por las familias acaudaladas que corrieron con los gastos de adorno y composición de sus asientos. El resto de los palcos de dejaron uniformemente construidos y pintados de blanco, sin ninguna distinción para que fuesen ocupados por otros particulares.

Un escenario de tales magnitudes debía complementarse con el embellecimiento de las calles, fachadas y edificios aledaños del casco central, por lo que el Cabildo secular dispuso, poco antes de las celebraciones, realizar la reparación del solar correspondiente a las Casas

Reales, las calles circundantes y todos aquellos solares abandonados que se encontraban en la ruta por donde habría de pasar el pendón; ordenando que el resto de las casas y terrenos que se encontraban ocupados fuesen reparados por sus propios dueños (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1789). Según Duarte, el maestro pintor Silvestre Rafael Ochoa recibió 112 pesos y 4 reales por pintar en la sala del Ayuntamiento los cordones del empapelado, las barandas del corredor del frente de la calle que daba hacia la Plaza Mayor y una mesita donde se colocaría el pendón real durante el acto de proclamación (cf. Duarte, 2000: 215).

Finalmente, todos los preparativos fueron culminados y las ceremonias se iniciaron el día 12 de diciembre con la bendición del estandarte, a pesar de que Prelado y Cabildo eclesiástico se mantenían renuentes a esta práctica. El Ayuntamiento, apegándose a sus costumbres de “tiempo inmemorial” había solicitado en años anteriores que el Obispo bendijera el estandarte en la iglesia catedral antes de la proclamación, acto que habría sido autorizado en el año 1664 y ratificado a través de un mandato real (cf. Leal, 1990: 126). Tanto el Obispo como el cabildo eclesiástico veían impracticable dicha solicitud en vista de la extrañeza que planteaba “...traerse pendón a este fin en cuerpo de ciudad...” (*Actas del Cabildo Eclesiástico*, 12 de abril de 1760, l. 12, f. 181). A pesar de las objeciones y negativas para su realización, los cabildantes lograron realizar la bendición de su nuevo estandarte durante las proclamaciones de 1789, agregando mayor obsequio y ostentación (cf. Meza y Molina, 1997: 31).

El 12 de diciembre, a las tres y media de la tarde, salió de la Sala Capitular una comitiva para escoltar al Alférez Real desde su casa, formada por los señores Don José de Escorihuela y Don José Hilario Mora y dos de los porteros. El Alférez Palacios y Sojo salió con uniforme de Cabildo (que era de terciopelo negro, chupa y vueltas de fibra de plata) y con sus volantes y lacayos se encaminó a la Sala Capitular en donde le fue presentado el arca donde estaba depositado el pendón. Esta parte del ritual continuaba con el armado del estandarte en la vara que se tenía preparada por el Alférez. Acto seguido, pasaron los miembros del Cabildo a las casas de la Real Audiencia, alrededor de las cuatro y media de la tarde para escoltarlos en su camino hasta la Sala Consistorial. Una vez allí, todos tomaron asientos salvo el Alférez Real quien, cargando el pendón, se colocó a la izquierda del Gobernador, quedando el Decano Regente a la derecha. En esta disposición se dirigieron a la Iglesia Catedral acompañados de personas que convocadas por el Cabildo secular, “...como fueron Prelados de las Religiones, Jefes de los Cuerpos Militares, títulos de Castilla, Cavalleros crusados, y Rector de la Real y Pontificia Universidad ...” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790).

En la Iglesia se encontraban el Obispo, el Provisor y el Cabildo eclesiástico, quienes recibieron *cuerpo procesional* con el estandarte. Se

presentaron dos canónigos a recibir y dar el agua bendita a los Señores Presidente, Regente, Alférez Real y Oidores de la Real Audiencia, quienes continuaron su marcha acompañados de los canónigos y los miembros del Cabildo municipal. Se colocaron todos los representantes en sus respectivos lugares y asientos, salvo el Alférez Real que, separándose del “cuerpo” de la Audiencia en que iba, siguió andando hasta la primera grada del Presbiterio donde entregó el pendón al maestro de ceremonias de la Iglesia y se retiró a ocupar su asiento. El maestro de ceremonias “...entregado el pendon R' le fixó al lado del evangelio en un pedestal antes preparado entre el altar maior, y el sitial del Sor Obispo, quien revestido de Pontifical empezó luego a officiar las vendiciones...” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790). Al concluir, dos seminaristas acompañaron al Alférez Real hasta el cojín que estaba a los pies del Obispo en el cual inclinó una rodilla como muestra de reverencia, besó el anillo de su Señoría y oyó la última oración de las bendiciones, recibiendo finalmente el abrazo de Paz. El coro cantó las vísperas solemnes y al término de estas, el maestro de ceremonias entregó el pendón al Alférez, quien se encaminó hacia la formación de la Real Audiencia tomando lugar en la disposición inicial para regresar a la Sala Capitular. Durante el recorrido, la procesión fue acompañada por el repique solemne de campanas hasta que el pendón entró en la Sala Consistorial y se colocó en su pedestal. Para cerrar el día, se ofreció un pequeño agasajo ordenado por el Gobernador, el cual contó con la compañía del Obispo y del Cabildo eclesiástico y consistió en dulces, bizcochuelos, rosquetes, frutas, vinos y agua, preparados por Doña Isabel de Monroy (cf. Amodio, 2007: 164). Este convite duraría hasta las siete de la noche, hora en la que se habría hecho la iluminación en lo interior y exterior de las Casas Reales así como en el resto de la ciudad.

Al día siguiente, concurrieron a la Iglesia Catedral los cuerpos de la Real Audiencia, Ayuntamiento, clero y comunidades religiosas y el resto de los habitantes de la ciudad para la misa de Pontifical que celebró el Señor Obispo, después de la cual se entonó y cantó *Te Deum*. Al finalizar la función, el Batallón de Veteranos hicieron disparos de salva y se disolvió la concurrencia alrededor de las doce del mediodía. Los Regidores Don José Hilario Mora y Don Isidro Méndez, acompañados por uno de sus Escribanos y por dos Porteros, volvieron a congregarse a las dos y cuarenta y cinco de la tarde y repitieron el protocolo de acompañamiento del Alférez Real, quien salió de su casa “...vestido de rica tela de plata en campo azul con dos palafrenes, volantes y lacayos costosam^{te} aderezados. El cavallo y palafrenes blancos, rica y uniformemente enlazados de terciopelo azul, bordados en plata...” (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790). Se dirigió esta comitiva hasta las Casas Consistoriales donde ya se encontraban el resto de los señores del Cabildo, quienes luego se dirigieron a pie a la casa del Gobernador y Capitán

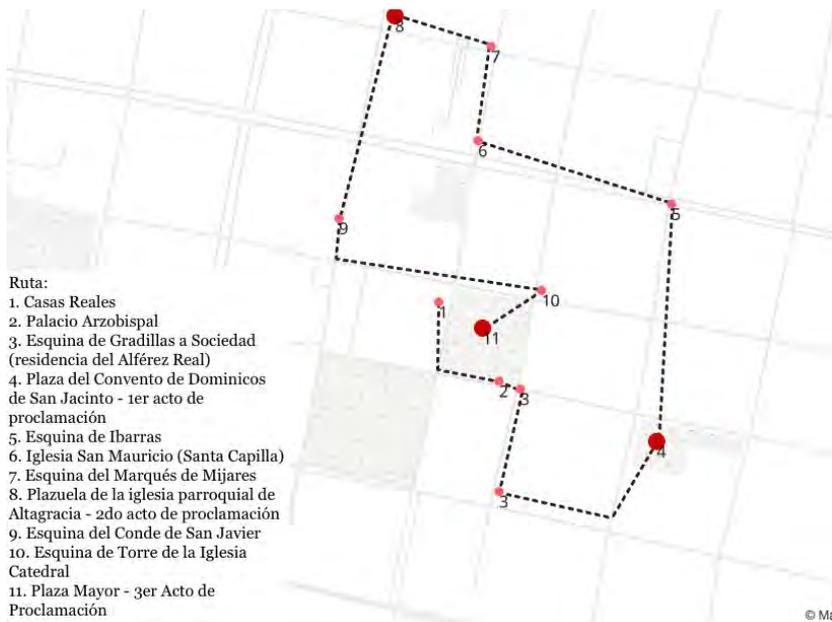
General para acompañarle a él y a los oidores de la Real Audiencia hasta la Sala del Cabildo. Allí, cada uno tomó asiento correspondiente a su empleo y se puso un cojín a los pies del señor presidente donde el Alférez Real, como muestra de lealtad, dobló una rodilla para recibir el estandarte real. A las afueras de las Casas Reales, se habían congregado muchos de los caballeros que el Alférez había invitado para formar parte del paseo público del pendón. Dicha procesión se dio en el siguiente orden:

...en primer lugar una partida de cavallería de milicias, q quien con el mejor arreglo, y en forma de dos alas seguían timbales, clarines, Alg^s del Ayuntam^{to} de la RI Aud^a, dos Reyes de armas, Esnos Pu^{cos} del Ayuntam^{to} y Gov^{no}, caballeros particulares, títulos de Castilla, cavdo secular presidido del sor Th^o de Gov^r y ultimam^{te} la RI Aud^a, cerrando el concurso el Sor Presid^{te} al medio, el sor. Decano Reg^{te} a su costado derecho y el sor Alf^r R^l al izquierdo con el R^lpendon... (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790).

El desfile tuvo que ser pausado debido a las lluvias hasta las cuatro de la tarde, hora en la que volvieron a congregarse todos en la forma mencionada. Se procedió entonces al inicio de la proclamación real con una procesión del cuerpo del rey alrededor del centro de la ciudad (Ver trazado de la ruta en Imagen 3). La procesión iniciaría por la calle del Cabildo secular, pasando por el Palacio Episcopal, por la calle de los Señores Presidentes y por la del Alférez Real (ubicada entre las esquinas de Gradillas a Sociedad), hasta llegar a la Plaza del Convento de Santo Domingo (actualmente conocida como Plaza de San Jacinto o Plaza el Venezolano), donde se tenía preparado un escenario para el primer Acto de Proclamación. La comitiva permaneció a caballo, mientras el Presidente, el Regente y el Alférez Real se apearon para entrar al teatro. El Alférez Real, enarbolando el estandarte real, pronunció en voz alta e inteligible: "...Castilla, Castilla, Castilla, y Caracas por el Sor Dⁿ Carlos Quarto, a las cuales correspondió el inmenso pueblo q^e asistía con altos y repetidos vivas y aclamaciones..." (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790).

Continuaron la marcha por la calle del Señor Marqués del Valle hasta la esquina de los Ibarra y doblaron a la izquierda hacia la esquina de la Iglesia de San Mauricio. De ahí, el *cuerpo procesional* se dirigió a la esquina del Marqués del Mijares en donde doblaron nuevamente para llegar a la plazuela de la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora de Altigracia, en cuyo centro estaba colocado otro teatro decorosamente adornado para el segundo Acto de Proclamación, el cual se ejecutó con la misma ceremonia que el primero. La comitiva recorrió dos cuadras hacia el sur, a la esquina del Conde de San Javier, en donde doblaron otras dos cuadras hasta la Esquina de la Torre de la Iglesia Catedral,

por cuyo altozano prosiguió la comitiva para entrar al tablado de la Plaza Mayor, "...en el qual con las mismas formalidades, y ceremonias q^e en el prim^o y seg^{do}, se executó la tercera y última Proclamacⁿ a presencia de un numero infinito de personas de todas clases q^e solemnizaron esta función..." (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790). Una vez finalizada la proclamación, el cuerpo procesional se encaminó hacia la Sala del Cabildo municipal donde, puestos y colocados en sus respectivos lugares, pronunció el Alférez Real: "...Esc^{nos} de Cav^{do} Certificarme como restituyo el R^l Pendón q^e en cumplim^{to} del Pleno homenaje q^e prometí ante el Sor. Presid^{te} Gov^{or} y Capⁿ Gral se lo devuelvo..." (AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790).



Trazado de la ruta que siguió el desfile para la Proclamación de Carlos IV. Caracas, 13 de diciembre de 1789 (Elaboración propia).

Para finalizar esta ceremonia, el Gobernador y Capitán General se encargó de colocar el estandarte bajo un dosel de damasco donde estaban dispuestos los retratos del Rey y la Reina. El pendón fue exhibido en el balcón principal por tres noches sucesivas, bajo la custodia de dos centinelas. El estandarte fue expuesto hasta el 15 de diciembre en el balcón de las Casas Reales, día en que fue nuevamente exhibido en el tablado principal de la Plaza Mayor para que "atestiguara" el

comienzo de las fiestas en honor del nuevo monarca. La exhibición y *performance* del estandarte, dirigidos por miembros del Ayuntamiento, también serviría para demostrar su rol protagónico en la ejecución del ritual. Una vez finalizadas las funciones, dicho estandarte habría sido llevado a las Salas Consistoriales para ser guardado bajo custodia de los cabildantes, a la espera de un nuevo proceso ritual.

Las celebraciones culminaron a principios de enero del año siguiente. Inmediatamente, las sesiones del Cabildo caraqueño se centraron a buscar soluciones para las deudas e inconvenientes suscitados por larga proclamación. En primer lugar, debieron pagar más de 3000 pesos a particulares que contribuyeron con dinero de sus bolsillos para que los planes del Cabildo municipal fuesen materializados, cuentas que siguieron adeudando hasta mediados de dicho año. En segundo lugar, se debió disponer de una comitiva para resguardar el tablado construido en la Plaza Mayor, el cual no se desmontó por varias semanas, lo cual ocasionó agravios a su infraestructura así como la pérdida de maderas y cortinas dispuestas por particulares para sus asientos, ya que estaban expuestos a la intemperie, robos y daños. A esto se agrega la denuncia de particulares quienes encargaron a sus esclavos para que cuidaran los bienes que se encontraban en el tablado. Según sus testimonios, esto constituía un grave problema ya que los sirvientes se encontraban solos durante las noches, propensos a la ociosidad y a cometer agravios al orden público, en vista de la falta de supervisión en la que se encontraban (cf. AHCMC, *Actas del Cabildo*, 1790). Por último, los Cabildantes tuvieron que enfrentarse al llamado de atención que les hizo el Rey, quien expresaba en una Real Cédula emitida el 4 de junio de 1790, que si bien aprobaba la cantidad de días, no consintió la cantidad de actividades y gastos que se hicieron para la proclamación. Aún más embarazoso, es que los actos de proclamación se hicieron en las fechas que coincidían con el aniversario de la muerte de su padre, situación que ameritaba “sufragios y no fiestas” (AGN, *Reales Cédulas*, t. IV, 1790). A pesar de las vicisitudes y las objeciones de las autoridades peninsulares, los cabildantes habrían logrado muchos de sus cometidos en intentar ratificar su autoridad local y su “control” sobre el pendón real y que habría cumplido con realizar un acto suntuoso, marcado por la pompa y los excesos.

Del acontecimiento a la renovación: la conformación y eficacia de los rituales políticos

La reconstrucción de todo este panorama nos permite realizar una comprensión más profunda sobre la estructura de las prácticas ceremoniales y festivas en la Caracas colonial. Esto, a su vez, permite estudiarlas como *rituales políticos* en los que se pusieron en funcionamiento toda

una serie de estrategias que sirvieron para la reactualización de los discursos y componentes ideológicos que sustentaban la estructura social imperante durante dicho período, donde era fundamental renovar las creencias asociadas al sistema monárquico para mantener su hegemonía, así como promover la autoridad de las instituciones coloniales ante los grupos sociales para su perduración como organismo de control y organización. De esta forma, el desarrollo de exequias funerales y proclamaciones buscan ritualizar los discursos del sistema colonial a partir del tratamiento e interpretación de la vida, la muerte y la renovación del poder con base al espectáculo y la representación.

Las ceremonias se constituyeron como los rituales propiamente formales de carácter oficial que fueron ejecutados por las instituciones político-administrativas, con aval del ente eclesiástico, figurando la estructura del poder real a través de la participación protagónica de estos representantes, quienes exponían elementos asociados a su riqueza y su poder político, entre ellos el porte de uniformes, espadas y otros aditamentos; o la movilización en grupo formando una comitiva, a caballo o a pie. En el caso de las prácticas festivas, se observa la realización de toda una serie de actividades que complementaban la demostración de lealtad y regocijo que se quería verificar con las ceremonias y que, a pesar de ser ordenadas por las autoridades civiles, eran puestas en marcha por otros grupos y sectores de la estructura social.

Hubo una predominancia de los elementos visuales para la conformación del imaginario social alrededor de la monarquía española, por lo que se observa una gran producción de representaciones iconográficas que buscaban compensar la ausencia física del Rey, a partir de los retratos y los estandartes que simbolizaban su figura. De esta forma, lo estético se pone al servicio de lo ético para conformar el mensaje emblemático (cf. Bouzy, 1993: 36), de modo que los estandartes reales, el pendón real y el túmulo funerario, sirvieron como los elementos de base para la proyección de la autoridad real. Estos eran necesarios en el proceso ritual para denotar la presencia de la monarquía regente, así como para sustentar el protagonismo que se conferían a sí mismos los señores del cabildo, como los portadores y guardianes de los estandartes dentro del espectáculo escenificado.

La *teatralización del poder* y la puesta en escena de estos rituales políticos permite el desarrollo de un *performance* donde los sujetos son capaces de producir una actividad comunicativa y expresiva que involucra la presencia tanto de los *actores* como de los *observadores* (cf. Goffman, 1959: 22). Estos elementos buscaban tener efectos concretos sobre la realidad en función de las condiciones políticas y sociales que fundamentaban la actividad ritual durante el período colonial, y actuar como un marco interpretativo para la comprensión de los discursos, valores y creencias del contexto, reviviendo y actualizando sus contenidos.

La figura del Rey para la eficacia de los rituales políticos era vital. Sin embargo, esta es solo una de las dimensiones que encontramos reflejadas en la significación de estas prácticas dentro de las ciudades coloniales, donde las circunstancias locales –autonomía de los poderes locales, lejanía de Península, tensiones entre instituciones locales– se complejiza dada la “mediación” establecida por las instituciones político-administrativas y religiosas en la región. Con el desarrollo de las prácticas ceremoniales y festivas y la conformación de todos sus elementos representativos, la hegemonía de las autoridades peninsulares se iba enaltecendo, al mismo tiempo que se ratificaba la acción política de las instituciones coloniales, proceso que se hace particularmente evidente con el desarrollo de las prácticas ceremoniales. Se produce, siguiendo el planteamiento de Amodio (2007), un “doble movimiento” dentro de todo este proceso: *hacia fuera*, para demostrar (e incluso desafiar) a las autoridades peninsulares la eficacia de las instituciones establecidas en las ciudades coloniales y del sistema de gobierno y administración. *Hacia adentro*, a partir de diferentes mecanismos que establecían una relación oposicional entre los representantes institucionales y los grupos “dominantes” con el resto de la sociedad colonial, y así demostrar su función como extensión del poder político, incluso si la dinámica entre los cuerpos institucionales supuso la mayoría de las veces conflictos sobre dicho poder. El cabildo caraqueño buscaba apropiarse de los elementos materiales, simbólicos y performativos del ritual político para renovar su autoridad local, y desafiar las nuevas imposiciones producto de las Reformas Borbónicas y la creciente presencia de instituciones peninsulares en la ciudad capital.

De manera análoga a las ceremonias, la realización de las prácticas festivas serviría para el reconocimiento de las capacidades políticas y económicas que sustentaban la inclusión o exclusión de ciertos sectores o grupos durante el desarrollo de los rituales políticos. La inclusión de sectores no institucionales se dirigió de forma particular hacia los gremios y milicias para que llevaran a cabo aquellos regocijos que implicaban una inversión monetaria que el Ayuntamiento no podía cubrir. Así, se produce un *auto-consumo de la imagen* con la proyección de los intereses de las autoridades peninsulares y los grupos dominantes, ratificando con ello su “posición” dentro de la estructura social de tipo vertical, con demostraciones públicas que se efectuaban para su protagonismo, deleite y goce. La *puesta en escena* de los discursos legitimadores relacionados a la monarquía española debía demostrar la eficacia y eficiencia de las instituciones coloniales, así como la suntuosidad y los excesos que podían ser costeados por la élite caraqueña y por aquellos grupos a quienes se les abría la posibilidad momentánea de demostrar, por amor o por obligación, su lealtad hacia el sistema imperial. Esto implicaba dos procesos importantes dentro de los rituales

políticos: en primer lugar, representar la organización de la ciudad y su buen funcionamiento, y que los organismos político-administrativos eran capaces de hacer cumplir las leyes y normas establecidas. En segundo lugar, la capacidad de convocatoria de toda la sociedad, lo que sustentaba la ilusión de un contexto social y políticamente ordenado, proyectando así una imagen idílica de la sociedad urbana, en la que sus distintos elementos aparecen como un conjunto unitario y armonioso (cf. Bridikhina, 2007: 165). No obstante, un panorama diferente se dibuja en los documentos revisados, donde se expone toda una serie de conflictos que no solamente comprendían las diferencias entre los representantes institucionales, en su intención de adquirir mayor protagonismo, sino también en la propia dinámica de la ciudad, cuyos problemas cotidianos se presentan en variados aspectos urbanísticos, sanitarios, sociales y económicos (cf. Salazar Bravo, 2007: 326) y parecen haber aumentado una vez los rituales fueron culminados.

Aunque no se niega que estas prácticas rituales contaran con la participación de grupos subalternos, es difícil señalar cuáles habrían sido tales actividades en vista de que no forman parte de los relatos oficiales redactados por el Gobierno y el Ayuntamiento. No obstante, es posible plantear que la construcción del marco reglamentario referido hacia ese sector “subalterno” y la preocupación por ordenarlos dentro del sistema político y social, indican su reconocimiento como parte positiva o negativa de la *esfera pública* de la ciudad, y que su actuación dentro de dicha dinámica habría sido como “receptores” del mensaje socio-político expresado en los símbolos expuestos y los rituales ejecutados. Al distinguirse como espectadores de estos rituales, estos actuaban como la *alteridad* a través de la cual se definían las diferencias entre los grupos establecidos dentro de la estructura social colonial (cf. Augé, 1994: 88). Como explica Darnton (2006), los “excluidos” dentro de la organización de actividades públicas actuaban como observadores que advertían la división y las “fronteras invisibles” que se establecían para la organización del *cuerpo procesional* y que por ende, buscaba ordenar la realidad social. Es así como toda la construcción discursiva, iconográfica y sensorial que se planteaba con cada elemento de las fiestas y ceremonias políticas en la Caracas del siglo XVIII, funcionaba como expresión de un orden social que dependía también de la interacción que se producía con este espectador que, aunque presente, quedaba de cierta forma ausente dentro del discurso oficial.

Fuentes consultadas

Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas (ACE). Compendio Cronológico, Tomo II: 1771-1808 (1963). Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

- Amodio, E. (2007). El Banquete Barroco. Fiesta y cocina suntuaria en Venezuela durante el siglo XVIII. En N. Campos Vera (Ed.), *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre el Barroco* (pp. 159 – 171). La Paz: Unión Latina; Griso - Universidad de Navarra; Embajada Real de los Países Bajos.
- Augé, M. (1994). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bayle, C. (1952). *Los cabildos seculares en la América española*. Madrid: Sapiencia.
- Boulton, A. (1964). *Historia de la pintura en Venezuela* (Tomo I: Época Colonial). Caracas: Editorial Arte.
- Bouzy, C. (1993). El emblema: un nuevo lugar estético para los antiguos lugares éticos, *Criticón*, 59: 35-45. Disponible en http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/058/058_033.pdf
- Bridikhina, E. (2007). *Theatrum Mundi. Entramados del poder en Charcas Colonial*. La Paz: Plural / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Caillois, R. (2004). *El hombre y lo sagrado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cañeque, A. (2004). *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. New York: Routledge.
- Cromwell, J. (2018). *The Smugglers' World: Illicit Trade and Atlantic Communities in Eighteenth-century Venezuela*. Williamsburg, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Darnton, R. (2006). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (6ta reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Duarte, C. F. (1984). *Historia del Traje Durante la Época Colonial Venezolana*. Caracas: Armitano.
- Duarte, C. F. (2000). *Diccionario biográfico documental*. Caracas: Fundación de Galería de Arte Nacional.
- Gasparini, G. y Duarte, C (1989). *Historia de la Catedral de Caracas*. Caracas: Armitano.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of everyday life*. Garden City: Doubleday Anchor.
- González, H. y Donis Ríos, M. (1989). *Historia de las fronteras de Venezuela*. Caracas: Lagoven.
- Inomata, T. y Coben, L. (2006). *Archaeology of performance. Theaters of power, community and politics*. Oxford: Altamira Press.
- Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press.
- Leal, C. (1990). *El Discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

- Mago de Chópite, L y Hernández Palomo, H (2002). *El Cabildo de Caracas, 1750-1821*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos Cabildo Metropolitano de Caracas Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
- Meza, R. y Molina, H. (1997). *La lucha por el poder en Venezuela durante el siglo XVIII. Conflictos y acuerdos del Cabildo de Caracas con las autoridades coloniales*. Mérida: Fundación para el Desarrollo Cultural del Municipio Tovar.
- Mínguez, V. (2004). El espectáculo del poder. Fiesta e iconografía monárquica en La Nueva España, *Tribuna Americana. Revista de Reflexión política*, 4: 183-195.
- Montenegro, J.E. (1997). *El Ayuntamiento nació en la Esquina de Principal*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones, Alcaldía de Caracas.
- Salazar Bravo, R. (2007). La Jura de Carlos IV. Un escenario barroco para la Caracas del siglo XVIII. En N. Campos Vera (Ed.), *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre el Barroco* (pp.323-330). La Paz: Unión Latina; Griso - Universidad de Navarra; Embajada Real de los Países Bajos.
- Salcedo Bastardo, J.L. (1972). *Historia Fundamental de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Salvador, J. (2001). *Efímeras efemérides: Fiesta cívica y arte efímero en la Venezuela de los siglos XVII-XIX*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Turner, V. (2008). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual Ndembu* (5ta reimpresión). México D.F.: Siglo XXI.

Leyenda archivos:

AHCMC: Archivo Histórico del Consejo Municipal de Caracas

AGN: Archivo General de la Nación, Caracas

LA VIDA DE LOS ARTÍFICES DE PINCEL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII, CARACAS

Inés Achabal

Resumen

En este artículo nos enfocamos en realizar una aproximación verosímil de las labores artesanales dedicadas a la representación pictórica, y en las interacciones existentes entre individuos pertenecientes a distintas “castas” dentro de los distintos gremios, agrupaciones, u organizaciones similares que pudieron surgir alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII en Caracas, para mostrar las dinámicas particulares de esta región. A través de la observación de los documentos recopilados sobre artífices de pincel en Caracas en la segunda mitad del siglo XVIII, y analizar las posibles relaciones labores y las relaciones personales que tuvieron tocando de forma transversal la “casta” o estamento al cual pertenecían dichos individuos, se puede atestiguar la existencia de cierta flexibilidad dentro del campo del artesanado en esta región, separándose del contexto andino y mexicano en el que las escuelas artísticas y gremios relacionados con el campo de la imagen más conocidas eran compuestas principalmente por indígenas de la localidad.

Palabras clave: artesanos, castas, Caracas colonial

Abstract

In this article, we focus on the observation of artisans dedicated to pictorial representation and the existing interactions between individuals belonging to different “castes” within the different guilds, groups, or similar organizations that may have arisen around the second half of the eighteenth century in Caracas, in order to show the dynamics of this region. Through the observation of the documents collected on artisans dedicated to the confection of images in Caracas in the second half of the eighteenth century, and analyzing the possible work and personal relationships that occurred as well as taking into consideration the “caste” or *estamento* status to which these individuals belonged, we can attest to the existence of a certain flexibility within the field of craftsmanship in this region, separating the colonial Venezuela situation from the Andean and Mexican context, in which the artistic schools and guilds

related to the field of confection of images were composed mainly by the local indigenous groups.

Key words: artisans, caste, Caracas, colonial

Introducción¹

Los procesos de conquista y colonización en el continente americano se dieron de formas distintas dependiendo de varias circunstancias. Una de ellas fue el tipo de organización de los grupos autóctonos y los recursos del territorio, lo cual derivó en distintas prácticas relativamente heterogéneas en las distintas provincias ultramarinas españolas formadas desde el siglo XV, aun siguiendo las directrices de los marcos legales y normativos del Viejo Mundo. Es por esta razón que distintos ámbitos de la vida cotidiana tuvieron sus matices en los distintos territorios ultramarinos, enfocándonos en este caso en las labores artesanales dedicadas a la representación pictórica, y en las interacciones existentes entre individuos pertenecientes a distintas “castas” dentro de los distintos gremios, agrupaciones, u organizaciones similares que pudieron surgir alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII en Caracas.

Bajo el criterio *emic* de “castas”, la consideración social y el estatus dependían del color de la piel de las personas, lo cual definía el lugar y la jerarquía de los individuos en la sociedad (cf. Soriano, 1988: 37, 39). En la Venezuela colonial, la unión de personas de distintas “castas” había generado una gran mayoría de pardos, término que poseía flexibilidad ya que la ubicación social no se determinaba nada más por el color de piel, sino por la ascendencia, el honor y los bienes de fortuna (cf. Soriano, 1988: 46). Académicos en el ámbito de la historia colonial e historia del arte han considerado que buena parte de la producción artística en el período tardío colonial venezolano, especialmente aquellas piezas catalogadas como “arte popular” —por no seguir de forma tajante los cánones de estética occidentales—, han sido creadas por individuos pertenecientes a la “casta” de los pardos. No obstante, la falta de firmas o vestigios de las pinturas de pincel que se considera fueron confeccionadas en el actual territorio venezolano deja un gran vacío en cuanto a la identificación de los artífices detrás de su creación.

Los documentos conseguidos relacionados a artífices en Caracas se refieren en su mayoría de individuos pertenecientes a la “casta” o estamento de los blancos de orilla y los pardos, siendo mencionados

1 La descripción y análisis contenidos en este artículo provienen de mi tesis de grado *Las imágenes de la Fe. Producción, uso y función de las imágenes pictóricas en Venezuela durante la época colonial*, presentada en 2011 y realizada bajo la dirección de Emanuele Amodio. El tema desarrollado en este artículo es tangencial al planteamiento de la tesis. Sin embargo, ofrece una mirada con respecto a las interrelaciones personales y laborales que existieron entre aquellos que se destacaban en el mismo oficio en el actual territorio venezolano.

de forma tangencial negros esclavos y libertos, y poca o ninguna mención sobre individuos pertenecientes a comunidades indígenas. Es por esta razón que las consideraciones sobre artífices que se harán en este artículo se centrarán en las interrelaciones entre pardos y blancos, sin menoscabo de la necesidad de realizar en el futuro un estudio más detallado de la contribución de negros esclavos y libertos, y de individuos pertenecientes a comunidades indígenas, en la confección de imágenes o como artesanos en el período colonial venezolano. De igual forma estamos conscientes de que la razón por la que algunos artífices tienen más documentos relacionados a su nombre tiene que ver con la capacidad económica que pudieran tener para permitirse el pago de estos, aun tomando en cuenta que en varios casos sabemos de la existencia de los artífices por documentos de terceros, y no por los documentos que los mismos artífices pudieran costearse.

En este artículo se busca mostrar la flexibilidad existente en las interrelaciones entre personas pertenecientes a distintas “castas” o estamentos, para presentar una imagen que describa la posición y heterogeneidad de las interrelaciones entre algunas de las castas en la segunda mitad del siglo XVIII en la Caracas colonial, apoyando la noción de las particularidades existentes en los distintos territorios americanos en este periodo histórico.

Organización social de “castas” en el contexto colonial venezolano

La sociedad de la Provincia de Venezuela en la época colonial estaba constituida por tres grupos o estamentos relativamente homogéneos: los blancos —criollos y españoles, entre los que había vascos, catalanes y canarios— que representaban aproximadamente 20% del total de la población; los negros —esclavos y libres, entre estos cimarrones y libertos— que integraban el 13% de la población; indígenas, que conformaban aproximadamente 17% de la población; y finalmente un gran grupo heterogéneo conformado por las sucesivas y diferentes combinaciones de los otros tres grupos, calificados de forma genérica como “pardos”, con otras subdivisiones (cf. Soriano, 1988: 37).

Mediante la promulgación por Carlos IV de dos Reales Cédulas de “Gracias al Sacar”, una de 1785 y otra de 1801, algunos pardos con holgura económica tuvieron la posibilidad de dirigir solicitudes a la Corona para que se les dispensara de tal condición, pudiendo aspirar al título de “Don” mediante una sustancial contribución económica, lo que desencadenó una respuesta negativa por parte del Cabildo Municipal de Caracas (cf. Pérez Vila, 1992: 221). Esta disposición legal indica que la movilidad económica y la intercambiabilidad de los oficios temperaba la rigidez de la división social en “castas” (cf. McKinley, 1987: 39), evidenciando no solo la existencia de una cierta flexibilidad en cuanto al ejercicio

de artes y oficios, sino también al estado de “permisibilidad” para algunos aspectos del régimen administrativo (cf. McKinley, 1987: 39).

La mayor parte de los oficios estaban estrictamente regidos por el grupo al que pertenecían los individuos según la clasificación por “castas.” La presencia de grupos profesionales unificados por el ejercicio de una misma profesión favorecía la organización en términos de gremios o colegios. Generalmente los integrantes pertenecían a un mismo grupo social, dándose algunos casos de aceptación de individuos de otras condiciones diferentes a la esperada para un oficio específico de forma implícita o explícita (cf. Amodio, 1998: 296).

Gremios y organizaciones artesanales en el período colonial hispanoamericano

La nomenclatura de “artesano” utilizada en la época colonial introduce elementos de confusión, siendo designadas las personas dedicadas a estas labores de diversas formas, entre ellas “artesanos,” “inteligentes” y “artistas” (cf. Pérez Vila, 1987: 15). Los términos artista y artesano eran empleados de forma indistinta: “...hay individuos que llevan a cabo actividades que hoy son llamadas ‘artísticas’ y ellos mismos realizan otras que en la actualidad son denominadas ‘artesanía’” (Pérez Vila, 1987: 16). El artesanado dedicado a la manufactura de imágenes en la Provincia de Venezuela se organizó laboralmente de forma precaria durante el período colonial, declinando esta ordenación a finales del siglo XIX (cf. Pérez Vila, 1992: 217). Entretanto, en otras Provincias o territorios ultramarinos españoles se habían instaurado los gremios de diferentes tipos de artesanados ya desde mediados del siglo XVI.

En el caso de la Provincia de Venezuela, la situación gremial se particularizaba dependiendo del tipo de artesanía u oficio realizado por los individuos o los grupos. En el caso de los orfebres existió un gremio, y aunque no había reglas preestablecidas existieron algunas ordenanzas esporádicas que, en muchos casos, no eran respetadas (cf. Duarte, 1970: 41); mientras que los sastres, por ejemplo, tuvieron una organización muy sencilla, con reglas simples dictadas por el Ayuntamiento (cf. Duarte, 1984: 233). Según Pérez Vila, los artesanos de los diferentes oficios no eran numerosos en diferentes lugares de la Provincia de Venezuela, lo cual no favoreció la conformación de gremios y, por ende, de ordenanzas de forma igualitaria en todas las labores consideradas artesanales.

La inexistencia de las corporaciones y de sus rígidas normativas permitieron el proceso de transferencia de las actividades artesanales desde el predominio absoluto del grupo de los blancos —en el caso venezolano particularmente isleños, pobres sin título de “don”— hasta la substancial participación de miembros de otros estamentos durante

la segunda mitad del siglo XVII, acentuado en el siglo XVIII, como es el caso de la Mérida colonial (cf. Ramírez, 2007: 32). Esta situación favoreció al ingreso de miembros de otras “castas” a los talleres artesanales como aprendices u obreros, que con el tiempo podían llegar a ser maestros (cf. Pérez Vila, 1986: 19), dándose casos como el del esclavo aprendiz de retablista en Coro en el siglo XVII (cf. Palacios, 1972: 15-16), o el caso de algunos indígenas de pueblos de doctrinas cercanos al pueblo de Ejido de la jurisdicción de Mérida en el año 1788 (cf. Palacios, 1972: 42-59), que aunque trabajaran posteriormente en sus respectivos asentamientos recibían la formación de herreros en el mencionado pueblo (cf. Ramírez, 2007: 31). No obstante, se observa que las actividades artesanales desde el comienzo del siglo XVI hasta finales del siglo XIX tuvieron su origen formativo en aquellos maestros y operarios españoles que trajeron sus técnicas, herramientas, modelos y organización laboral del Viejo Mundo.

A lo largo del siglo XVII se cubría la demanda de la producción artesanal urbana con la artesanía de la localidad, utilizando en algunos casos la mano de obra indígena en las actividades del tejido (cf. Pérez Vila, 1992: 218-219). De esta forma, la necesidad de satisfacer la creciente demanda de bienes de consumo en Hispanoamérica, generada por la incapacidad de la metrópoli de proveer dichos insumos, determinó la necesidad de la introducción de talleres para la producción interna (cf. Ramírez, 2007: 29). Sin embargo, no por la conformación de talleres cesó necesariamente la importación de objetos de manufactura artesanal desde Europa.

Los saberes artesanales se suelen transmitir a través de las generaciones por la práctica, realizadas de forma individual o por un pequeño grupo —familiar, en la mayoría de los casos— (cf. Pérez Vila, 1992: 217). La vertiente familiar dio a los talleres un matiz importante, ya que muchas veces los jóvenes aprendices —negros o mulatos— solo lograrían llegar a oficiales, pero su hijo podía llegar a maestro y el nieto tendría la posibilidad de abrir un taller propio, siendo pocas las ocasiones en que se diera un ascenso personal rápido (cf. Pérez Vila, 1986: 23). Muchas personas nunca pasaron del estado de aprendices en el ejercicio del artesanado; había individuos que habían tenido alguna experiencia en los talleres de los maestros locales obteniendo conocimientos técnicos básicos y materiales (cf. Duarte, 1978: 9-10). En dichos talleres existía una jerarquía interna, que en algunos casos era de carácter familiar, aunque no necesariamente. Era necesario distinguir entre el maestro y el dueño, entre los oficiales y los aprendices (cuando hubiere), a menos que se tratara de una empresa familiar, en padres e hijos, hermanos y entenados (cuñados, yernos, etc.) (cf. Pérez Vila, 1987: 17).

Particularmente, fueron los pardos libres los que ocuparon la mayor parte de los oficios artesanales en la Provincia de Venezuela. En

algunos casos, los pardos gozaban de cierta bonanza económica, aun cuando socialmente los miembros de esta “casta” se hallasen todavía reprimidos por las leyes, además de sufrir las consecuencias del desdén con que se miraba a los oficios manuales en ciertos sectores sociales. Estos artesanos pardos solían casarse con personas de su misma condición étnico-social, a veces siendo realizadas las uniones entre parientes cercanos, solicitando las dispensas a las autoridades eclesiásticas (cf. Pérez Vila, 1992: 220), por lo que la transmisión del saber artesanal se vería posiblemente perpetuada por estas uniones familiares.

El trabajo artesanal se encontraba desvalorizado por la aristocracia criolla al ser un trabajo manual, considerado un arte mecánico y un trabajo físico más que intelectual (cf. Duarte, 1996: 30); y es durante el reinado de Carlos III que se trató de revalorizar el trabajo manual tanto en España como en América disponiéndose por Real Cédula, entre otras cosas, que los artesanos no podían ser presos por deudas y sus herramientas de trabajo no podían ser embargadas (cf. Pérez Vila, 1992: 221).

Los gremios de pintores aparecen documentados por primera vez en el año 1565 en España y son mencionados por el escritor y enciclopedista español del Siglo de Oro Cristóbal Suárez de Figueroa en 1615, utilizando este último el término para referirse a la corporación de trabajadores de un mismo oficio. Sin embargo, hacia los siglos XII y XIII, se pueden verificar las asociaciones de artesanos y mercaderes en Castilla y Zaragoza (cf. Siracusano, 2005: 133), iniciativa ligada a los impulsos de los centros urbanos tardo-medievales y la constitución de gobiernos municipales (cf. Siracusano, 2005: 134). Así, se estipuló que los miembros de un gremio se dividieran en maestros, oficiales y aprendices.

Es a partir de los contratos laborales en España que se observa la existencia de tres grados o niveles de trabajo o aprendizaje: el primero, aprendiz-sirviente, adquiriría los conocimientos familiares, heredaba el taller y estaba bajo la protección del maestro. Luego se ubicaba el aprendiz a sueldo, que podía ser un artesano adulto que desarrollaba nuevas técnicas y ampliaba su saber. Por último, el trabajador a sueldo, que realizaba su trabajo en su taller o en la casa del patrón, percibiendo un sueldo más alto que el aprendiz. En los dos últimos casos los pagos solían retrasarse, y el costo de los materiales corría mayoritariamente a cuenta del artesano o del gremio (cf. Siracusano, 2005: 136-137).

La aplicación de este modo de organización español en las diferentes regiones de América supuso la imposición del sistema de aprendices, oficiales y maestros, corporaciones de gremios y cofradías, no aplicadas con el mismo rigor que en el Viejo Mundo. Así, existía una división más flexible entre las diferentes labores del artesanado, con

una sola persona cumpliendo varias funciones, como realizar un retablo y su dorado (cf. Siracusano, 2005: 152). Dada esta situación de relativa desorganización y permisividad, se dieron tardíos y frustrados proyectos para la conformación de academias en los territorios americanos, al no existir una necesidad tan imperante en la formación oficial para llevar a cabo las actividades artesanales.

Talleres de imágenes de pincel en la Provincia de Venezuela

La inexistencia de corporaciones e instituciones gremiales desde el XVI hasta el XVIII de los artesanos dedicados a esta labor específica permitió el proceso de transferencia de actividades artesanales desde el absoluto predominio de personas de la “casta” de los blancos, hasta la participación de individuos pertenecientes a otros estamentos, acentuada esta situación, tal y como lo relata Ramírez, en la Mérida colonial (cf. Ramírez, 2007: 32). Según un escrito de Simón Rodríguez fechado en 1794, las artes mecánicas en la ciudad de Caracas y en toda la Provincia, vinculadas a los “pardos y morenos,” no tenían forma de instrucción, y aunque en el trabajo adquirían práctica, no obtenían técnica: “... unos se hacen maestros de otros, y todos no ha sido ni aun discípulos (sic); exceptúo de estos algunos que por suma aplicación han logrado instruirse a fuerza de una penosa tarea” (Palacios, 1972: 76).

Durante la Colonia la enseñanza artística no contó con el estímulo o el apoyo de las autoridades civiles, siendo la iniciativa privada la que se encargaba de los diferentes oficios, a veces por vínculos parentales. Es en los últimos años del siglo XVIII que se dieron algunas iniciativas gubernamentales para el apoyo de la formación artístico-artesanal de aquellos que quisieran laborar con actividades manuales específicas (cf. Esteva-Grillet, 1992: 18). Entre estas, en el año 1777 se hace una ordenanza del gremio de plateros de Caracas, mostrando de esta forma la poca organización existente en las diferentes labores consideradas como artesanales en ese momento: “...para evitar daños y perjuicios por no saber desempeñar bien el oficio, los patronos y maestros que tienen licencia para poner obrador [taller] sean los que puedan recibir aprendices, y no los oficiales...” (AHCMC, Tomo LII, f. 255 v^o; Palacios, 1972).

Para finales del siglo XVIII había en la Provincia de Venezuela algunos talleres, como el del pintor Antonio José Landaeta, donde estudió José Hilarión Ibarra alrededor del año 1798 (cf. Duarte, 2000: 96), o el de Juan Gualberto Lovera, con taller propio visitado por Humboldt y Bonpland a comienzos del siglo XIX, cuando estuvieron en la ciudad de Caracas (cf. Duarte, 2000: 173; cf. Rojas, 2008: 209, 264). No es sino hasta principios del siglo XIX que empezaron a existir serias presiones para el establecimiento de una Escuela de Pintura y Dibujo.

Uno de los casos fue promovido por Onofre Padrón —Padroni, maestro italiano— (AGN, Actas del Real Consulado, V, 97 1803-1806. En: Duarte, 2000: 216), y el otro por Juan José Franco, pardo, quien quería abrir una escuela de arte en 1809 (AHCMC, Escuelas. Expediente 61, 1803-1810. En: Duarte, 2000: 85).

A finales del año 1804 se mostró ante el Real Consulado una representación del síndico don Isidro Quintero, referida a las pretensiones de Onofre Padroni de fundar una escuela de pintura y dibujo. Su idea se consideró útil y provechosa, para que "...proporcione a sus moradores por este medio la instrucción de que carecen en aquellos ramos..." (AGN, Actas del Real Consulado, Tomo V, 1803-1806, fº 97. En: Duarte, 2000: 216), pidiéndose una dotación competente para su establecimiento. A principios de 1805, no parece haberse llegado a un acuerdo en relación al futuro de la escuela, además de que no se consideraba que Padroni estuviera calificado para dar clases de dibujo por faltarle "...los conocimientos y teoría que exige la enseñanza de ambas artes..." (AGN, Actas del Real Consulado, Tomo V, fº 102. En: Duarte, 2000: 216-217). A pesar de esta problemática, Padroni logró fundar una escuela, ya que don José de la Cruz Limardo narra en sus memorias que estudió en la Academia de Dibujo dirigida por "Don Honofre Padroni, romano de mucha moral y de suma destreza y gusto en la pintura". Después de agotar la beca que le aportaba el padre Ávila para su instrucción, Padroni le dejó continuar sus estudios sin recibir pago alguno. A cambio, Limardo le ayudó en la confección de pinturas y dibujos, además de participar en otros trabajos, como en la pintura hecha en las casas de Urbina y del Marqués del Toro (cf. Duarte, 2000: 217).

Otra iniciativa de fundación de una escuela de arte fue llevada a cabo por Juan José Franco, pardo libre que estudió en la Real Academia de San Fernando de Madrid en 1798. En 1809 solicitó el permiso a las autoridades municipales, denegado por el Ayuntamiento por considerar que una escuela de arte debía estar a cargo de "personas blancas conocidas". Sin embargo, consiguió una autorización para impartir enseñanza primaria (AHCMC Escuelas, 1803-1810, expediente 61. En: Duarte, 2000: 85).

Los intentos de crear instituciones relacionadas a la confección de imágenes pictóricas, incluso a principios del siglo XIX, eran una tarea difícil para aquellos con iniciativa, notándose poco interés por parte de las diferentes autoridades municipales y el Real Consulado. Es por esto que se puede considerar la posibilidad de que la enseñanza a través de medio de particulares o talleres familiares en el siglo XVIII fuera la más común.

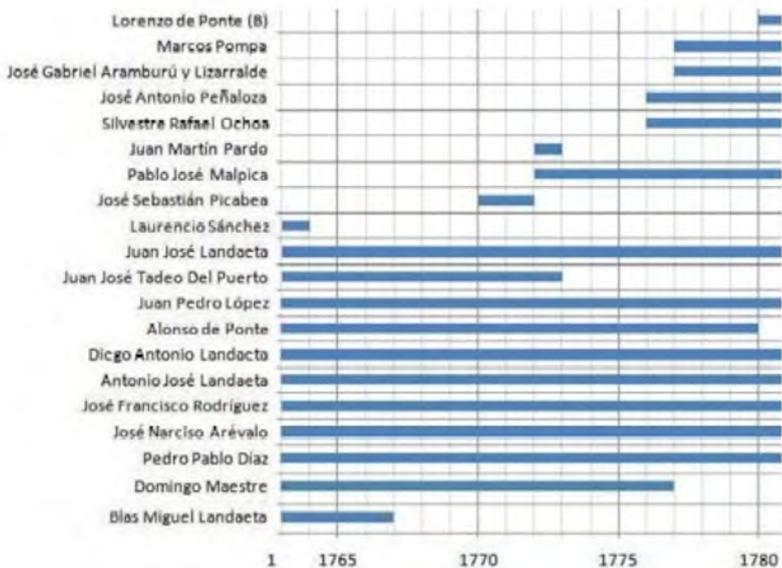
Como ejemplo de una de estas iniciativas individuales, José Lorenzo Zurita dispuso en su testamento, fechado en 1753, que se entregara su esclavo de aproximadamente doce años Pedro Agustín a su madre

para que lo educara e hiciera que continuara su aprendizaje en el oficio de dorador hasta los veinte años y, si antes moría esta, fuera entregado a Pedro Álvarez Carneiro. De igual forma, mandó se le entregara un “mulatico” de tres años, Pedro Miguel, a su hermano Pedro Matías, platero de oficio, o en su defecto a don Domingo Maestre, para que le enseñase el oficio que eligiera. También mandó se le entregara a Jacinto, también mulato, a su sobrina Magdalena Vásquez, en condiciones similares a las anteriores (RPC, Escribanías, 1753, fº 328-336. En: Duarte, 2000: 44). A partir de lo relatado en esta testamentaría, se puede suponer la existencia de pequeños talleres en la ciudad caraqueña, en los que trabajaran esclavos que posiblemente podían llegar a obtener algún tipo de ascenso social, eventualmente pasando de la posición de aprendices a oficiales (cf. Pérez Vila, 1986: 11).

Otro indicio que se tiene de una relación aprendiz-maestro surge a partir de la inscripción existente detrás de “La Inmaculada” que se encuentra en la Sala Capitular de la Catedral de Caracas, Museo Sacro de Caracas. En dicha inscripción Juan Gualberto Lovera declara el retoque hecho a la obra, realizada en 1798, y se llama a sí mismo discípulo de Antonio José Landaeta. Antonio José Landaeta murió en 1799, siendo enterrado en la iglesia de Nuestra Señora de Altigracia en Caracas (APC- at. Entierro, XXVI, 1798-1802, fº 42. En: Duarte, 2000: 112). Lovera no debía ser tan joven al momento de morir Landaeta, puesto que en el mismo año en que muere el maestro, este tenía taller propio, al que acudieron Humboldt y Bonpland en su estadía en Caracas (cf. Duarte, 2000: 173). A partir de su fecha de nacimiento, en el año 1776 (APC-at. Bautizos de Inferiores, Libro 27, fº 187. En: Duarte, 2000: 173), se puede determinar que tenía veintidós años para el momento en que se tiene certeza de su rol como aprendiz, por lo que probablemente trabajaba con Landaeta para pulir su técnica. Sin embargo, no se tiene documentación con respecto a un taller establecido. Entre otras relaciones de este estilo, también se tiene referencia de José Hilarión Ibarra como aprendiz del maestro Antonio José (cf. Duarte, 2000: 96).

Una de las pocas referencias existentes en cuanto a talleres, es la mención que hace Duarte del que habría sido el taller de Juan Pedro López. Este autor determina a partir de varios documentos que para 1768 el artífice debía tener un taller en la casatienda de la esquina del Reducto, propiedad de su madre (cf. Duarte, 1996: 36) ubicada al otro lado del río Guaire (RPC, Testamentarías, 1768, D. En: Duarte, 2000: 143). Posteriormente, la casa en alquiler donde vivió con su familia es donde probablemente instaló su taller. En 1774 el pintor, junto con su esposa doña Juana de la Cruz Limardo, impuso un censo sobre su casa situada en el barrio del Convento de la Merced, detrás del convento del mismo nombre, en la feligresía de Nuestra Señora de Altigracia, Caracas (RPC, Escribanías, 1774, fº 141 vº. En: Duarte, 2000: 166).

Otro indicio que señala la existencia de relaciones de maestros-oficiales-aprendices en la Provincia de Venezuela, está en las catalogaciones que se hacen a los mismos artífices en varios documentos, encontrando que a por lo menos diecisiete personas se les llamaba “Maestros de pintor”, entre ellos José Lorenzo Alvarado, Fernando Álvarez Carneiro, Francisco Narciso Arévalo, Francisco Contreras, Antonio José Landaeta, Francisco José de Lerma y Villegas, Juan Pedro López, Juan Maldonado y José Lorenzo Zurita. De igual forma, hay algunas personas catalogadas como “Oficial de pintor”, entre las que se cuentan Lorenzo de Ponte, José Antonio Peñaloza, José Rosalío Flores y Pedro Pablo Díaz. Llama la atención que en esta región en particular se conozcan los nombres de más artífices en relación a las otras, quizá relacionado este hecho con la mejor preservación de la documentación existente sobre encargos de obras que dejan conocer sus nombres en esta región, como por la demanda de obras existentes en la ciudad caraqueña, lo cual pudo motivar la aparición de más artífices para satisfacerla



Cronología de los pintores con obra conocida que forman parte de la red de relaciones en Caracas, de 1765 a 1780.

Considerando que no todas aquellas personas catalogadas como “Maestro de pintura” llegaban a efectivamente ejecutar cuadros, puesto que se dedicaban a otro tipo de trabajos como pintar cenefas, mace-tas —pintores de ornamentación— o a la tasa de testamentaría, en el gráfico anterior se muestra el tiempo de actividad de aquellos artífices

que se conoce hayan realizado cuadros, por documentos o porque existan hoy día sus trabajos. Es por esto por lo que se puede considerar que existieron más artífices que los expresados en esta cronología. En Duarte se registran, a partir de documentos y obras, en la ciudad de Caracas a más de noventa personas dedicadas a la pintura, escultura y doradores (cf. Duarte, 2000). Ya que no existían gremios de casi ninguna de estas labores artesanales, y no se separaban estas labores entre sí a manera de coto cerrado, se podría pensar que, a pesar de ser conocidos como orfebres o miniaturistas, por ejemplo, también podrían realizar encargos de pintura o ser oficiales de pintor.

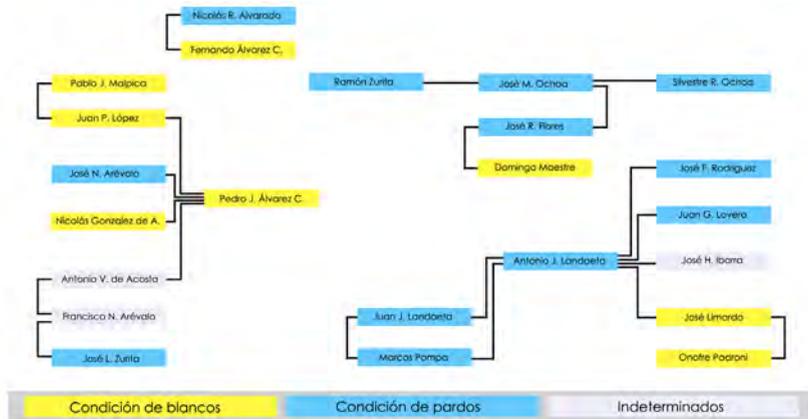
En esta región en particular se puede observar, gracias a la documentación, cómo podía ser parcialmente la interrelación entre los artífices que se encontraban en la ciudad caraqueña. En cuanto a la recopilación de artistas y artesanos en la Provincia de Venezuela para la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo en el caso de artífices que se sabe manufacturaron cuadros —sea por vestigio físico o por legajos de órdenes escritas—, y aquellos que se encontraban relacionados por familiaridad, labor o vínculos personales, se observa que existen referencias a profesionales con calidad de blancos, además del predominante grupo de pardos libres que se encuentra en todo este siglo.

Para la primera mitad del siglo XVIII hubo en Caracas cinco artífices blancos con obra conocida: Pedro Juan Álvarez Carneiro, Domingo Bautista Arvelo y Castro, Bartolomé Alonso de Cazales, Nicolás González de Abreu y Domingo Maestre. Para la segunda mitad están José Gabriel Aramburú y Lizarralde, Juan Pedro López, Domingo Maestre, José Sebastián Picabea y José Rivera. Entretanto, para la primera mitad del siglo se conocen a once artífices pardos y quince en la segunda mitad. Se tiene a catorce artífices con un tiempo de actividad en el siglo XVIII cuya calidad se desconoce. Se pueden distinguir diferentes tipos de relaciones entre estos artífices, diferenciando aquellas que son familiares o personales de las laborales.

Relaciones familiares o personales de los artífices de pincel caraqueños en la segunda mitad del XVIII

En la categoría de familiares o personales, se distinguen aquellas relaciones existentes entre los individuos, sea por nexo consanguíneo, por padrino de hijos entre sí o por ser testigos de ciertos trámites legales, como por ejemplo al momento de realizar testamento de uno de ellos o uno de sus familiares. Hay otras relaciones existentes que, por encontrarse inconexas con el resto de los artífices, no han sido incluidas en estos gráficos. Tales son los casos de Alonso de Ponte y Lorenzo de Ponte, padre e hijo; y de Juan de la Cruz Cortines y José Cortines, estando este último relacionado con Juan José Franco, el artífice

que quería abrir una escuela de arte en 1809, ambos estudiantes de la Real Academia de San Fernando de Madrid en 1798 y Juan de la Cruz en 1803. Esta relación no es realmente demostrable, ya que se desconoce cómo hayan sido las interrelaciones entre los diferentes artífices cuando estudiaron en España. A partir de los documentos revisados por Duarte (2000), estos individuos no aparentan tener conexiones con otros artífices.



Redes de relaciones personales y familiares de aquellos pintores con obra conocida en Caracas durante el siglo XVIII.

Si se toman en cuenta los datos utilizados para la realización de esta red de relaciones, los vínculos aparentemente más fuertes los posee Juan Pedro López, de ascendencia canaria, quien con seis relaciones poseía una con una persona de condición no determinada —Francisco Narciso Arévalo— y únicamente una con una persona calificada como parda, Juan José Tadeo del Puerto, por deudas que declaró el último en su testamento (RPC, Escribanías, 1770-1773, f^o 1. En: Duarte, 2000: 234). A continuación, está Pedro Juan Álvarez Carneiro, con calidad de blanco, que de seis relaciones comprobables una se presentó con un individuo de condición no identificada —Francisco Narciso Arévalo— y dos con pardos: Juan José Tadeo del Puerto, fungiendo el padre de este último como fiador del Carneiro (RPC, Escribanías, 1739, f^o 99-103. En: Duarte, 2000: 232) y José Lorenzo Zurita, declarando el primero tener cuentas pendientes con el último en su testamento (RPC, Escribanías, 1770-1773, f^o 1. En: Duarte, 2000: 234). El tercero con más relaciones es Antonio José Landaeta, pardo que se relacionó con cinco personas, teniendo una condición de blanco —Domingo Maestre—, uno de condición no determinada —Francisco Narciso Arévalo—, y el resto su misma condición.

Se puede observar la estrecha relación existente entre aquellos individuos canarios o descendientes de canarios. Nicolás González de Abreu y Domingo Bautista Arvelo y Castro eran cercanos a la familia de López, siendo el primero albacea del abuelo de Juan Pedro López, Juan Gutiérrez Chirinos (RPC, Escribanías, 1750. En: Duarte, 2000: 89) y el segundo, padrino de Juan Bernardo del Carpio, primo de Juan Pedro López por el lado materno (APC, Bautizos de blancos, 1735-1747. En: Duarte, 2000: 57). Otra relación que se destaca con fuerza es la que existió entre Pedro Juan Álvarez Carneiro y Juan Pedro López. A pesar de que el primero tenía aproximadamente veinticinco años más que el último, este apadrina a Ambrosio José (APA, Bautizos de blancos, 1752. En: Duarte, 2000: 43) y a Bárbara Vicencia (APA, Bautizos de blancos, 1756. En: Duarte, 2000: 45), hijos de López con Juana de la Cruz Delgado. No parece haber existido una relación previa entre las familias a partir de los documentos afines a la vida de Fernando Álvarez Carneiro, padre de Pedro Juan, por lo que podemos asumir que esta relación se dio a través de Domingo Maestre, cuñado de Fernando y también conocido de López, o como una relación de protección de uno por parte del otro, dada la diferencia de edad. El libro sobre Juan Pedro López, (Duarte, 1996) da a entender como una posibilidad que Fernando Álvarez Carneiro haya sido maestro de Juan Pedro López. Sin embargo, no existe documentación alguna que compruebe esta aseveración.

Otra relación de padrinazgo es la de Antonio José Landaeta a Josefa Antonia de la Merced, hija de Martín y de Juana Felipa, esclavos de Domingo Maestre (APA, Bautizos de inferiores, 1773. En: Duarte, 2000: 103), siendo su mujer en ese momento doña Margarita Areste y Reina. De igual forma, Antonio José y Juan José Landaeta actuaron como testigos de la venta de una esclava perteneciente a la hermana de Maestre (RPC, Escribanías, 1774, fº 18 vº. En: Duarte, 2000: 108). Cabe destacar que en dos matrimonios Maestre no tuvo sucesión alguna, por lo que el padrinazgo que le podía pedir a alguien cercano no podía ser más que de los descendientes de sus esclavos. Todavía no se sabe con certeza cuáles eran las ventajas o desventajas del padrinazgo; en cualquier caso, deja entrever la existencia de una relación personal, y quizá cercana, entre estos individuos.

Una de las relaciones por matrimonio dentro del grupo del artesano de la que se tiene bastante claridad es la que existió entre la hermana de Pedro Juan Álvarez Carneiro, doña Juana Petrona Álvarez Carneiro, con Domingo Maestre (APC, Matrimonio de blancos, fº 189. En: Duarte, 2000: 188). No se podría decir si después de la muerte de esta la relación se mantuvo, puesto que el último muere entre 1754 y 1762 y Pedro Juan en 1761. Sin embargo, los dos actuaron en 1750 como albaceas testamentarios de su cuñado don Francisco de la Piedra, esposo de

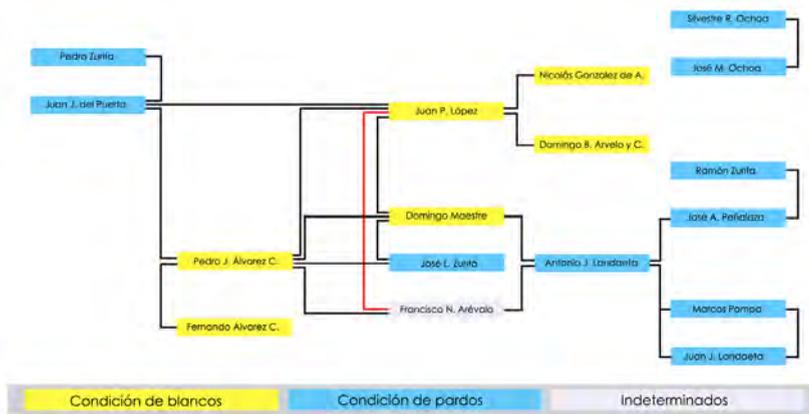
doña Isabel Felipa Álvarez Carneiro (RPC, Testamentarías, 1750, A. En: Duarte, 2000: 188). Se puede considerar que las relaciones entre ciertas familias se mantuvieron constantes, pues el 29 de agosto de 1779 don Francisco López, hijo de Juan Pedro López, contrajo nupcias en Caracas con doña Petrona Areste y Reina, hija de don Alejandro Areste y Reina y de doña Rosalía Rodríguez, siendo estos últimos sobrinos de Pedro Juan Álvarez Carneiro (APSP, Matrimonios de blancos, 1779. En: Duarte, 2000: 168).

Otra relación matrimonial que se conoce por los documentos es la de Antonio José Landaeta y María Candelaria Landaeta, hija del orfebre Francisco de Landaeta, en fecha no especificada. Francisco era hermano de Blas Miguel de Landaeta, maestro de pintura y escultor. Quizá para el mantenimiento de las uniones familiares, el artífice Diego Antonio Landaeta contrajo matrimonio en primeras nupcias con Manuela Josefa Landaeta, ligados en segundo grado de parentesco (RPC, Escribanías, 1751, 119-120. En: Duarte, 2000: 115). Otro ejemplo de esto ocurre con el hijastro de Juan José Landaeta, Marcos Pompa, quien solicitó dispensa matrimonial para contraer matrimonio con su prima hermana María Josefa Damiana Landaeta, hija de Juan José Landaeta y de María Candelaria Arévalo (APC, Matrimonios de Pardos, Tomo 11, fº 120 vº. En: Duarte, 2000: 224).

En el caso de las relaciones personales entre pardos, solo se observan en los documentos un caso de padrinzago: José Antonio Peñaloza como padrino de José Alejandro, hijo del pintor Ramón Zurita y de Juana Isabel Urbina (APC, Bautizos de pardos, Libro IV, 1785-1794, fº 125-126. En: Duarte, 2000: 221). También resalta el hecho de que Antonio José Landaeta actuó como testigo del matrimonio del pintor José Antonio Peñaloza con María Magdalena Cordero (APC, Matrimonios de pardos, nº 10, fº 165. En: Duarte, 2000: 218). También se hace patente una relación tanto personal como laboral en la testamentaria de María Candelaria Landaeta, esposa de Antonio José Landaeta y cuñada de Juan José Landaeta, quien declaró en su testamento que cuando casó en segundas nupcias, su marido trajo 100 pesos y el ajuar del oficio de pintor y dorador, que tenía a medias con su hermano (RPC, Testamentarías, 1794. En: Duarte, 2000: 111). A pesar de esto, no existen suficientes pruebas para apuntar a la existencia de un coto cerrado por la condición de los artífices, pues en la documentación se observan relaciones entre personas de diferentes calidades, como por ejemplo el desempeño de Pedro Juan Álvarez Carneiro como albacea del testamento y heredero de José Lorenzo Zurita (RPC, Escribanías, 1753, f. 328-336. En: Duarte, 2000: 291), lo cual plantea la hipótesis de una estrecha relación por herencia.

Relaciones laborales de los artífices de pincel caraqueños en la segunda mitad del XVIII

Como relación laboral se considera el hecho de que dos individuos trabajaran juntos en la confección de objetos artísticos, posiblemente como una relación de aprendiz-maestro; que trabajaran juntos en avalúos; o por asesoramientos en el ámbito laboral. El que dos artesanos fueran familia no indica necesariamente que trabajaran juntos, como es el caso de Pedro Juan y Fernando Álvarez Carneiro, padre e hijo; o Juan José Landaeta y Marcos Pompa, su hijastro. Sin embargo, Pompa hace algún tipo de labor junto a su tío Antonio José Landaeta, puesto que José de la Cruz Limardo, en sus memorias, relata que asistió al “Maestro Landaeta y a Marcos” con las pinturas de las Monjas Concepciones y San Pablo (cf. Duarte, 2000: 135), a sabiendas de que este trabajaba con Antonio José. No obstante, no se descarta que hayan realizado algún trabajo juntos posteriormente, pues Pompa figura junto a “Juan José Landaeta” como comerciante matriculado en 1807, estableciendo una “bodega” “Arriba de la Torre” en el barrio de Catedral (AHN, Real Audiencia. En: Duarte, 2000: 224). Aunque no se llega a determinar si Juan José es su tío o su primo, hijo del homónimo, cabe apuntar como posibilidad que esta interrelación se diera en otro momento.



Redes de relaciones laborales existentes entre los artífices con obra conocida en Caracas durante el siglo XVIII).

Hay casos, como el de los hermanos Silvestre Rafael y José Maximiano Ochoa, de calidad de pardos, que tienen cierta relación laboral, tomando en cuenta que el segundo sustituye al primero en un avalúo de testamentaría al morir de Silvestre Rafael, relación que se puede

considerar al mismo tiempo como laboral y personal (RPC, Civiles, Diversos, nº 3-63. En: Duarte, 2000: 211). Sin embargo, no se tiene certeza de cómo se tomó esta decisión, así que solo se considera como factible que los hermanos trabajaran juntos desde antes o que quien solicitó el avalúo llamara al otro hermano, conociendo de la muerte del primero. La persona que aparentemente tuvo más relaciones laborales fue el maestro Antonio José Landaeta, contando con cinco. Tres eran una relación discípulo-maestro: Juan Gualberto Lovera y José Hilarión Ibarra a finales del siglo XVIII. A través de las memorias de José de la Cruz Limardo, se sabe que hacia 1797 este ayudaba a “preparar los colores,” asistiendo como mozo a Landaeta junto con Marcos (Pompa) para realizar una pintura de las Monjas Concepciones y una de San Pablo (cf. Duarte, 2000: 134-135), por lo que quizá solo figuró como un asistente en algunas obras, lo que deja en duda si fue o no discípulo de Landaeta. A Juan Pedro López solo se le conocen dos relaciones laborales, una con Pedro Juan Álvarez Carneiro, haciendo este último los dorados y decorados de las pinturas que realizó para el retablo de la sacristía mayor de la catedral (cf. Duarte, 2000: 140); y con Juan José Malpica, sobre la instancia por el precio del dorado de tres retablos. También para esta instancia contra el Dr. Benito de Pasos y Varela, Pablo José Malpica (blanco), se asesora no solo con Juan Pedro López (blanco), sino con Antonio José Landaeta (pardo), con respecto a cuál debía ser el coste de los retablos (RPC, Civiles, 1786, M. En: Duarte, 2000: 196-197). Quizá estos últimos casos no establecen una relación laboral directa entre López y Landaeta, pero podría determinarse que existía una relación entre los diferentes artífices al momento de realizar ciertas obras, asesorándose entre sí sobre los costos que debían —o podían— pedir a los clientes.

La mayoría de estas relaciones eran avalúos para testamentarías realizados en conjunto a pedido de un particular. Llama la atención que las testamentarías de algunos artífices contaron con el avalúo de otros peritos. Por ejemplo, Francisco Narciso Arévalo fue nombrado en compañía de Zurita para tasar los cuadros de la testamentaría de don Juan Santerre en Caracas (RPC, Testamentarías, 1743, S-Z. En: Duarte, 2000: 50), o el mismo Arévalo, como “Maestro de Pintor y Dorador,” avalúo lo perteneciente a “nuestro arte” en la testamentaría del capitán Luis de Nieves junto con Antonio Valerio de Acosta (RPC, Testamentarías, 1744, G. En: Duarte, 2000: 50). Estos últimos dos artífices también trabajaron juntos avaluando la testamentaría del sargento Juan de Laya en Caracas (AAC, Testamentarías, 1744. En: Duarte, 2000: 17). Cabe destacar que en 1757 Francisco Narciso sería designado tasador para evaluar pinturas en ausencia de Antonio Valerio por enfermedad (AAC-Testamentarías, 1757. En: Duarte, 2000: 52). Sin embargo, la mayor parte de las relaciones laborales no suelen ser directas, encontrándose

más bien que un artífice hizo modificaciones o arreglos a la obra de otro, o siendo llamados para avaluar los bienes de un artífice difunto. Lo que no se puede saber con certeza es si el difunto o sus familiares pidieron se llamara a un artífice particular o no.

Conclusiones

A través de los documentos se puede hacer una aproximación de forma parcial sobre cómo podía ser la interrelación entre los artífices que se encontraban en la región caraqueña, reconstruyendo un panorama particular y distinguible de otros contextos hispanoamericanos. En cuanto a la recopilación de artistas y artesanos en la Provincia de Venezuela para la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo en el caso de artífices que se sabe manufacturaron cuadros, y aquellos que se encontraban relacionados por familiaridad, labor o vínculos personales, se observa que existen referencias a profesionales con calidad de blancos, además del predominante grupo de pardos libres que se encuentra presente en todo este siglo. Esto da a entender la existencia de cierta flexibilidad dentro del campo del artesanado en esta región, separándose del contexto andino y mexicano en el que las escuelas artísticas y gremios relacionados con el campo de la imagen más conocidas eran compuestas principalmente por nativos.

No existen suficientes pruebas para apuntar la existencia de un coto cerrado por la condición de los artífices, pues en la documentación se observan relaciones entre personas de diferentes calidades, como por ejemplo el desempeño de Pedro Juan Álvarez Carneiro como albacea del testamento y heredero de José Lorenzo Zurita, lo cual plantea la hipótesis de una estrecha relación por la herencia. La mayor parte de las relaciones laborales no suelen ser directas, encontrándose más bien que un artífice hizo modificaciones o arreglos a la obra de otro, o siendo llamados para avaluar los bienes de un artífice difunto. Lo que no se puede saber con certeza es si el difunto o sus familiares pidieron se llamara a un artífice particular o no, o si existía algún tipo de organización o red para suplir a un colega en caso de enfermedad o indisposición.

La falta de organización y observancia de las actividades de manufactura en el actual territorio venezolano ha dejado entrever que los contactos entre personas de distintas “castas” dedicadas a las actividades pictóricas era variada y presentaba cierta movilidad, dejándonos entrever una situación que ilustra la diversidad de formas de colonización y de adaptación de los estándares del viejo mundo que se dieron en el continente americano.

Fuentes consultadas

- Amodio, E. (1998). Aproximaciones a un lugar de encuentro entre historia y antropología. En: Emanuele, Amodio (comp.): *La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII*, pp. 3-14. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Duarte, C. (1970). *Historia de la orfebrería en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Duarte, C. (1978). *Pintura e iconografía popular de Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Duarte, C. (1984). *Historia del traje durante la época colonial venezolana*. Caracas: Armitano Editores.
- Duarte, C. (1996). *Juan Pedro López. Maestro de pintor, escultor y dorador 1724-1787*. Caracas: Galería de Arte Nacional y Fundación Polar.
- Duarte, C. (2000). *Diccionario Biográfico Documental. Pintores, escultores y doradores en Venezuela. Período hispánico y comienzos del período republicano*. Caracas: Galería de Arte Nacional y Fundación Polar.
- Esteva-Grillet, R. (1992). "Academia de enseñanza artística." En: *Diccionario de Historia de Venezuela*, Tomo I, pp. 18. Caracas: Fundación Polar.
- McKinley, M. (1987). *Caracas antes de la Independencia*. Caracas: Monte Ávila.
- Palacios, O. (1972). *Testimonios sobre la formación para el trabajo (1539-1970)*. Caracas: Instituto Nacional de Cooperación Educativa.
- Pérez Vila, M. (1986). *El artesanado. La formación de una clase media propiamente americana (1500-1800)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Pérez Vila, M. (ed.) (1987). *El artesanado en Venezuela (1750-1936)*. Caracas: Centro de Investigaciones Artísticas de la Universidad Santa María.
- Pérez Vila, M. (1992). "Artesanado y artesanía." En: *Diccionario de Historia de Venezuela*, Tomo I, pp. 217-229. Caracas: Fundación Polar.
- Ramírez, M. (2007). *La artesanía colonial en Mérida (1558-1700)*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Rojas, A. (2008). *Orígenes venezolanos. Historias, tradiciones, crónicas y leyendas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Siracusano, G. (2005). *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Soriano de García Pelayo, G. (1988). *Venezuela 1810-1830: aspectos desatendidos de dos décadas*. Caracas: Cuadernos Lagoven.

Leyenda archivos:

AAC: Archivo Arquidiocesano, Caracas.

AHCMC: Archivo del Consejo Municipal de Caracas.

AGN: Archivo General de la Nación, Caracas.

AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid.

APA: Archivo Parroquial de Altigracia, Caracas.

APC: Archivo Parroquial de Catedral, Caracas.

APSP: Archivo Parroquial de San Pablo, Caracas.

RPC: Registro Principal, Caracas.

LA SALVACIÓN DEL ALMA VIDA CONVENTUAL FEMENINA DE LAS CARMELITAS DESCALZAS DE LA CIUDAD DE CARACAS DURANTE EL SIGLO XVIII

María José Gómez Calomino

Resumen

El presente texto deriva de una investigación de grado en la cual nos proponemos abordar las identidades de un grupo de mujeres de la sociedad caraqueña que durante el siglo XVIII solicitaron ingresar al convento de Carmelitas Descalzas en la ciudad de Caracas. A partir de un trabajo de revisión y análisis de los registros en archivos documentales asociados a los procesos para ejercer profesión en dicha sociedad monacal, se accedió a los datos personales y familiares de las novicias, relacionados tanto con aspectos de carácter social (identificación, edades, condición o estamento, entre otros) como de tipo económico (la cantidad de dinero o propiedades pertenecientes a las novicias y su familias o representantes); evidenciando las condiciones y características de aquellas mujeres que tomaron el camino de la vida religiosa, practicantes de la doctrina fundamentada en la pobreza, la virtud virginal, la devoción católica y la oración, cuyos méritos tendían a representar honor, estatus y legitimidad en el contexto social de la época. El estudio de este tema permite un mayor conocimiento del universo cultural de la sociedad colonial, del lugar de la mujer en dicho contexto, de la influencia de los valores cristianos en las representaciones tanto individuales como colectivas expresados en la vida cotidiana de los estamentos sociales y su devenir en la sociedad venezolana contemporánea.

Palabras claves: Identidad, Mujer, Convento, Poder.

Abstract

The present text is derived from a dissertation in which we propose to address the identities of a group of women from the Caracas society that during the eighteenth century requested to enter the convent of "Carmelitas Descalzas" in the city of Caracas. From a work of review and analysis of the records in documented files associated with the processes to exercise a profession in that monastic society, we have accessed the personal and family information of the novices, relating both aspects of social character (identification, ages, condition, estate,

and others) and economic type (the amount of money or properties belonging to the novices and their families or representatives); revealing the conditions and characteristics of those women who have chosen the path of religious life, practitioners of the doctrine based on poverty, maiden virtue, catholic devotion and prayer, whose merits tended to represent honor, status and legitimacy in the social context of the epoch. The study of this topic allows a greater knowledge of the cultural universe of the colonial society, of the place of the woman in the above mentioned context, of the influence of the Christian values in both the individual and collective representations expressed in the life of the social strata and their evolution in the contemporary Venezuelan society.

Keywords: Identity, Women, Convent, Power.

Introducción

Desde la antropología iniciamos un viaje hacia el pasado teniendo como destino la sociedad establecida en la ciudad de Santiago de León de Caracas durante el siglo XVIII que, con una perspectiva de género, se orienta al análisis teórico y epistemológico, construyendo miradas sobre el pasado de las mujeres y la sociedad en general, tomando en cuenta las experiencias tanto femeninas como masculinas de una manera crítica. Dicha perspectiva se orienta hacia la visualización de órdenes culturales basados en construcciones ideológicas en términos de relaciones de poder fundadas en las diferencias (sexual, étnica, estamental), permitiendo el análisis de las representaciones y normas sociales ancladas en un horizonte cultural cuyas dinámicas se cruzan en diferencias binarias basadas por el imaginario masculino dominante.

La identidad como proceso de construcción implica la definición mutable de sí mismo y de los grupos de pertenencia en constante interacción con los demás, dicho proceso pone en juego diversas manifestaciones como productos de la negociación entre la distinción y la igualación, lo que lleva a los individuos a sentirse parte un colectivo y no de otro, de esta manera en la configuración de las diversas imágenes o representaciones de la identidad ancladas en cada cuerpo intervienen tanto las ideas que un sujeto tenga sobre sí mismo como las interpretaciones que este haga sobre las ideas de los demás, tomando en consideración que el sistema en el cual está inmerso crea y recrea algunas “verdades” cohesionando a los sujetos y por ende influyendo en sus pensamientos e ideas; en otras palabras el sistema ofrece identidades y los sujetos las encarnan, las consumen, las resignifican. En relación a la identidad, Emanuele Amodio (2004) plantea:

La identidad de los grupos sociales y étnicos se produce mediante un mecanismo opositivo, donde el *nosotros* está caracterizado positivamente, mientras los *otros* negativamente. Este mecanismo funciona de manera dinámica por medio de la introducción de terceros polos que permiten que la atribución negativa pueda transformarse en positiva según el juego de relaciones y alianzas (p. 138).

Asimismo, la realidad sirve como escenario para el encuentro intersubjetivo permitiendo reconocerse y desconocerse en los cruces e intercambios entre estratos sociales, grupos y representaciones, donde cada persona automáticamente practique y experimente el significado de su existencia realizando actos que carguen de sentido la continuidad de su ser tanto para sí mismo como en proyección para los demás,

en un juego donde la existencia tiene un ancla mental, ya sea que en algunos casos se torne más de tipo consciente o inconsciente. Así la formación de subjetividades con similitudes y diferencias promueven la configuración de ideas e imágenes de “lo conocido” y “lo extraño” produciendo identidades. Tal como expresa Amodio (2007), la identidad implica la continuidad de la conciencia de “ser algo” o “pertenecer a algo” a través de los cambios (p. 7).

Los elementos identitarios de cada sujeto estarán relacionados tanto con aspectos del mundo material a disposición de los sentidos de cada corporalidad, como con aspectos del mundo simbólico donde la lógica de las vivencias estará producida por el sentido común de la cultura. De igual modo, estas construcciones individuales y colectivas se darán a través de modelos y relaciones que en un contexto espacio-temporal se construyan. El horizonte cultural brinda un catálogo y el individuo encuentra un lugar en él, así las identidades investidas con la “naturalidad” del devenir pueden enmascarar modelos predeterminados por “tecnologías del poder” (en términos foucaultianos), que permitan controlar a los individuos, sus ideas, cuerpos, placeres, deseos. Por lo cual, en aquellas sociedades en donde el individuo es considerado una “unidad” con capacidad de autoreconocimiento dentro del grupo o sociedad, el cuerpo y su uso serán determinantes en el proceso de construcción de identidades.

En tal sentido, el género como construcción cultural impone una clasificación en el orden social de los cuerpos, basada en una diferencia morfológica que recae en cada anatomía y representa un elemento característico de cada corporalidad; por lo cual es un elemento determinante en la construcción de identidades.

La identidad de género supone una construcción social e individual, basada en la relación de oposición femenino/masculino y estará sujeta a la representación que la sociedad o el grupo otorgue a cada uno a través de asignación de rasgos y atributos que determinan una forma de existir y por ende, un uso del cuerpo. Tal como lo plantea Butler (2007), “...no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta” (p. 85). Es así como esta diferenciación de prácticas y géneros revela relaciones de poder donde se evidencia la desigualdad, abriendo paso a la imposición de un tipo de orden desde un grupo que intenta controlar los ámbitos de la cultura, produciendo enunciados de verdad sobre los cuerpos, los objetos, el universo.

El ingreso a una institución religiosa que brinde la posibilidad de llevar una vida cenobítica, implica en todos los casos una transformación identitaria. Dicho proceso de transformación estará relacionado a la composición social y a los umbrales de acción que el universo

cultural permita a cada individuo; por lo cual, la entrada al convento o monasterio revela tanto las características de los sujetos que se incorporan como de la sociedad a la que pertenecen, que en este caso nos referimos a la sociedad de Caracas durante el siglo XVIII.

Nos aproximamos a la Venezuela colonial a través del estudio de las mujeres, identificando construcción de identidades de género, prácticas cotidianas relacionadas a un sistema de creencias católico y relaciones de poder generadas en dicho contexto, lo cual permite una inmersión en el entramado simbólico de la sociedad. En tal sentido, abordamos al convento de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa en Caracas como posibilidad de acercamiento a la vida cotidiana de las mujeres de aquella sociedad, teniendo como centro de la mirada a las novicias que solicitaron profesar en dicho monasterio, practicantes de la doctrina fundamentada en la incorporación de la devoción católica, la obediencia, pobreza y castidad, cuyos méritos tendían a representar honor, estatus y legitimidad en el contexto social. Entramos al convento de las Carmelitas Descalzas a través de los documentos hallados en los archivos históricos de la Iglesia en Caracas. El registro documental trabajado en el archivo comprende todos los documentos correspondientes al siglo XVIII que se encuentran relativamente fragmentados en la actualidad principalmente en el Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC). Dichos expedientes contienen el registro de la fundación del convento, cuentas, solicitudes para ingresar al convento, para profesar, comunicaciones remitidas por la priora, entre otros.

1. Virtud cristiana y vida honorable

Durante el periodo colonial, tanto la Iglesia como el Estado conformaban un gobierno católico hegemónico encargado del control de la vida y los recursos de los territorios del Nuevo Mundo, adscrito a las órdenes y demandas de la Corona española. La sociedad caraqueña del siglo XVIII se caracterizaba por tener una estratificación social bastante acentuada, lo cual implicaba una fuerte diferenciación principalmente étnica vinculada con el estatus social y económico que cada individuo podía alcanzar dentro del espectro piramidal de la sociedad colonial, de tal manera que la conformación de ese conjunto heterogéneo integrado por individuos de diversos orígenes fue fundamental en el desarrollo de aquel escenario en términos culturales. De igual modo, la administración de las instituciones estuvo conducida por gobernantes y funcionarios que intentaron mantener el orden de acuerdo con las leyes establecidas por la Corona, dichos gobernantes llevaron a cabo el ejercicio del poder tanto en términos civiles como religiosos, en la búsqueda de hacer cumplir las normas sociales, afianzar las redes familiares entre descendientes de españoles y contribuir con el funcionamiento de un

sistema que se caracterizaba por las diferencias sociales y estamentales, determinando las dinámicas y normas propias de la vida cotidiana en aquel contexto urbano colonial.

Los sujetos pertenecientes a los grupos sociales asociados al estamento gobernante se exhibían a partir de indicadores que demostraran su moralidad católica, la posesión de bienes y fortuna y, por ende, una vida honorable; lo cual, atribuía cierta cuota de poder a los/as portadores/as de dicha distinción. En ese contexto el honor (personal y familiar) era un atributo que servía para medir el valor de un individuo y denotar el estatus del mismo, siendo un elemento de gran importancia para la conservación de la posición social, del modo de vivir y del disfrute de privilegios; por ende, el mantenimiento de la honorabilidad era una exigencia para aquellos sujetos que pertenecieran a las altas esferas de la pirámide social, ya que los actos que representaban el “deshonor” implicaban un quiebre o trasgresión al orden establecido (ya sea en escenarios públicos o privados) y dependiendo del caso conllevarían a una sanción. En relación al honor en la sociedad colonial, Luis Ramírez (2005) escribe, “el honor moldeaba las relaciones entre las élites, pues quienes lo poseían lo reconocían en los demás y trataban a estos como iguales con la atención y respeto que negaba a los desiguales de inferior calidad” (p. 52).

La demostración de una vida honorable era una obligación para todos los miembros de las familias, lo cual no solo se conseguía exhibiendo el estatus económico y la posesión de fortuna, sino a través del cumplimiento de las buenas costumbres y los valores católicos; en ese sentido, el sacramento matrimonial era un dispositivo que aseguraba tanto la vigencia de la moralidad religiosa como el mantenimiento del mismo grupo social en el ejercicio del poder y el control de los recursos, a través de la alianza entre familias; en tal sentido, el matrimonio era visto como una obligación para los miembros de las familias de blancos gobernantes y dirigentes. En este contexto social la institución eclesiástica tuvo gran influencia en la conducción de las pautas de actuación dadas en la vida cotidiana de aquella temporalidad que, de igual modo, cumplía la función de cultivar la virtud y el espíritu apacible de la población femenina. Tal como expresa Elina Lovera (1995), “La iglesia cumplió un papel estelar como eje de la vida espiritual de la mujer. Sin rival posible, estableció normas de conducta social y de ética moral que le permitieron ejercer cierto control personal y social sobre la población femenina” (p. 223).

Las mujeres pertenecientes al estamento social que albergaba a la élite político-administrativa se distinguían por ser aquellas nacidas en España o criollas hijas de españoles, quienes para mantener la limpieza de sangre y honorabilidad familiar debían cumplir con el matrimonio como destino de vida, pudiendo consumir dicha unión, tanto con un

hombre honorable como con Dios a través del ingreso en la vida religiosa; por ende, la soltería era sinónimo de fracaso y en muchos casos era vista como “mala vida”. En relación a las mujeres de la época colonial Troconis de Veracochea (1990) expresa,

La mujer soltera, tanto en España como en América, estaba sometida a la autoridad paterna; a falta del padre, el hermano mayor y, en algunos casos los parientes cercanos, siempre que fueran del sexo masculino. Al casarse, matrimonio que como hemos dicho era “arreglado” por el padre, pasaba a estar bajo la potestad del marido. Sólo en caso de viudez puede decirse que la mujer detentaba sus derechos civiles (p. 105).

El campo de acción de estas mujeres había sido reducido principalmente al hogar donde tenían esclavas que les facilitaban las labores de cocina, limpieza, crianza, confección de sus trajes, entre otras. También se ocupaban realizando actividades tales como costuras, bordados y tejidos manuales. En lo que se refiere a la vida pública les era permitido participar en ceremonias y festividades propias del calendario y panteón católico; además, en compañía de sus padres o esposos generalmente podían asistir a fiestas, bailes y banquetes como un espacio de reafirmación del estatus social en el cual se generaban lazos y compromisos que permitían el mantenimiento de este grupo en los lugares de administración y dirigencia del poder tanto político como económico.

2. El Oficio Divino: vida religiosa femenina

Las mujeres que ejercieron vida monacal, casi en su totalidad formaban parte de las familias con mayor estatus social y capital económico, eran las hijas aquellos hombres que ocupaban altos cargos en el gobierno colonial, tales como marqueses, condes, miembros del cabildo, del ejército, también podían ser parientes de curas o de miembros del alto clero; en esa esfera, el convento representaba un lugar privilegiado y seguro para la educación de aquellas doncellas. De acuerdo con Asunción Lavrin, “un convento también inspiraba orgullo cívico entre los vecinos de una ciudad” (p. 143).

La vida religiosa era una opción para todas aquellas mujeres que pudiesen demostrar su pertenencia a una familia distinguida, de buenas costumbres, su limpieza de sangre y asegurar el pago de la dote. Tal como expresa Troconis de Veracochea (1990), “Era de interés constante tanto de la Iglesia como del Rey, estimular el ingreso de las jóvenes a los conventos, para salvar su alma y para protegerlas de los peligros de una sociedad cada vez menos temerosa de Dios” (p. 88).

El ingreso al convento podía representar un camino de salvación y devoción tanto para las jóvenes que por diversas razones no pudieron consumir el matrimonio y la vida conyugal, como para aquellas que habían quedado desprotegidas, huérfanas o viudas. En general, todos conventos de la América española se regían bajo la normativa establecida a partir del Concilio de Trento y los conventos femeninos que existieron en Caracas durante el siglo XVIII seguían también las reglas propias de cada orden religiosa según lo dispuesto por sus santos fundadores, practicadas en el cumplimiento de los votos. Tal como expresa Marcela Lagarde (1997)

Los votos son mucho más que un marco jurídico de la vida de las monjas son normas de vida inviolables por su carácter de promesa hechas a Dios. Los votos simples se realizan de manera personal y privada, y los solemnes son sancionados por la autoridad de acuerdo con las normas que rigen la vida religiosa, mediante un ritual determinado. Los votos solemnes son perpetuos cuando por su mediación la mujer cambia de situación: de mujer religiosa a mujer consagrada —mujer separada—, y lo hace para toda la vida (p. 462).

3. Las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa en Santiago de León de Caracas

La orden de Carmelitas Descalzas (*Ordo Fratrum Discalceatorum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo*), fue fundada por la reforma a la orden de Monte Carmelo que impulsaron santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz en España en el siglo XVI, se caracteriza por ser de tipo mendicante, lo cual implica el cumplimiento de los votos de clausura perpetua, pobreza, obediencia y castidad, como oficio divino e imitación de la vida de Cristo. Las mujeres pertenecientes a esta orden son monjas de vida contemplativa, cargada de silencio y oración en el camino a la experiencia mística y la santidad. En relación al hábito o vestido de las religiosas carmelitas, se distingue por estar compuesto de una túnica y escapulario de color marrón y una capa blanca (ver imagen 1).



Alonso del Arco, *Santa teresa de Jesús*, siglo XVII, 1700 [ca]
Museo Lázaro Galdiano, Madrid

El Monasterio de las Carmelitas Descalzas se hallaba en el centro de la ciudad de Santiago de León de Caracas, fue el segundo convento femenino fundado en dicho núcleo urbano; la iniciativa de su creación la tuvo la viuda doña Josepha Melchora de Ponte y Aguirre quien en 1725 solicitó junto a doña Josepha Mexia y al hacendado Miguel Felipe de Ponte la aprobación de la Corte Real para la llevar a cabo la fundación del convento; para dicha construcción concedieron sus bienes dentro de los cuales se hallaban: una hacienda de trapiche de azúcar valorada en 22.000 pesos, 6.000 pesos de plata, una arboleda de cacao valorada en 10.000 pesos, algunos esclavos; a lo que se sumaron algunas donaciones hechas por otros.

En 1731 el obispo Juan Félix de Valverde, quien para ese momento estaba a cargo de proceso de creación del convento, ordenó que para fundar el monasterio se designaran a las monjas escogidas por el arzobispo de México, expresando, "...quatro que son las que se han considerado necesarias para la distribución de los actos de comunidad" (AAC, Sec. Convento Carmelitas, 2Co. 126. Año 1731). Las monjas seleccionadas fueron:

- Sor Juana María de san Esteban (priora).
- Sor Josepha de san Miguel (sub-priora).
- Sor María de san Francisco (clavaria).
- Sor Michaela de Jesús (clavaria).

La construcción del convento presentó dificultades de tipo económicas y al llegar las monjas de México, el mismo no estaba terminado, les tocó vivir en condiciones desfavorables por la humedad, ausencia de servicios, de servidumbre, entre otros. La situación de precariedad trajo como consecuencia un estado de ansiedad que les desató un conjunto de temores por lo que solicitaron el regreso a su país de origen, el mismo les fue negado y tuvieron que mudarse mientras se superaban los inconvenientes. En 1735 el convento cuenta con cinco monjas, las cuatro mencionadas y Ana María de santa Eufrasia, una monja de velo blanco que viajó después en compañía de la priora que se encontraba enferma cuando las demás se trasladaron a Caracas.

En 1737 el convento registró la primera solicitud de licencia para profesar, realizada por sor Margarita Rita de santa Eufrasia, quien fue aprobada por votos secretos. Durante la primera mitad del siglo XVIII el convento recibe solo una solicitud de licencia para profesar de velo negro; registrando a un total de ocho mujeres, cinco que vinieron de México y tres blancas criollas (las dos viudas que aportaron su herencia para la construcción del convento y sor Margarita Rita), quienes buscaron en la vida conventual un refugio del mundo y la salvación de su alma.

4. Estructura Administrativa y Organización Conventual

El convento se erigió como una institución que estuvo organizada jerárquicamente, aun cuando el convento albergaba a una microsociedad femenina, el orden y la autoridad máxima recaía en el ejercicio de la figura del obispo, quien tenía la obligación de mantenerse informado de los acontecimientos y eventos del convento, dar o negar la aprobación a las solicitudes, y de igual modo, debía mantener un canal de comunicación continua con la madre priora para guiar a esta sobre la dirección del convento y notificarle sus nociones sobre la vida religiosa y la comunidad conventual en general.

En lo que se refiere a la participación de sujetos masculinos en la vida conventual femenina, destacan, además del obispo, el vicario o mayordomo quien se encargaba de la administración y pagos, también estaba la figura del confesor o capellán al servicio de la comunidad, especialmente para el cumplimiento de los sacramentos.

La comunidad de monjas y novicias a lo interno estaba dirigida por la reverenda madre priora o abadesa, quien representaba la principal autoridad y se encargaba de mantener el recogimiento y el orden sagrado

que estipulaban las normas y reglas de aquella institución. De igual manera, dentro de la organización directiva se hallaban las figuras de la sub-priora y dos monjas clavarías, que en conjunto tenían roles de autoridad y practicaban el gobierno conventual, estos cargos eran elegidos en actos de votación de la comunidad de monjas profesas. El resto de la comunidad estaba formado por monjas de velo negro, que habían pasado el ritual de profesión y las novicias o aspirantes a la profesión. En algunos casos el convento podía contar con criadas que servían al convento o a las religiosas. En relación a las criadas, Leal (1995) expresa “El convento admitía también a criadas y esclavas para las faenas duras de limpieza y mantenimiento de la iglesia, cocina, locutorios y ‘demás espacios de uso común’. Las criadas nunca reunían los requerimientos imprescindibles para la profesión por su pobreza, su nacimiento o por algún defecto físico” (p. 193).

De acuerdo a las normas y estatutos del convento, el número máximo de monjas debía ser veintiuna, incluyendo tanto a las de velo blanco como las de velo negro, y las de velo negro no podían superar la cantidad de diez y profesas, ocho (ver imagen 2).



Juan Pedro López, *Santa Teresa de Jesús protegiendo a las veintiún monjas del convento de Carmelitas*, 1774. Quinta Anauco, Caracas.

5. El recogimiento espiritual

El procedimiento para hacer la solicitud e ingresar al convento en muchos casos se podía adecuar tanto a los privilegios de las mujeres con mayor distinción social como al número de monjas y condiciones de la institución; lo cual hacía que la duración de los procesos variara considerablemente según cada caso. Sin embargo, los requerimientos que debían presentar al convento las mujeres que expresaban tener deseos de llevar una vida religiosa eran los mismos.

Las fases de admisión, ingreso y profesión tenían temporalidades diversas según la situación del convento, una diligencia o proceso se iniciaba al hacer presentación de la primera solicitud para entrar, al ser aprobada por el obispo la mujer aspiraba al velo blanco que pudiese recibirlo a los meses después de su entrada; sin embargo, ello dependía de la existencia de cargos vacantes, ya que considerando el número reducido de integrantes del convento en algunos casos hubo escasos cargos vacantes; por otra parte, dentro de las normas estaba establecido que durante la permanencia como seglar la mujer no podía vestir el hábito. En los casos cuando había un lugar vacante la mujer como seglar formalizaba su postulación expresando sus profundos deseos de llevar una vida en clausura perpetua y bajo el cumplimiento de los votos y las santas oraciones.

En general el proceso se registró en expedientes que contienen los documentos presentados para certificar “su arreglada vida” y devoción católica. Al presentar la solicitud para ingresar en el convento en 1791, Josepha Antonia Perdomo de 26 años expresó,

...como mas aia lugar en dno ante V S Y pareSCO y digo qe. Yo me hallo con deliberado animo y positivos deseos de acogerme al puerto seguro dela clausura enel monasterio delas RR MM Carmelitas de esta ciudad pa. Verstirme en el a su tiempo el habito de velo blanco para lo qe. Se hace preciso qe. V. S. Y. Me conceda la licena. Y permiso necer, precediendo los previos requisitos diligencs. afin de qe. Aquella Me. Piora y demas comund. Me rciban y admitan por ahora en calidad de seglara hasta cumplir el año de mi entrada qe. verificado salga de nuevo a tomar el habito dela Religion como assi lo previesen las santas constituciones de este convto. pa. todo lo qual hago solemne presentacion con el juramto. neces. de una Ynformacion original por donde consta mi legitimidad, limpia de sangre, vida y costumbres y con ella las fees de mi bautmo. Y confimacon. Esto medte. V. S. Y. Pido y supco. qe. aviendolo todo por presentado se sirva proveer como llevo pedido, enqe. Recibire mucho bien. El noble oficio de V. S. Y. Imploro y en lo necessario. Caracas, Julio 12 de 1791 (AAC, Sec. Convento Carmelitas, 14Co, Caracas, 1791).

Una vez cumplido el año de noviciado o faltando un par de meses para su culminación, las novicias hacían la solicitud para poder cumplir con el ritual de profesión y recibir el velo negro, para ello debía presentar una serie de documentos que certificaban la honorabilidad de su familia. En lo que refiere a los requisitos para poder profesar, todas las mujeres debían:

- Demostrar su limpieza de sangre, a través de la exposición de la legitimidad del matrimonio de sus padres y la presentar las actas de bautismo y confirmación.
- Permanecer como novicias de velo blanco durante el tiempo mínimo de un “año de aprobación,” que generalmente se conoce como tiempo de noviciado.
- Tener la edad suficiente según lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento (edad mínima de dieciséis años).
- Ser aprobada por votos secretos de la comunidad.
- Entregar al mayordomo del convento dos mil pesos de plata correspondientes al pago de la dote.
- Dar cumplimiento a los votos de clausura perpetua, obediencia, pobreza y castidad.
- Pasar por la evaluación del confesor donde reafirmaba su vocación religiosa.
- Hacer un testamento y renunciar a sus bienes y herencias, generalmente concediéndolos al convento.

Las solicitudes eran realizadas por las novicias, quienes expresaban su información personal, la condición estamental y legitimidad del matrimonio de sus padres, a través de las declaraciones de testigos, de las actas de bautismo y certificaciones de cumplimiento de los sacramentos (asistencia a misa y confesión), que daban muestra de sus buenas costumbres y vida honesta; lo cual les facilitaba el ingreso. Así lo expresó María Antonieta Thomasa de la Encarnación Benítez de Lugo en 1796:

...hallandome como me hallo con decesos de mejor y mas bien servir a Dios bien pensada y deliberada de hacerlo en Religion en el Monasterio de Religiosas Carmelitas descalzas, se ha de servir executar mediante a hallarme con edad bastante y suficiente para la eleccion de estado, y con el beneplacito de la R M Priora y toda la venerable Comunidad como todo consta de a fee de M. Priora que con toda solemnidad necesaria presento y por limpieza de sangre, vida y constumbres, para todo lo que servira VS Yllma mandar qe. Los testigos que presentare juren y declaren. Lo primero si saven y les consta que soi hija legitima de Dn Juan Bautista Benitez de Lugo y de Da Rosalia ...Verois y Rada, vecinos de esta ciudad. Lo segundo

si igualmente saben y les consta que dichos mis padres han sido de las primeras y mas ilustres familias de distinción de Yslas Canarias como de esta ciudad en donde igualmente que en aquellas han sido tenidos y reputados como tales, ejerciendo en ellas los Empleos Políticos y Militares que se le han conferido. Lo tercero, si saben y les consta que dichos mis padres y sus ascendientes han sido estimados tanto en aquellas como en esta ciudad y tenidos por limpios de toda mala raza de Moros, Judios, Mulatos, Penitenciados por el Santo Tribunal de la Inquicicion, ni recien convertidos a Nra. Sta Fe...” (AAC, Sec. Convento Carmelitas, 15Co. 140. Año 1796).

Al finales del siglo XVIII el convento contaba con 21 monjas dentro de las cuales se encontraban hijas de hacendados, condes, marqueses, capitanes, miembros del ejército, entre otros. Entre los lugares de nacimiento y vivencia de las novicias se mencionaba generalmente a la ciudad de Caracas. También hubo algunas que vivieron en la ciudad de Barquisimeto, en los pueblos de San Diego, Los Teques, Choroní, entre otros; y la edad con la que se ingresaba al convento variaba considerablemente entre los 21 años y los 35 años.

Las actividades principales eran la oración, el coro y la cocina; según Carmen Clemente (2007), “las monjas carmelitas trabajaban en viandas y confituras para las familias de la época” (Clemente; 2007: 115), aunque en la documentación revisada no se encontró referencias específicas de dichas viandas y confituras. Dentro de los oficios que desempeñaban las monjas en 1771, estos fueron los mencionados por la priora (Ursula de Santa Gertrudis): portera (madre Rosa de Sn. Joseph), texera (mre. Maria del niño Jesus), enfermera (mre. San Francisca de San Elias), tornera (mre. Barbara de la Divina Pastora), suescucha (mre. Magdalena de San Francisco), escucha del locutorio (mre. Margarita de Sn. Estevan), provisora (mre. Basilia del Corazón de Jesús), ortelana (mre. Ysavel delos Dolores), ropera (mre. Josepha de San Miguel), refitolera (hermana Rita de la Pacion) (AAC, Sec. Convento Carmelitas, 12 Co. 137. Año 1771).

De acuerdo a los estatutos, estaba prohibida la comunicación constante con el exterior del convento; sin embargo, se evidencia que en algunos casos las paredes del convento eran permeables ante las noticias y acontecimientos de la vida seglar. Como hecho semejante se encuentra el ejemplo de Asunción Lavrin (1996), que al estudiar las cartas que intercambiaron una monja (sor Lorenza Bernarda) y una seglar (doña Ana Francisca) en un convento de capuchinas en México, da muestra de las relaciones entre las mencionadas, expresando:

Tenían que ser mediadas por los muros del convento y construidas a despecho de las prohibiciones de las reglas conventuales, que no auspiciaban

ninguna forma de intimidad. Sabemos, sin embargo, que esas prohibiciones se transgredían a diario en los conventos novohispanos, donde las monjas “chocolateras” y parlanchinas dieron continuos dolores de cabeza a sus superiores en cuanto a guardar el rigor de la abstención de la comunicación con *el siglo* (p. 156).

Por otra parte, entre las misivas enviadas al obispo se encuentra referencia sobre el estado de salud de las religiosas, se halla con frecuencia en diversos documentos de finales del siglo XVIII la insistente comunicación donde la reverenda madre expresa con la subordinación necesaria que gran parte de las monjas se encontraban enfermas o impedidas e incluso realizó varias solicitudes para que aprobaran el ingreso de una monja supernumeraria. Así lo expone sor Francisca de san Elías dirigiéndose al obispo don Mariano Martí en 1791:

Ylmo. Señor

Mui mi Venerado Pe. y Señor: yo con acuerdo de las Ms mas Antiguas de esta Comunidad de Carmelitas Descalzas dela obediencia de V.S.Y. pedimos pr. un memorial a VSY una delas juvenes qe. pretendiere Ntro Abito paraque en Calidad de supernumeraria Sirviese en la Religion supuesta la suma Nesesidad qe tenemos y que Dios solamente la sabe. De esta petision sin embargo del ejemplar que tenemos del tiempo del Sr. Madroñero, no hemos tenido de V.S.Y. el mas minimo consuelo. A este fin hemos clamado a Ntro Vicario y Capellan porque se interpusiese con V.S.Y y el senos a escusado desamparadas Nosotras de esta manera como Mujeres enserradas ocurrimos al sr Provr. haciendole para esto venir por tres beces a Nro convento y Aun con todo nos mantenemos en la misma situasion. Nosotras no tenemos a quien ir sino a V.S.Y. que es Nro verdadero Pe. y qe. postradas todas a sus pies selo pedimos y suplicamos pues que esta en manos de su Soberana Autoridad y Potestad de darnos este alivio (AAC, Sec. Convento Carmelitas, 14Co. 139. Año 1791).

El ejercicio monacal femenino en el convento de las Carmelitas Descalzas de Caracas tuvo vigencia durante todo el siglo XVIII, en el siglo XIX la institución conventual fue eliminada por un decreto del presidente Antonio Guzmán Blanco en el año de 1874, el cual establecía el cierre de las congregaciones religiosas.

6. El convento en la sociedad colonial

Durante la época colonial el convento sirvió como “lugar” para un grupo reducido de mujeres, quienes a través de la incorporación a la vida consagrada establecieron lazos familiares estrechos entre el siglo y el convento; dicha institución reflejaba en su interior una jerarquización como

espejo de la sociedad seglar, donde algunas doncellas ingresaron consiguiendo un espacio honroso para hacer vida y profesión, en algunos casos junto a alguna mujer de la familia y de esa manera, renunciaban a la posibilidad de una vida conyugal ejerciendo el oficio divino. Todas las mujeres al iniciar su vivencia dentro del claustro experimentaron una transformación o giro identitario, el cual implicaba la incorporación de un nuevo modelo de género y con ello, un cambio de papel y lugar social donde dejaban de ser hijas del representante familiar para ser esposas de Cristo; de igual modo, tuvieron que elegir un nombre el cual las distinguiera como religiosa entre la comunidad de las amantes del señor; de igual modo, aprendieron nuevas prácticas que cargaron de sentido su existencia siendo orientada hacia la ascensión espiritual y el misticismo.

El convento como microsociedad femenina tuvo diversas funciones: de tipo religioso debido a que sus preceptos estaban basados en la fe católica y la oración; de tipo educativo, al enseñar los valores femeninos, reforzar la fe y la devoción, también se ocupaban en la música y estudiaban las sagradas escrituras. Al mismo tiempo, la institución monacal cumplió la función social de dar acogimiento a las mujeres nobles y asilo a las venideras esposas de Cristo, por lo cual el convento representaba un espacio de cautiverio (en el sentido de Marcela Lagarde, 1997), que ofrecía tanto un refugio del mundo como un depósito de almas para aquellas mujeres de la élite caraqueña que por diversas razones optaron por el matrimonio, uniéndose a Dios y no a un hombre, contribuyendo a la reafirmación del honor familiar.

A través de los documentos presentados por las novicias del convento de las Carmelitas Descalzas para solicitar el ejercicio de profesión de velo negro, fue posible distinguir como se presentaban las mujeres ante la institución religiosa conventual, resaltando los atributos que facilitaban la aprobación del ingreso; también se ha podido obtener información acerca una forma de vida femenina existente y deseada en la sociedad colonial de la ciudad de Caracas, es decir, la honorable vida monacal expresada en el cumplimiento de los votos de clausura perpetua, obediencia, pobreza y castidad. De igual modo, se puede dar cuenta de la situación económica y social de algunas familias de la élite caraqueña; lo cual, nos abre una ventana hacia el contexto social donde se desarrollaba la vida de las mismas, y hacia el entramado de relaciones, caracterizadas por la diferenciación entre estamentos sociales y géneros.

En la sociedad caraqueña del siglo XVIII el lugar de la mujer fue construido desde el pensamiento hegemónico masculino, respaldado por las leyes y decretos de la Corona y la Iglesia; en dicha temporalidad las expresiones de múltiples vivencias sugieren modelos de comportamientos y funciones particulares coherentes con atributos predeterminados

asociados a la fragilidad y sumisión de la subalternidad asignada, desempeñando roles tales como niña, mujer, madre, esposa, religiosa, prostituta, entre otros. Por lo cual, dependiendo del estamento social cada mujer tenía un campo de acción delimitado y un patrón de conducta aceptable en el contexto de las relaciones sociales coloniales, basadas en las buenas costumbres, la moralidad católica y el sentido del honor.

Las Carmelitas Descalzas de Caracas fueron mujeres con gran prestigio social y reconocimiento familiar, dicha congregación no albergaba a mujeres de menor estatus económico ni recibía a “niñas educandas”, a diferencia del convento de la Inmaculada Concepción (ubicado en la misma ciudad) que ofrecía un lugar a mujeres de diversas condiciones y brindaba la posibilidad de ascenso social (para finales del siglo XVIII la comunidad de religiosas concepcionistas superaba el número de sesenta novicias). Los conventos de caraqueños eran espacios para el ejercicio femenino del poder con cierta capacidad de agencia que en ámbitos seculares les era imposible practicar. Tal como expresa Ramírez (2005) en relación a los conventos coloniales:

Estas instituciones permitieron también a las abadesas asumir un rol de primera magnitud en la sociedad, pues en virtud del ejercicio de sus funciones directivas en los monasterios, debían ser escuchadas y acatadas por los órganos político administrativos de la ciudad colonial (p. 58).

El escenario del Carmelo Descalzo en Caracas fue un lugar para el desenvolvimiento de prácticas que buscaban el misticismo católico, siguiendo la idealización de la vida y la pasión de Cristo como fin supremo a alcanzar, de tal manera que las que se comprometieron con la intención de salvar sus almas del pecado experimentaron la mortificación como práctica para liberar el dolor del cuerpo y las pasiones del alma, en una vida que anhelaba el encuentro con Cristo mediante la libertad de la carne para entrar en el cielo, mientras que en la tierra buscaban la perfección y la salida a las trampas del demonio, tal como lo había enseñado la madre fundadora santa Teresa. Así, aquellas mujeres administraron la institución y le dieron cuerpo y alma a un tipo de existencia, apartadas de la vida pública donde constituyeron una comunidad de esposas de Cristo.

7. Poder y cuerpos de mujer

La diferenciación intrínseca al binomio de género que hemos expuesto nos permite desplazar la mirada hacia las composiciones que se construyen a partir de la imposición implícita de la subordinación del género femenino frente al masculino, lo cual no implica que todas las mujeres

estén subyugadas por los hombres; entendemos dicha subordinación de género en concordancia con otros elementos propios con esferas del mundo de las creencias, esferas étnicas, de estamento, entre otras, que se configuran en términos identitarios dando un lugar al ser en la red social, controlado por las ideas fundadas por un “selecto grupo” a partir de la experiencia masculina del mundo, la cual atañe a la condición humana y recae tanto en hombres como en mujeres.

De igual modo, se demuestra cómo el proceso de poder se desencadena a través de instituciones que proporcionan marcos reguladores de conductas en una trama normativa que se desliza a través de aparatos del orden social, que emprenden mecanismos de control sobre los cuerpos, los deseos; mediante diversas tecnologías afloraron los discursos con tendencia a convertirse en prácticas naturalizadas y recreadas constantemente. Dicho orden social arrojaba usos del cuerpo, que implicaron comportamientos adscritos a identidades femeninas coherentes con los modelos de género que brindaba la sociedad, donde los ideales de feminidad estaban determinados por los papeles de esposa-madre, institucionalizada a través del matrimonio (a partir de la unión conyugal hombre-mujer, con fines reproductivos), o monja-religiosa a través de la adquisición de los hábitos propios de la vida monacal (unión con Cristo).

La investigación se ha propuesto abordar el convento como una institución que albergaba a una microsociedad femenina, cuyas integrantes promovieron actividades y ceremonias que representan el rito de paso de una identidad seglar a una identidad religiosa. Se ha podido realizar una aproximación al ámbito de las relaciones de poder, debido a que las instituciones sociales y sus mecanismos de control aprueban la reproducción de estrategias en función de ciertos intereses grupales que se generan al interior de la sociedad, dando lugar a cuadros de hegemonía, dominación y subalternidad, que influyeron en los discursos y prácticas entorno a la condición femenina y a la manera de estar en el mundo de los hombres y mujeres en la sociedad colonial.

Fuentes consultadas

- Amodio, Emanuele (2004). La Guerra de los santos. Religiones e identidades en Venezuela. *V Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de los países andinos*. Del 26 de septiembre al 01 de octubre. Quito: Quinto Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Andinos.
- Amodio, Emanuele (2007). *Las Guerras del tiempo. Saberes culturales y conocimiento antropológico*. III Congreso Sudamericano de Historia, 19-21 Jul. Simposio Naturaleza y Quehacer de Ethnohistoria. Mérida-Venezuela.

- Amodio, Emanuele (2010). *Las Profundas cavernas de la memoria*. La Paz: Fundación Visión Cultural.
- Butler, Judith (2007). *El Género en disputa*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Clemente, Carmen (2007): *Las Esquinas de Caracas*. Caracas: Los Libros del Nacional.
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder* (trad. Julia Varela y Fernando Alvaraz-Ucría). Madrid: La Piqueta.
- Lagarde, Marcela (1997). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Autónoma de México, Colección Posgrado.
- Lavrin, Asunción (1996). Mujer y Cultura en la Colonia Hispanoamericana. En Moraña (Ed.), *La Celda y el Siglo: Epístolas Conventuales* pp. 139-159. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Biblioteca de América,
- Leal, Idelfonso. (1995). La Educación de la Mujer en la Época Colonial. En García (Ed.), *La Mujer en la Historia de America*, pp. 179-220. Caracas: Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de America y Venezuela.
- Lovera, Elina (1995). Las Mujeres y la Iglesia en los Tiempos Coloniales. En García (Ed.), *La Mujer en la Historia de America*, pp. 221-255. Caracas: Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de America y Venezuela.
- Ramírez, Luis (2005). *De la Piedad a la Riqueza. El Convento de Santa Clara de Mérida 1651-1874*. Mérida: Archivo Arquidiocesano de Mérida, Fuentes para la historia eclesiástica de Venezuela.
- Troconis De Veracochea, Ermilia. (1990). *Indias, Esclavas, Mantuanas y Primeras Damas*. Caracas: Academia Nacional de Historia. Alfadil Trópicos.

Leyenda archivos: Archivo

AAC: Archivo Arquidiocesano de Caracas

EL HOSPITAL SAN PABLO EN LA CARACAS DEL SIGLO XVIII, ENTRE LA CARIDAD Y LA CURACIÓN

Tania Elíaz

Resumen

En el presente texto nos aproximaremos al hospital San Pablo, dando cuenta de su configuración como dispositivo que expresa la respuesta social al binomio salud/enfermedad en la Caracas del siglo XVIII. Partiendo de referentes teóricos y metodológicos de la antropología histórica expondremos en líneas generales el contexto temático en el cual se enmarca nuestra investigación, el lugar que ocupa el hospital en la sociedad colonial, haciendo énfasis en relación al abordaje de los enfermos y enfermedades que admite, en el marco de una institución que fluctúa entre la caridad y la curación.

Palabras clave: Hospitales, Caracas colonial, Antropología Histórica, salud/enfermedad.

Abstract

In this text we will be showing a part of the reality of the San Pablo Hospital, one of the social responses to the dichotomy health/sickness in Caracas in the 18th century. Based upon the theoretical and methodological references of historic anthropology we show in general terms the thematic context of the investigation, the place that the hospital occupies in colonial society, with emphasis on the sick and sicknesses admitted, in the framework of an institution that fluctuates between charity and healing.

Keywords: Hospitals, Colonial Caracas, Historical Anthropology, health/sickness.

A modo de introducción¹

Nos hemos interesado en el estudio del hospital San Pablo de la Caracas del siglo XVIII, intentando conocer el ámbito de las perturbaciones y padecimientos en la sociedad colonial y las respuestas culturales producidas para interpretar, asimilar y afrontar problemas que afectan al individuo y representan una amenaza para el conjunto social. Partimos de la idea que el hospital es una creación cultural del mundo occidental, que persiguió en sus inicios tratar la pobreza y la enfermedad, desde la caridad y la asistencia, pero que como institución social respondía al contexto histórico donde se inscribe. A través de las prácticas sociales que generan y justifican su existencia nos acercamos a conocer la idea del hospital en la Caracas colonial.

En esta oportunidad estaremos compartiendo aspectos de la dinámica del hospital San Pablo durante el siglo XVIII, relacionados con los sujetos que en él ingresaban. Partiremos de reflexionar sobre el papel del hospital como institución en la sociedad colonial hispanoamericana, expondremos las características de la sociedad de la Caracas colonial para centrarnos en los sujetos que recibían atención dentro del hospital, haciendo especial referencia a lo que las fuentes documentales arrojan, para ir mostrando al mismo tiempo las principales características de una institución que anduvo rondando entre la asistencia social, recibiendo a cubierto a los pobres, y la curación, lo que la hace un lugar que asume el tratamiento en especial de la enfermedad y la pobreza.

Daremos cuenta de una investigación realizada desde la antropología histórica, utilizando metodologías para la producción de datos y modelos explicativos característicos de la disciplina, elaborados en el estudio de sociedades del presente (Amodio, 1998a: 7). A partir de la revisión crítica de los restos documentales y materiales que sobreviven en el presente, nos hemos acercado a las prácticas sociales del pasado, para reconstruir a partir de un entramado de evidencias los sentidos y permanencias de esa sociedad. De esta manera, la antropología intenta comprender lo que la gente de condición diferente, en circunstancias materiales diferentes y dominadas por ideas diferentes,

1 Este artículo se basa en nuestra investigación de tesis de pregrado titulada: *El Hospital Real del Señor San Pablo. Espacio de curación y control de los enfermos en la Caracas del Siglo XVIII*, realizada bajo la dirección de Emanuele Amodio. Un avance de la misma tesis ha sido publicada con el título: "El hospital San Pablo en la Caracas del siglo XVIII. Una mirada antropológica al pasado colonial". *Boletín Antropológico*. N° 71, 2007. Pp. 363-388. ULA: Mérida. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/26446>

hace y piensa, a partir del estudio de sus expresiones conscientes e inconscientes. En esa motivación por conocer la otredad, es importante recordar que: "... Al enfrentarnos con un mundo de otro lugar, da casi lo mismo que ese otro lugar haya existido hace mucho tiempo o esté muy lejos" (Geertz, 1992: 58). Al desplazar la mirada en el tiempo, se mantiene también la distancia cultural precisa para la construcción de conocimiento antropológico, encontrando una "otredad" sensible al estudio en una sociedad del pasado.

El hospital como respuesta social a las perturbaciones

Acercarnos al hospital es al mismo tiempo acercarnos al tema de las "perturbaciones" de la vida individual y social y sus respuestas culturales en una sociedad colonial. La forma particular en que cada sociedad suele percibir el mundo le permite definir los elementos que pueden afectar o mantener su estabilidad. Cada sociedad elabora sistemas sofisticados de control y asimilación de las perturbaciones, creando instituciones destinadas a tal fin, elaborando estrategias para hacer aprehensible esa realidad, adaptándose a las ideas establecidas culturalmente en torno al proceso salud/enfermedad. Una de estas instituciones es el hospital.

El hospital es un espacio construido en y desde la sociedad occidental, dedicado al tratamiento y control de las perturbaciones, destinado por lo general para el aislamiento de la enfermedad, como medida de protección y preservación de la salud. Podríamos llamarlo "lugar de la salud" en la medida en que intenta devolverle dicho estado al individuo perturbado. El hospital es una institución donde se espacializan las prácticas inherentes al proceso salud/enfermedad, lo que podríamos llamar el paso entre un estado negativo y de perturbación a un estado de equilibrio relativo o salud; que pasa por un proceso de reconocimiento, diagnóstico y curación que se da en el interior del recinto.

La principal perturbación tratada por el hospital es la enfermedad, su tratamiento y atención nos revela una serie de relaciones que pueden dar cuenta de las formas en que se organiza la sociedad, observando cómo afronta ciertos problemas que la afectan. Las relaciones que se dan dentro del hospital pueden darnos indicios para la comprensión de la dinámica social donde se inscribe, el papel atribuido a los médicos, que es en este caso el individuo curador, la figura del enfermo, las prácticas generadas para tratar la enfermedad, la normativa del recinto, nos muestran, los factores sociales presentes en una institución.

Estudiar una institución hospitalaria en la Hispanoamérica del siglo XVIII, nos permite un acercamiento a las estrategias que empleó la Corona española para enfrentar el problema de las perturbaciones en sus colonias y las ideas que en torno a ella se tejían. El hospital se definía

como: “la casa donde se recibe a los pobres enfermos... y se curan las enfermedades que padecen... Se llama también a la casa que solo sirve para recoger de noche a cubierto los pobres...” (*Diccionario de Autoridades*, I, 1737: 182). Así el hospital se constituía como un recinto dedicado a los “pobres enfermos”, específicamente a los “pobres de solemnidad”, llamándose así: “...al que padece total necesidad, y pobreza, por la que se ve obligado a pedir limosna para mantenerse” (*Diccionario de Autoridades*, III, 1737: 140).

La pobreza como expresión de necesidad y de carencia se distinguía entre: “...la pobreza legítima, reconocida y asumida por las autoridades, incluso, reverencia en ciertas épocas por la sociedad, de la pobreza ilegítima, viciosa, perseguida y atacada por los poderes públicos y sectores sociales privilegiados” (Maza, 1987: 15). La pobreza legítima, de los desabrigados y desposeídos, mecedores de la caridad de los hombres “...significa, entre otras ventajas, el derecho a la asistencia en los centros benéficos y la exención de impuestos. Integran este grupo las víctimas de la soledad, de la edad y de la enfermedad: viudas, ancianos y enfermos fundamentalmente” (Maza, 1987: 19).

La idea de hospitales en el siglo XVIII permanecía vinculada a sus orígenes religiosos, un lugar donde se practica la caridad y también un lugar donde se recogía a cierto tipo de pobres, dignos de ella. Sin embargo, durante este siglo la idea de caridad religiosa dejó de ser determinante en el funcionamiento de instituciones hospitalarias, sufriendo estas un proceso secularización que daría paso en Europa, España y sus colonias a lo que se denominaría posteriormente como beneficencia pública.

Caracas y la sociedad colonial

La sociedad caraqueña del XVIII se describe como una sociedad tendencialmente “estratificada”, donde la procedencia étnica y los valores atribuidos a esta, determinaron la diferenciación de los estratos, marcando claramente las condiciones de existencia de los individuos. A pesar de las acentuadas desigualdades entre los distintos grupos, la sociedad caraqueña logra vivir en una cierta estabilidad, pudiéndose ubicar dentro de lo que se define como estratificación social en órdenes o estados, que:

Consiste en una jerarquía de grados (“estamentos”, “condiciones”) distinguidos los unos de los otros y ordenados, no según la fortuna de sus miembros y la capacidad de consumo de los mismos, ni según su papel en el sistema de producción de bienes materiales, sino de acuerdo con la consideración, el honor y la dignidad atribuidos por la sociedad a funciones

sociales que pueden no tener relación alguna con la producción de bienes materiales (Mousnier, 1972: 19).

La sociedad Caraqueña del siglo XVIII presenta residuos del ordenamiento estamental de la sociedad española, con claros elementos de su propio contexto. La procedencia étnica, la riqueza, y el honor, son elementos que nos hacen ver difusamente la inclusión del modelo de esta sociedad en una categoría rígida y específica. Las sociedades estamentales se caracterizan por una marcada desigualdad jurídica de los individuos de acuerdo al estamento al que pertenezcan, configurándose como una sociedad de privilegios: “La sociedad estamental tiene una intención estática. Los altos estamentos tratan de hacer eterna su situación privilegiada en cuanto a su modo de vida y posibilidades de dominio” (García-Pelayo, 1991: 2174).

Las formas estamentales españolas trasladadas hasta América desde el siglo XVI se adecuaron a una realidad y circunstancias absolutamente distintas a las del mundo europeo, donde el encuentro entre diferentes grupos étnicos fue originando formas complejas y variadas en el ámbito de las relaciones sociales y la construcción de identidad de los grupos coexistentes, un nuevo mundo donde también la propiedad y el dinero ocupaban un papel predominante en la definición de la condición social (cf. Soriano, 1988: 36).

Tres grupos diferenciados, lo que no excluye heterogeneidad en su interior, determinaron la base étnica de los estratos sociales en la colonia: los indios (libres o sujetos a tributo), que eran la población nativa del continente americano, los blancos, que eran los colonizadores provenientes de Europa y los nacidos en territorio colonial y los negros (esclavos o libres) provenientes de África, utilizados como mano de obra esclava.

Para tener una idea de la proporción poblacional de los distintos grupos tomaremos en cuenta el “Extracto de la provincia de Venezuela” formado por don José de Castro y Araós, quien ocupaba entre otros cargos el de comisario subdelegado de la Intendencia del Ejército y Real Hacienda. Según esta fuente, para 1787, la ciudad de Caracas contaba con 29.024 habitantes distribuidos de la siguiente manera: “Esclavos: 8.144, Gente de Color libre: 12.073, Indios libres 490 y personas blancas 8.315” (en Leal, 1961: 66).

Los indios formaban un grupo étnicamente diferente e igualmente variado respecto a los blancos criollos, europeos y los negros. La condición del indígena implicaba una situación de inferioridad frente a los blancos, quienes se instauraron desde la conquista como grupo dominador (Brito, 1961: 59). Representaban una porción muy pequeña de la población caraqueña, y por lo general habitaban los alrededores del valle de Caracas. Los que ocupaban zonas aledañas a la ciudad

eran objeto de tributo y es poco lo que puede decirse de los indios libres (Mckinley, 1993: 38-39). Los indios formaban una categoría social semejante a la servidumbre (Brito, 1979: 161).

Los negros traídos de África y forzados a trabajar en condición de esclavos eran un factor fundamental en la economía colonial y en las plantaciones agrícolas. En las urbes fueron empleados por los criollos como criados, artesanos domésticos y otros oficios. Una muestra representativa de esclavos prestaba servicios no agrícolas; por ejemplo, en la ciudad de Caracas, para 1785, se registran en un informe de la época 8.000 esclavos como criados domésticos (Mckinley, 1993: 36). Existía toda una estructura jurídica con el objeto de controlar a esta porción de la población, que representó la mano de obra fundamental para el desarrollo de actividades económicas en beneficio de los grupos dominantes.

En la sociedad caraqueña colonial, la cúspide de la jerarquía social la ocupaban los blancos provenientes de las distintas regiones del reino de España y, en especial, los provenientes de la península, quienes por tradición ocupaban los principales cargos imperiales. Estos, junto a los blancos criollos, ocuparon una serie de oficios y actividades exclusivas a su estamento, funcionarios de gobierno, comerciantes, dueños de tiendas y acomodados terratenientes; sin embargo, "...estos privilegios no impedían que muchos blancos cayesen en la más abyecta pobreza. De hecho, los oficios de los blancos incluían casi todos los existentes en la colonia" (Mackinley, 1993: 28).

La nobleza de origen no garantizaba los privilegios de subsistencia a todos los blancos en la urbe caraqueña, por lo que no faltaba encontrar entre ellos a blancos dedicados a oficios no propios de su estamento y viviendo en condiciones de pobreza. En este sentido, "...la pobreza borraba los linderos étnicos (...) no cabe la menor duda que un gran número de blancos no llegaba ni al peldaño inferior de la escala de los oficios: pequeño funcionario, soldado, tendero, arrendatario agrícola, pequeño terrateniente, inspector, artesano" (Mackinley, 1993: 30-31).

Por otra parte, encontramos a los pardos: los descendientes de negros africanos que sucesivamente fueron liberándose de su color al unirse con personas blancas bajo nupcias o concubinatos. Para la época, se establecieron también clasificaciones que intentaban diferenciar a la población de acuerdo a su cercanía o lejanía respecto a los blancos. Se establecían otras categorías para uniones, diferentes a la de pardos, entre ellas los zambos producto de la unión entre negros e indios, los tente en el aire hijos de zambos con tercerones o cuarterones, los salto atrás producto de las uniones entre cuarterones y quinterones con mulatos (mezcla de blanco con negro) o negros (Cortés, 1978: 88-89). Frecuentemente, tanto a pardos como zambos, tente en el aire, salto atrás y negros se les ubica en lo que se denomina en la época "gente

de color libre” o castas, en las que también se ubican a los indios y a los mestizos que provenían de la unión entre blanco e indio.

Los pardos gozaron de cierta movilidad económica y libertad en cuanto a las restricciones sociales, pero las leyes coartaban todos los aspectos de sus vidas, siendo sus oficios limitados a profesiones como artesanos, jornaleros, soldados u oficiales de bajo rango en la milicia (Mackinley, 1993: 31). Los pardos sobrellevaron los elementos que determinaban su condición de estamento menor, desde la desigualdad ante la ley, la prohibición de casarse con blancos, ingresar al clero y a la universidad, hasta la consideración de grupo inferior debido a su acusado vínculo con la sangre africana. Tomando en cuenta las referencias de Humboldt (1799-1804), había para el año 1800: 40.000 almas en Caracas, de las cuales 12.000 eran blancos y 27.000 pardos libres (Humboldt, 1941: 311). De esta manera la proporción de la población blanca se mantenía inferior respecto a la de los pardos.

Aunque los pardos estaban sujetos a restricciones, ciertos oficios le permitían tener libertades económicas, así que en el ámbito rural muchos trabajaban sus propias tierras, por lo general pequeñas porciones que les permitían sobrevivir sin estar atados como mano de obra a las haciendas. También un pequeño número de pardos llegaron a ser hacendados, así como dueños de tiendas y algunas pulperías de la ciudad. Pero fuera del ámbito agrícola, la vida era difícil para los pardos en su mayoría, quienes vivían en un nivel mínimo de subsistencia (Mackinley, 1993: 34-35).

La condición legal de los blancos y pardos se cruzaba con el color de la piel, incluso los estamentos acaudalados y emergentes tenían que demostrar legalmente su limpieza de sangre para acceder a cargos públicos o para contraer matrimonio, debido al número de variaciones existentes respecto al color de la piel, se originaban criterios múltiples de distinción que afectaban la construcción de la distancia social y de la identidad de cada grupo (Amodio, 1998b: 296).

El hospital San Pablo en la Caracas colonial

El hospital San Pablo en la Caracas colonial del siglo XVIII fue fundado en 1602 por iniciativa religiosa, siendo el principal de la provincia y estaba destinado exclusivamente a la atención de hombres; se encontraba ubicado en la zona sur de la ciudad, cercano a la quebrada de Caroata, cercano del hospicio y hospital de Caridad de mujeres, así como del templo y plaza de San Pablo. La ubicación geográfica del hospital San Pablo, en una ciudad principal, cercano a la institucionalidad colonial, con presencia de médicos laureados y percibiendo ingresos por impuestos locales, le diferenciaba de los hospitales de tierra adentro, que

se caracterizaban por su carestía general, lo que le permitía contar con ventajas a la hora de constituirse como lugar de curación.

El hospital San Pablo estaba destinado a recibir a los pobres de solemnidad, enfermos que no tenían cómo curarse, también llamados enfermos comunes. Todos los grupos sociales de la colonia, en teoría, podían entrar en esta categoría de pobreza, exceptuando a los esclavos que estaban bajo la tutela de sus amos, quienes debían en teoría costear los gastos de su curación. El hospital, por ser el principal de la provincia, recibía también enfermos “de distinción”, militares, reos y heridos, habitantes de los pueblos de Caracas y poblados vecinos que no contaban con hospitales. Algunos enfermos entraban al hospital con una certificación de pobreza realizada por el cura del pueblo de donde provenían, pidiendo la entrada al mayordomo responsable.

Quienes ingresaban al hospital eran atendidos por diversas enfermedades y dolencias entre ellas: afecciones del estómago, evacuaciones, pujos de sangre, empacho, constipación, cursos (diarrea); afecciones ulcerosas como las llagas en las piernas, incordios, espundia; afecciones generales como dolores en los huesos, dolores en el cuerpo, dolor en el costado, dolores en las piernas, gota, hidropesía; enfermedades sexuales como el gálico (sífilis), enfermedad del miembro, llagas en las partes bajas; dolencias del pecho o enfermedad del pecho; enfermedades de la piel como: erisipela, herpes; heridas y afecciones como el cangro (gangrena), calenturas diversas (fiebres), enfermedades infecciosas y febriles como sarampión, lechina, viruelas, hético (tuberculosis) entre otras (cf. AGN, Real Hacienda, t. DCCXCVII). De estas enfermedades, la tuberculosis era recurrente y su resultado mortal, la viruela se hacía también recurrente luego de una epidemia que se desarrollara en 1764.

En relación a su estructura, el hospital contaba con una sala principal para los enfermos paisanos, esta era la denominación de los enfermos comunes para distinguirlos de los militares. La sala contaba con camas a modo de catres a los que se adaptaban unos cielos de los que pendían cortinas de listado (Archila, 1961a: 436). Estas camas se ubicaban en una misma sala, en un espacio común los enfermos compartían las circunstancias de su enfermedad. Como lo destaca el obispo Diez Madroñero cuando visita los hospitales de Nuestra Señora de la Misericordia y Caridad (San Pablo) en 1763:

Otro si por quanto de la visitta tambien hecha por su señoria Iltma. De los hospitales de nuestra Sra. de la Misericordia y caridad ha resultado estar los tres altares en que se dice misa a los enfermos dentro de las mismas salas respectivas donde iasen en sus camas y es consiguiente presiso el que exerciten los actos umanos necesarios i ordinarios correlativos con mas particularidad a las medicinas purgantes a vista del Santo sacrificio

de la misa, y celebrante sin que pueda libertarse de semejante indescendencia maiormente aviendo como es regular muchos enfermos y considerando al mismo tiempo su señoría ilustrísima que el desconuelo que a los fervorosos de estos devottos se les ocaione en careser de oír missa a que no estan obligados les sera mas meritorio como mas agradable a Dios por cuia reverencia se privan de oírla ofreciendo a su divina magestad según les exortava y exortta ofrescan la molestia que en ello se supone de su devocion se les seguirá... (AGN, Real Hacienda, t. DCCCV, f. 30).

La descripción que ofrece el obispo respecto a la situación en las salas nos muestra un poco cómo era la estadía de un enfermo en el hospital y cómo estos convivían entre las dolencias, vicisitudes de la enfermedad y su tratamiento. Cada cama disponía de un vaso humilde con su banqueta incluida en la dotación, como bien se describe en los inventarios del hospital de 1792 (AGN, Real Hacienda, t. DCCCLIV) y en las descripciones de las mismas a la hora de su composición y adquisición (AGN, Real Hacienda, t. DCCLXXXVI, f. 19-20).

Encontramos ciertos indicios sobre el aseo de las salas en 1764, cuando se registra la compra diaria de sahumerio y vinagre (AGN, Real Hacienda, t. DCCCXI, f. 6). El mayordomo Gonzalo Quintana Barreto indica que entre 1772 y 1776 realizó gastos en el hospital de su bolsillo, entre los cuales se destacan la compra de Romero y Alucena para ahumar la sala de los enfermos e incienso para cuando debía suministrarse el Santo Viático (AGN, Real Hacienda, t. DCCCXIII).

Los enfermos en su mayoría eran recibidos en la sala destinada para los paisanos a excepción de los llamados enfermos de distinción que eran recibidos en unas camas separadas del resto de los enfermos, hechas por instrucción en 1763 del gobernador Felipe Remírez. Respecto a la cantidad de enfermos que recibía el hospital merece mención la compra de alcayatas para 1765, empleadas para la sala de enfermos (AGN, Real Hacienda, DCCCVIII, f. 17), probablemente para ser utilizadas en hamacas que permitieran la atención de un mayor número de personas.

Para 1767 existían en el hospital 45 camas, de las que 38 estaban destinadas para los enfermos paisanos y 2 para los de distinción, 2 para el hospitalero y practicante y 3 para el cuarto de éticos. La atención recibida por los enfermos paisanos distaba de la recibida por los de distinción; un ejemplo de ello lo describe la dotación y composición de las camas de los enfermos comunes, como se expresa a continuación, en una relación de las camas que había en el hospital:

...treinta y ocho para los enfermos comunes en sus respectivos lugares con sus varandillas pintadas en la pared, y numeros correspondientes cada una de ellas con su cattro de cuero, colchon de paja, funda de crudo

prietto, y listtado cambray y dos fundas de almuadas de brin blanco, quatro sabanas de dicho brin blanco, colcha labrada de ylo, y lana isleña, y un baso humilde de barro criollo bidriado, escupidero de dicho barro messitta de figura de azafatte con los pies torneados, dos servilletteros de coletta, cuchara de cuerno, dos plattos de barro criollo bidriados alcarrazas de barro= Dos para los enfermos de distinzion cada una de tablas, armadura varandillas, colgaduras cielos, rodapie de angaripola Barcelonesca Cattarina divission de la vigua de dos puertas con sus aldanas, colchon de lana con su funda de listado cambray, dos colchas una de angaripola barcelonesca forrada en sangaletta encarnada y otra y la otra de Baietta morada forrada en ruan crudo quatro sabanas de bretaña fina (guarnecidas) digo, quatro fundas de almuadas de bretaña fina guarnecida de encajes finos banquetta vasso humilde de lossa criolla bidriado escupidero de lo mismo messita de figura de azafatte de pies torneados, dos servilletteros de creatina con su hueco de lo mismo cuchara de estaño, dos platos de lossa fina, una escudilla de lossa tamvien fina y una alcarraza... (AGN, Real Hacienda, t. DCCLXXXVI, ff. 19-20).

Esta descripción muestra claramente la definición de privilegios en una sociedad con tendencia estamental como la de aquel entonces. Los utensilios y materiales con que se dotaron las camas de los enfermos de distinción coinciden con los utilizados en los individuos de los estamentos superiores y así como los utilizados para los enfermos comunes coinciden con los utilizados durante la época para los grupos considerados inferiores.

En los libros de asientos del hospital encontramos en buena parte de sus registros la referencia al grupo social y procedencia de los enfermos que ingresaban al hospital, la enfermedad y el resultado de su estadía en el recinto. A partir de esta fuente tomaremos la muestra de tres años, 1759 (desde el 2 de abril de 1759 al 31 de diciembre de 1759) año en que inicia su gestión como responsable de la administración del hospital, el mayordomo Gonzalo Quintana Barreto; 1764 (desde el 3 de enero de 1764 al 31 de diciembre de 1764), año en que se desarrolla una epidemia de viruela y 1768-1769 (30 de julio de 1768 a 31 de agosto de 1769), un espacio de 12 meses entre 1768 y 1769. Con estos tres períodos mostraremos algunos datos que nos servirán como ejemplo para aproximarnos a ciertos ámbitos del funcionamiento del hospital San Pablo.

En relación a la admisión de los enfermos de acuerdo a su grupo social presentamos el cuadro siguiente:

Grupo Social	Años					
	1759		1764		1768-69	
	%	Entradas	%	Entradas	%	Entradas
Blanco	18,7%	12	12,1%	28	6, %	16
Blanco Criollo	7,8%	5	13,4%	31	8,4%	21
Blanco Canario	6,2%	4	9,5%	22	6,8%	17
Pardos	15,6%	10	21,2%	49	15,1%	38
Mestizo	3,1%	2	7,4%	17	1,6%	4
Moreno	3,1%	2	8,2%	19	7,2%	18
Negro	1,5%	1			0,8%	2
Zambo	1,5%	1				
Indio	3,1%	2	2,6%	6	4,0%	10
Esclavo					2,0%	5
Sin Referencia	39%	25	25,5%	59	47,8%	120
ENTRADAS		64		231		251

Cuadro N° 1: Entradas al hospital San Pablo por Grupo Social. 1759, 1764, 1768-69.

Fuente: AGN, Real Hacienda, t. DCCXCVII.

Para estos tres períodos la presencia de blancos es considerable al igual que la de los pardos, teniendo el resto de los grupos una proporción menor, lo que nos lleva a preguntarnos cuál era el concepto de pobreza utilizada para la época y quiénes eran en una sociedad con tendencia estamental sujetos de la caridad cristiana. En este sentido, el ser reconocido como pobre de solemnidad digno de la caridad cristiana estaba mediado por la condición estamental.

El número de enfermos que recibía durante todo el año el hospital puede verse en el cuadro N° 3, que cubre un período de doce años describiendo el número de defunciones así como la incidencia de enfermedades como la viruela, el sarampión y la tuberculosis. En el caso de la viruela, este cuadro solo nos muestra el comportamiento de esta enfermedad durante y posteriormente a la epidemia de 1764, ya que en 1763 encontramos también doce casos de viruela de los cuales solo uno resultó en defunción (cf. AGN, Real Hacienda, t. DCCXCVII).

Años	Entradas	Muertes	Defunciones por causas señaladas		
			Tuberculosis	Viruela	Sarampión
1760	100	21	1		
1761	106	29	10		
1762	108	27	6		
1763	114	31	8		
1764	231	80	5	60	
1765	194	52	9	25	
1766	236	57	7	22	

1767	255	79	10	35	
1768	278	110	10	35	9
1769	255	71	1	19	
1770	306	72		26	
1771	324	70		31	

Cuadro N° 2: Entradas del hospital San Pablo, 1760-1771.
Fuente: Archila, 1961: 444.

Desde 1760 a 1771 aumentaron el número de entradas de enfermos al año triplicándose para este último, lo que implicó un aumento progresivo en la demanda de los servicios del hospital. Para 1774, recordaba el mayordomo Gonzalo Quintana Barreto al gobernador Agüero (1772-1777), los cambios que había sufrido el hospital en relación a su capacidad de ingreso:

...pongo presente en gran numero de enfermos, que al presente ocurren, y se acogen al hospital de mi cargo, y para todos hay providencia, siendo assi que cuando entre a este ministerio solo existian doce camas, y de estas existian las 6 vacias, porque los enfermos exasperados del mal cuidado no apetecian el entrar mas oy existiendo quarenta camas todas ocupadas ay ocaion que exeden de 50 enfermos arbitrando yo sus acomodados, movidos del gran cuidado, eficaz asistencia, y charidad con que les atiende... (AGN, Real Hacienda, t. DCCCLVII, f. 245).

En relación al resultado de cada ingreso al hospital, por lo general el porcentaje de enfermos que sanaban superaba al de los que morían. Observamos que en períodos epidémicos como el de 1764 esta tendencia se conservó.

Años	Sanos		Muertos		Salen por su voluntad u otra causa		
	%	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	Total
1759	65,6%	42	20,3%	13	14,0%	9	64
1764	60,2%	139	34,6%	80	5,1%	12	231
1768-69	64,9%	163	31,9%	80	3,2%	8	251

Cuadro N° 3: Resultados del ingreso al hospital de San Pablo. 1759, 1764, 1768-69.
Fuente: AGN, Real Hacienda, t. DCCXCVII.

Durante la epidemia de viruelas de 1764, el hospital atendió a 113 enfermos por esta causa, representando el 46,8% de los ingresos totales durante ese año, de los cuales sanaron 49, murieron 58 y 6 salieron por miedo al contagio de la enfermedad dentro del hospital, siendo para

este año la viruela la principal causa de defunción. El resto de los que ingresaron al hospital: 118 enfermos, representaba el 53,2% del total, de los cuales murieron 22, sanaron 90, salieron por su voluntad 5 y uno salió al San Lázaro. De los pacientes que ingresaron por viruelas, fueron atendidos por grupo social: 15 blancos, 2 indios, 10 mestizos, 9 morenos y 33 pardos, predominando este último grupo entre los ingresados, sin olvidar que entraron 44 enfermos por esta causa y no se les señaló el grupo al que pertenecían (AGN, *Real Hacienda*, t. DC-CXCXVII). Sin embargo, en la totalidad de los 231 ingresos de este año, 25,5% eran de origen desconocido, 35% eran blancos, 21,2% pardos y 18,2% entre indios mestizos y morenos. Durante este año un enfermo permanecía en general en el hospital en un promedio de 40,9 días, mientras que un enfermo de viruelas permanecía aproximadamente 24,9 días en el hospital.

La viruela permaneció en el hospital durante varios años y en especial luego de la epidemia de 1764. Por dar un ejemplo, durante ese año entraron en el hospital, según el libro de asientos: 231 enfermos, de los que 48% entra por viruela, siguiéndole un 5,6% a causa de gálico y 3,4% por heridas, 2,5% enfermos de las piernas, 2,1% de pujos de sangre, de cursos (diarrea), y de calenturas respectivamente, 1,7% de hético y 1,7% de hidropesía (acumulación de líquido); el resto de los enfermos entra por diversas enfermedades pero en un porcentaje mínimo, recordando que en un 17% no se especificó la enfermedad que padecían los que ingresaban al recinto (cf. AGN, *Real Hacienda*, t. DCCXCVII).

La admisión de enfermos no comunes en el hospital San Pablo

En este apartado expondremos las características de algunos de los grupos sociales que ingresaban al hospital, diferentes a los considerados enfermos comunes o pobres de solemnidad, descritos anteriormente. Nos encontraremos con casos específicos que nos permiten ilustrar la manera en que funcionaba el hospital y el tratamiento dado a los diferentes estratos existentes en la sociedad colonial.

Enfermos de distinción

En el año 1763 el gobernador Felipe Remírez ordena se dote al hospital San Pablo de dos camas para los enfermos de distinción: “caballeros pobres de la ciudad”; tal y como consta en los recibos de descargo del hospital, en los cuales se refleja entre otros gastos la cantidad de 168 pesos para su dotación (AGN, *Real Hacienda*, t. DCCXCVI, f. 103); cantidad considerable respecto a los 33 pesos que representaba dotar una

cama de un enfermo común, tal y como consta en un documento que da cuenta y razón detallada de su costo (AGN, Real Hacienda, t. DC-CLXXXVI, f. 94).

El hospital tenía como principal función atender a pobres de solemnidad. Si bien es cierto que la urbe caraqueña contaba con la presencia de blancos pobres, es difícil precisar cuáles eran considerados de distinción. Es probable que tales camas hayan sido pensadas para alojar a aquellos blancos distinguidos que en una enfermedad terminal y contagiosa no pudiesen permanecer en sus casas, como bien es el caso de los enfermos de tuberculosis.

En los libros de entradas de enfermos al hospital San Pablo encontramos una serie de ingresos de personas blancas que portaban el título de don, de las cuales en muy pocas excepciones se hace la salvedad de ser enfermos de distinción. Tomaremos en cuenta las entradas de estos enfermos en el tiempo en que estuvo como mayordomo Gonzalo Quintana Barreto. Entre 1759 y 1772 se observan 29 entradas de enfermos Blancos con título de don, de los que solo dos son acotados como enfermos de distinción (AGN, Real Hacienda, t. DCCXCVII); adicionalmente, encontramos que para este período mueren en el hospital tres enfermos con entierros cantados, de los cuales uno hizo testamento y otro fue enviado al hospital desde el palacio del gobernador como familiar o sirviente del mismo (AAC, Entierros y Hospitales, Libro 3, No 7). Por otra parte, entre 1772 y 1777 ingresan 19 enfermos con las mismas características y se omite la acotación de enfermos de distinción (AGN, Real Hacienda, t. DCCCXVI). Sin embargo, durante este período encontramos el caso de un clérigo llamado Bartolomé Betancourt, que muere en el hospital a causa de viruelas y su entierro es cantado (AAC, Entierros y Hospitales, Libro 3, No 7, f. 30), y encontramos el caso de un enfermo de distinción llamado Ramón de Malpica, proveniente de la Cárcel Real, que ingresa por viruelas y al que se siguen autos judiciales por cobro de su estadía en el hospital (AGN, Real Hacienda, t. DCCCX, f. 154 y ss.).

Aunque los datos encontrados solo representan una aproximación al tema de los enfermos de distinción, nos inclinamos a pensar que tales camas eran destinadas a personas pudientes, que en circunstancias excepcionales entraban al hospital, más que a pobres de solemnidad. Eran considerados acreedores de los servicios del hospital los pobres de solemnidad debido a que tales instituciones eran pensadas como obras de caridad y misericordia. Sin embargo, la presencia de enfermos de distinción nos plantea la interrogante acerca de qué personas eran objeto de caridad y merecían recibir los servicios del hospital.

Para el año de 1773, tenemos el caso de un enfermo de distinción que ingresa por orden del provisor y vicario general al hospital con viruelas, don Ramón Malpica, vecino de Valencia, proveniente de la

Cárcel Real, donde lo encierran por incumplimiento de promesa matrimonial. Por su estadía de 35 días en el recinto, el mayordomo Gonzalo Quintana Barreto le sigue auto por no haber pagado lo que debía, dirigiendo comunicación al gobernador Carlos Agüero el 21 de enero de 1773, donde señala:

En esta atención, y no siendo dicho Malpique acreedor a dicho hospital por no ser pobre de solemnidad, y haverle mandado decir al suplicante no tenia necesidad del hospital ni de su mayordomo (...) el costo de su estada y curación en dicho hospital suplica a V.S. se sirva mandarle a dicho Malpica que incontinenti exhiba la cantidad de 52 ps 4 rls que es lo que ha graduado el suplicante resultan de dichos dias a razon de 12 reales cada día, a saber: cama de distincion completa, medico, medicamentos, alimentos, asistente, practicante y sirviente... (AGN, Real Hacienda, t. DCCCX, f. 55).

El gobernador Agüero ordena a don Ramón Malpica, que permanecía en la cárcel, a pagar la cantidad demandada por el mayordomo, a lo que este responde señalando no haber recibido la asistencia que Gonzalo Quintana Barreto aseguraba. En una carta dirigida al gobernador el 9 de febrero de 1773, expresa que:

...sin tener necesidad estube en aquel lugar manteniendome a mi propia costa sin asistencias devidas, por cuya razon tube en mi servicio un criado costeano tambien su manutencion no alcanzo tampoco razon ni fundamento para que se me grave en pagar molestias y maltratos que fueron las asistencias que tuve, y que regularmente suelen padecer los enfermos de su cuidado, por lo que ofreciendo en caso preciso como tambien lo debe executar Barreto que no tiene privilegio alguno para ser preciso, creido por su simple dicho suplico a V.S. se sirva livertarme de semexante demanda asi lo espero de su recta justificacion... (AGN, Real Hacienda, t. DCCCX, f. 157).

A pesar de la petición, el gobernador mantiene el cobro de la deuda. El proceso contra Malpica contó con el testimonio del médico del hospital, del boticario, hospitalero y enfermero a favor de lo expresado por el mayordomo. La demanda persistió, agregándosele al proceso que dicho reo no saliera de la cárcel sin haber pagado la deuda. El 8 de marzo de 1773 responde Malpica:

...devo poner presente a la justificacion de VSa. Lo primero que quien me puzo en el hospital de Sn Pablo fue el Sr Provor. Sin cauza ni motibo como lo ttengo alegado en aquel tribunal pues yo ttenia cassa prevenida por mi padre donde curarme con mas gusto y sattisfacion que en el hospital de

San Pablo, y assi por uno como por otro motibo devio el mayordomo hacer su reclamo al juez que alli me puso donde deve buscar la sattisfacion si es que el hospital no tiene la dottacion de camas como en la que a mi se me puso, para curar los enfermos sin mas intereses que la dottacion del fundador que para este efecto las puzo sin atencion a que los enfermos pagasen pues con este Beatto creo no seria necesario hir al hospital lo segundo que yo soi no solo menor de edad por cuya causa se ha seguido mi pleito con curador adlitten si no que estoi sugeto a la patria pottestad de Dn Miguel Ignacio Malpica mi legitimo padre con quien devio Dn Gonzalo haver xirado su cobro, si concibe que el hospital tenga fundamento para hacerlo pues yo como tal menor ni tengo bienes ni perzona. Y lo tercero por que estta misma menor hedad, y los privilegios de que gozo por hijo dalgo, y de nottoria nobleza ni puedo ser prezo por deuda de estta naturaleza ni rettenido en la pricion (AGN, Real Hacienda, t. DCCCX, f. 165).

En días posteriores, Ramón Malpica es puesto en libertad y se marcha a Valencia sin pagar la deuda. Es importante señalar que este fue el único caso de cobro por atención a un enfermo de distinción encontrado en los registros del hospital, lo que nos hace pensar que este no era un procedimiento común. En el libro de entradas se registra su admisión en dos oportunidades, la última fecha de salida es el 18 de enero de 1773. El 12 de abril de 1773 ingresa al hospital con viruelas don Fernando de Malpica, hermano del señalado enfermo, quien permanece 5 días en el hospital. Ambos enfermos entran al hospital por orden del gobernador y solo al primero se le cobra por su estadía (cf. AGN, Real Hacienda, t. DCCCXVI, f. 2-3).

Reos y Heridos

El hospital reflejaba en sus libros de entradas (cf. AGN, Real Hacienda, t. DCCXCVII) la admisión de enfermos de la Cárcel Real y de heridos enviados por orden de los Intendentes o Alcaldes Ordinarios para que fueran atendidos en el hospital. Esta clase de enfermos eran sometidos a condiciones diferentes a las del resto de los enfermos, sufriendo algunas veces las consecuencias del hacinamiento. Para 1789 se nos ofrece una descripción del estado en que se hallaban los reos enfermos y el hospital en general:

...la pieza que sirve para los presos apenas tiene cuatro varas de largo y como tres de ancho, los mas de estos pobres están casi continuamente con los pies en un sepo, las que se llaman camas son lo gergones de dos o tres dedos de alto, puestos en el suelo, y pegados unos a otros de suerte que no se puede andar allí; estan amontonados los que padecen tabardillo, sarna, disentería y demás enfermedades; el cuarto de los eticos

representa un calabozo y estos miserables tienen continuamente el espectáculo triste de los cadáveres que se ponen a falta de otro lugar en un corredorcito de la misma puerta... (en Alegría, 1964: 94).

Para 1797, se indica una Real Provisión al gobernador de Cumaná donde se señalaba que en cumplimiento de lo prevenido por la Real Audiencia respecto a la manutención de los reos enfermos "...se declara que a los presos pobres de la cárcel deben suministrarse los alimentos y medicinas cuando se hallaren enfermos, de los propios fondos que se alimentan los demás enfermos y se reciben en el hospital..." (AGN, Reales Provisiones, t. X, f. 239). Con ello era obligación de los hospitales asistir a estos enfermos y asumir las particularidades de su atención, como lo eran las medidas de seguridad en el interior del recinto.

Enfermos militares

Luego que los gobernadores, como vicepatronos, comenzaron a hacerse cargo del hospital, sin tener precisión de su fecha exacta, comienzan a ser atendidos en el mismo San Pablo enfermos militares y civiles:

...Así, pues, el Hospital Militar, destinado a servir al batallón fijo de veteranos de la plaza y a los dos de milicias blancas y pardas, funcionó durante todo el siglo XVIII y comienzos del XIX dentro del civil de hombres (...) el Gobernador y Capitán General, don José Zuloaga (1737-1747) hizo construir al efecto algunas piezas; pero en realidad, el primero en disponer la medida de internamiento de los soldados enfermos fue el Gobernador Don Juan de Arriaga (1749-1751). En esos primeros años, los militares se incorporaban al hospital indistintamente con los demás pacientes. No obstante, el sucesor de Arriaga, don Felipe Ricardos (1751-1757), edificó un salón especial y separó a los enfermos militares... (Archila, 1975: 46).

La presencia de militares en el hospital redujo significativamente la capacidad del hospital civil, ya que desde su instalación ocuparon 5 piezas de su edificio (Archila, 1975: 47). Para 1772, el mayordomo Gonzalo Quintana Barreto señalaba que las piezas que se habían aumentado luego de lo dispuesto por la Real Cédula de San Ildefonso en 1742 por el gobernador Zuloaga, habían sido despojadas a causa del alojamiento que se hizo dentro del hospital de los soldados veteranos, quedando reducido el hospital general y carente de aquellas piezas ocupadas por los militares (AGN, Real Hacienda, t. DCCCX, f. 132). Desde esta ocupación el hospital tuvo que costear el alquiler de una casa cercana al hospital para que vivieran los esclavos, como bien lo señalaba el mayordomo en un informe presentado al gobernador en

1767: "...resultto que para alojarse los esclavos y dormir: se alquilava una tienda por tres pesos cada mes y el hospitalero y practicante se iban a dormir a sus casas por la falta de abittazion en dicho hospital, por lo qual quedaba dicho hospital de noche, y los dichos enfermos a la inclemencia, y se salian de noche, y otras resulttancias que omito..." (AGN, Real Hacienda, t. DCCLXXXVI, f. 24).

Este mayordomo señalaba también que el hospital San Pablo, para 1769, "...carece de todo arreglamiento porque como el particular de los soldados esta independiente del de mi cargo, practiccan estos lo que no les es devido ni permitido..." (AGN, Real Hacienda, t. DCCCLV, f. 147). De esta manera, la administración y dirección del hospital Principal destinado a los enfermos paisanos no controlaba todo lo que ocurría al interior del recinto, ya que no tenía injerencia en la sección militar del hospital. Los enfermos militares debían dar una contribución de su sueldo al hospital para costear su estadía (Archila, 1975: 55).

Para 1790 el hospital recibía un número considerable de enfermos y sus condiciones no eran las más favorables; la situación del hospital incluía la carencia de ventilación debido al reducido tamaño de los patios interiores del hospital que no beneficiaban a las salas del hospital, entre ellas la ocupada por los militares: "...Los militares enfermos se hallan colocados en dos piezas sumamente humedas, y de poca ventilacion, ademas de presentarles continuamente a la vista el horroroso espectaculo, de los cadaveres que se entierran en el camposanto que hay en dichos hospitales por ser una de sus paredes la que divide la citada sala o pieza de curación..." (AGI, Audiencia de Caracas, leg. 174, f. 66; en Aguirre, 1994: 319).

En 1798 se consideraba el espacio del San Pablo insuficiente para la asistencia de enfermos militares por lo que el 12 de junio el Intendente informa al gobernador acerca del alquiler de una casa por la administración de Real Hacienda, que sirvió en otro tiempo de cuartel de la tropa y que se utilizaría como hospital provisional (AGN, Gobernación y Capitanía General, t. XXI, f. 85).

Enfermos Esclavos

La admisión de esclavos en el hospital San Pablo no se contemplaba, ya que se consideraba que sus dueños debían costear su curación y hacerse cargo de ellos. Los negros esclavos no eran considerados pobres de solemnidad ya que permanecían bajo la tutela de sus amos. Es así como para 1766 registramos la negativa del mayordomo Gonzalo Quintana Barreto de recibir en el hospital a un esclavo proveniente del Convento de Religiosas de la Concepción, en respuesta a una solicitud enviada por la abadesa sor Jerónima de la Trinidad el 10 de abril de dicho año, en la que argumentaba no contar con una persona que cuidara

del esclavo enfermo, pidiendo al mayordomo que se le asistiera en el hospital, la respuesta del mayordomo fue la siguiente:

...siento mucho el no poder servirle en virtud de que dicho hospital, no se pueden admitir esclavos sirvientes, ni hijos de familia por ser contra el destino e instituto de dicho hospital, esto mismo pudo Lucas Jaen expresar a VB. pues se han correxido y destruido los inconbenientes que tenia dicho hospital; si no hubiera esta causa esta VB. en la inteligencia que a la menor insignuacion admitiera a el esclavo que propone... (AGN, Real Hacienda, t. DCCCVII, f. 108).

Sin embargo, en los años 1768 y 1769, en los que estudiamos la admisión de enfermos, encontramos cinco esclavos admitidos en el hospital, de los cuales dos eran reos. Dichos esclavos entraron al hospital a curarse de viruela, lo que indica que probablemente en este caso se acudía al hospital como único recurso para el cumplimiento de la cuarentena.

De manera general, la admisión de esclavos era claramente reducida en los períodos estudiados, situación que compartían en menor medida con los indios, grupo social que figuraba como minoría en la ciudad de Caracas, por lo que el hospital recibía enfermos de este grupo provenientes fundamentalmente de otros lugares. Por otra parte, notamos que la presencia de blancos y pardos era predominante respecto al resto de los grupos sociales, y este resultado nos permite pensar en el reconocimiento de la pobreza considerada solemne dentro de una sociedad con tendencia estamental, era desde esta categoría que se consideraba a un sujeto como merecedor de la caridad y atención del hospital.

A modo de Cierre

El hospital comparte algunas características con otras instituciones. Tomemos como ejemplo las cárceles y los conventos: en ellas conviven cierto número de personas por un tiempo considerable compartiendo una cotidianidad ligada a la organización y funcionamiento del recinto, distinta a la llevada en el mundo habitual; y viviendo un aislamiento espacial y temporal con respecto al resto de la sociedad (Goffman, 1994: 13). Estas características son compartidas por instituciones que han sido denominadas totalitarias o totales, ya que absorben la individualidad de sus miembros; dentro de ellas se comparte un mundo propio, dotado de obstáculos físicos que impiden la interacción con el resto de la sociedad. Los hospitales de enfermos infecciosos, los hospitales psiquiátricos y leproarios se ubican dentro de un grupo de instituciones totales que son: "...erigidas para cuidar de aquellas personas que,

incapaces de cuidarse por sí mismas, constituyen además una amenaza para la comunidad...” (Goffman, 1994: 18).

El interior del recinto hospitalario plantea una nueva forma de organización social, respecto a la del espacio exterior, regido por una normativa interna, que genera cotidianamente nuevas formas de interacción entre quienes lo componen y habitan. El sujeto enfermo debe someterse a los cuidados del hospital, la institución definirá el tiempo que requiere bajo su cuidado y vigilancia, y su posterior integración al mundo habitual.

El hospital es también un lugar de poder, entendiendo este como una entidad que más allá de la coerción de la que hace parte, produce realidad y discursos de verdad (cf. Foucault, 1999). En este sentido, actúa como estrategia de control de fuerzas al insertar a los cuerpos en un horizonte disciplinario, recordando que, para la medicina, vista como el conjunto de teorías y prácticas inherentes a la relación salud/enfermedad, la primera manera de especializar la enfermedad es el cuerpo humano (Foucault, 1983: 16). Así, las disciplinas y sus métodos, según Foucault, permiten el control minucioso del cuerpo, sujetándolo a sus fuerzas, imponiendo una relación de docilidad-utilidad, que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII llegan a ser fórmulas generales de dominación, aunque ya muchos procedimientos disciplinarios procedían de tiempo atrás, en los conventos, ejércitos y talleres.

El hospital San Pablo fue una institución que durante la segunda mitad del siglo XVIII sufrió importantes transformaciones tanto a nivel administrativo como a nivel de su funcionamiento, pasando de ser un lugar de recogimiento de la miseria a un lugar de control de los cuerpos enfermos para su curación; consolidándose como institución libre de la administración religiosa y controlada por el poder local y militar de la época.

La disposición y funcionamiento interno del hospital San Pablo describe un espacio sujeto a rutinas y a mecanismos disciplinarios que en cierta medida condicionan la estadía de los enfermos en el recinto; mecanismos que van desde los requisitos de admisión y la permanencia, hasta la salida de los enfermos por autorización médica o del mayordomo. Cada enfermo compartía el espacio junto a otros en un área delimitada para su estadía: se contaba con la sala de los enfermos comunes, separándose de estos solo los de distinción, los afectados por hético, gálico y viruelas.

En el hospital San Pablo observamos que predominaban los ingresos de blancos y pardos, lo que indica que en la ciudad de Caracas habitaba una cantidad significativa de blancos pobres de solemnidad, quienes demandaban los servicios del hospital porque respondían a su cultura médica en mayor medida que a la del resto de la población. Los pobres de solemnidad debían su condición a un estado de precariedad

considerado legítimo, encontrándose entre ellos a las viudas y los huérfanos; la pobreza asociada a la vagancia no se consideraba de solemnidad ni digna de caridad.

Es claro que el proceso de admisión revelaba la preferencia de los pobres blancos y pardos a la hora de recibir los beneficios de la caridad cristiana, en una sociedad con tendencia estamental donde los grupos acaudalados justificaban con desprecio “racial” las diferencias sociales con los grupos subalternos, intentando con ello justificar su dominación y su superioridad. La caridad era pensada para los pobres de solemnidad y no para los “vagos” y “malentretidos”, que eran los calificativos con que se nombraba la miseria de los estamentos desfavorecidos.

El hospital San Pablo tenía como función explícita la curación de los pobres enfermos de solemnidad, sin embargo, servía también como espacio que controlaba la pobreza deambulante y la perturbación que le acompañaba. Dentro de un mismo espacio se daban una serie de eventos en torno a un mismo ámbito de la vida social referente al problema salud enfermedad que para la época estaba directamente asociado con la pobreza. El hospital San Pablo comienza a ser un espacio de control de la gratuidad de la medicina, ya que las consultas privadas solo podían costearlas los que podían acceder a ellas; esto representaba un problema respecto al control de la enfermedad.

El hospital estaba destinado a recoger a pobres de solemnidad que no tenían cómo curarse y estos debían presentar una certificación de ello, pero en la práctica cotidiana tales requisitos no se cumplían a cabalidad, el acceso a la curación no siempre implicaba el cumplimiento de tales procedimientos burocráticos y, de hecho, funcionarios civiles y eclesiásticos utilizaban su investidura para que el hospital recibiera enfermos. Ello implicaba una serie de irregularidades en el acceso al hospital, lo que revelaba tensiones entre los distintos grupos de interés que intentaban controlar el acceso a la curación, tanto la gobernación, como los grupos influyentes y la administración del hospital se disputaban el acceso a la institución. El mayordomo Gonzalo Quintana Barreto objetaba que la caridad humana y la misericordia no obligaban al hospital a admitir más enfermos que los que sus rentas permitieran, que las justicias eclesiásticas y seculares no debían mandar al hospital enfermos ni reos por su orden sin ser autorizados previamente por el gobernador, que era la principal autoridad del hospital por Real Patronato. El mayordomo objetaba que el resto de los poderes locales se saltaran la autoridad del gobernador y la suya propia para ingresar bajo cualquier medio a los enfermos en el hospital, así como objetaba el hecho de que las familias pudientes pretendieran enviar al hospital a sus sirvientes y esclavos enfermos dejándolos de noche en el hospital, para no costear con los medicamentos y alimentos requeridos para su curación (AGN, Real Hacienda, t. DCCCX, f. 133).

La institución hospitalaria no solo trata a la enfermedad como principal problema a resolver, en aras de su erradicación, no solo le sirve al individuo enfermo como refugio de sus dolencias, sino que también le sirve a la sociedad como un lugar que confina y aparta los elementos negativos que pueden afectarla, que son básicamente el sujeto enfermo y la enfermedad que porta. Se presenta como un lugar donde confluyen múltiples y variados elementos que nos señalan las relaciones sociales que produce, no solo nos muestra la concepción de la enfermedad, del cuerpo y del enfermo, sino que nos revela también los mecanismos que la sociedad colonial emplea para controlar y combatir los factores negativos que pueden afectarla; nos muestra cómo la sociedad se defiende ante ciertas amenazas, cómo organiza y homogeniza la acción, cómo dentro de ella se destinan roles y actividades que buscan garantizar la estabilidad. Pasando desde la administración de los recursos de la institución, hasta los individuos que intervienen en el proceso curativo, con su saber y con su hacer, permitiendo el control de la enfermedad, el hospital se nos presenta acompañado por un cúmulo de respuestas a las perturbaciones, que garantizan una acción homogénea frente a los problemas que se tratan, un cúmulo de ideas organizadas en torno a un mismo fin, conseguir apartar la enfermedad del resto de la sociedad.

Este lugar inscrito en una sociedad estratificada fue objeto de relaciones constantes de tensión, ya que los sectores dominantes de la sociedad caraqueña pretendían a toda costa tener el control del acceso a la institución, instaurando así una visión del mundo que les permitiera controlar a los grupos subalternos, a los enfermos y a los miserables. El hospital junto a las Casas de Corrección ejercía una fiscalización de la enfermedad y de las desviaciones sociales, de la miseria y de sus efectos nocivos, ajustándose a un estado ideal de sujeción sobre la mayoría de la población, recordando que la represión no servía solo para encerrar el mal y contenerlo sino para tratar de cambiarlo.

Claramente durante el siglo XVIII, el hospital se aleja de su concepción de lugar de asistencia a los pobres para irse convirtiendo en un espacio terapéutico, en un espacio donde se conjugan relaciones de poder que producen saberes y acciones curativas, respondiendo al modelo de sociedad estratificada que lo sostiene. Esto pasa por la expresión de cambios más profundos que sufría la sociedad colonial a partir de las reformas borbónicas, que implicaron medidas de control social extendidas a partir de nuevos mecanismos. Ahora el hospital ya no sería un espacio receptor de males, sino que se inscribiría como un lugar de paso de un estado de perturbación a un estado de equilibrio estable o salud.

Fuentes consultadas

- Aguirre Medrano, F. (1994). *Historia de los hospitales coloniales en Hispanoamérica. Historia de los hospitales Coloniales de Venezuela*. Vol. 9. Bogotá: Edit. Presencia.
- Alegría, C. (1964). *Hospitales. El más antiguo de los hospitales en Venezuela*. Cuaderno No 4. Serie: Historia de la Medicina en Venezuela. Caracas: Sociedad Venezolana de Salud Pública.
- Amodio, E. (1998a). Introducción: Aproximaciones a un lugar de encuentro entre historia y antropología. En: *La vida cotidiana en Venezuela en el siglo XVIII*. (pp.3-13). Maracaibo: Sec. de Cultura Gobernación del Zulia.
- Amodio, E. (1998b). La tan apetecible profesión de médico. De Campins a Vargas: la construcción de la élite médica de Caracas. En: *Tierra Firme* 62, 293-319.
- Archila, R. (1961). *Historia de la Medicina en Venezuela. Época colonial*. Ediciones del Ministerio de Sanidad y Asistencia Social. Caracas: Tipografía Vargas.
- Archila, R. (1975). Orígenes de la asistencia hospitalaria en Caracas. El hospital San Pablo. En: *Gaceta Médica de Caracas*. 1: 35-100. Caracas.
- Brito, F. (1961). *La estructura social y demográfica de la Venezuela colonial*. Caracas: Tipografía Venegas.
- Brito, F. (1979). *Historia Económica y Social de Venezuela*. T. 1. Caracas: Ediciones UCV.
- Cortés, S. (1974). *El Régimen de "las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el período hispánico*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Foucault, M. (1999). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1983). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada Médica*. México: Siglo XXI.
- García Pelayo, M. (1991). El estamento de la nobleza en el despotismo ilustrado español. En: *Obras Completas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. 2171-2195.
- Geertz, C. (1992). Historia y antropología. *Revista de Occidente*, 137, 55-74.
- Goffman, E. (1994). Sobre las características de las instituciones totales. En: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Humboldt, A. (1941). *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente*. Caracas: Talleres de artes Gráficas, Tomo 3.

- Leal, I. (1961). La aristocracia criolla y el código negrero de 1789. En: *Revista de Historia*. 6, 61-81. Caracas: Centro de Estudios Históricos. FHE- UCV.
- Mckinley, M. (1987). *Caracas antes de la independencia*. Caracas: Monte Ávila.
- Maza, E. (1987). *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX. Aproximación Histórica*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Mousnier, R. (1972). *Las jerarquías sociales*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Soriano, G. (1988). *Venezuela 1810-1830: Aspectos desatendidos de dos décadas*. Caracas: Editorial Arte.

Leyenda archivos:

AGN: Archivo General de la nación, Caracas.

AAC: Archivo Arquidiocesano de Caracas

TRANSGRESIONES FEMENINAS EN LA CARACAS COLONIAL DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

Yelitza Rivas

Resumen

En la sociedad colonial caraqueña del siglo XVIII, el ideal femenino dominante prescribía tres roles sociales para las mujeres —esposas, madres y devotas—, los que organizaban su vivencia en los diferentes contextos sociales de su existencia, aunque diferenciados en su realización social, según el estamento de pertenencia. Esta diferenciación a menudo producía prácticas sociales contradictorias con respecto al ideal predicado por la Iglesia y los poderes políticos españoles. Sobre la base de estas contradicciones, surge la figura de la “mujer transgresora” quien constituye nuestro tema de investigación, dirigido a aproximarnos a la dinámica social que se producía ante los desvíos de la normativa, con particular atención a los de conducta y el uso de su cuerpo. Esta aproximación nos permitirá dar cuenta tanto de los discursos de poder que se conjugaban para reforzar las ideas sociales en cuanto a la identidad femenina, como de los discursos alternativos producido por las propias mujeres, cuya habla a menudo estaba constreñida dentro de los moldes de la práctica judicial.

Palabras clave: mujer, género, modelo femenino, sujeción, transgresión, delitos, pecados.

Abstract

In Caracas' eighteenth-century colonial society, the dominant feminine ideal prescribed three social roles for women: wives, mothers, and devotees. These roles organized women's experience in the different social contexts of their existence, although there were significant differences according to their social status. This differentiation often produced social practices that contradicted the ideal preached by the Church and the Spanish political powers. On the basis of these contradictions, our research topic is the figure of the “transgressive woman.” Our aim is to understand the social dynamics that occurred in the face of deviations from dominant regulations, with particular attention to behavioral and bodily deviations. This approach allows us to account for both the discourses of power combined to reinforce social ideas regarding female

identity and for alternative discourses produced by women themselves, whose speech was often constrained within the molds of judicial practice.

Keywords: women, gender, feminine roles, subjection, transgression, crimes, sins.

Introducción

Abordar el tema de las transgresiones femeninas en la Caracas colonial durante el siglo XVIII representa un reto, debido a que la mayoría de los documentos y tratados producidos en dicho período y que daban cuenta del comportamiento ideal femenino, se generaban desde una perspectiva masculina, la cual establecía determinadas características tanto físicas (gestos y posturas corporales que denotaran recato), como mentales (subordinación, e indefensión); atribuían determinados roles, hija hermana, esposa, madre, cuyo campo de acción estaba sujeto a los designios de una figura masculina (padre, hermano, esposo y en algunos casos por los hijos varones) y limitado a un espacio social de la casa. Desafortunadamente, es difícil localizar documentos que, desde una perspectiva netamente femenina, den cuenta de su condición y, en todo caso, las mujeres que tuvieron acceso a la lectura y escritura, lo que producían se hacía a partir de la misma ideología masculina.

Aunque durante los siglos XVII y XVIII, se produjeron cambios sobre el papel de la mujer en el seno de la sociedad occidental, es en el contexto del movimiento ilustrado que se comienza a reflexionar sobre el papel de la mujer, lo que es reflejado en algunos textos filosóficos, como es el caso de las obras del padre Benito Jerónimo Feijoo, particularmente en su obra *Teatro crítico universal*, publicada en España desde 1726 hasta 1740, específicamente en el Discurso XVI del Primer Tomo, titulado “La Defensa de la mujer” (cf. Feijoo, 1778), donde enumera los problemas que las aquejarían, además de expresar que las mujeres eran iguales a los hombres en lo que respecta al entendimiento y que era la sociedad en donde vivían, la cual estaba regida por varones, y la falta de instrucción determinaba que se comportasen de manera particular. Estas aseveraciones, junto con otras producidas en Francia, sirvieron de base para un debate de los sexos, particularmente llevado a cabo por un grupo de mujeres que se dieron a la tarea de vindicar esta postura y tratar de lograr una ciudadanía paritaria, acción que las llevó paradójicamente a enfrentarse a los representantes de la razón ilustrada, tarea difícil para algunas, como fue el caso de Olivia de Gouges (1748-1793), escritora francesa quien elaboró una *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791), en oposición a la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* (1789). (cf. Puleo, 1993. 25)

En el caso de la Provincia de Venezuela del siglo XVIII, aún no se han identificado documentos que den cuenta de la auto-reflexión de las mujeres sobre su papel dentro de la sociedad y de una reivindicación de sus derechos individuales y colectivos; sin embargo, existen

expedientes que reseñan procesos judiciales que se generaron cuando alguna de ellas se rebelaba y transgredía el ideal cultural. De allí, las respuestas institucionales que ponían en marcha diferentes mecanismos sociales, tales como denuncias, juicios, sentencias, tendientes a reprimir o encauzar el comportamiento desviado, todos producidos por los hombres, quienes evidentemente juzgaban estas acciones negativamente. A esto se agrega que, al momento de registrar estos casos, quien se encargaba de redactarlos (escribanos, amanuenses) en la mayoría de los casos no plasmaban las declaraciones de manera fidedigna, sino que interpretaban según sus creencia e ideología, las cuales frecuentemente los llevaba a convalidar las acusaciones que se profería a las mujeres enjuiciadas.

De manera que, teniendo en cuenta todo lo anterior, en este artículo se presentan cinco casos de mujeres que se rebelaron ante la autoridad judicial y la familiar durante la segunda mitad del siglo XVIII en Caracas. Si bien sus acciones no trascendieron e inspiraron a un colectivo durante el momento que sucedieron, dan cuenta de un rechazo hacia lo socialmente establecido. Este estudio se ha llevado a cabo a partir de nociones antropológicas de género, distinguiendo lo que los hombres y las mujeres son, en un sentido general, y el significado específico que los define, de acuerdo con una ubicación particular en la estructura social o en un campo de acción determinado. Tal distinción se hace necesaria cuando se toma en consideración el contexto donde se enmarcan, teniendo en cuenta que todas las categorías simbólicas actúan conjuntamente componiendo el sistema simbólico de una sociedad. Schlegel (1990), citada por Lamas (2007), señala que en todas las sociedades existen una gran variabilidad de prácticas con un significado específico que suelen diferir del significado general, ya que este está mediatizado por elementos de la identidad social e historia particulares, modificándose las ideas del individuo a lo largo de su vida, sus valores, prejuicios, interpretaciones con respecto al género. Ambos aspectos permiten dar cuenta de cómo en las diferentes culturas se construyen y estructuran las relaciones de poder y dominación que se establecen entre los individuos.

En el caso de la mujer, sus roles, estereotipos y estratificación en el contexto social han estado condicionados por su capacidad de concebir, gestar, parir a nuevos individuos, lo que las ubica más cerca de la naturaleza, sobre todo en el caso de las sociedades occidentales, mientras el lugar atribuido a los hombres le otorga mayor poder y autoridad. En el caso de la sociedad occidental, a partir de la delimitación de los espacios públicos y privados, se asigna el espacio del reconocimiento social y de producción de bienes (el espacio público) a los hombres, mientras que a las mujeres se les asigna el espacio del hogar (el espacio privado). Esta división sustentará el poder que se ejerce sobre

las mujeres por parte de la sociedad y la familia (cf. Molina Petit, 1994). Sin embargo, hay que tener en cuenta que, puestas determinadas situaciones sociales (momentos de crisis de valores) o identitarias (rechazo individual del género asignado, por ejemplo), se pueden producir resistencias femeninas a la asunción de roles que pueden desembocar en actitud explícitas o implícitas, las que pueden generar comportamientos femeninos que son rechazadas y reprimidas por la sociedad, pero que no necesariamente lo son en el caso de los hombres. A este respecto, Dolores Juliano (2009) destaca:

No se ve de la misma manera la transgresión realizada por un hombre que la realizada por una mujer. Los estereotipos sobre cómo y por qué actúan de determinadas maneras unas y otros continúan funcionando. Estos modelos imaginarios determinan el tratamiento que reciben en la práctica las faltas, pero actúan también dentro de cada persona (p. 80).

En el caso específico del Occidente cristiano, cualquier comportamiento femenino que se apartara del modelo socialmente prescrito de la virtud y recogimiento, era sancionado y juzgado como una doble falta, ya que afectaba tanto la leyes seculares —las religiosas— determinando que la falta se traducía en pecado. Así, la libertad de las mujeres generaba deshonor para los hombres vinculados a ella, el que debía ser restaurado a través del castigo del encierro e incluso de la muerte. De allí que los correctivos aplicados a las mujeres estuviesen a cargo del padre, esposo, hermano e hijo, aquel hombre con el que tuviesen algún vínculo parental, ya fuese consanguíneo o por afinidad y cuando este no cumplía su cometido, por parte de la Iglesia y el Estado. En este sentido, respecto a la tipificación de las acciones o conductas transgresivas por parte de las mujeres, no existía una clara distinción entre delito y pecado.

1. La prescripción de docilidad y fragilidad: el modelo femenino en la Provincia de Venezuela durante la época colonial

Para el siglo XVI, tanto en España como en sus colonias en América, el modelo femenino fue el elaborado por los teólogos y transmitido a través de los diversos catecismos y confesionarios producidos en España y distribuidos en las colonias americanas, indicando que el ideal de la mujer era el ser “buena esposa” para el hombre, fundamentada en la religiosidad y el recogimiento. Desde la infancia, la mujer debía ser educada con el propósito de moldear su vida a estos comportamientos, siendo el catecismo, en la mayoría de los casos, el único y limitado acceso a la educación formal por parte de las mujeres. En cuanto a la aplicación de dicho modelo contenido en los catecismos, debemos

tener en cuenta que la sociedad estaba altamente estratificada, de manera que el estamento social y la posición económica eran un factor determinante en las normas de comportamiento que las mujeres debían observar.

A lo anterior, se le agrega el caso de las colonias americanas, donde el “color” de la piel de las mujeres blancas, negras e indias, funcionaba como un marcador social. De manera que, aunque se señalaba que el mismo debía funcionar para toda la sociedad, estaba pensado para las mujeres blancas, sobre todo a las de alta posición. Sus comportamientos y funciones estaban delimitados por los elementos antes señalados y en su vida de casada debía dedicarse exclusivamente a cuidar de su hogar y de los hijos. Fray Luis de León en su obra *La Perfecta Casada* de 1583, identifica el carácter del hombre y la mujer de la siguiente manera:

El hombre que tiene fuerzas para desvolver la tierra y para romper el campo, y para discurrir por el mundo y contratar con los hombres negociando su hacienda, no puede asistir a su casa, a la guarda de ella, ni lo lleva su condición; y al revés la mujer por su carácter, por ser de natural flaco y frío, es inclinada al sosiego y a la escasez y es buena para guardar, por la misma causa no es buena para el sudor y trabajo del adquirir (en González, 1985: 75).

Este modelo ideal, elaborado en función de un estamento específico, tenía problemas de realización entre los diferentes grupos subalternos, tanto que tendencialmente se diversificaba, aunque manteniendo algunos elementos básicos, sobre todo por lo que se refiere a la función reproductora y a la educación de los hijos.

Además de los catecismos, en la Caracas colonial el modelo de conducta femenino estaba basado en las normativas jurídicas y religiosas que se manejaban en España, las que circunscribían a las mujeres a un delimitado espacio social, el doméstico, y su acción social debía estar mediatizada por una figura masculina, ligada a su círculo familiar, lo que la hacía socialmente dependiente. A este respecto destacan la gran profusión de discursos, particularmente desde el ámbito religioso, donde se redundaba su papel dentro del ámbito doméstico, sus funciones como madre y esposa. Como señala Jaqueline Vasallo (2006: 98), con referencia a la obra de Pedro Remolac de 1763, *Desengaños de un casado y los extremos de la mujer*, las conductas necesarias para ajustarse al ideal femenino socialmente establecido, debían ser las siguientes: estar recogidas en su casa; ocupadas en sus oficios; templadas en sus palabras; recatadas en su persona; pacíficas entre sus vecinas; honestas entre los suyos; y vergonzosas entre los extraños. A estas actitudes, correspondía un ideal de vida que ellas debían

alcanzar, el de esposa: establecer un vínculo matrimonial, generalmente dispuesto por su familia, en el cual debía guardar fidelidad y cuidados a su marido, además de ser pasiva ante su marido. Idelfonso Leal (1994: 190) destaca que desde niña se le inculcaba este tipo de conducta: el de ser madre, dentro del ámbito matrimonial, gestar, cuidar y educar a los hijos; además de ser devota, lo que era extensivo a todas las mujeres, estuviesen casadas o no. Esta devoción debía expresarse en la participación en los ritos, en el manejo de los conceptos básicos de la doctrina cristiana, y ser benefactoras del culto católico por medio de donaciones, bajo la figura de limosna, que servían para la manutención de conventos, hospicios, además de fundar obras pías cuando era pudiente (cf. Troconis de Veracochea, 1990: 128).

En la imposición de este tipo de ideal femenino, en Caracas mucho privó, a mediados del XVIII, el ejercicio pastoral del obispo José Antonio Díez Madroñero, quien fue el vigésimo tercer obispo de Venezuela y ejerció su cargo desde 1757 hasta 1769, fecha de su muerte. Se caracterizó por su férreo fervor religioso llevándolo a ejercer una gran influencia sobre las autoridades civiles locales, contando de hecho con la colaboración de los gobernadores Felipe Ricardos, Felipe Ramírez de Estenoz y José Solano y Bote. La misma Corona española le solicitó informes sobre la situación eclesiástico-civil de la Provincia (cf. Arellano Moreno, 1967: 51). Entre sus obras destacan las *Reglas del buen vivir*, puestas a circular en noviembre de 1761 (AGN, Sección Traslados, t. 618, f. 54). En esta normativa dedica su particular atención a las mujeres, por su “natural inclinación” para transgredir las normas y por su condición de fragilidad. Se les prescribía a los padres que tuviesen los siguientes cuidados:

1. Evitar que las mujeres se exhibiesen al público en las ventanas y puertas, lejos de la vista de hombres ajenos a la familia. A este respecto, la visita de estos hombres nunca debían implicar quedarse solos con la mujer, incluso si fuesen familia.
2. Las mujeres debían estar ocupadas en los oficios domésticos, no debían pasar su tiempo acostadas en hamacas.
3. No se les debía permitir vanidades, como el excesivo arreglo personal. En todo caso cuando tuviese la necesidad de salir al público, ya fuese a la iglesia o asistir a procesiones, debían de tener cubierta la cabeza con un velo, para que no mostrase sus cabellos y tener cubierta parte de la cara. Tal prescripción estaba dirigida a mujeres casadas y viudas, mientras que en el caso de las solteras debían tener el rostro totalmente cubierto.

Las anteriores normativas no son solamente de tipo religioso, sino que también es posible encontrar disposiciones civiles destinadas a regular lo que concernía a los horarios en los cuales podían circular en

la calle. A este respecto, un Bando publicado en 1772, en virtud de la circulación de mujeres en la calle a deshora, estipulaba:

5- Que en atención al grave abuso introducidos en esta ciudad de enviar las criadas de noche a la calle, o permitir anden o se mantengan fuera de la casa así estas con otras mujeres de baja calidad y vida desarreglada y torpe y aunque no lo sean se proporcionan a la malicia y las ocasiones mas aparentes para ser contagiadas con el escándalo y mal ejemplo resultando fatales y horrorosas consecuencias es muy importante a la pureza cristiana y reglas políticas evitar semejantes excesos con el rigor y demostración correspondiente (AGN, Diversos, t. XXIX, f. 334).

Esta ordenanza es coherente con una actitud generalizada en el mundo hispánico americano, como puede verse en una real cédula despachada en Madrid en 1662, donde se ordenaba que las mujeres no debían salir de noche a la calle, bajo ninguna circunstancia sin importar su calidad (blanca, india, parda, negra), estado (casada, soltera o viuda) o condición social (libre, esclava). Por lo cual se les ordenaba a los padres de familia y a los amos vigilar que se cumpliera esta ordenanza. En el bando se prescribía que en caso que fuese inevitable que alguna mujer debía realizar un encargo en la calle por la noche, se recomendaba:

...y por alguna indispensable urgencia de grave entidad acaeciére enviar a la calle alguna criada, o sirviente se elegirá a la mas anciana o de menos sospecha la cual acompañada de otro a si pudiere ser salga a practicar la diligencia llevando precisamente farol encendido pena que de lo contrario o averiguándose un fraude en esta disposición se aplicaron las que vienen mencionadas (Ídem).

En caso de contravenir dicha disposición, en el bando se estipulaban las siguientes sanciones: pecuniarias, a través de una multa que se pagaría "...por la primera vez de ocho pesos por la segunda diez y seis y por la tercera veinte cinco y reincidiendo se procederá con rigor de justicia aplicando arbitrariamente el castigo que parezca conveniente..."; y la reclusión, en el caso de la mujer que fuese encontrada en la calle. Si era de condición esclava, sería condenada a un mes de cárcel por cada vez que reincidiese y, en caso que fuere libre y no estuviese bajo la tutela de un hombre, además de la pena de cárcel, debía pagar cuatro pesos de multa por cada vez, aplicándose las referidas cantidades por tercias partes. El dinero recaudado debía depositarse en la Real Cámara para los gastos de justicias y ministros.

2. Transgresiones femeninas en la Provincia de Venezuela durante la segunda mitad del siglo XVIII

Las transgresiones femeninas y su grado de gravedad se definían en general sobre la base de la carencia del comportamiento diario que el modelo atribuía a las mujeres. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que las restricciones tenían una finalidad que iba más allá del control social: era la mujer que expresaba el honor de la familia, sobre todo en sus roles de esposa y madre, garantizando que la descendencia fuera legítima; o en el de hija, evitando infamar con su conducta el honor de la familia, manteniéndose virgen. En este sentido, también los hombres corrían el riesgo de infamar a la familia haciendo uso no legítimo de las mujeres (cf. Pitt-Rivers, 1968: 42). Además, siendo la sociedad colonial eminentemente patriarcal, las mujeres constituían el medio a través del cual se podían establecer alianzas productivas con otras familias. En tal sentido, la atribución de un carácter débil y flaqueza que podían llevar a las mujeres a la lascivia y a la maldad, las hacía más proclives a transgresiones que no solo afectaban a la familia sino también a la sociedad en su conjunto.

Entre las conductas que podían afectar no solo el honor familiar y, por ende, a la sociedad, estaban sobre todo el adulterio y el amancebamiento y, de hecho, son estos los comportamientos que destacan en los procedimientos judiciales de la Provincia de Venezuela. El adulterio significaba la ruptura de la promesa de monogamia hecha ante las autoridades civiles y religiosas, y cuando era la mujer que faltaba, se consideraba más grave, en consideración que no existía la garantía de que la prole engendrada fuese del esposo, situación muy grave si además el hombre estuviera casado. Según las circunstancias, el adulterio se clasificaba *simple*, cuando la relación sexual se daba sin cohabitación prolongadas de los implicados; *doble*, cuando daba casados con otras personas; e *incestuosos*, cuando sucedía con algún pariente suyo o del cónyuge (cf. Rivas, 2004).

El amancebamiento consistía en la cohabitación de dos personas sin estar casados, este podía ser tipificado según el estado de los infractores: en caso de que ambos fuesen solteros, era *simple*; pero si uno de los involucrados estuviese casado, era denominado *adulterino*, siendo considerado más grave cuando era la mujer a estar casada. Pero, podría ser aun más grave cuando, aparte de estar casados, los convivientes transgresores tuvieran o tuviesen algún grado de parentesco, ya fuese por consanguinidad o por afinidad, siendo este un *adulterio incestuoso*, y si la convivencia era por largo tiempo se le denominaba *amancebamiento incestuoso adulterino*. En todo caso, a parte de los dos delitos antes descritos, la gama de comportamientos considerados ofensivos y dignos de castigo eran variados: aborto, infanticidio,

parricidio, que afectaban directamente al matrimonio; pero también el homicidio y el robo, por su afectación a la sociedad, junto con juegos de azar, embriaguez, peleas, infamaciones y prostitución.

De esta casuística, en los archivos históricos caraqueños reposan documentos que dan cuenta no solo de un grupo importante de mujeres que debieron acceder al trabajo fuera del ámbito del hogar, sino también de las acciones de muchas otras que se rebelaron en contra de la autoridad masculina familiar y de la sociedad en general. Entre este caso, resaltamos cinco historias acaecidas en la Provincia de Venezuela que dan cuenta de estos comportamientos a final de la época colonial.

5.1. Su delito, la *sensualidad* (1780)

En octubre de 1780 varios vecinos de Ocumare interpusieron una queja ante el cura de su parroquia en contra de Juana Perfecta y su hija Brígida por escandalosas e inmorales. Esta denuncia fue llevada ante las autoridades civiles, representadas por el justicia mayor y el teniente del valle, el cual emitió un auto de proceder en donde especifica lo siguiente:

...digo que por cuanto me hallo informado de personas fidedignas y de toda coherencia de que Juana Perfecta vecina de este Valle esta mal vista por consentidora de su hija llamada Brigida la que se halla dando escándalos en este valle con concubinatos y la referida su madre es tapadera, y han llegado los clamores a los oídos del señor cura de este valle por uno de los vecinos inmediatos a la morada de la morada de dicha Juana Perfecta y su referida hija (...) y respecto a que es preciso e indispensable poner remedio a semejantes desacatos y ofensas contra la honra de Dios, aplicándoles su condigno castigo para que en lo sucesivo sirva de ejemplo de los demás que pretendieren vivir licenciosamente en semejantes vicios... (AGN, Archivo Aragua, t. VIII, f. 113).

En este auto se destaca la falta de corrección de Juana Perfecta a su hija Brígida, quien ha vivido reiterados concubinatos, lo que motiva la intervención de las autoridades. Como primera medida, se le tomó declaración a unos testigos, que seguramente fueron quienes inicialmente se quejaron ante el cura, quienes señalaron que Brígida andaba en malos pasos y daba malos ejemplos por su relajado modo de vivir, además que siempre había sido seguida por las justicias por ser “mujer mala en asuntos del feo pecado del concubinato”, acusando a la madre de encubridora ya que siempre habían vivido juntas.

En consecuencia de estas declaraciones, se ordenó que ambas fueran desterradas a Puerto Cabello, “en razón de ser mujeres escandalosas

sin mas perjuicio que su sensualidad” “...con poco temor de Dios y a las falta de respeto a los mandatos de la justicia se han mantenido en el valle perpetrando en sus rebullosas y escandalosas inequidades...” (AGN, Archivo Aragua, t. VIII, f. 117, 119). Pese a la orden de destierro, ninguna de las acusadas obedeció, por lo que se ordenó que fuesen puestas en prisión.

5.2. Asesinato *justificado* (1791)

El homicidio se constituyó en uno de los principales males que afectaban a las mujeres de todos los extractos sociales de la provincia de Venezuela; sin embargo, cuando la víctima era una mujer en condición de indigencia, la aplicación de la justicia no era muy expedita. A este respecto, tenemos una Real Provisión fechada en Caracas el 11 de febrero de 1791, dirigida al teniente justicia mayor del Pueblo de La Victoria, para que en la causa seguida contra José Félix Duran, por el homicidio que ejecutó en la persona de Narcisa Romero, procediera a examinar los testigos que se presentasen por parte del expresado reo. Dicha provisión aceptaba el recurso interpuesto por el acusado y el interrogatorio propuesto fue el siguiente:

Primeramente por el conocimiento de mi persona y la de Narcisa Romero, la noticia de la causa y generales de la ley. Iten. Si saben que Narcisa tenia el vicio de embriagarse con todo genero de licores al extremo de caer privada de sus sentidos que la veían con frecuencia en las guaraperías y bodegas durmiendo donde la cogía la noche y exponiéndose a otros desastres a que le precipitaba su embriaguez. Iten si saben que dicha Narcisa padecía todos los más meses fuerte dolores en el vientre provenidos según el pueblo de su vecindario de abundancia de sangre. Iten Si yo soy de un genio dócil, benignas intensiones, de suerte que por ello jamás he tenido discordia con ninguna persona, ni dado que hacer por este respecto a las Justicias. Iten Es publico y Notorio... (AGN, Reales Provisiones, t. III, f. 72).

En esta propuesta de interrogatorio el acusado por medio de supuesto testigos trataba de trasladar la culpa a la occisa, por su vicio de embriaguez y estado de indigencia; también sugería que tenía un carácter violento por su condición de ser mujer, al tener problemas de menstruación. Como último recurso se presentaba ante las autoridades como una persona cumplidora de las leyes, cuyo carácter es pacífico bondadoso. Lamentablemente no contamos con el expediente que nos corrobore si efectivamente este recurso le funcionó y fue absuelto o su pena fue atenuada.

5.3. La filicida que solicitó inmunidad

El filicidio es considerado a menudo un delito atribuido a las mujeres, aunque esto podría ser considerado un prejuicio masculino, sobre todo considerando que, como en el caso de la Caracas colonial, la severidad del castigo implicaba la pena capital, por trasgredir la mujer su deber de madre. A este respecto, tenemos una Real Provisión fechada en Caracas el 31 de mayo de 1791, dirigida al subdelegado de Real Hacienda de la ciudad de Coro, don José de Zavala, para que cumpla lo determinado en los autos sobre competencia de jurisdicción con el vicario eclesiástico de esa ciudad, por el asilo que tomó en la iglesia parroquial María de Jesús Zárraga. Los autos describen la acción interpuesta por la morena María de Jesús, esclava de don Antonio Zárraga, quien se había acogido a la inmunidad en la iglesia parroquial de Coro, para evitar que se le aplicara la pena ordinaria de muerte por el filicidio ejecutado en uno de sus hijos y el intento de matar a otro, más el intento de suicidio. A todos estos delitos, se le sumaba el hecho de haberse fugado de la cárcel para trasladarse a la iglesia.

Lo que pudo haber sido un largo conflicto de competencia entre el poder eclesiástico y el poder secular, se resolvió con la sentencia promulgada por la Real Sala de Ejecución, en la cual se destaca lo siguiente.

...comprendidos en la disposición del artículo sexto de la Real Cedula del quince de marzo de setecientos ochenta y siete como perpetrado con las mas cruel alevosía en unos inocentes niños incapaces de culpa y de defensa con violación de los afectos naturales y las leyes divinas y humanas por lo que corresponde se declare así y no goza la reo de la inmunidad del asilo, y que en consecuencia de lo prevenido en el citado artículo se ordene al comisionado de esta Real Audiencia pase el testimonio de la causa principal que quedo archivado en el juzgado ordinario de la misma ciudad con oficio de papel simple (AGN, Reales Provisiones, t. III, f. 339).

Por lo acordado en la anterior sentencia, pese a que la acusada buscó amparo en la iglesia, la calificación del delito demuestra el consenso de ambos fueros en señalar que la acusada cometió un delito que transgredió las leyes naturales, las leyes divinas y las leyes humanas. Con respecto a la primera, quebrantó los preceptos “naturales” asociados a la maternidad, y los preceptos divinos, al contravenir el primer mandamiento “No matarás,” no solo contra sus hijos, sino también contra ella misma; y, por último, las leyes humanas al violentar las leyes civiles con el asesinato y haberse escapado de la cárcel.

5.4. Defensa de su color: “zamba no, negra sí” (1792)

Por la defensa airada de su calidad, en junio de 1792, fue encarcelada Ramona Díaz, que tenía por oficio hacer pan y tabaco, acusada de gravísimo desacato a la autoridad del teniente de justicia mayor de Ocumare de la costa. Los hechos son narrados de la siguiente manera, el día 22 de julio a las once de la mañana 1792:

A sucedido el gravísimo atrevimiento a tribunal cometido a dicho tribunal por una zamba nombrada María Ramona de la Luz Dias que habiendo sido denunciada por Polonia Landaeta a quien había injuriado según su notoria costumbre que con motivo y reprendiéndola verbalmente se le hizo comparecer y estando reconviniéndosele por su merced dicho teniente justicia mayor tubo la dicha Ramona la osadía de desvergonzarse desmedidamente y llegar al exceso de tirar una pescosada a su merced el predicho teniente sobre quien se arrojaba con ambas manos y con palabras desentonadas y cuanto pueden ser denigrativas, habiendo toda resistencia con cuantas fuerzas pudo sacar contra los testigos que presentes se hallaban a fin de no dejarse prender luego que se mandó por el hecho y atentado referido (AGN, Archivo Aragua, 1792, Tomo XXVIII f. 171).

En virtud de tal situación, el teniente consideró que era necesario castigar semejante desacato considerando que, al pasarlo por alto, acarrearía que otras mujeres copiasen dicha conducta lo que implicaría, como él mismo declaraba, que “sería abrir las puertas al desorden y proporciones en mayor abundamiento lances de igual naturaleza que menosprecian la autoridad Real” (idem). De manera que mandó a que se abriese una sumaria, convocando a testigos para que dejaran constancia del carácter peligroso de la acusada. Al primero que se le tomó declaración fue a Antonio Montero, vecino del lugar, marido de María Ramona, quien se encontraba en el tribunal en el momento del incidente para declarar a favor de su esposa quien estaba siendo acusada de injuriar a una vecina;

Habiéndoseles hecho cargo de su desorden por su merced el citado teniente respondió la mujer del declarante con palabras y voces más que irregulares y de esto fue reconvenida por su merced dicho teniente que se callase por muchísimas ocasiones hasta decirle cállate zamba mal hablada, y al decirle esta zamba el predicho teniente se levanto de la silla y la dicha María Ramona su mujer precipitadamente se tiro tirando manotadas tanto que una le alcanzo a la cara y diciendo zamba no negra sí que luego su merced el expresado teniente creído que el exponente hacia alguna demostración de defensa a favor de la mujer tomo una pistola y le hizo desviar a un lado y hizo que amarraran los testigos que presente se hallaron

a la indicada su mujer quien enfurecida y con la mayor resistencia dejando amarrar con cuatro[173 vto.] hombre que se hallaban presentes a la sazón y contra quienes voces muy altas y sin ningún respeto de tribunal y sin mirar su inferior calidad: que el que declara le mando a su dicha mujer por muchas ocasiones que callara la boca pero siempre prosiguió gritando y desacatando a su merced el expresado teniente manoteándolos y despreciando sus palabras: que en razón de los escándalos de su dicha mujer si notorio por lo díscolo de su genio como está claro que algunos del tribunal donde ha sido llamada varias veces por reprenderle de sus barbaridades que estos es lo que sabe de publico notorio públicamente voz y fama (AGN, Archivo Aragua, 1792, Tomo XXVIII, ff. 173-173vto).

Cabe destacar que el detonante de la reacción tan airada de la acusada fue el de haberla llamado *zamba*, lo cual consideraba que la rebajaba, haciendo hincapié que ella era “negra morada.” En cuanto a su marido, con esta declaración se convierte en uno de sus principales detractores, al señalar abiertamente que no respeta su lugar social, dado que pese a su “inferior calidad” se atrevió a agredir a un individuo de “calidad superior.” Por último, él se sentía vulnerado, debido a que su mujer desafió públicamente no solo a la autoridad civil, sino también a la autoridad natural que esta le debía por ser él su esposo, al no obedecerlo cuando le ordenó que se callara. De hecho, aprovecha para definirla como de carácter díscolo, así como lo habían hecho los demás testigos de la sumaria: una mujer de “díscolo genio muy revoltoso y insufrible por su modo de hablar” (AGN, Archivo Aragua, 1792, Tomo XXVIII f. 178). Evidentemente, la interpretación implícita de los testigos era que contrariaba al modelo femenino “del recato que debía observar toda mujer, por ser incapaz de controlar sus palabras.”

5.5. Denuncia por mal uso del matrimonio (1797)

Durante la época colonial, el matrimonio era el principal destino que la sociedad reservaba para la mujer, siendo sus objetivos, así como los había definido el Concilio de Trento, el de casarse y realizar su rol de madre: concebir, parir y criar los hijos (*Catecismo del Concilio de Trento*, 1777: 333) De allí que las relaciones sexuales dentro del matrimonio derivaban de obligaciones y derechos, uno de los cuales era “debito conyugal”, ya que los cónyuges eran obligados a entregarse mutuamente al uso del cuerpo de ambos. La prescripción del Catecismo se basaba en la Carta de san Pablo a los Corintios, donde se afirmaba que “No tiene la mujer dominio de su cuerpo, sino el marido. Y asimismo no tiene el marido dominio de su cuerpo, sino la mujer (Corintios, 1, 7)” (*Catecismo del Concilio de Trento*, 1777: 334). Con esto se buscaba evitar “comercios corporales” fuera del matrimonio, que pudiesen traer

hijos ilegítimos que disfrutarían de un patrimonio que no les corresponden. Con respecto a la sexualidad dentro del matrimonio, esta debía realizarse evitando el deseo y todo exceso sexual que pudiesen perjudicar el honor de uno de los cónyuges (cf. Flanderin, 1976: 134).

Los datos que a continuación se presentan describen una querrela, efectuada en Maracay el 22 de febrero de 1797, por parte de Manuela Mendoza en contra de su consorte, por malos tratos y mal uso del matrimonio, donde la esposa acusa al marido quien “para sellar ultimamente su brutal apetito se valió del medio contra natura con violencia y con agravio por hallarme enteramente postrada e inmóvil para defenderme de aquel atentado a cuyas resultas sobrevino inflamación de ambas partes” (AGN, Archivo Aragua, Maracay, 1797 t. XXXV, f. 12 vto.). El teniente de justicia solicitó que dos matronas, con “inteligencia” para estos menesteres, le hicieran un reconocimiento, petición que fue satisfecha. La primera examinadora declaró:

Que habiendo practicado el encargo ha encontrado la que presenta maltratada en sus partes, abocada la madre y la vía de la generación gravemente lastimada que no puede ser dimanada del acto carnal ejecutado por obra de varón naturalmente (que la parte del empeine hacia el vientre hinchada con alguna inflamación interior, y en la nalgas se le lee las señales de los látigos fuerte que ha llevado, sobre todo que le parece difícil la curación según su inteligencia y ante la tienen por peligrosa e incurable (AGN, Archivo Aragua, Maracay, 1797 t. XXXV, f. 20).

La declaración de la segunda examinadora no fue diferente de la de la primera:

Que ha practicado con la honestidad que exige semejante acto en la persona de María Manuela Mendosa y encontrado lastimada en la parte natural de la generación de tal suerte que tienen abocada la madre, y en ella una especie de carnosidad no pudiendo resultar semejante daño por la unión conyugal de varón y mujer, y si por expresa operación de manos u otra cosa extraña que se ha introducido, y se ha inflado la parte y padece hasta el empeine. Que igualmente se descubren en las Nalgas muchas y fuertes señales de latigazos que ha recibido todo lo cual puede resultar en una gangrena incurable (AGN, Archivo Aragua, Maracay, 1797 t. XXXV, f. 21).

En las declaraciones, los testigos del caso, en su mayoría mujeres, destacaron el carácter violento del acusado, remarcando además las blasfemias contra la religión que este profería. El marido fue puesto preso en la Cárcel Real y, al interrogársele, declaró que era menor de edad por lo que se le nombró a un curador, don Josef Domínguez de Oliva. Este dirigió una representación ante el justicia de Maracay indicándole

que en el acusado en pasado le dio buen tratamiento a la esposa, mientras que la declaración de los testigos se debía a que el corrió

“...a las mujeres de su casa y de esto se engendro una enemistad.” Por otro lado, el curador, sostuvo que el acusado reaccionó violentamente cuando no encontró a su mujer en su casa ni por la vecindad resaltando además que ésta apareció al día siguiente traída por un vecino, por esto era justo que la castigara, “pues por la ley humana y divina esta sujeta al Marido pues el mismo Dios dio en su sagrada escritura hablando con la mujer subsiste sub potestare vim est ipse dominabitum te sugentara a tu marido y este te gobernara” (AGN, Archivo Aragua, Maracay, 1797 t. XXXV, f. 31).

Con respecto al acto sexual violento, señalaba que “...a un marido no se le puede negar la cohabitación con su consorte para la primaria causa del celebrar el matrimonio para conseguir el fruto de bendición a modo de que la materia de este sacramento son los cuerpos de los contrayentes y no se pueden negar el uno al otro el debito por la primera causa de celebrar contratos nupcial [¿matri? rotura] monio para conseguir el fruto de bendición” (AGN, Archivo Aragua, Maracay, 1797 t. XXXV, f. 37).

En respuesta, el abogado acusador destacaba que la corrección de las actitudes de la esposa, si se hubieran manifestado de verdad, debía darse “por medio de consejo y otros que encargan las Santas Escrituras”, que es el mismo indicado por las “leyes reales poniendo medios de contener a los maridos que faltan con la correspondencia de sus mujeres.” Por todo esto, el abogado defensor del marido cambió de estrategia y diseñó un nuevo cuestionario, donde se destacara el buen marido que había sido Miguel Betancurt:

Que indiquen si él trabaja un conuco que si él le dispensa los oficios caseros: “si han conocido en este (...) le haya dado algún mal tratamiento de palabras, i obras y si al contrario estimándolo cuidándola con la mayor exactitud y celo que le prestaba sus afecto. También es cierto que por lo mismo se darle gusto dio un conuco, con varias labranzas, por decir esta que aquel temperamento nocivo y causa primaria del menoscabo de su salud. Digan así mismo si por el mismo hecho de la estimación en que la tenía le dispensaba de los oficios caseros cocinando el barriendo, y ejecutando iguales é humildes ejercicios, obteniéndola aun del cargo de agua. Diga igualmente si la asistía con tosas las cosas necesarias a sus urgencias no fallándole nada para su sustento y vestidos, dándole gusto en todo y portándose con ella como si fuera hombre de algunas facultades Diga si verifico como vecinos que han sido algunos de sus casa que nunca lo ha reprendido con aspereza ni menos malamente (AGN, Archivo Aragua, Maracay, 1797 t. XXXV, f. 38).

Como era de esperarse, los testigos masculinos respondieron afirmativamente al cuestionario, declarando que el acusado trataba como corresponde a un marido a su mujer y con buen cariño y afecto. Es evidente que, desde una perspectiva de género, los hombres no solo participan de un mismo horizonte discursivo, sino que estaban bien dispuestos a defenderse mutuamente de las acusaciones que ponían en discusión su papel y prerrogativas dentro del matrimonio. Esta interpretación es confirmada por la sentencia del caso: el proceso concluyó después de que el acusado cumplió 20 meses en la cárcel y el juez determinara que a pesar de que sus acciones eran condenables, el caso no podía proceder debido a que la ley 2º título part 7º del *Código de las Siete Partidas*, donde se prohibía que las mujeres fueran los acusadores de su maridos.

Conclusiones

A partir de los casos reseñados es posible evidenciar que, aun cuando la sociedad colonial de Venezuela estaba marcada por jerarquías sociales bien delimitadas, donde la mujer estaba relegada a un segundo plano, es posible detectar prácticas que desdibujaban las enseñanzas destinadas a mantener el modelo y las muestran como sujetos capaces de contravenir las reglas de su sociedad. Tales enfrentamientos reflejan el manejo del significado específico de género que manejaban los diferentes grupos sociales que, por un lado, buscaban ser coherentes con el modelo ideal de comportamiento que se esperaba de las mujeres, mientras que, del otro, la dinámica social llevaba a distintas realizaciones del mismo. A este respecto, es necesario indicar la diferencia que implicaba el estamento social de pertenencia de cada mujer. Así, en el caso de la mujer blanca infractora, la alusión a sus faltas no era tan enfatizada a menos de que esta fuese muy grave y, aun así, el nombre de la imputada no era resulta registrado en los expedientes; mientras que las mujeres indígenas, negras o mestizas eran plenamente identificadas en las causas seguidas a su conducta irreverentes al modelo impuesto.

En los casos reseñados se hace referencia a cuatro mujeres que se rebelaron ante la autoridad masculina (esposos y autoridades), convirtiéndolas en transgresoras al orden impuesto, con denuncias por los abusos cometidos en su contra, amparados en la institucionalidad del matrimonio; llegando, en otro caso, al enfrentamiento abierto contra el marido y hasta a la reivindicación frente a las autoridades de su calidad. Por otro lado, en el caso de las dos mujeres, madres e hija, se trata del desafío a las autoridades y a las creencias religiosas, que les permitía andar con libertad. Por todo esto, en lo referente a la tipificación, control, y sanción de las infracciones femeninas, no existía una clara

delimitación entre las transgresiones que pudiesen ser consideradas delitos y las que caían dentro la categoría de pecado, pese a que los agentes sociales (los padres y madres de familia, sacerdotes, funcionarios, etc.), se habían encargado de difundir los discursos oficiales, para crear todo un conjunto de prácticas e ideas sobre el comportamiento femenino e, inclusive teorías, acerca de su corporalidad y sus posibles uso y control.

En tal sentido, el cuerpo es y ha sido uno de los principales medios de sujeción femenina, ya que si por un lado permitía la generación de los hombres, por el otro, por ser el lugar de la sexualidad, estaba expuesto a las tentaciones del demonio. Esto justificaba el control sobre las mujeres, tanto por parte del poder civil como del religioso, comenzando por la reclusión y el trabajo doméstico, entendidos como camino de la virtud, como explícitamente los señalaban las ordenanzas del obispo Madroñero y el bando del buen Gobierno de 1772, ya citados. La importancia y el rol desempeñado por la corporalidad es evidente en algunos de los casos reseñados, como en el del esposo acusado por mal uso del matrimonio, donde hasta las heridas infligidas y el acto sexual violento, fue interpretado como expresión los deberes conyugales legítimos. Pero esto vale también en el caso de la mujer asesinada, donde se justifica el acto masculino no solo por el estado de indigencia sino también por su corporalidad sangrante, que presuntamente influía sobre su personalidad violenta.

Pese a que no marcaron pautas, ni se constituyeron en heroínas para las demás mujeres, y seguramente conscientes que llevaban todas las de perder, estas acciones y sus repercusiones dan cuenta de alternativas para pensar del mundo y cómo pensarse en él, en un contexto social donde el modelo era evidentemente patriarcal, cuya principal acción era la de someter y controlar a las mujeres. También es el escenario donde comenzaría a germinar la semilla de las luchas de las mujeres en contra de la exclusión y la subordinación y el reclamo por un trato más igualitario.

Fuentes consultadas

- Arellano M, A. (1967). *Caracas su evolución y su régimen*. Caracas: Ediciones Cuatricentenarios.
- Flandrin, J. (1979). *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona: Grupo editorial Grijalbo.
- Gonzalbo, P. (1985). *La educación de la mujer en La Nueva España*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Iglesia Católica. (1777). *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*. Pamplona: Imprenta Benito de Coscoyuela, 2 Tomos.

- Juliano, D. (2009). Delito y pecado. La transgresión en femenino. *Política y Sociedad*, Vol. 46, Num. 1 y 2, pp. 79-95.
- Lamas, M. (2007). Complejidad y claridad en torno al concepto de género. En Giglia Angela, Garma Carlos y Ana Paula de Teresa (comp.) *¿Adónde va la antropología?* (pp. 1-25). México: División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Iztapalapa.
- Lavrin, A. (1991). *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica, siglo XVI-XVIII*. México: Grijalbo.
- Leal, I. (1994). La educación de la mujer en la época colonial venezolana. En García Maldonado, A. (ed.), *La mujer en la historia de América* (pp. 179-219). Caracas: Asociación Civil La Mujer y el Quinto Centenario.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica femenina de la ilustración*. Barcelona: ANTHROPOS.
- Pitt-Rivers, J. (1968). Honor y categoría social. En Peristiany, J.C. (Dir.) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. (pp. 20-45). Barcelona: Ed. Labor.
- Ponce, M. (1994). Condición jurídica de la mujer venezolana en razón de su estado civil. En Troconis De Veracoechea E (ed.) *La mujer en la historia de Venezuela*. (pp. 35-57). Caracas: Congreso de la República de Venezuela.
- Puleo, A. (1993). *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Condorcet, De Gouges, de Lambert y otros*. Barcelona: ANTHROPOS
- Rivas, Y. (2004). *El orden de los cuerpos. Discursos y prácticas sexuales en la provincia de Venezuela durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Tesis de grado, Escuela de Antropología, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Troconis de Veracoechea, E. (1990). *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*. Caracas: Alfadil/Academia Nacional de la Historia.
- Vasallo, Jaquelline. (2006). Delinquentes y pecadoras, en la Córdova tardo colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 2, pp. 97-116.

Leyenda:

AGN: Archivo General de la Nación, Caracas.

ENCIERRO Y PRÁCTICAS PUNITIVAS EN LA CARACAS COLONIAL

Hernando Villamizar

Resumen

El encierro o sometimiento en un determinado sitio de reclusión en contra de la voluntad individual, ha estado asociado a la represión de delitos y transgresiones sociales en Occidente a lo largo de su historia. Lo que ha cambiado es el papel que juega en el abanico punitivo, es decir, su función como instrumento penal. Este artículo explora las distintas facetas y formas en las que se manifestó el encierro en las cárceles, presidios y otros sitios de reclusión construidos en la ciudad Caracas a lo largo del siglo XVIII, en el contexto de la administración de justicia española y colonial.

Palabras clave: encierro punitivo, administración de justicia colonial, cárceles.

Abstract

The confinement or submission in a delimited place against the individual will, has been associated with the repression of crimes and social transgressions in the West throughout its history. What has changed is the role played in the punitive range, that is, its function as a penal instrument. This article explores the different facets in which the confinement was manifested in jails, prisons and other places of detention, all of them built in Caracas throughout the 18th century in the context of the Spanish administration and the colonial justice system.

Keywords: punitive confinement, colonial justice administration, jails.

Tres paradigmas: custodia, utilitarismo y segregación

Durante el periodo colonial existieron en la Provincia de Venezuela distintas edificaciones para la reclusión de las personas consideradas transgresoras de la ley y del orden público: criminales, delincuentes, vagos y sediciosos, a quienes las autoridades deseaban contener y reprimir. La consolidación del sistema de administración de justicia en aquellos territorios por parte de la Corona española, fue un proceso paulatino que tomó poco más de trescientos años. Ya para el último tercio de siglo XVIII la ciudad de Caracas, capital de la provincia de Venezuela y sede del máximo tribunal de la región¹, contaba con la cárcel de mayor capacidad en todo el distrito de la Audiencia, además de una casa de corrección, dos hospicios y varios presidios relativamente cercanos (en La Guaira y Puerto Cabello), a los que también se enviaban presos sentenciados desde Caracas.

El papel que cada uno de esos recintos desempeñaba dentro de la administración de justicia colonial era distinto. Estas funciones diferenciadas no dependían del tamaño de la estructura, ni de la disposición de los barrotes o del grosor de los muros (aun cuando eran aspectos fundamentales para garantizar la seguridad de los presos). Lo que en verdad determinaba el uso de aquellos espacios era la mentalidad punitiva de la época y la intención con la que los jueces y autoridades encerraban a las personas, además de las jerarquías sociales y el tipo de delito cometido.

En los expedientes judiciales de la época es posible identificar una serie de discursos y términos con los que los tribunales hacían referencia a las prácticas que se desarrollaban en los establecimientos penales de la ciudad: apresar, reducir, recluir, sujetar, contener, custodiar, escarmentar, forzar, servir, aplicar. El problema es que no todas estas categorías son temporalmente homogéneas: algunas permanecen contantes para ciertos delitos a lo largo del siglo XVIII, otras se vuelven recurrentes solo en momentos específicos y, en algunos casos, se sobreponen. Lo mismo ocurre con determinadas prácticas o técnicas punitivas como, por ejemplo, la de obligar a los presos a realizar trabajos y labores en los establecimientos penales, lo que al principio se aplicaba en las condenas por causas criminales, y que luego se aplicó también al recogimiento de pobres, sin que por ello tuviesen la misma finalidad

1 El tribunal de la Audiencia de Caracas tenía bajo su distrito judicial la mayoría de las provincias que pasaron a conformar el territorio venezolano luego del proceso independentista.

punitiva. Este entramado de prácticas y discursos aparentemente mezclados en los diferentes recintos, es lo que ha llevado en algunos estudios a confundir las funciones de Casa de Corrección con las de la Casa de Misericordia, o bien, a señalar dentro de la Cárcel Real poblaciones y estamentos que no necesariamente correspondían.

Para calibrar mejor la mirada es necesario construir una categoría que nos permita abordar conjuntamente aquellos discursos a partir de instrumentos conceptuales adecuados que, a su vez, faciliten la posibilidad de identificar los patrones comunes y las particularidades con las que se desarrollaban todas esas prácticas represivas en las cárceles, presidios y hospicios caraqueños. En tal sentido, emplearé el término *encierro*, entendido acá como el apartamiento y sometimiento de una persona o grupo de individuos durante lapsos continuos de tiempo dentro de áreas o espacios delimitados (cuartos, celdas, habitaciones de hospital, prisiones, conventos, internados), lo que restringe a su vez el desplazamiento y la interacción con el exterior.

Evidentemente, la acción de “encerrar” tiene cabida en múltiples instituciones sociales, por lo que esta categoría resulta bastante amplia. Sin embargo, no todas las formas de encierro son iguales, y la que nos interesa estudiar en este caso es la del *encierro punitivo*, es decir, aquella que tiene lugar a partir del despliegue de los Aparatos Represivos del Estado, más concretamente, en el ámbito de la administración de justicia penal.

A partir de un espectro de comparación más amplio es posible sugerir tres formas de encierro punitivo que se pueden aplicar a varios contextos históricos y geográficos en Occidente, incluyendo el de la administración de justicia española durante el absolutismo, y que serán muy útiles a la hora de abordar distintas prácticas carcelarias en la Caracas colonial.

- a) *La custodia*: contención y retención de los sospechosos. Está asociada a la producción de “verdad jurídica”, es decir, al conjunto de procedimientos que se desarrollan para determinar lo “realmente ocurrido” ante algún suceso criminal o una contienda entre partes (cf. Foucault, 1991: 79). Estos procedimientos no son los mismos en todas las sociedades y han experimentado cambios en Occidente. A finales de la Edad Media los procedimientos de verdad jurídica asumieron la forma de la “indagación” que dio origen al proceso penal². Debido a la necesidad de recolectar pruebas, buscar confesiones y oír argumentos

2 La indagación ya había estado presente en el imperio romano, aunque su método era muy distinto al del proceso penal que surgió en Europa con la consolidación de las monarquías absolutas. Hoy en día el principio de custodia figura en muchos códigos penales bajo la forma del encierro procesal. Sin embargo, su aplicación

durante dicho proceso, los sospechosos debían ser contenidos y encerrados para evitar que escaparan. Para ello comenzó a custodiárselos en cárceles construidas a tal fin.

- b) *Utilitarismo represivo*: puede definirse como la aplicación de individuos a quienes se les consideraba culpables de alguna transgresión y que, sin reducirlos necesariamente a la condición de esclavos, eran forzados a realizar labores por espacios de tiempo. Esta práctica no es exclusiva de los modos de producción esclavistas y, en Occidente, ha tenido distintos momentos de auge dentro del capitalismo como estrategia de explotación de las fuerzas de trabajo (Ruche y Kirchheimer, 1984). No todas sus manifestaciones están asociadas a formas de encierro. En el contexto español e indiano se la puede encontrar bajo la forma de servidumbre penal en las condenas a presidio y a trabajos en obras públicas.
- c) *La segregación*: consiste en la marginación y apartamiento de grupos de individuos que, sin llegar a cometer transgresiones o delitos contemplados en las leyes, su condición social y ciertos estigmas asociados a sus formas de vida los vuelve sospechosamente cercanos a la transgresión. Por esa razón, se los apartaba delimitando su acceso a ciertas áreas, o bien, se los encerraba en espacios concretos. En el mundo español e hispanoamericano durante los siglos XVI y XIX, una de las manifestaciones de la segregación se puede apreciar en las políticas de recogimiento aplicadas a los pobres y a las mujeres desamparadas. En función de la negatividad del estigma asociado a ciertos grupos, estos podían ser forzados a formas de trabajo utilitarista, sin alcanzar la misma connotación punitiva de la servidumbre penal.

Cárcel y custodia para los sospechosos

La custodia o *carcel ad custodiam*, como se la conoce desde la Antigüedad, tuvo su origen en el derecho romano y fue recogida posteriormente por las leyes castellanas. Consistía en la reclusión de un sospechoso en la cárcel mientras se desarrollaba el proceso penal en los tribunales correspondientes. Si bien el empleo de las cárceles con este fin en la Península se remonta a tiempos medievales, su uso público y extendido se intensificó solo a partir del siglo XV, mediante diversos

en el período colonial resulta distinta a la contemporánea, sobre todo en aspectos como la presunción de inocencia, inexistente en aquel contexto.

decretos que ordenaban la construcción de cárceles públicas en los pueblos y ciudades (cf. Heras, 1994: 272).

La primera referencia que se hizo sobre una cárcel en la ciudad de Caracas aparece en las Actas del Cabildo de marzo 1573, como intimidación para los que contraviniesen las disposiciones de dicho cuerpo (cf. Maldonado, 1994: 18-27). Varias décadas más tarde la cárcel estaba funcionando en las Casas Capitulares, que eran en principio usadas como residencia del gobernador. Allí se había dispuesto una habitación asegurada con rejas y en su interior un aposento que servía de calabozo.

En 1696 el Ayuntamiento compró un solar en la esquina de Principal, perpendicular a las Casas Capitulares que se habían deteriorado con el paso del tiempo. En dicho solar se instaló definitivamente la “cárcel real”³ y se mantuvo allí hasta la segunda década del siglo XIX, formando junto a otras edificaciones importantes un “paisaje administrativo” que se configuraba alrededor de la plaza Mayor, epicentro de los símbolos del poder político, económico y religioso de Caracas. A partir de 1789, cuando se crea la Real Audiencia de Caracas, máximo tribunal en la provincia, la cárcel real pasó a llamarse “Real Cárcel de Corté”, dado que recibía presos de otras ciudades que formaban parte del distrito de la Audiencia.

Las leyes españolas estipulaban que el uso de las cárceles era solo para guardar los presos hasta que fuesen juzgados y no para darles pena ni escarmentarlos. La prohibición de la cárcel como forma de castigo era bastante explícita, salvo en algunos casos atípicos (Sietes Partidas: 7^a, título XXIX, Ley XI; título XXXI, ley VIII). De manera que, cuando un individuo era atrapado cometiendo un delito o se sospechaba que lo hubiese cometido, podía ser llevado a la cárcel y puesto a la orden de la Justicia Real para que se le abriese una causa.

A partir de 1790 las autoridades caraqueñas comenzaron a realizar periódicamente las llamadas “visitas de cárcel”⁴, en las que los jueces pasaban revista a todos los presos y al estado de sus causas en los respectivos tribunales. Todo ello quedaba registrado y asentado en unos listados, algunos de los cuales se encuentran hoy en el Archivo de la Academia Nacional de la Historia. Dichos listados contienen

3 El nombre “cárcel real” que se le dio a aquel recinto caraqueño era el que comúnmente se empelaba para referirse a las cárceles públicas en la tradición española, haciendo alusión a la justicia impartida en representación del rey.

4 Es posible que la práctica de las vistas haya tenido lugar desde mucho antes, puesto que estaba contemplada en las leyes españolas, incluso anteriores al siglo XVI. Sin embargo, en el caso de la Provincia de Venezuela, los listados que evidencian dicha práctica se vuelven comunes solo a partir de 1790.

información que demuestra que el uso predominante de la Cárcel Real era para la custodia procesal. Así, por ejemplo, en los registros de la visita de cárcel practicada el 08 de enero de 1791 se puede calcular que, de un total de 111 presos, 100 de ellos se encontraban con causas abiertas y en distintas fases del proceso penal. La mayoría en pruebas o respondiendo a la acusación formal (AANH, Civiles: 9-3731-3). Esto significa que alrededor de 90% de los presos que se encontraban en la Cárcel Real estaban siendo procesados. Del número restante, había 4 esclavos a instancias del Regente, a los que no se les señalaba proceso. Es posible que se hallaran “depositados” por sus amos. Otro pequeño grupo de 7 presos aparece registrado como “Sentenciados”. Esta tendencia se mantiene en los listados de los años posteriores.

Composición de la población carcelaria

En los Reinos de Indias podía abrirse proceso contra cualquier persona, independientemente de su calidad y estatus, tal y como se menciona en las *Siete Partidas* y en la *Recopilación de leyes de Indias*. Si era mayor de veinticinco años se le nombraba un defensor. Si por el contrario, era menor, entonces debía nombrarse un curador que consistía en una persona capaz de dar cuenta del tutelaje con asesoría de un letrado. En el caso de los esclavos, el curador debía ser el amo, pero si este se encontraba ausente, había que nombrar de oficio a otra persona. Solo estaban exentos de ser procesados y castigados por delito los niños menores de diez años y medio y los enfermos mentales.

Sin embargo, ante la justicia y la ley en general no todos los individuos eran iguales, de modo que existían diferencias importantes en la conducción del proceso penal, sobre todo en lo referente a la custodia. La condición social y el estamento del indiciado eran cruciales a la hora de determinar la manera en que debía hacerse el apresamiento por parte de la justicia, el trato procesal y la pena impuesta.

Los listados de presos de la Cárcel Real de Caracas contienen algunas señales e indicios que permiten hacernos una idea sobre la condición social de las personas que se encontraban detenidas allí. Uno de estos indicios es el uso selectivo del distintivo “don”. En el contexto colonial, el título “don”, por derecho y tradición, se empleaba para distinguir a las personas de origen blanco, ya fuesen peninsulares, criollos o canarios. Esta distinción era fundamental para efectos documentales y sociales a tal punto que, su omisión, era considerada como insulto o injuria. La tradición estaba tan arraigada en Caracas, que aun cuando una persona blanca había perdido la consideración pública por delitos cometidos, se mantenía el distintivo de don o doña al referirse a ella (cf. Rodulfo, 1978: 95-96).

De los 98 presos que había en la Cárcel Real el 08 de enero de 1791, solo siete eran blancos. Sus causas estaban abiertas por concubinato, abigeato, rapto y heridas. Se trata de un grupo muy pequeño y esta tendencia se mantiene a lo largo de ese año y en los listados de años posteriores.

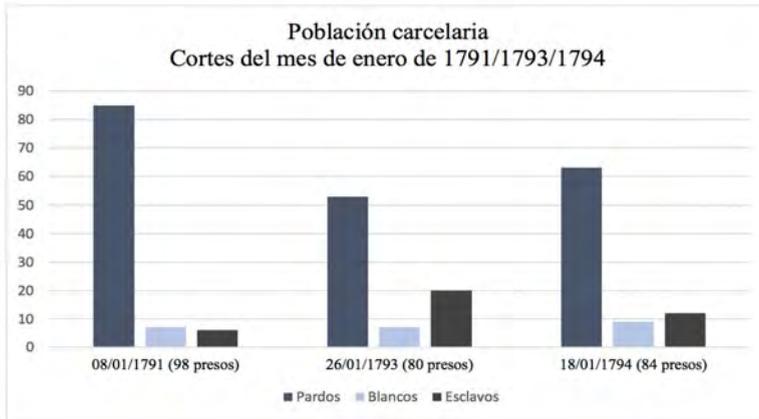


Imagen 1.

Población carcelaria. Cortes del mes de enero de 1791/1793/1794⁵

Los blancos en la cárcel ocupaban una de las piezas en la parte alta o planta superior, mientras que el resto de la población, en su mayoría mestizo o pardos, ocupaban los cuartos de la planta baja. Esta distribución dentro de la espacialidad carcelaria puede entenderse como un reflejo del orden jerárquico imperante de la sociedad colonial (cf. Villamizar, 2008: 259-260). Sin embargo, aquellas personas blancas no eran necesariamente nobles o mantuanas. El 31 de diciembre de 1809, el Alcalde de Segunda Elección de Caracas, don Juan José Hurtado y Pozo, presentó un listado de 20 presos que se encontraban ese día en la Cárcel Real con causas pendientes en su tribunal, acompañado de otras 13 causas ya sentenciadas y sobrellevadas a lo largo del año (AANH, Civiles: 13-5095-4). En ambos listados se especifica la raza, el vecindario

5 Los cálculos para la elaboración de este gráfico fueron extraídos de las visitas de cárcel correspondientes a los años señalados (AANH. Civiles: 9-3731-3; 10-3933-1; 10-4094-1). Las muestras son visitas individuales o cortes del mes de enero, por lo que no reflejan las dinámicas de entrada y salida de presos a lo largo de cada año. Sin embargo, en conjunto pueden brindar una idea comparativa de la composición de la población carcelaria durante dicho período. No hemos encontrado listados completos de la Cárcel Real de Caracas relativos a 1792.

y el oficio de 19 presos. Dentro de las descripciones dadas se encontraban 2 sujetos con el distintivo don: “don José Figuerón, blanco, de Caracas, casado, pulpero de oficio, encerrado por robo de mulas.” “Don Ignacio Montilla, blanco, vecino de Aragua, soltero, de 26 años, labrador, preso por llevarse a una mujer de San Fernando”, liberado el 20 de agosto de ese año.

Recuérdese que los oficios manuales como carpinteros, herreros, zapateros, labradores, entre otros, eran tenidos a menos a medida que aumentaba la calidad de la persona, lo cual hace pensar que estos blancos procesados en la cárcel real eran mayormente blancos pobres o “blancos de orilla,” algunos de los cuales estaban siendo procesados por robo y hurto. Esto significa que en el tratamiento de la administración de justicia penal no solo era crucial la raza o el color de la piel, sino además el apellido y el abolengo. Es probable que cuando los nobles y miembros de las familias más adineradas de la ciudad cometían un delito, se les concediese la posibilidad de nombrar un fiador o curador para ser juzgados en sus casas, salvo que se tratase de faltas escandalosas y excesivamente graves⁶.

En el caso de los esclavos presos o depositados siempre se indicaba esta condición en los listados, además de especificar el nombre del amo, puesto que era este quien pagaba los gastos carcelarios de su siervo. La presencia de dicho grupo es constante dentro de la cárcel con variaciones que oscilan entre el 10% y 20%, sin superar la cuarta parte de la población carcelaria.

Es importante acotar que no todos los esclavos (de ambos sexos) que estaban en la cárcel habían cometido delitos. Algunos de ellos eran “depositados” mientras se aclaraba su situación jurídica, ya porque su amo había muerto y eran objeto de un remate público, o bien, porque este había decidido ponerlos a mejor resguardo mientras aseguraba su venta. Esta situación de depósito comporta un tipo de encierro que bien pudiera denominarse *de sujeción*, y que se distinguiría del encierro como custodia en la medida en que los “sujetados” no han cometido delitos, pero, debido a su condición de esclavos, siempre está presente el temor de que huyan.

Por otra parte, la presencia de indígenas en la cárcel es errática y poco frecuente, o bien, no se indica de forma explícita en los listados. Sin embargo, hay varios expedientes judiciales que dan cuenta del arresto, traslado y enjuiciamiento de indígenas. En los pueblos de indios existía la figura del corregidor, autoridad que se encargaba de

6 En las *Siete Partidas* quedaba establecido que si el yerro era cometido por un caballero lo podían apresar en su casa. Pero, si era “home de mala fama”, debía ser llevado a la cárcel pública (*Siete Partidas*: 7^a, Título XXIX, ley IV).

hacer justicia en dichas localidades, y solo en pocas ocasiones hemos encontrado casos de corregidores enviando indígenas a Caracas⁷.

Todas las consideraciones anteriores nos llevan a reafirmar que los mestizos o pardos libres eran el grupo que mayormente engrosaba la población custodiada en la Cárcel Real de Caracas, oscilando entre el 70% y 80% del total de presos. Algo que resulta además congruente con las características demográficas de la provincia de Venezuela en la que los pardos representaban casi el 60% de la población libre, siendo el grupo de mayor movilidad económica (cf. McKinley, 1993: 31). Aunque no eran objeto de una represión feroz, existía contra ellos una fuerte restricción legal (prohibición de usar ciertas prendas y ocupar cargos políticos, impedimentos para ingresar a la universidad y otras instituciones), que buscaban precisamente restringir el potencial de su movilidad social y mantener el tenso equilibrio de las jerarquías estamentales. Por esta razón, la administración de justicia penal, controlada por los bancos nobles, era mucho más inflexible contra los pardos, quienes no gozaban de distinción o privilegios durante el proceso penal y, a diferencia de los esclavos, no contaban con los intereses materiales de un amo que respondiese por ellos ante las autoridades.

La custodia de las mujeres

La tradición jurídica española establecía que las mujeres apresadas debían ser encerradas por separado de los hombres. A tal fin, existía en la Cárcel Real de Caracas una habitación conocida como “la pieza de las mujeres.” Para evitar cualquier forma de contacto entre ambos sexos, aquella sala estaba desprovista de ventanas que dieran hacia el corredor interior de la cárcel, al tiempo que la puerta principal carecía de rejillas o de cualquier hendidura que permitiera algún tipo de comunicación. Solo el alcaide de la cárcel tenía acceso a dicha puerta. Asimismo, el cuarto contiguo al de las mujeres también permanecía custodiado. Esta segunda habitación era conocida como la “pieza del torno,” y debía su nombre a la pequeña puerta giratoria en la pared (similar a los tornos en los conventos de clausura), por la cual se suministraba la comida a las presas evitando el mínimo contacto posible (cf. Villamizar, 2008: 263-264).

El 5 de marzo de 1791 había 12 mujeres encerradas en dicha habitación, de las cuales 8 se encontraban con procesos abiertos en distintas

7 La particularidad de estos expedientes y la poca información sobre la figura del indio dentro de la administración de justicia penal en la Venezuela colonial merecen una mirada detenida que, junto con el fenómeno de la represión hacia otros grupos subalternos y minoritarios, hace parte de una investigación en curso de carácter más amplio.

fases: Juana María Becerra, por homicidio; María Justina González, por hurto; Juana Elena Chávez, por hurto de añil; María Trinidad Méndez, por incesto; María Ana Romero, por concubinato; Juana Lorenza Domínguez, no específica; María Josefa Liendo, “cuchillo” (pudiera tratarse de heridas ocasionadas a alguien). Las otras cuatro eran esclavas depositadas en la cárcel o encerradas por sus amos (ANH, Civiles: 9-3731-3).

Caracas y los reos del interior de la provincia

Un aspecto importante sobre la Cárcel Real de Caracas es que en múltiples oportunidades albergó a presos provenientes de otras ciudades de la provincia de Venezuela. Ello por ser aquella ciudad la capital y, siendo además el gobernador una autoridad superior con respecto a los tenientes de justicia, estos muchas veces le remitían presos en casos de apelación. Otra causa común en las remisiones de presos era la poca seguridad que brindaban las cárceles en algunos pueblos del interior. A pesar de todas las imperfecciones, poca resistencia y defectos en su infraestructura, la cárcel real de Caracas —junto a las fortificaciones de La Guaira y Puerto Cabello— era una de las más seguras de la provincia.

Por esa razón, cuando en otros pueblos del interior no podían contener a los presos porque las cárceles eran bastante endebles, los remitían a cualquiera de esos tres destinos. En el caso de Caracas, los traslados más frecuentes resultaban, sobre todo, de los pueblos cercanos a dicha ciudad, como Chacao, Petare, El Valle, La Victoria, entre otros, debido a que tenían mayor facilidad para el traslado.

En una disposición dirigida por el gobernador Carlos Agüeros a todos los tenientes de justicia mayor y corregidores de la provincia en el año de 1774, se advertía que en lo sucesivo se excusen de tales remisiones y que cumplieran con las obligaciones de su cargo, que consistían en administrar justicia sin pretender que en la capital recayese el conocimiento de las causas de toda la provincia. Y con respecto a la poca seguridad de las cárceles acotaba: “...sin que sirva de excusa a tal deliberación la falta de cárcel segura, porque deben construirla en cumplimiento de su precisa obligación” (AGN, Gobernación y Capitania: tomo XV, fol. 125).

Con el inicio de las actividades de la Real Audiencia de Caracas en 1786, la remisión de presos a la ciudad se hizo más frecuente, aunque con ciertas limitaciones. A partir de esa fecha, la Cárcel Real pasó a ser “Real Cárcel de Corte” y con ello el principal recinto carcelario del distrito de Audiencia. Cuando los magistrados de ese tribunal superior lo consideraban necesario, los reos eran enviados desde su lugar de

origen y encerrados en la Cárcel de Corte mientras se les seguía el proceso penal.

Encierro y servidumbre penal

La otra forma de encierro que se hizo común en la administración de justicia penal española e indiana consistía en la condena y confinamiento de individuos a determinados establecimientos donde eran aplicados a los trabajos forzados o a diferentes actividades manuales. Se trataba de penas y políticas previstas en las leyes, cuya esencia era el escarmiento y el uso de la fuerza de trabajo del condenado en actividades consideradas útiles para el Estado. Tal era el caso, por ejemplo, de la “pena de galeras” aplicada en España desde el siglo XV hasta finales del siglo XVII, en la que los condenados eran obligados a remar durante horas; o la “pena de presidio”, donde los reos debían realizar trabajos en los muelles o en la construcción de las fortificaciones. Algunos autores se han referido tradicionalmente a esta práctica de utilitarismo represivo como *penal servitude* o servidumbre penal (cf. Pike, 1998; Ruche y Kirchheimer, 1984).

Sin embargo, para poder materializar los diferentes fines punitivos de la servidumbre penal era necesario asegurar las condiciones de vigilancia y sometimiento sobre los forzados. En el caso de la pena de galeras el sometimiento estaba garantizado en el interior mismo del barco y las condiciones en altamar, pero en las ciudades esto solo era posible en espacios controlados que funcionaran como emplazamiento de actividades o sitios de resguardo. Por esa razón, las labores mayormente se realizaban dentro de recintos cerrados, en sus perímetros o alrededores, independientemente de que algunas tuviesen lugar al aire libre o en los exteriores, siempre y cuando se mantuviese las condiciones de vigilancia y sometimiento. Veamos algunas formas de su aplicación en Caracas.

La pena de presidio

En el mundo colonial, los presidios consistían en fuertes, castillos y fortines de uso militar para la defensa territorial, en cuyo interior había áreas de custodia y celdas para los presos destinados al trabajo en los puertos y en las obras públicas. Entre los siglos XV y XVII, los condenados a presidios eran aplicados a labores en los arsenales y las bombas empleadas para el desagüe de los diques portuarios. Sin embargo, a mediados del siglo XVIII se los aplicó cada vez más en la construcción de edificios públicos, fortificaciones, caminos, puentes y otras obras urbanas, sobre todo a partir de las reformas borbónicas que, bajo la

influencia del utilitarismo, buscaban un mayor aprovechamiento de la mano de obra presidiaria (cf. Pike, 1983).

Las sentencias especificaban a qué tipo de obra estaba destinado el reo, el tiempo que debía permanecer en el presidio —las leyes establecían que no podía exceder los ocho años—, y si además debía llevar grilletes en los pies, lo cual hacía más incómoda su movilidad.

En el caso de Caracas, el uso de este tipo de condenas se remonta a la segunda mitad del siglo XVI, aplicadas por la Audiencia de Santo Domingo que, por entonces, era el máximo tribunal indiano del que dependía la Provincia de Venezuela.

Dicha provincia contaba con dos presidios: las fortificaciones de La Guaira y las de Puerto Cabello. Sin embargo, había un conjunto de presidios en el Caribe que durante el siglo XVIII adquirieron gran importancia gracias al comercio y a la construcción de arsenales y astilleros que requerían una mano obra considerable. Entre ellos, los más importantes eran el castillo del puerto de La Habana y el de Puerto Rico. Muchos condenados por los tribunales caraqueños fueron destinados a aquellos lugares en el Caribe.

Dada la cercanía de la ciudad de Caracas con los presidios de La Guaira y Puerto Cabello, el traslado de los reos desde la Cárcel Real hasta aquellos destinos se hacía por tierra con la custodia debida. Así, por ejemplo, el 12 de mayo de 1785 un grupo de 5 presidiarios fue conducido desde Caracas hasta el presidio de Puerto Cabello bajo la custodia de un cabo de la milicia y cuatro soldados (AGN, Gobernación y Capitanía, tomo XXXII, fol. 125). En el caso de los traslados hacia otros presidios en el Caribe, los envíos se hacían en barcos.

En un pequeño muestreo limitado a la sección Criminales de la Academia Nacional de la Historia, ha sido posible seleccionar varios casos de sentenciados a presidios durante el año 1800. Debe tenerse en cuenta que esta pequeña muestra no es suficiente para inferir el número de condenados anual por los tribunales ordinarios de Caracas y la Real Audiencia. Sin embargo, permite conocer algunos detalles sobre la duración de las condenas, los destinos a los que eran sentenciados los reos, la condición social de estos y los delitos cometidos.

MUESTRA DE CONDENADOS A PRESIDIO DURANTE EL AÑO 1800

NOMBRE	CAUSA	PRESIDIO	AÑOS DE CONDENA
José de la Luz Infante (pardo)	Muerte a su mujer	Puerto Rico	6 años con grillete al pie
Juan Francisco Izquierdo (pardo)	Ladrón	La Guaira	6 años
Basilio López	Ladrón	Puerto Rico	5 años
José María López (esclavo)	Apuñalear a una moza	Puerto Rico	200 azotes y 10 años
Josef Honorato González	Hurtos	Puerto Cabello	8 años
Domingo de las Nieves (pardo)	Resistencia a la Justicia	Puerto Cabello	4 años con grillete
José Tomás Peña (pardo)	Heridas, concubinato y arnas prohibidas	Barra de Maracaibo	4 años
Vicente Prieto (soldado y blanco)	Embriaguez y maltrato a transeúntes	Puerto Cabello	4 años

Imagen 2.
Muestra de condenados a presidio del año 1800.

Como se puede apreciar, los delitos son en su mayoría contra la propiedad y contra las personas. El homicidio junto a los robos, en todas sus variables, eran las causas más duramente castigadas y, después de la pena de muerte, el presidio se contaba entre los castigos más severos para los crímenes graves. Dado que a lo largo del siglo XVIII la mayoría de los presidios contemplados en el cuadro fueron objeto de obras de renovación emprendidas por los Borbones, las cuales tardaron décadas, es posible que aquellos presos fuesen destinados al trabajo en dichas obras.

La casa de corrección de Caracas

A finales del siglo XVIII la corte española se vio notablemente influenciada por las nuevas orientaciones ilustradas que humanizaban los castigos y buscaban que tuviesen una mayor utilidad para la sociedad. Algunas de estas reflexiones estuvieron dirigidas hacia la idea de “corregir” ciertas conductas proclives a la delincuencia. En ese sentido, la mejor forma de contener “vicios” como la vagancia, la flojera, el “mal entretenimiento” y la picardía —que no eran considerados delitos en cuanto tal, pero se pensaba que tarde o temprano conducían a una vida criminal— era precisamente a través del trabajo, cuya acción dignificante permitía corregir aquellas conductas, al tiempo que enseñaba a los vagos y ociosos a ganarse el pan con el sudor de su frente.

Una vez afianzadas estas reformas en España, no tardaron en llegar a la Provincia de Venezuela. El 8 de mayo de 1787 se aprobó por real cédula la construcción de una Casa de Corrección en Caracas, destinada a “contener a los que empiezan a ser malos y a prevenir las consecuencias de la ociosidad” (AGN. Traslados AGI. Vitrina. II, 119. Fol. 1). Dicha Casa estaba ubicada en las inmediaciones del barrio de La Candelaria.

Además de contener a los de los vagos, ociosos, pícaros y falsos pobres⁸ que deambulaban por la ciudad —la mayoría de ellos mestizos libres, aunque hay varios casos de blancos— la Casa de Corrección también fue pensada para los llamados esclavos “mal contentos,” holgazanes, díscolos y cavilosos a quienes sus amos podían llevar a dicho recinto. En los listados sobre las cuentas de la Casa de Corrección presentados ante el Ayuntamiento, se puede leer al lado del nombre del esclavo acotaciones como: “...enviado por su amo para corregir” (AHCMC, Cárceles: 4285). En estos casos, es poco probable que se le haya abierto al esclavo un proceso penal, ya que el amo lo llevaba por su cuenta.

Desde mediados del siglo XVIII fueron muy temidas por los hacendados y terratenientes las rochelas, cumbes y cimarronerías formadas por los esclavos que se fugaban de las haciendas (cf. Brito, 1966: 1265). Debido a los temores a una posible sublevación de negros, como había ocurrido ya en la sierra de Coro en el año de 1795, los blancos extremaron las medidas represivas y de persecución en contra de los cimarrones y los esclavos fugitivos, recelando además de cualquier actitud

8 Aquellos que haciéndose pasar por mendigos y fingiendo alguna discapacidad que les excusase de trabajar, pedían limosna en la calle. Aunque no era un delito, las autoridades eran muy duras con este tipo de picardías ya que se consideraba que usurpaban las limosnas que correspondían a los verdaderos pobres y gente realmente necesitada (cf. Santolaria, 2003).

altanera de aquellos que todavía permanecían en sus haciendas. Es allí donde entraba en escena la Casa de Corrección, como un disuasivo para los esclavos “holgazanes” y “atrevidos”:

Los discursos contra el ocio dirigidos hacia la población libre, avalaban las medidas de control sobre las conductas que afectaban el orden laboral, a la vez que exaltaban las virtudes del trabajo al señalar, por ejemplo, que era un vicio perder el tiempo o desperdiciarlo sin ocuparse en algo útil (cf. Araya, 1999: 36). De allí que la tipificación de la vagancia comprendiese una serie de actitudes acusadas de rehuir del trabajo y de lo que se consideraba una “vida honrada.” En tal sentido, vago era el que no podía demostrar estar ejerciendo una profesión u oficio de forma estable, que consumía horas en actitudes consideradas ociosas como el juego, los convites y la bebida; que no mostraba responsabilidad ante esposa, hijos o algún pariente cercano que necesitase sustento; que no se sujetaba a la moral cristiana y las buenas costumbres.

En algunos casos, los hombres acusados de vagancia y sus agravantes (juegos prohibidos, embriaguez, desorden, etc.) eran llevados a la Cárcel Real. En el mes de enero de 1791 aparecen tres hombres rotulados como “vagos” y “vagancia” en la descripción de sus causas: Mathía Correa, José Antonio Hamanes y Josef Virgilio Corro (AANH, Civiles: 9-3731-3).

Después de considerar la causa, el juez podía: a) liberarlos si no había suficientes testimonios que confirmasen la vagancia o si no podía abrirles una nueva causa por otro delito asociado; b) enviarlos a la Casa de Corrección a trabajar en las obras públicas si eran reincidentes y pardos de baja condición; c) destinarlos al servicio en armas, ya fuese en el batallón de artillería en La Guaira, o bien, en las milicias blancas y de pardos libres, en los casos que reunían condiciones para tal servicio⁹.

Por otro lado, si bien la Casa de Corrección era un recinto carcelario —y en algunos documentos se utiliza plenamente el término cárcel para referirse a ella— su uso respondió a nuevas especificidades en la condena al trabajo en las obras públicas que supuso una variante con respecto al empleo de la servidumbre penal en Caracas.

En el caso de los condenados a presidios veíamos que se trataba de criminales, muchos de cuyos crímenes eran de gravedad. Por el contrario, en lo que respecta a los esclavos “mal contentos” y a los vagos en la casa de corrección, sus faltas no eran tenidas como delitos, sino como conductas “viciosas”, “sospechosas”, que había que “corregir” a tiempo, antes de que terminaran desviándose irremediabilmente hacia

9 Las condenas a servicio en las armas también eran una forma de utilitarismo, aunque en este caso no involucraba directamente el encierro.

crímenes graves como el robo, el homicidio, o la fuga definitiva de las haciendas para formar rochelas. Esto cambiaba totalmente la intensidad punitiva que se buscaba con la aplicación de la servidumbre penal.

Mientras que en los presidios la condena a trabajos forzados pretendía escarmentar al criminal —de la misma manera que se escarmentaba con los remos en las galeras durante los siglos XV y XVI—, en la Casa de Corrección se perseguía algo sutilmente distinto: modificar una conducta tendenciosa con su opuesto, es decir, la holgazanería y la vagancia con el trabajo. En ese sentido, me referiré a este pensamiento correccionalista del siglo XVIII como una “corrección temprana”, cuyo carácter era mucho más preventivo, buscando adelantarse al delito, atacarlo en su gestación cuando todavía no era más que una actitud sospechosa y proclive; contenerla antes de que degenerase en una vida criminal. Esto diferencia a la corrección temprana o primaria de las ideas correccionalistas aplicadas en las penitenciarías de los siglos posteriores con un carácter mucho más disciplinario, dirigido a lograr regeneración, rehabilitación y la reinserción del delincuente en la sociedad.

La mayor parte de las obras de infraestructura a las que eran destinados los “presos de la corrección” eran costeadas por el Ayuntamiento y consistían en reparaciones de caminos, construcción de puentes, defensas y edificios. Entre las obras realizadas en 1796 en las que se pensaba ocupar a los presos se encuentran, la construcción de un puente sobre el río Arauco y la culminación de una calle hacia el puente del río Catuche. (AGN, Gastos públicos: Tomo VII, fol. 487). Pero los presos no siempre participaban directamente en los trabajos de albañilería, ya que para ello se empleaba a peones libres “calificados.” Por el contrario, las labores que ha sido posible constatar son más bien actividades menores, pero que requerían esfuerzo físico, como cargar piedras para colocar en los puentes, vigas de madera y otros materiales; limpiar escombros y palear arena.

El 15 de enero de 1792 se ordenó al cabo de fatiga¹⁰ que cumplierse el horario establecido para el trabajo de los presos de la Casa de Corrección sin ningún tipo de alteración. La primera tanda de trabajo comenzaba a las 6:00 am y se extendía hasta las 8:00 am, con un pequeño descanso de una hora tras el cual debían reanudar las actividades desde las 9:00 am hasta 11:30 am, cuando interrumpían las labores para almorzar. A las 2:00 pm debían retomar el trabajo hasta las 5:00 de la tarde. (AGN, Gobernación y Capitanía: tomo V, fol. 254).

10 El cabo de “fatiga” o “sobreestante”, como se le menciona en algunos documentos, era el encargado de supervisar y resguardar a los presos durante el trabajo en la calle.

En ciertas ocasiones, los presos no solo trabajaban en la ciudad. Durante el año 1796 un grupo fue enviado a los almacenes ubicados en el camino hacia La Guaira. Los organizaban en cuadrillas de 16 a 20 presos para ponerlos a trabajar en el almacén de la pólvora durante el día y, en la noche, los alojaban en un pequeño destacamento al pie de la cuesta del camino.

Servidumbre penal para las mujeres

La idea de castigar a los delincuentes, reprimir el ocio y los vicios mediante el trabajo dignificante no se aplicaba solo a los hombres. Las mujeres también eran objeto de servidumbre penal. Sin embargo, la diferencia cultural de género en la época representaba ciertas particularidades en el trato, oficio y atenciones hacia la mujer, que se volvían patentes a la hora de aplicarles castigos. Estas diferencias se pueden apreciar discursivamente desde siglo XVI, como lo demuestran las sugerencias que hizo en 1558 Cristóbal Pérez de Herrera, protomédico de las galeras de España y fundador del Hospital General de Madrid, cuando aconsejaba al rey sobre cómo debía lidiar con el problema de los vagabundos y falsos pobres, tanto hombres como mujeres¹¹. Mientras que aquellos debían ser condenados a los trabajos forzados, a las mujeres se las condenaría a labores consideradas propias de su sexo, tales como hilar algodón, lino, estopa, estambre, hacer telares, pasamanos y medias.

En 1593, Sor Magdalena de San Gerónimo escribió un tratado en el que sugería al rey emular la pena de galeras impuestas a los hombres, reclusando a las mujeres en recintos correados construidos a propósito. Pues así haya Galeras en su modo para echar a las mujeres malechoras, dónde a la medida de sus culpas sean castigadas. Por lo cual el fin y blanco de esta obra es hacer una casa (una cárcel) en cada ciudad y lugar dónde hubiere comodidad con nombre de Galera, dónde la Justicia recoja y castigue según sus delitos las mujeres vagantes, ladronas, hechiceras, alcahuetas y otras semejantes (Pérez de Herrera 1608: 69).

De allí que en los siglos posteriores surgieran muchos recintos que adaptaban estas políticas en función de los contextos particulares de cada región y ciudad a lo largo y ancho del imperio español.

En el caso de Caracas, en 1692 el obispo Diego de Baños y Sotomayor fundó la Casa de Recogimiento u Hospicio para Mujeres de

11 Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos y de la fundación y principio de los albergues de los reynos, y amparo de la milicia de ellos.

Santiago de León de Caracas, que posteriormente sería llamada Santo Hospital y Hospicio de Nuestra Señora de la Caridad (cf. Rebón, 2016: 22). Allí comenzaron a ser encerradas mujeres por distintitos motivos y, como bien señala María Dolores Fuentes Bajos (1991), algunas de ellas estaban acusadas de asesinato y otros delitos comunes.

Efectivamente, cuando una mujer que estaba siendo procesada en la Cárcel Real enfermaba, era trasladada a la sala de enfermas del Hospicio de la Caridad. Sabemos además, que en determinados momentos los tribunales sentenciaron a algunas mujeres a varios años en dicho hospicio y estas condenas venían acompañadas de servidumbre penal. Dado que aquellas instalaciones cumplían funciones hospitalarias y punitivas a un mismo tiempo, las mujeres reducidas allí debían aplicarse al servicio de dicho establecimiento en su limpieza, labores asistenciales y otras que les encomendaren internamente.

Esto fue lo que ocurrió, por ejemplo, con Susana Francisca Llanos y María Valentina, la primera esclava y la segunda, zamba libre, quienes se unieron a una banda de esclavos prófugos liderados por el moreno Guillermo, dedicados a saltear en los caminos. Apresados todos y juzgados, los hombres fueron sentenciados a presidios unos, a pena de muerte otros, mientras que las dos mujeres mencionadas fueron condenadas a varios años de reclusión y servicio en el Hospicio de la Caridad:

A la negra Susana Francisca Llanos, concubina adúltera de Guillermo y cimarrona de reincidencia, en ocho años de reclusión en el Hospicio de la Charidad de esta ciudad en donde sirva personalmente en los trabajos interiores. A la samba libre María Valentina en cinco años de la propia reclusión y servicio (AGN, Gobernación y Capitanía. Tomo XX, exp. 4, fol. 120).

En 1789 se terminó de construir en Caracas otro edificio al que también comenzaron a destinarse algunas de las mujeres sentenciadas por los tribunales de la ciudad. Dicho establecimiento era conocido como la Casa de Misericordia y estaba ubicado en el barrio de La Candelaria, justo al lado de la Casa de Corrección, de manera que no deben confundirse, ya que el edificio de la Misericordia quedó destinado para el encierro de las mujeres, mientras que el de la Corrección era para los hombres¹².

12 De hecho, el solar que ocupaban las dos casas fue concedido a la Junta de la Misericordia, encabezada por el obispo, para la construcción del hospicio de pobres que luego se convertiría en la Casa de Misericordia. Pero dado que la ciudad no encontraba un terreno adecuado para la construcción de la Casa de Corrección para hombres, esta se proyectó en el mismo solar, pero en un edificio aparte (AHCMC. Casa de Misericordia 1787-1810. Vol. 4293).

Una vez finalizado el proceso penal contra las mujeres custodiadas en la Cárcel Real, los jueces podían considerar entre las penas posibles, recluirlas por varios años en la Casa de Misericordia, donde serían aplicadas a las labores manuales de dicho establecimiento. Dichas labores consistían en desmotar, hilar y tejer algodón (cf. Langue, 1994). En las cuentas presentadas por la rectora, el Ayuntamiento proveía a dicho recinto de algodón crudo, el cual debía ser desmotado e hilado por las internas empleando tornos, luego de lo cual podía venderse. De igual manera, algunas de ellas eran puestas a trabajar en telares para confeccionar paños y otras “granjerías”, de los que la casa sacaba algunos beneficios (AHCMC. Casa de Misericordia 1787-1810. Vol. 4293, junio 1796).

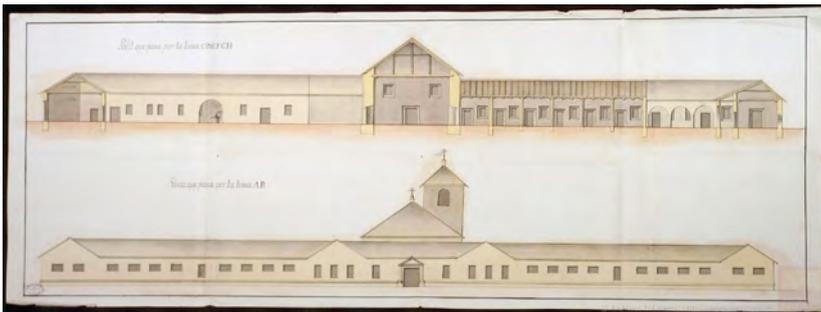


Imagen 3.
Perfil y vista de la Casa de Misericordia de Caracas, 1789
(Fuente: AGI, MP-Venezuela, 212)

Entre los delitos cometidos por algunas de las mujeres que estaban sentenciadas a la Casa de Misericordia, figuraban causas criminales como el homicidio, el hurto y el adulterio. Tal fue el caso, por ejemplo, de María Nicolasa Mujica, parda libre, que fue condenada a un año en las labores de la casa por el hurto que perpetró en la vivienda de una vecina. Debido a que enfermó durante su condena se la excusó durante unos meses del desmote de algodón. O el caso de María del Rosario Cumare, acusada de haber matado a su hija de tierna edad, lanzándola contra el suelo. El proceso contra ella duró alrededor de dos años, tiempo que permaneció en la Cárcel Real, hasta que el 8 de septiembre de 1809 fue sentenciada a 10 años en la Casa de Misericordia (cf. González, 2003: 91-91).

No se sabe con exactitud qué motivaba a las autoridades a aplicar sentencias, unas veces en el Hospicio de la Caridad y, otras, en la Casa de Misericordia, ya que a partir de 1789 ambos recintos coexistieron. Sin embargo, veremos que este último fue mucho más utilizado para el recogimiento de las pobres de solemnidad.

Las políticas de recogimiento

No todas las mujeres que estaban recluidas en los hospicios caraqueños habían sido sentenciadas por causas criminales. Los datos documentales hacen presumir que se trataba de condenas recurrente en el tiempo, pero con una frecuencia baja¹³. Más específicamente en lo que respecta a la Casa de Misericordia, el grueso de la población femenina no había cometido delitos propiamente dichos. Se trataba en su mayoría de mujeres “desamparadas”, algunas de las cuales pedían limosnas en la calle o llevaban una existencia miserable: eran “las pobres de la Casa,” como se refería a ellas la rectora de la institución, y este rótulo envolvía también a las niñas en situación de orfandad o “niñas expósitas.”

En 1796 los diputados del Ayuntamiento de Caracas señalaban que por dicho recinto habían pasado desde su construcción 90 mujeres pobres, algunas de las cuales murieron de vejez o enfermedad, otras salieron casadas y otras a servir a sus padres o en casas particulares bien instruidas en “los servicios de su sexo.” Para el 07 de septiembre de ese año, había 45 mujeres recluidas en el establecimiento, incluyendo 3 “expósitas” que, por orden del gobernador, fueron llevadas a la Casa al encontrarse en situación de calle (AGN, Gastos públicos: tomo VII, fols, 490-491). El obispo de Caracas también podía dar este tipo de órdenes, de manera que no se trataba de un internamiento voluntario, sino de un tipo de segregación y reclusión que puede ser identificada a partir de una serie de discursos y prácticas que en la época recibían el nombre de “recogimiento”, concebido para auxiliar a los pobres verdaderos de ambos sexos pero que, con el tiempo, fue concentrándose cada vez más en las mujeres que se hallaban en situación de pobreza.

Desde la Edad Media, la caridad cristiana obligaba a los fieles y a las autoridades civiles y eclesiásticas a practicar la piedad con los pobres, a procurarles alguna limosna y a socorrerlos con buenas obras que permitían ganar un lugar en el Cielo. Sin embargo, desde el siglo XV, esta actitud experimentó algunos cambios: los pobres verdaderos y desamparados siguieron siendo objeto de la caridad, pero al mismo tiempo se les consideraba débiles ante las tentaciones y el vicio que conducía a delinquir (cf. Gêrmek, 1998:137-1139). Por eso había que

13 Esto resulta mucho más comprensible si se recuerda que el número de mujeres en la Cárcel Real alcanzaba solo el 10% de la población carcelaria; que no todas estaban siendo juzgadas por causas criminales (había algunas esclavas “depositadas” para su remate o venta); y de las que estaban siendo juzgadas, no todas eran sentenciadas a los hospicios, algunas recibían azotes u otro tipo de penas y resoluciones determinadas por los jueces.

resguardarlos, recogerlos, para evitar que se corrompiesen, como si la debilidad moral fuese una condición inherente a ellos, subrepticamente sospechosa, que era necesario contener. En pocas palabras: la atención de la pobreza se convirtió en un asunto de orden público. De allí que las prácticas de recogimiento funcionarán en esencia como una forma de segregación, más allá de su aspecto caritativo.

En el caso las mujeres —sometidas al dominio masculino—, se las consideraba todavía más indefensas ante la influencia de los vicios y, por tanto, proclives a perderse en la prostitución y la mala vida, sobre todo cuando se encontraban en situación de vulnerabilidad. Por esa razón, las políticas de recogimiento se dirigieron mucho más hacia ellas a partir de la creación de hospicios a lo largo de las colonias españolas. No es casualidad que los diputados del Ayuntamiento de Caracas reconociesen esa dualidad de propósitos al referirse a la función que cumplía la Casa de Misericordia: “siendo este establecimiento uno de los más caritativos de la ciudad, y muy provechoso al orden público” (AGN, Gastos públicos, tomo VII, 490).

En 1789 la Real Audiencia ordenó el recogimiento de los pobres y mendigos que pedían limosna en la calle¹⁴. Entre las personas que fueron objeto de esta medida se encontraba María Jacinta Ermenegilda, quien trabajaba en una casa de familia y era protegida de su patrón, don Antonio Abreu, sastre de la ciudad. Al parecer, los funcionarios de la Audiencia tomaron a esta mujer de avanzada edad por una limosnera que pedía dinero en la calle y la recluyeron en la Casa de Misericordia. Al enterarse su patrón, solicitó a las autoridades que la liberasen atendiendo a las condiciones y garantías para ello.

Ha acontecido que los Ministros encargados para recoger los pobres que deben ir a la Casa de Misericordia entendieron mal la orden, y por ser que la Maria Jacinta tiene ya alguna edad la han introducido en dicha Casa. Esta muger Sr. Presidente ni ha pedido, ni pide limosna ni tiene necesidad [...] Yo protesto baxo la caucion que siempre que dicha muger se salga de mi poder, y se dedique á pedir limosna daré cuenta para que se recoja (AGN, Gobernación y capitania, tomo XLII, fols. 356-357).

Al igual que las mujeres sentenciadas por delitos a la Casa de Misericordia, las pobres que se encontraban recogidas en dicho recinto también eran aplicadas a las labores del algodón. ¿Se puede considerar esto una forma servidumbre penal? Se trata, en todo caso, de dos formas

14 Aunque la orden contemplaba a los pobres de ambos sexos, no hemos encontrado hasta ahora casos de varones recogidos en la Casa de Misericordia, salvo niños pequeños que entraban con sus madres.

de encierro influenciadas por el utilitarismo represivo. Sin embargo, la intensidad con la que se aplicaba el trabajo era distinta. Mientras que para las sentenciadas por tribunales la servidumbre penal hacía parte de la condena —además de ser percibida como un castigo—, en el caso de las mujeres pobres el trabajo era más bien concebido como un “ejercicio”, una disciplina con el que se buscaba enseñarle virtudes y honestidad a fin de apartarlas de las tentaciones de la mala vida y los escándalos. Para las pobres más jóvenes era visto, incluso, como una instrucción. De hecho, se pagaba a un maestro de la hilaza para que les enseñara las labores en los tornos y telares. Es posible que, mientras las presas sentenciadas se encargaban del trabajo más rudimentario de desmotar el algodón, las pobres aprendieran el arte del hilado.

Las mujeres escandalosas y de la mala vida

Durante el período colonial la prostitución no era vista como un delito o una causa criminal, sino más bien como un pecado (cf. Rebón, 2016). No hay en los listados de las Cárcel Real de Caracas mujeres que estuviesen siendo procesadas por prostitución, lo cual habla de esa ambivalencia jurídica con la que era tratada. Las autoridades civiles la toleraban —en medio de censuras morales— siempre y cuando no derivase en formas escandalosas y excesivamente visibles, ya que estas se consideraban una perturbación al orden público, en la medida en que el escándalo estaba asociado a los malos ejemplos que arrastraban hacia los vicios. En estos casos, las llamadas mujeres escandalosas o de la mala vida eran recluidas en hospicios, de los que llegaron a construirse muchos tanto en España como en Hispanoamérica.

En Caracas, el Hospicio de Nuestra Señora de la Caridad desde su creación a finales de siglo XVII fue el sitio de reclusión por excelencia para aquellas mujeres señaladas como escandalosas, y esto último incluía no solo a las prostitutas, sino también a ciertas mujeres que por su vida licenciosa eran depositadas ahí por sus padres o esposos (cf. Fuentes, 1991: 146). Algunas, incluso, fueron enviadas desde otras ciudades de la provincia, como ocurrió el 25 de octubre de 1777, cuando el teniente de Justicia Mayor de Puerto Cabello remitió al gobernador de Caracas una mujer para que fuese destinada al Hospicio de la Caridad, acusada de cometer “pecados públicos”:

Me he visto en precisión de dirigir en la Balandra de Don. Josef Pérez a entregar al Justicia Mayor del Puerto de la Guaira para que remita al Hospicio de esa Capital por el término que V.S. señale á María Martina Gutiérrez por los excesos de que no ha querido contenerse, de cuya determinación espero merecer aprobación de V.S. en inteligencia de que solo

es mi ánimo evitar pecados públicos, y la quietud del vecindario (AGN, Gobernación y capitanía, tomo XIX, fol. 183).

En 1771 el obispo Mariano Martí señalaba en el registro de su visita pastoral, que las rentas del hospicio alcanzaban para mantener a las enfermas, que en aquella ocasión había doce; más seis esclavas (no indica si estaban depositadas o al servicio de la institución); además de la rectora y su familia que eran once personas. Y termina diciendo: “Aquí se prenden las mujeres escandalosas” (Martí, 1999: 16). Sin embargo, no pareciera haber ninguna en ese momento, o al menos no menciona el número de mujeres escandalosas en su relación.

Pero también llama la atención que el obispo se refiere al establecimiento primeramente como: “Hospital de mujeres, cuyo título es Hospicio de N. S. De la Caridad en donde hay salas de enfermas;” el cual funcionaba contiguamente al hospital de San Pablo. La existencia de doce mujeres que estaban por enfermedad es indicio del talante médico asistencial de dicho establecimiento.

No cabe duda de que también cumplía una función punitiva y de orden público importante. Sabemos que a lo largo del siglo XVIII hubo varios casos de mujeres escandalosas, prostitutas y licenciosas que fueron recluidas allí, en su mayoría de condición humilde y de familias sin abolengo. Algunos de esos casos han sido señalados por distintas historiadoras (cf. Fuentes, 1987; Langue, 2000; Rebón, 2016). Sin embargo, es difícil saber qué tan frecuentes eran estas incidencias y cómo afectaba la composición de la población femenina dentro del hospicio. Lo que sí se puede inferir es que estas mujeres licenciosas y recluidas por transgresiones sexuales, junto con las que eran sentenciadas a estar allí por causas criminales, debían cohabitar con las enfermas que eran asistidas en dicho recinto.

Estas consideraciones nos llevan a suponer que, a partir de la creación de la Casa de Misericordia en 1789, el Hospicio de la Caridad —el cual se mantuvo en funcionamiento hasta la segunda década del siglo XIX— quedó para la reclusión por transgresiones sexuales y para la asistencia médica femenina, mientras que la Misericordia comenzó a recibir a las pobres de solemnidad, a las niñas expósitas y a alguna mujer sentenciada allí por causa criminal.

Reflexión final

Al utilizar la noción de “encierro” como categoría de análisis y sus variantes punitivas (custodia, utilitarismo y segregación), se ha querido clasificar el entramado de prácticas represivas que tenían lugar en los establecimientos penales y hospicios caraqueños. Hemos visto que en algunos de ellos podían desarrollarse dos o más de estas formas de encierro, sobre todo, en aquellos espacios en los que coincidían las

viejas prácticas penales de la justicia indiana con los paradigmas ilustrados. La Casa de Corrección es un buen ejemplo de esa reconfiguración penal, donde la antigua condena al trabajo en las obras públicas adoptó una nueva finalidad punitiva a través de eso que identificamos como “paradigma de corrección temprana.” Aunque la Casa empleaba la servidumbre penal no funcionaba como un presidio tradicional. Tampoco funcionaba como un hospicio, puesto que los vagos y esclavos mal contentos destinados a la corrección eran lo opuesto a los pobres verdaderos, a quienes se los recogía con medidas de segregación caritativa. Curiosamente, no hemos podido saber con exactitud adónde eran llevados los varones pobres en Caracas.

En tal sentido, no es el recinto carcelario y su estructura el que define las formas de encierro, sino las dinámicas socioculturales de la transgresión (raza, estratificación, género, estigmas sociales) y la finalidad que se busca con las medidas represivas. Por eso, no era lo mismo ser una mujer condenada por causas criminales a servir en un hospicio, que ser una pobre desamparada y recluida con fines caritativos, o ser una mujer “de vida escandalosa” a quien se recluían para ocultar sus excesos de la vista pública. Aun cuando los tres casos coincidiesen en un mismo recinto eran distintos. El primero suponía la adaptación femenina de la servidumbre penal, mientras que los otros dos son variantes de las políticas de recogimiento que podían combinar o no prácticas utilitaristas en función de las capacidades productivas del hospicio, la edad, la salud y la conducta de las mujeres recluidas.

Fuentes consultadas

- Araya, A. (1999). *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Brito Figueroa, F. (1966). *Historia económica y social de Venezuela*. (Tomo II). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Foucault, M. (1982). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Fuentes M. (1987). Una institución benéfica venezolana: la Casa de Misericordia de Caracas (1797-1789). *Chronica nova: revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 15, 173-184.
- Fuentes M. (1991). Un modelo de mujer, un modelo de sociedad: notas para el estudio de la realidad venezolana del siglo XVIII. En Pilar García (Coord.). *Conquista y resistencia en la historia de América* (pp. 139-150). Barcelona, España: Universidad de Barcelona.
- Gasparni, G. (1965). *La arquitectura colonial en Venezuela*. Caracas: Armitano.

- Geremek, B. (1998). *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid: Alianza.
- González, A. (2003). *El proceso penal en la Administración de Justicia en Venezuela. 1700-1821 (casos de Homicidios y Heridas)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Heras de las, J. (1994). *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*. España: Universidad de Salamanca.
- Langué, F. (1994). Desterrar el vicio y serenar las conciencias. Mendicidad y pobreza en la Caracas del siglo XVIII. *Revista de Indias*, 54 (201), 355-382.
- Langué, F. (1998). Las mantuanas escandalosas. Irreverencias y transgresiones femeninas en la aristocracia venezolana del siglo XVIII. En Francisco Morales Padrón (Coord.). *Coloquio de historia Canario Americana* (pp. 1350-1363). Gran Canaria: Cabildo de Canaria.
- Maldonado, C. (1994). *La Casa Amarilla: enclave histórico*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Martí, M. (1999). *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas (1771-1784)*. Tomo VI. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Mckinley, P. (1993). *Caracas antes de la independencia*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Pérez de Herrera, C. (1975). *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pike, R. (1983). *Penal servitude in early modern Spain*. Madison: University of Wisconsin.
- Rebón, S. (2016). Casa de Recogimiento de Caracas. Corrección de las públicas pecadoras, 1683-1706. *Procesos históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 29, 5-35.
- Rodulfo, S. (1978). *El régimen de las "Gracias al Sacar" en Venezuela durante el período hispánico*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Rusche, G. y Kirchheimer, O. (1984). *Pena y estructura social*. Bogotá: Temis.
- San Jerónimo, M. (1698). *Razón y forma de la Galera y Casa Real, que el Rey, nuestro señor, manda hacer en estos reinos, para castigo de las mujeres vagantes y ladronas, alcahuetas, hechiceras, y otras semejantes*. Valladolid: Imprenta de Francisco Fernández de Córdoba.
- Santolaria, Félix. (2003). *El gran debate de los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles*. Barcelona, España: Ariel.
- Tomás y Valiente, F. (1992). *El derecho penal en la Monarquía Absoluta. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Madrid: Tecnos.
- Troconis de Veracochea, E. (1982). *Historia de las cárceles en Venezuela. (1600-1890)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Villamizar, H. (2008). *Discursos y prácticas del encierro punitivo en la ciudad de Caracas a finales del período colonial (1780-1810)*. Caracas: UCV, Facultad de Ciencias Económicas y sociales. Tesis de Grado en Antropología.

Leyenda Archivos:

AGN: Archivo General de la Nación.

AANH: Archivo de la Academia Nacional de la Historia.

AHCMCMC: Archivo Histórico del Concejo Municipal de Caracas

AHC: Archivo Histórico de Caracas.

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla.

LAS POSTRIMERÍAS DEL HOMBRE IDEAS Y PRÁCTICAS ALREDEDOR DE LA MUERTE EN LA CARACAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

Guillermo Bisbal

Resumen

Se propone abordar el sistema de representaciones de las *Postrimerías*, conformado por ideas y prácticas relativas a la muerte y morir, operantes en la ciudad de Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII. Por lo tanto, primero, se exponen algunas ideas escatológicas sobre la muerte, el juicio personal, el Cielo, el Infierno y el Purgatorio, explicando a través de qué medios se difundieron estas ideas; en seguida, se describen la ejecución de las prácticas mortuorias relativas a las *Postrimerías*, como son la acción de testar, adscribirse a una cofradía, recibir los Santísimos Sacramentos, los oficios funerarios y la dedicación de sufragios e indulgencias a los difuntos. Se intenta así vislumbrar cómo funcionaron estas prácticas e ideas en cuanto a mecanismos culturales para prever, afrontar y superar la crisis ocasionada por el acontecimiento de la muerte. La perspectiva de estudio utilizada es la de la Antropología Histórica, analizando e interpretando una serie de fuentes documentales de primera mano extraídas de archivos locales, además de fuentes iconográficas y de tratados religiosos que circularon en la época, todos referentes al tema de la muerte y el morir.

Palabras claves: Postrimerías, Caracas, muerte, representaciones culturales, prácticas sociales.

Abstract

The present investigation addresses the representation system of *Postrimeries*, that is, ideas and practices relating to death and dying, that operated in the city of Caracas during the second half of the eighteenth century. Therefore, first we explain some eschatological ideas about death, personal judgment, Heaven, Hell and Purgatory, while illustrating the means by which these ideas were disseminated. Next, we describe the execution of some mortuary practices related to the *Postrimeries*, such as the act of testing, ascribing to a guild, receiving the Blessed Sacraments, funeral services and the dedication of sufrages and indulgences to the deceased. All of this with the purpose of

seeing how these practices and ideas worked as cultural mechanisms to foresee and overcome the crisis caused by the event of death. The perspective of study was Historical Anthropology, analyzing and interpreting a series of first-hand documentary sources, extracted from local archives; as well as iconographic sources and religious treaties that circulated at the time, all referring to the subject of death and dying.

Keywords: Postrimeries, Caracas, death, cultural representation, social practices.

Preliminares: el fenómeno y su contexto cultural

Toda sociedad debe lidiar tarde o temprano con la muerte de uno de sus miembros. Esta pérdida desencadena un estado de crisis que repercute en mayor medida en los individuos más cercanos del fallecido y, en menor medida, en el resto de la sociedad local. El fallecimiento hace tambalear la estabilidad aparente de la vida social, construida y reconstruida culturalmente, con la consecuente necesidad de resolver o superar esta perturbación mediante el despliegue de mecanismos culturales, parte rituales y parte míticos, capaces de permitir a los miembros de una sociedad dejar atrás la crisis y reencausar la vida cotidiana (Amodio, 1991: 179; Berger y Luckmann, 1979: 195-196). Por tanto, se puede afirmar que la muerte es un acontecimiento universal para todas las sociedades y lo que varía, en cada una de ellas, son los mecanismos culturales que permiten predecir, afrontar y superar el estado de crisis ocasionado por la pérdida de un individuo significativo dentro de la sociedad (cf. Lévi-Strauss, 1988: 247). De esta manera, junto a Bauman (2007: 47) asumimos que “todas las culturas humanas pueden interpretarse como artefactos ingeniosos calculados para hacer llevadero el vivir con la conciencia de la mortalidad”. Estos mecanismos culturales desplegados frente a la muerte articulan representaciones culturales y prácticas sociales compartidas, aunque con variaciones, por los grupos sociales de cada sociedad (cf. Amodio, 1989: 91; Amodio, 2005: 142), lo que permite que los individuos pueden dar sentido a su realidad y adaptarse a los cambios que el evento funesto conlleva. Por esta razón, la muerte puede ser considerada como un “Hecho social total”, en el sentido de Marcel Mauss, ya que este acontecimiento involucra todos o buena parte de los ámbitos que conforman una sociedad (cf. Lévi-Strauss, 1979: 24). Por esto, la forma en la que una sociedad previene, afronta y supera culturalmente la muerte puede ser considerada un reflejo de otros aspectos de la vida social, es decir, la muerte estudiada desde el punto de vista antropológico permite vislumbrar varias dimensiones de una sociedad, como lo económico, religioso, histórico, territorial, recreacional y organizacional.

A partir de estos presupuestos y desde una perspectiva antropológica, pretendemos contribuir al estudio de las ideas y prácticas mortuorias de la sociedad caraqueña de la segunda mitad del siglo XVIII (1760-1810), fuertemente determinadas por la religión cristiana, aunque con diferencias entre los diferentes grupos estamentales, ya que “la estructura estamental se entretrejía con aquella estructura jerarquizada en grupos étnicos o ‘castas’ que constituían la *sub-stantia* de la totalidad social” (Soriano, 1988: 42). Así, para finales del siglo XVIII,

la sociedad colonial en Caracas se puede considerar constituida por diferentes grupos sociales de tipo estamentales, siendo el dominante conformado por blancos peninsulares y criollos terratenientes o pertenecientes al sector comercial importador y exportador, más la alta burocracia y al alto clero; a este grupo seguía otro con menor poder social, constituido por pequeños comerciantes, artesanos, pequeños propietarios de tierra, fuertemente caracterizado por el mestizaje, aunque con una fuerte presencia de inmigrados canarios; y, finalmente los varios estratos más bajos de la pirámide social urbana, conformado por obreros y campesinos sin tierras, jornaleros, indígenas, más los esclavos de origen africano.

En este contexto económico y social, la institución eclesiástica intervenía directa e indirectamente en todos los aspectos de la vida cotidiana, es decir, en todo aquello que involucrará nacimientos, educación, matrimonios, muerte, enfermedad, actos de beneficencia, etc. Durante el siglo XVIII, la Iglesia católica multiplicó los mecanismos institucionales de difusión y restablecimiento de la ideología cristiana, para fortalecer la vivencia religiosa y restaurar la ortodoxia, allí donde hubiera sido puesto en crisis. De estos procesos daremos cuenta a continuación, reconstruyendo etnográficamente la manera como la sociedad caraqueña de la segunda mitad del siglo XVIII lidiaba con la muerte y el morir, haciendo hincapié sobre las ideas escatológicas y las prácticas mortuorias.

Las Postrimerías: ideas y representaciones culturales

Las ideas relativas a la muerte y morir fueron propagadas de múltiples maneras entre los habitantes de la ciudad de Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII, a través de instrumentos de persuasión y de restablecimiento ideológico contrarreformista, expresados en su mayoría en manifestaciones barrocas, es decir, mediante pinturas, literatura, festividades, e incluso en sermones litúrgicos y estructuras arquitectónicas (cf. Gutiérrez, 2001: 47; Mayer, 2016: 39). Sin embargo, a continuación nos centraremos en exponer los tratados religiosos como la principal fuente de esta clase de ideas, ya que fue el medio por el cual la doctrina católica circuló de manera más explícita.

Durante todo el siglo XVIII circularon en las colonias ultramarinas una gran variedad de tratados religiosos y catecismo importados de la metrópolis, especialmente en la Provincia de Venezuela, que no contaba con imprenta propia hasta principios del siglo XIX. Esta clase de textos religiosos eran el origen oficial de las ideas escatológicas dominantes que se propagaban a través de los padres de familia y los funcionarios de la Iglesia, quienes interpretaban y reinterpretaban las ideas contenidas en los textos para luego difundirlos a través de otros medios orales o escritos.

En el caso de los tratados religiosos, estaban destinados principalmente a ser leídos por miembros del clero, desde arzobispos hasta sacerdotes. Aun así, no era raro que algunos individuos pudientes tuvieran en sus bibliotecas esta clase de textos, tal como nos indican los inventarios de libros contenidos en las testamentarias de 1770-1810, en el que predominaban los libros con temática religiosa (Soriano, 2014: 252). El contenido de estos tratados eran interpretaciones oficiales de los dogmas de la religión católica o manuales que explicaban cómo debía ser la vida cristiana. Esto incluye los tratados relativos a las prácticas del bien morir como el de Baltasar Bosch de Centella y Cardona, *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir*, el cual tuvo amplia difusión no solo en la Provincia de Venezuela, sino también en España y el resto de América (cf. García Fernández, 1993: 76). Otros tratados que circularon ampliamente en la región fueron los de Antonio Arbiol, *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la Perfección* (1713) y *Visita de enfermo y ejercicio santa de ayudar á bien morir. Con las instrucciones más importantes para tan Sagrado Ministerio* (1729); y el Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas, y principales misterios Divinos* (1673).

Por otra parte, los catecismos se dividían entre los extensos y los breves, los primeros estaban dirigidos al uso de los agentes difusores de la Iglesia católica, es decir, sacerdotes y misioneros; y los segundos eran destinados a ser leídos por cualquier clase de fieles con el objetivo de refrescar los dogmas más importantes de la religión católica, haciendo hincapié en la recepción de los sacramentos y el respeto a los mandamientos (cf. Heres, 2000: 14). El *Catecismo Romano*, que deriva de los decretos y discusiones del Concilio de Trento (1545-1563), tuvo amplia difusión entre los miembros del clero venezolano, al igual que otros como el de Jerónimo Ripalda, *Catecismo y Exposición Breve de la Doctrina Christiana* (1604) y el del francés Claude Fleury, *Catecismo histórico, que contiene un compendio de la Historia Sagrada y la Doctrina cristiana* (1728).

Es a través de estos tratados religiosos y catecismo que abordaremos algunas ideas sobre la muerte y el morir que circularon en la ciudad de Caracas, en especial aquellas relativas al sistema de representación de las *Postrimerías* o *Novísimos* que, según el Catecismo de Ripalda, son las últimas etapas del ser humano conformadas por: Muerte, Juicio, Infierno y Cielo (Ripalda, 1817: 36). Por lo tanto, este sistema de creencias de los católicos de la época se fundamenta en un proceso que se inicia con la muerte del cuerpo corruptible y la inmortalidad del alma, que será enjuiciada para determinar si sufrirá las penas eternas del Infierno o gozará los eternos regocijos del Cielo,

dependiendo de qué tan virtuosa o pecaminosamente actuaron en vida. A esto, hay que agregarle el paso intermedio por el Purgatorio para todos aquellos que morían bajo la religión católica, pero que aún no habían sido purificados plenamente de pecados para poder llegar al Cielo (Arbiol, 1729: 88). Cada una de estas etapas será abordada detalladamente a continuación.

El ser humano, según los preceptos de la Iglesia católica, estaba compuesto por un alma y un cuerpo, el primero era inmaterial e inmortal, mientras que el segundo era material y corruptible. Así que la vida cesaba “cuando el alma se separa del cuerpo” (*Catecismo Romano*, 1786: 52). Pero este fin era solo de la vida temporal, lo que daba inicio a la vida eterna. Por esta razón, la muerte se podía definir como “una privación general de todos los bienes temporales, un despojo tan riguroso de todas las cosas, que aun despoja al cuerpo del alma” (Nieremberg, 1783: 89). El católico del siglo XVIII sabía que la muerte era un hecho inevitable e inamovible, debido a que Dios ya tenía dictaminado de antemano que tarde o temprano los seres vivos debían perecer (Bosch, 1722: 30); este hecho se aceptaba en los testamentos de la época con frases como: “temeroso de la muerte que es tan cierta y natural a toda viviente criatura, como dudosa la hora de su llegada” (AGN, Escribanía 797-B, 1787: 90 vto.).

Por consiguiente, según el cristianismo todo ser humano tenía dos vidas: la temporal y la eterna. La segunda mucho más importante que la primera, así que todo buen católico debía saber reconocer las diferencias entre las dos y otorgarle importancia a la correcta, ya que, como decía Nieremberg (1783) en su libro sobre el tema:

Todo bien temporal es muy pequeño, el eterno grande; lo temporal inconstante, lo eterno firme; lo temporal breve é instantáneo, mas lo eterno duradero, y al fin eterno. Esto solo bastaba para que se estimase mas que todo lo temporal, aunque esto fuese mas que lo eterno” (p. 5).

Así que se le incentivaba al cristiano a desdeñar los gozos de la vida temporal, para que se enfocara en la vida eterna, ya que según Nieremberg: (1783) “No tiene el hombre cosa mas frágil y caduca que su vida: las pasiones, las heredades, las riquezas, los títulos” (p. 59); lo único realmente perdurable era la vida eterna después de la muerte.

Sin embargo, hay que recalcar que la eternidad que tanto debían añorar y asegurarse los católicos de la época, no siempre era gloriosa, ya que al igual que existía la posibilidad de pasar la eternidad en el Cielo, también se podía pasar en el Infierno, todo dependía de cómo se actuara en vida (cf. Nieremberg, 1783: 12). En otras palabras, la eternidad era sufrimiento para todos aquellos pecadores y regocijos para los que siguieran los preceptos de la religión católica al pie de la letra. Por

consiguiente, se puede decir que la vida temporal existía en función de la vida eterna, debido a que el católico vivía en el plano terrenal solo para ganarse el plano celestial, ya que para él la “vida, es el pasar de una sombra, es breve, trabajosa y peligrosa; es un plazo, que Dios nos da en tiempo para merecer la eternidad” (Nieremberg, 1783: 88); es decir, la vida era la oportunidad que tenía todo cristiano para demostrarle a Dios que era merecedor de vivir eternamente junto a él.

Esta constante reflexión sobre la vida eterna que se les exigía a los cristianos también estaba presente en la vivencia de los habitantes de la Provincia de Venezuela, ya que, por ejemplo, el obispo Diez Madroñero procuraba que todos sus feligreses estuvieran preocupados por todo lo relativo a la muerte, el pecado y la eternidad, tal como lo expresa en su manual de cómo vivir cristianamente, en el cual les exhortaba: “Piensa mucho en la muerte piensa en el juicio que a esta se sigue y en el que se ha de seguir al fin del Mundo” (AGN, Traslados N° 618, 1766: 46). Es en esos juicios que se dictaminaba, según los actos realizados en vida, dónde debía pasar cada cristiano la eternidad. Estas sentencias, según la religión católica de la época, se daban en dos clases de juicios: un Juicio Particular, que se daba justamente después de que el alma se separaba del cuerpo, en el cual se medían los actos virtuosos o pecaminosos que había realizado el recién fallecido en vida, cuya sentencia podía ser una temporada en el Purgatorio purificando su alma, o la eternidad en la gloria del Cielo o en las penas del Infierno; y un segundo, el Juicio Universal, momento en que se marcaría el fin del mundo y en el cual se presentarían todos los seres humanos en cuerpo y alma a comparecer frente a Dios como juez, para ratificar públicamente la sentencia dada en el Juicio Particular (*Catecismo Romano*, 1786: 80-81).

En la escatología cristiana, la diferencia entre estas dos clases de juicios fue propagada e implementada paulatinamente en los siglos XVI y XVII (Villamizar, 2017: 179). Antes de ese período solo existía la concepción de un único juicio, el universal, donde todos y cada uno de los seres humanos sería juzgado por sus pecados, por lo que al morir, las almas de los fallecidos esperaban que aconteciera en un estado que, según palabras de Philippe Ariès, era estar: “Semi-vivo, semi-muerto” (Ariès, 1984: 96), esperando la sentencia final. Sin embargo, por la tardanza y el desconocimiento de la llegada del Juicio Universal, se fue implementando la creencia del Juicio Particular, para dar una sentencia inmediata al momento de morir de cada individuo (cf. Von Wobeser, 2015: 22).

En el Juicio Personal se desarrollaba un escenario en que se sopesaban los pecados y las virtudes de los fallecidos, en el cual había “apariciones Celestiales, ya de Jesucristo; de la Virgen Santísima, de los Ángeles buenos, de otros Bienaventurados, y en especial de el Ángel de la Guarda” (Bosch, 1722: 309); y también aparecía el “horrible

Lucifer, y los espíritus infernales” (*ídem*), cada uno de ellos con papeles diferentes en el último conflicto de la vida de cualquier cristiano: Jesucristo cumplía el papel de juez que dictaminaba la sentencia (*Catecismo Romano*, 1786: 83), la Virgen María era la medidora y abogada predilecta que intercedía por el alma de quienes se lo merecían (Bosch, 1722: 350), san Miguel pesaba los pecados y las virtudes con su balanza, y el Satanás junto a sus demonios tentaban el alma ofreciéndole goces temporales (Bosch, 1722: 75). Todo esto solo era experimentado por el fallecido y no por las personas que estaban presentes en el lecho de muerte, quienes solo podían rezar por el buen tránsito de su alma hacia el Cielo.

Por lo tanto, se puede decir que el lugar donde se pasaría el resto de la eternidad estaba mediatizado por el pecado (Villamizar, 2017: 213); es decir, dependiendo de la clase de pecados cometidos se tenía mayor oportunidad de llegar a la tan anhelada gloria celestial o, al contrario, caer en las penas eternas del inframundo. El pecado original, que se fundamentaba en la creencia cristiana que ningún individuo estaba libre de pecado, era perdonable siempre y cuando el individuo se bautizara, los pecados capitales eran prácticamente imperdonables por lo que el Infierno estaba asegurado, y los pecados veniales perdonables mediante la intervención de la Iglesia o por las llamas purificadoras del Purgatorio (cf. Ripalda, 1817: 140-143). En el caso de que el alma sentenciada hubiese cometido pecados capitales, estaba destinada a vivir eternamente en el Infierno. Este lugar subterráneo y cavernoso era definido de dos maneras en los catecismos que circularon en Caracas. La primera, en contraposición al Cielo, “el nombre de Infiernos significa aquellos senos secretos, en que se detienen las almas, que no consiguieron la bienaventuranza del Cielo” (*Catecismo Romano*, 1786: 62); la segunda, como lugar de castigos, así como refrendaba el Sínodo de Caracas de 1687: “En el infierno de los condenados, donde ahora penan con los demonios las almas, y entonces penarán para siempre juntas con sus cuerpos” (*Constituciones Sinodales*, 1848: 65).

De esta manera, el Infierno estaba definido por los castigos que sufrían las almas condenadas, ya que allí todo era malo: “en aquel lugar de desdichas esta doblada desdicha, que hay en él, todos los males, y no hay en él ni un solo bien, porque es privación de todo bien, y posesión, de todo mal, con eterno llanto, y ningún consuelo” (Nieremberg, 1783: 328). El castigo principal eran las *penas de daño*, “que consiste, en que los malos han de carecer perpetuamente en los Infiernos de la vista y presencia de Dios” (*Catecismo Romano*, 1786: 85). Otra clase de castigos eran las *penas de sentidos*, que llevaban ese nombre porque “se percibe con sentido corporal, como la de las varas, azotes, y otros géneros de castigos más graves, entre los cuales sin razón de dudar el tormento del fuego es el que causa mayor dolor; y como á

este mal” (*Catecismo Romano*, 1786: 85). Estos castigos físicos eran infligidos por los demonios con el objetivo de afectar y escarmentar los cinco sentidos de cada uno de los condenados, existiendo inclusive penas personalizadas dependiendo de los pecados capitales cometidos en vida, como por ejemplo los adúlteros eran castigados mediante el escarmiento del tacto (Boneta, 1718: 83).

En cambio, el Cielo era el objetivo de todo fiel cristiano, ya que era el lugar donde serían recompensados todos sus actos virtuosos hechos en vida. En contraposición del Infierno, en el Cielo no existía el mal y, según Baltasar Bosch, “a donde no avrá enfermedades, ni hambre, ni fed, ni llantos, ni deíconfuclos, ni muerte, y efto fin fin, porque allá la vida es inmortal, y eterna” (Bosch, 1722: 38). Pero esta infinidad de bienes y regocijos no era para todos los seres humanos: solo aquellos que se lo habían ganado en vida o purgando sus pecados en el Purgatorio, podían entrar a los dominios celestiales. El Concilio de Trento es muy claro en este punto, los cristianos que podían llegar a la gloria del Cielo eran solo:

...los que se persuaden estar seguros, miren no caygan; y procuren su salvacion con temor y temblor, por medio de trabajos, vigillias, limosnas, oraciones, oblaciones, ayunos y castidad: pues deben estar poseídos de temor, sabiendo que han renacido á la esperanza de la gloria, mas todavia no han llegado á su posesion saliendo de los combates que les restan contra la carne, contra el mundo, y contra el demonio (*Concilio de Trento*, sesión VI, 1787: 69).

Después de haber sufrido en vida las tentaciones del demonio, quienes lo lograban eran recompensados con dos grandes honras:

primero y principal de todos, es ver á Dios como es en sí, y gozar de su hermosura y perfecciones, con perfecta y segura posesion. Lo segundo, la honra, gloria y compañía de todos los ciudadanos del cielo, con grande paz, gozo y quietud, agena de todo trabajo, dolor y fatiga” (*Constituciones Sinodales*, 1848: 67).

Así como en el Infierno las penas atormentaban los cinco sentidos de los condenados, en el Cielo los cinco sentidos de los bienaventurados eran regocijados.

En el siglo XVIII, el Purgatorio era un tercer lugar, aparte del Cielo y el Infierno, dentro del cual las almas de los fallecidos tenían la oportunidad de llegar eventualmente a gozar la gloria del Cielo una vez que fueran purgados de sus pecados veniales (cf. Le Goff, 1989: 10). Esta antesala al Cielo se establece en las creencias cristianas entre los años 1150 y 1250 (Le Goff, 1989: 14), para que después de varios debates

teológicos y expresiones populares, el Purgatorio fuera reafirmado en el Concilio de Trento.

Habiendo la Iglesia católica instruida por el Espíritu santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa (*Concilio de Trento*, sesión XXV, 1787: 354).

Después de su oficialización, la Iglesia católica puso en marcha varios mecanismos de propagación e implementación de esta nueva doctrina sobre el Purgatorio, explicando las ideas fundamentales a través de los sermones, mientras que las ideas más complejas fueron plasmadas en los tratados religiosos, a los que solo tenían acceso el clero y el resto del público lector, en los cuales se delimitaba detalladamente el Cielo, Infierno y Purgatorio (Canterla, 2004: 88). A la Provincia de Venezuela llegaron varios de estos tratados, en especial dos obras del teólogo zaragozano Joseph Boneta que tuvieron gran difusión en la región: *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos* y *Gritos del Infierno para despertar al mundo*; siendo el primero de ellos el más popular, ya que la obra fue reeditada numerosas veces a lo largo del siglo XVIII (Canterla, 2004: 82).

Los sermones centrados en el Purgatorio como antesala del Cielo fueron declamados en la provincia de Venezuela, como lo atestiguó el viajero francés Dauxion Lavaysse a finales del siglo XVIII en la isla de Margarita. Este sermón abordaba varios ámbitos que caracterizaban al Purgatorio, y que tal vez estaban presentes en todos los sermones que tuvieron este mismo tema. Estos ámbitos fueron: 1) la explicación que la duración de la estadía en Purgatorio dependía de la cantidad de pecados veniales cometidos en vida; 2) la descripción pormenorizada de las penas que sufren las almas en el Purgatorio, comparándolo con las del Infierno; y 3) la necesidad de los vivos de entablar relación con los muertos, siendo la Iglesia el mediador, dedicándole auxilios espirituales, mediante sufragios e indulgencias (Dauxion Lavaysse, 1967: 256-257).

A pesar de que el Purgatorio estaba ubicado dentro del Infierno, tenían una gran diferencia con respecto a los castigos y el tiempo en que se infligían. En ambos lugares, tanto a los penitentes del Infierno, como a las Ánimas del Purgatorio, eran expuestos al fuego como forma de castigo; sin embargo, eran fuegos diferentes, en el Purgatorio era purificador, mientras que en el Infierno simplemente escarmentaba a muerte a los pecadores (cf. Boneta, 1709: 16-17 y 58). Por otro lado, también existía una gran diferencia con el tiempo de los castigos: los

condenados al Infierno eran atormentados eternamente, mientras que las Ánimas del Purgatorio eran purificadas temporalmente para después ascender al Cielo libres de pecado. El tiempo de estadía dependía de la cantidad de pecados cometidos en vida, según san Vicente Ferrer, por cada pecado venial cometido se debía pasar un año en el Purgatorio, por lo que la estadía se podía alargar bastante si no se tomaban previsiones en vida (en Boneta, 1709: 44). El tiempo de estadía también se podía ver reducido mediante acciones tomadas por lo vivos, quienes podían dedicarle auxilios espirituales a las Ánimas del Purgatorio mediante sufragios e indulgencias (cf. Fleury, 1821: 220).

Tomando en cuenta esta revisión de los elementos que conforman las *Postrimerías* o *Novísimos*, podemos afirmar que están compuestas por un conjunto de ideas interrelacionadas que dan sentido a las ideas escatológicas de la religión católica de la época, en la que la vida y la muerte se comprenden en medida en que se cree en la resurrección, la relación entre el alma y cuerpo, el libre albedrío, los diferentes tipos de pecados y juicios, entre otros.

Las prácticas mortuorias en Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII

El sistema de representaciones de las *Postrimerías* encuentra realización material en los rituales de la muerte, más en algunos que en otros, ya que las ideas cristianas se pueden sobreponer a representaciones originadas de otras culturas y experiencia de la muerte. Así encontramos prácticas mortuorias que sirven para prevenir una mala muerte, como la acción de testar, pertenecer a una cofradía y la recepción de los Santos Sacramentos; por otro lado, las que aseguraban una separación efectiva del fallecido del resto de la sociedad, como la sepultura del cadáver en zona sacralizada y la dedicación de sufragios e indulgencias a las almas de los fallecidos. El cumplimiento o la falta de ejecución de estas prácticas mortuorias cristianas determinaban cuál era la *buena muerte*, en contraposición a la *mala muerte*. Estos modelos de cómo morir correcta o incorrectamente estaban definidos de manera precisa. La *buena muerte* era aquella que se hacía esperar, es decir, que era lo más lenta posible, ya fuera por vejez o enfermedad terminal; este tiempo le daba oportunidad al moribundo y a sus familiares de llevar a cabo los oficios religiosos pertinente y así garantizar en cierta manera la salvación del alma (Martínez Gil, 1984: 25; Lomnitz, 2013: 87). Por otra parte, la *mala muerte* era todo lo contrario, repentina y sin ningún tiempo para hacer preparativos (Ariès, 1984: 96).

Entre las prácticas mortuorias que aseguraban la muerte correcta, según los parámetros de la religión católica de la época, estaba la acción de testar, ya que no solo se realizaba para saldar las deudas

económicas y heredar bienes, sino también para reafirmar la fidelidad a Dios y expresar un anhelo de salvación. Lo más recomendable era que se redactara el testamento con antelación, es decir, de manera preventiva cuando se estaba iniciando alguna enfermedad o se estaba por realizar un viaje que implicaba ciertos riesgos, ya que el testamento se tenía que hacer cuando se contaba con plena conciencia (Bosch, 1722: 25). Incluso, Arbiol recomendaba que: “Los hombres prudentes hazen fus Testamentos en fana falud, y affi fe hallan defcanfados para la hora terrible de fu muerte, con todo el tiempo libre para atender folo a fu alma, y al mejor empleo de fus potencias” (Arbiol, 1729: 41).

Dentro de la estructura del testamento, son la cabecera y las cláusulas piadosas del mismo, las que contienen motivos mortuorios y escatológicos. Dentro de los cincuenta testamentos estudiados, la cabecera se abre siempre con una invocación a Dios, que generalmente era de este tipo: “En el nombre de Dios nuestro Señor Amen” (AGN, Testamentarias, P-2, 1798: 1); seguidamente, el testante plasmaba su nombre completo, lugar de procedencia, filiación, estado físico-mental y, a veces, especificaba sus títulos públicos o su color de piel. Una vez mencionados estos datos personales, se pasaba a declarar acto de fe mediante fórmulas estandarizadas, que tenían pocas variaciones personales, en las cuales se confesaban como fieles creyentes de la religión católica y declaraban quienes debían ser sus intercesores para pasar de la vida terrenal a la eternidad, que eran generalmente la Virgen María, santos y ángeles de la guarda. Un ejemplo de este apartado es el plasmado en el testamento del blanco criollo don Ignacio del Castillo:

creyendo como firme, y verdaderamente creo en el Divino Misterio de la Yncomprensible, Beatisima trinidad Padre hijo, y Espiritu Santo tres personas distintas, y una sola Divina esencia, el de la encarnacion del verbo Eterno, en las Purisimas entrañas de Maria Santisima madre de Dios y Señora Nuestra, el Ynegalbe de la Verdadera, Real y Sustancial presencia de Nuestro Señor Jesuchristo en el Santisimo Sacramento del Altar y en todo lo demas, que tiene cree, confiesa, predica, y enseña Nuestra Santa Madre Yglecia Catholica, Apostolica Romana, bajo cuya buena fee, y crehencia he vivido, y protexto vivir, y morir como fiel, y Catholico christiano que soy temeroso de la muerte que es tan cierta, y Natural a todo viviente criatura como dudoza la hora de su llegada poniendo como para todo pongo por mi Interesora y Abogada a la serenissima Reyna de los Angeles Nuestra Madre, y Señora para que interseda con su precioso Hijo Jesuchristo Nuestro Redentor, perdone mis culpas, y pecados, y lleve mi Alma a gozar de la celestial morada, a honrra, y gloria suya hago, y ordeno este mi testamento [AGN, Testamentaria, C-1, 1786: folio 1vto.-2].

En esta fórmula estandarizada, que presenta pocos cambios salvo algunos elementos agregados, permite vislumbrar ciertos elementos culturales generales de la doctrina cristiana, particularmente los misterios de la Santísima Trinidad, la virginidad de María e ideas de la *Postrimerías* como el juicio, el perdón de los pecados y la vida eterna en el Cielo. La presencia de estos elementos en los testamentos de la segunda mitad del siglo XVIII, puede considerarse un producto de la imposición llevada a cabo por la Iglesia católica, que para la época eran más recordatorios y reafirmaciones, que un proceso activo de evangelización.

El otro apartado importante de los testamentos para las ideas y prácticas mortuorias eran las cláusulas piadosas, en las cuales el testante dejaba dispuesto a sus deudos sus preferencias espirituales y mortuorias, es decir, especificaba el lugar y la manera en que debía ser enterrado el difunto, además de los oficios fúnebres, sufragios e indulgencias ofrecidas al cuerpo y alma del difunto, que debían realizarse en el momento de su entierro y en los días posteriores. Este apartado permite ver las preferencias de los testantes dentro del amplio y complejo conjunto de recursos religiosos que contaba el cristianismo para la época. En definitiva, el testamento, como última voluntad, cumplía una doble función: saldando tanto las deudas espirituales por el bien del alma del fallecido, como las deudas económicas por el bien de los deudos (cf. Ariès, 2000: 113). Sin embargo, se debe aclarar que no todos los habitantes de la ciudad de Caracas hicieron testamento durante la segunda mitad del siglo XVIII, debido a que solo lo hacían aquellos que tenían bienes o propiedades que debían heredar.

Pertenecer a una cofradía (o a varias) era otra manera de asegurarse de la ejecución de los oficios funerarios necesarios para ganarse la gloria eterna en el Cielo. Una cofradía puede ser definida como: “una congregación o hermandad autorizada por la Iglesia y que tiene como finalidad reunir un número determinado de cofrades para realizar obras de carácter piadoso” (Troconis de Veracochea, 1997: 851). Que cumplía varias funciones religiosas, sociales y económicas, entre las cuales la más importante era el respaldo y asistencia que se brindaban los cofrades en momentos de pobreza, enfermedad y muerte.

En el lecho de muerte de alguno de los hermanos cofrades, sus otros hermanos tenían la obligación de asistirlo y acompañarlo para asegurar que se le administrarán los Santos Sacramentos, tal como lo expresaba las constituciones de la cofradía del Santísimo Sacramento erigida en la iglesia parroquial de Santa Rosalía en 1802. Además, se exigía que en ningún momento se abandonase al hermano, incluso si la enfermedad era contagiosa, siempre

procurando ejercer esta obra de caridad, con el maior cuidado, vigilancia, y exmero de modo que el enfermo no sienta la menor falta, pues con ello, no solo se sirve a nuestro Dios, y Señor; sino también se exparsen en el pueblo christiano el buen Olor, del exemplo (AHANH, Civiles, 5929, 1802: 19).

Asimismo, las cofradías también ofrecían asistencia funeraria al momento de acontecer la muerte de uno de sus miembros. En el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento, en sus constituciones establecían en una de sus cláusulas que:

Si el hermano muriece sea obligada la cofradia a dar sepultura, a suia davenen nuestra Parroquia, con entierro cantado por menor, y misa de cuerpo presente, siendo hora competente, y de no al otro dia. Se le subministraran el ataud, Paño de gracia, y la cera necesaria; empero los herrederos, e interezados, seran obligados a conducir estos trastos. a compañara la hermandad en cuerpo, el entierro, llevando el cadaver sobre su hombros y acistiendo hasta darle sepultura, lo mismo, que observaran con los hermanos, que se alistaren por supernumerarios, en esta forma. Si el hermano dispusiera enterrarse en otra Yglesia costeara la hermandad el entierro del mismo modo; empero, no será obligada al derecho de sepultura, ni funerales; y en la Parroquia se celebrará por su alma Misa cantada con Diacono, subdiacono, y responso. Moriendo el hermano fuera de la ciudad, luego que se tenga noticia de su muerte se le hara el funeral de Misa Cantada, con Diacono, subdiacono, y responso, y se mandara celebrar por su alma dos Misas rezadas, y esto mismo se observara; con los supernumerarios redimidos por la limosna de veinte pesos (AHANH, Civiles, 5929, 1802: 20).

Estas funciones relativas a la muerte y el morir no eran exclusivas de la cofradía del Santísimo Sacramento, sino que más bien todas las cofradías prestaban asistencia en mayor o menor medida a sus hermanos enfermos y fallecidos. Estas instituciones eclesiásticas estuvieron ampliamente extendidas en la ciudad de Caracas, ya que todas las iglesias tenían al menos una cofradía, cada una bajo el patrocinio de una Virgen o santo particular. Según Aristides Rojas, para finales del siglo XVIII, en los quince templos de Caracas, existían cuarenta cofradías (Rojas, 1919: 99). En definitiva, las cofradías actuaban como un seguro para que después de morir se garantizara un correcto pasaje entre la vida y la muerte, enterrando a sus cofrades con todas las garantías y requisitos que exigían las costumbres y la doctrina cristiana (cf. Martínez Gil, 1984: 72).

La recepción de los Santos Sacramentos en el peligro de muerte era, junto al testamento, una de las formas más efectivas de asegurar

la salvación del alma, ya que purificaba el alma del moribundo de los pecados cometidos. Estos eran específicamente: la penitencia con sus tres fases (contrición, confesión y satisfacción); la eucaristía o comunión (que en artículo de muerte se conoce como viático); y, por último, la extremaunción. La administración y consiguiente recepción de estos sacramentos era obligatoria según el Estado y la Iglesia católica (cf. *Recopilación*, 1841: 7).

Primeramente, el moribundo debía hacer acto de penitencia, con el fin de librarse de los pecados cometidos durante su vida o desde la última vez que se había confesado. Para que este sacramento fuera verdaderamente efectivo, el Concilio de Trento estableció que se debían cumplir tres fases: la contrición, la confesión y la satisfacción. La primera era un reconocimiento del pecado, el cual venía acompañado de un intenso arrepentimiento con el propósito de no pecar nunca más; la segunda era admitir y comunicar los pecados cometidos al cura confesor; y la tercera era la paz y serenidad obtenidos por haber hecho acto de penitencia dependiendo del pecado cometido (*Concilio de Trento*, sesión XIV, 1787: 154). Según la Iglesia católica, la administración del sacramento de la penitencia era más importante que los tratamientos de un médico, por lo que se debía dar mayor importancia a los auxilios espirituales que a los corporales. Esta presión fue un mandato del papa Pío V, ratificado por el Sínodo de Caracas de 1687 (*Constituciones Sinodales*, Libro 3, Título IV, 1848: 214).

Luego de que el enfermo en peligro de muerte estuviera libre de pecado, se pasaba a realizar el sacramento de la eucaristía por viático. Lleva este nombre debido a que para administrarlo debía ser transportado el Santísimo Sacramento desde un lugar sagrado (la iglesia de la parroquia) hasta un lugar profano (el lecho del enfermo); por esta razón fray Juan Antonio Navarrete define el viático como: “todo lo que se prepara para el camino” (Navarrete, I, 1993: 403). El ritual de este sacramento obligatorio en artículo de muerte iniciaba en la iglesia de la parroquia, desde donde salían el cura y el sacristán con el Santísimo Sacramento en procesión solemne hasta la morada del moribundo. Las campanas de la iglesia debían repicar al momento en que saliera la procesión y, así mismo, cuando regresara (*Constituciones Sinodales*, Libro 2, Título V, 1848: 124). La procesión solemne estaba conformada por un cura, sacristán, otros religiosos, familiares y conocidos, y el resto de los devotos del poblado. A estos últimos se les recomendaba acompañar a la comitiva con antorchas, por lo tanto, toda persona debía tener en su trabajo y vivienda una provisión de antorchas para dichas ocasiones (AGN, Traslados N° 618, 1766: 29 y 128).

Finalmente, el último sacramento era la extremaunción, el cual según las *Constituciones Sinodales* de Caracas: “es el último que reciben los fieles, para confortar el alma con la gracia, y limpiarla de las reliquias

del pecado y resistir á las tentaciones del demonio” (Libro 3, 1848: 247). La extremaunción tenía por objeto la salvación del alma y el alivio corporal ocasionado por la enfermedad (*Constituciones Sinodales*, Libro 3, Título VI, 1848: 249). Debía ser administrada preferiblemente cuando el enfermo estuviera consciente, para que fuera recibido con “una religiosa Fé y devoción de ánimo” (*Catecismo Romano*, 1786: 327). El ritual consistía en la aplicación del aceite de olivas consagrado por el obispo en los cinco sentidos del enfermo: “los ojos se ungen por la vista, las orejas por el oído, las narices por el olfato, la boca por el gusto, y las palabras, y las manos por el tacto, el qual aunque también está esparcido por todo el cuerpo, sin embargo está más vivo en esta parte” (*Catecismo Romano*, 1786: 328). En el caso de que el enfermo falleciera durante la ceremonia, el cura no debía seguir con la unción. En cambio, si hubiera un alto riesgo de no poder terminar con todas las unciones porque la muerte del enfermo parecía ser muy próxima, el cura debía hacer una sola unción en los ojos por ser el sentido más importante de todos (*Constituciones Sinodales*, Libro 3, Título VI, 1848: 248).

Una vez que la muerte acontecía, se pasaba a realizar los oficios funerarios pertinentes. El proceso empezaba notificando al resto de la sociedad del acontecimiento, esto se hacía mediante el repiqueteo de las campanas de la iglesia y los rumores que circulaban de boca en boca. Acto seguido se traslada el cadáver en una procesión fúnebre desde la vivienda hasta la iglesia, donde recibiría las exequias y donde sería sepultado. Esta clase de procesiones se realizaban en la tarde para llegar a la iglesia al anochecer y así evitar la incidencia directa del sol (cf. Rojas, 1919: 111; López Falcón, 2007: 165).

Una vez que el cuerpo del difunto llegaba al recinto de la iglesia se le hacía misa de cuerpo presente, siempre y cuando lo hubiese pedido antes de fallecer. Estas misas podían ser cantadas o rezadas. A su vez, las misas cantadas podían ser solemnes o no solemnes, siendo las primeras con un sacerdote asistido por un diácono y un subdiácono, acompañamiento de música, dobles de campanas e incienso; y las segundas eran las celebradas sin diácono, subdiácono, ni incienso. En cambio, las misas rezadas eran aquellas que no contaban con presencia de canto o campanas, ni de la asistencia de diácono y subdiácono (Flores, 2014: 87; Romero, 1998: 346).

Luego de que el cadáver fuese debidamente honrado, se disponía a sepultarlo, preferiblemente en lugar consagrado. Los fieles cristianos se enterraban en el interior de las iglesias o en sus cementerios adjuntos; otra opción era la de los cementerios extramuros o en despoblados bendecidos por altos cargos de la iglesia. En la Caracas de la época colonial, al igual que en el resto de las colonias ultramarinas, el lugar predilecto de sepultura era el interior de las iglesias y sus alrededores, tal como lo fue desde la Alta Edad Media en España (cf. Cogollos Amaya

y Vargas Poo, 1996: 144-145). La principal justificación de esta práctica mortuoria fue la preservación del cuerpo del fiel, donde eventualmente el alma del fallecido regresaría cuando el Juicio Final ocurriese. De esta manera, al ser enterrado en lugar sagrado el cuerpo estaría protegido espiritualmente, evitando cualquier intervención indeseada del demonio, y así el alma tendría un cuerpo a donde regresar al momento de su resurrección para ser enjuiciado definitivamente (cf. Cogollos Amaya y Vargas Poo, 1996: 143). En este sentido, los fieles de la época consideraban que mientras más cerca fueran enterrados del altar mayor o del altar de preferencia, sería mucho mejor para su alma y cuerpo, ya que contarían con toda la protección y auxilios espirituales. Por lo tanto, todos querían estar lo más cerca posible de su santidad de preferencia. Sin embargo, no todos podían cumplir estos deseos ya que el lugar de sepultura no solo dependía de la devoción del fallecido, sino también de su poder adquisitivo. Por consiguiente, los más pudientes podían costear ser enterrados dentro de las iglesias, ya fuera al pie de algún altar o en los tramos más cercanos al altar mayor; mientras que los más pobres eran enterrados generalmente en los cementerios anexos o en los cementerios de los hospitales.

Esta estratificación social basada en la riqueza reflejada en los lugares de enterramiento diferenciados fue palpable en la Caracas de la segunda mitad del siglo XVIII. Según las *Constituciones Sinodales* del obispado de Caracas, las iglesias debían estar divididas en cuatro tramos, siendo el más costoso el primero frente al altar mayor (20 pesos); y el más económico el cuarto (20 reales), el cual se encontraba cerca de las puertas del templo (AHANH, Civiles, 5-1744-3: Folio 23-23 vto.). Esta gran diferencia de precio ocasionaba que el cuarto tramo estuviera sobrepoblado con cadáveres de feligreses que al menos querían ser enterrados en el interior de la iglesia. Tal era el caso que padecía la iglesia parroquial del puerto de La Guaira y que ocurría en otras iglesias de la región (AAC, Exhumaciones 6, N° 5, 1785: sf.). Para aquellos que no podían pagar los derechos de sepultura dentro de la iglesia de su preferencia, se contentaban con ser enterrados en sus respectivos cementerios anexos, los cuales en muchos casos también estaban sobrepoblados por su reducida extensión, tal como le ocurría al cementerio de la iglesia parroquial de San Pablo, que era compartida con la del hospital San Pablo (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCLXXV, N° 41, 1808: 74-76).

Por otro lado, no solo se dependía de los sacramentos y del lugar de sepultura para garantizar la salvación del alma, también jugaban un papel importante los sufragios e indulgencias dedicadas al alma después de la defunción. Al momento en que el Concilio de Trento aseguró la existencia del Purgatorio, se instituyó al mismo tiempo la potestad que tenían los vivos de auxiliar las almas purgantes mediante “los sacrificios

de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad” (*Concilio de Trento*, sesión XXV, 1787: 355). Asimismo, tratando de complementar y esclarecer lo instituido por el Concilio Tridentino, Joseph Boneta (1709), propuso que la manera más efectiva de asistir a las almas del Purgatorio era mediante el cumplimiento de las últimas voluntades del fallecido, las misas, las limosnas, las oraciones y las bulas de difuntos. Algunas de estas prácticas mortuorias estaban más presentes que otras en la Caracas de la segunda mitad del siglo XVIII.

En el caso de las misas dedicadas a los difuntos en Caracas de la época, las de san Gregorio (llamadas popularmente misas de san Vicente Ferrer) eran las más distintivas y pedidas por los testantes. Entre los cincuenta testamentos estudiados, trece de ellos pedían expresamente la aplicación de esta clase de misas. Su particularidad radicaba, según fray Juan Antonio Navarrete (I, 1993: 743), en que se oficiaban treinta misas durante treinta días, una misa dedicada al fallecido cada día. Estas misas podían ser dichas por varios sacerdotes siempre y cuando se respetaran la continuidad de los días, además, no era necesario de que fueran de *Réquiem* (Navarrete, I, 1993: 743-746). La popularidad de estas misas se puede entender por la efectividad a la hora de absolver o disminuir el tiempo de las penas del Purgatorio, según lo difundido por la Iglesia católica y expresado en los relatos que el fray Juan Antonio Navarrete expone en su obra, que tratan sobre el origen de estas misas. Uno de estos relatos explica por qué el nombre oficial de estas treinta misas es san Gregorio, ya que el papa Gregorio Magno (590-604), se compadeció de un monje difunto que había robado tres monedas de oro, mandando a decir treinta misas por su alma en treinta días consecutivos. Después de la última misa el alma del monje fallecido se apareció al papa, agradeciendo las misas dedicadas a él y manifestó que ya estaba gozando la gloria de la eternidad junto a Dios (Navarrete, I, 1993: 737-738). El otro relato justifica el nombre popular de san Vicente Ferrer, ya que el santo empleó dichas misas para liberar el alma de su hermana de las penas del Purgatorio (Navarrete, I, 1993: 739).

La manera más efectiva de obtener indulgencias era mediante la adquisición de una bula de difuntos, que formaban parte de las *Bulas de Santa Cruzada*. Para 1578 se empezaron a aplicar estas Bulas en las colonias americanas, siendo estas de cuatro tipos: de vivos, de difuntos, de composición y de lactinios (Navarrete, Tomo 1, 1993: 166). Según Depons, la bula de difuntos era “una especie de tarjeta de entrada al Paraíso, que permite franquear el fuego del purgatorio y conduce directamente a la mansión de los aventurados. Pero cada una de estas Bulas no sirve sino para una sola alma” (Depons, I, 1960: 193). Estas bulas tenían un precio de venta dependiendo de la situación económica del fallecido; para el año de 1789, los costos eran:

2 reales, los que no tienen 6.000, que son seis mil pesos de caudal. 8 reales los que tuvieren dichos 6.000. De 12.000 para arriba, 2 pesos, los cabezas de familia, sus personas solamente, y sus mujeres; pero los demás de la familia 2 reales solamente (Navarrete, I, 1993: 146).

Una vez obtenida la bula de difuntos, el comprador debía escribir el nombre y apellido de la persona difunta a la cual deseaba que se le aplicaran los auxilios espirituales otorgados por ella (Navarrete, I, 1993: 139), para luego ser colocada en el interior del ataúd, ya sea entre las manos del cadáver o cerca de él, para asegurar su aplicación al fallecido (Duarte, I, 2001: 260; Rodríguez Álvarez, 2001: 89).

Sin embargo, existieron individuos que no solo compraban una bula para su alma sino que compraban varias, tal como doña María del Rosario Sanavria lo mandó en su testamento: “luego que fallezca se tomen doce bulas de difunto por mi alma y las de mi intención” (AGN, Testamentarias S-1, 1807: 1vto.). Este procedimiento debió ser frecuente entre las personas pudientes, ya que en más de una testamentaria se puede hallar anexada una bula de difunto, sin haber sido aplicada a alguien específico.

Así pues, existía una relación entablada entre vivos y muertos mediada por la Iglesia con los sufragios e indulgencias que debían ser costeados por los familiares y conocidos de los difuntos. Esta relación no era unidireccional, ya que aunque predominaba la intervención de los vivos para auxiliar a los muertos, también los difuntos podían accionar en el plano terrenal, apareciéndose ante los vivos para exigir que se les realizaran ciertos sufragios y se les dedicaran indulgencias. Esto era más frecuente entre las almas de los difuntos que murieron de manera repentina o violenta, debido a que eran “los muertos cuyos asuntos terrenales estaban inconclusos” (Lomnitz, 2013: 105).

Conclusiones

Como hemos visto, el sistema de representaciones de las *Postrimerías* implementado por la Iglesia católica desplegaba una serie de ideas y prácticas sociales que media la relación entre los vivos y los difuntos. Estas permitían al individuo seguir viviendo con relativa tranquilidad a pesar de saber que la muerte es inevitable, ya que les reconfortaba que la muerte física marcara el inicio de la vida eterna. Esto facilitaba a los vivos aceptar la pérdida de algún familiar y conocido, siempre y cuando el difunto hubiese actuado de manera virtuosa durante su vida y se le hubiera dedicado sufragios e indulgencias a su alma.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta que las ideas cristianas sobre la vida después de la muerte eran empleadas como una herramienta de control social, las cuales proporcionaban a los grupos dominantes

maneras de mantener su posición frente a los grupos subalternos (cf. Martín, 1984: 96), debido a que buena parte del poder la Iglesia católica durante el siglo XVIII radicaba en el monopolio que tenía sobre la muerte. Ella era la que determinaba cómo era la manera correcta de vivir y morir, y por consiguiente tenía la clave para ganarse la tan anhelada salvación. Por tanto, la dicotomía entre eternidad gloriosa en el Cielo para las personas virtuosas y eternidad entre las penas del Infierno para las personas pecadoras, repercutía directamente en las actitudes de los fieles cristianos, tanto a lo largo de su vida como en su lecho de muerte. Esto producía una sociedad dócil que en su mayoría acataban los preceptos de la Iglesia por miedo a los castigos eternos y al Juicio Final.

De esta manera, la Iglesia católica empleaba políticamente tanto el miedo a las penas del Infierno y el anhelo a la gloria del Cielo. En otras palabras, la Iglesia Católica le dio un vuelco al acontecimiento de la muerte, empleándola a su favor y según sus intereses particulares, ya que con la idea de la eternidad logró que los cristianos aceptaran la mortalidad y, al mismo tiempo, le otorgó a la vida un propósito: el de ganarse la eternidad gloriosa en el Cielo y evitar la eternidad llena de castigos en el Infierno mediante sus acciones virtuosas y sacrificios (cf. Bauman, 2007: 49).

En este sentido, Diez Madroñero expresaba en su manual de buen vivir lo siguiente: “En las adversidades no te caigas de ánimo ni te contristes, antes sí, alegrate porque esto es el camino derecho del Paraíso y una de las buenas señales que el hombre puede tener de su eterna salvación” (AGN, Traslados N° 618: 56). Con esto el obispo se estaba refiriendo al hecho que el estilo de vida que proponía la Iglesia católica a sus fieles estaba lleno de sufrimientos y sacrificios con el objetivo de ganarse la salvación eterna, tal como *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (sesión VI, 1787: 69) expresaba: todo buen cristiano debía vivir procurando siempre garantizar la salvación de su alma mediante el trabajo, vigiliias, limosnas, oraciones, ayunos y castidad.

En síntesis, el cristiano de la segunda mitad del siglo XVIII en la ciudad de Caracas, vivía bajo el control monopólico de la Iglesia sobre los asuntos de la muerte y la vida, ya que se les recordaba mediante sermones, celebraciones, pinturas y textos que quienes no siguieran el estilo de vida virtuoso impuesto estaba condenado a padecer en el Infierno. Por otro lado, quienes habían asimilado plenamente este sistema de representaciones también vivían relativamente tranquilos, gracias al pensamiento de la gloria eterna, siempre y cuando actuará virtuosamente. Sin embargo, sería ingenuo pensar que estas ideas se implementaron completamente entre la población, ya que existieron ciertas transgresiones a la norma. La mayor cantidad de estos casos transgresivos referentes a las ideas de la muerte y el morir se hallan en las denuncias de vecinos y familiares a las autoridades del Santo

Oficio de la Inquisición, de alguna persona que cometieron herejías o negado algún precepto de la religión católica. Estas denuncias están plasmadas en un *Cuadernillo* que se encuentra actualmente en el Archivo Arquidiocesano de Caracas en la carpeta N° 1 de la Sección Santo Oficio; y tuvieron en gran parte seguimiento o resolución local, aunque algunas de ellas fueron redirigidas al tribunal de Cartagena de Indias, sede del Tribunal Inquisitorial (cf. Amodio, 2010: 156).

Entre las transgresiones predominaban denuncias referidas a personas que dudaban la efectividad de los sacramentos, sufragios e indulgencias para asegurarse la eternidad en el Cielo. Por ejemplo, el primero de marzo de 1796, don Francisco López fue denunciado por su esposa por no creer que las bulas eran efectivas y que pagarlas era un robo y, además, no veía necesario confesarse constantemente sino cuando uno quisiera (AAC, Santo Oficio 1, 1787-1810: sf.). El 26 de septiembre de 1797, don Francisco Xavier Blanes, denunció a Jerónima Tirado quien aseguraba que el sufrimiento que debían pasar los enfermos en su lecho de muerte era una injusticia de Dios, poniendo en duda los sacrificios que debía padecer un moribundo para demostrar que merecía la gloria (*idem*). También había personas que ponían en duda la existencia del Infierno, el Purgatorio o el Cielo, como en el caso de la denuncia que hizo la hija del doctor Juan Josef Castro el 27 de septiembre de 1796, quien afirmaba que su padre había dicho en muchas ocasiones que “no havia infierno que el no creia en lo que decian los libros, ni los Predicadores que todas eran fabulas” (*idem*).

A pesar de que las prácticas e ideas que conformaban el sistema de representaciones de las *Postrimerías* eran empleados como mecanismos de control social por parte de la Iglesia hacia los fieles cristianos, es imposible negar que estas representaciones, impuestas a la fuerza en ciertos casos y en otros apropiadas y transformadas por sus destinatarios, fueron efectivas para contrarrestar y superar la crisis ocasionada por el acontecer de la muerte y la pérdida resultante, tanto a nivel personal como social. Así, las prácticas mortuorias y las ideas escatológicas permitirían el funcionamiento del mundo culturizado, buscando reintegrar a los sobrevivientes en la normalidad de la cotidianidad y, al mismo tiempo, reubicar al fallecido a su nueva realidad, la del mundo de los muertos e impedir su regreso.

Fuentes consultadas

- Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas. Compendio Cronológico. Tomo II (1771-1808). Caracas, Academia Nacional de la Historia.
Amodio, E. (1989). La Mitología Sincrética Makuxí: Textos, Análisis, Perspectivas. J. Botasso (Comp.). *Las religiones amerindias: 500 años después* (pp. 91-136). Quito: Abya Yala.

- Amodio, E. (1991). *Il Colore del Monte. Il ciclo della vita nella cultura di Monterosso Almo (Ragusa)*. Monterosso: Comitato per L'emigración e L'immigración, Comune di Monterosso Almo.
- Amodio, E. (2005). Extranjero en un país ajeno. Construcción del pasado y realidad histórica desde una perceptiva antropológica. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, (11)2, 141-158.
- Amodio, E. (2010). Disciplinar los cuerpos y vigilar las conciencias. La represión inquisitorial de brujos y curanderos en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII. *Procesos Históricos*, 18, 147-176.
- Arbiol, A. (1713). *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la Perfección*. Zaragoza: Herederos de Manuel Roman.
- Arbiol, A. (1729). *Visita de enfermo y ejercicio santa de ayudar á bien morir. Con las instrucciones más importantes para tan Sagrado Ministerio*. Zaragoza: Pedro Carreras.
- Ariès, P. (1984). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Ariès, P. (2000). *Historia De La Muerte En Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1979). *La Construcción social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Boneta, J. (1709). *Gritos del purgatorio, y medios para acallarlos: libro primero y segundo dedicados á Maria Santísima del Carmen*. León de Francia: Anisson y Posuel.
- Boneta, J. (1718). *Gritos de el infierno para despertar al mundo: dedicada a quien está en pecado mortal*. Madrid: Viuda de Juan García Infanzón.
- Bosch de Centelles y Cardona, B. (1722). *Practicas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir*. Madrid: Imprenta de D. Gregorio Hermafilla.
- Canterla, C. (2004). El cielo y el infierno en el imaginario español del siglo XVIII. *Cuadernos Dieciochescos*, 5: 75-95.
- Catecismo romano, compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la iglesia: y publicado por San Pio V (1777)*. Pamplona: Benito Coscoyuela.
- Cogollos Amaya, S. y Vargas Poo, M. E. (1996). Las discusiones en torno a la construcción y utilidad de los "dormitorios" para los muertos (Santa Fé, finales del Siglo XVIII). J. H. Borja Gómez (ed.). *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Ariel.
- Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de Leon De Carácas (1848). Caracas: Juan Carmen Martel.

- Dauxion Lavaysse, J.J. (1967). *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América Meridional*. Caracas: Universidad Central.
- Depons, F. (1960). *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América meridional*. 2 tomos. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Duarte, C. (2001). *La vida cotidiana en Venezuela durante el periodo hispánico*. Caracas: Fundación Cisneros.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (1787). Madrid: Imprenta Real.
- Fernández Heres, R. (2000). *Catecismo Católicos de Venezuela Hispánica (Siglo XVI-XVIII)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Fleury, C. (1728). *Catecismo histórico, que contiene un compendio de la Historia Sagrada y la Doctrina cristiana*. Valencia.
- Flores, J. (2014). Morir en libertad, vivir en cristiandad. Prácticas religiosas de los morenos libres ante la muerte en la ciudad de Caracas (1760-1821). J. Flores y N. Ochoa (Comp.). *Se acata pero no se cumple, historia y sociedad en la provincia de Caracas (siglo XVIII)* (pp. 14-125). Caracas: Centro Nacional de Historia.
- García Fernández, M. (1993). Atractivo historiográfico de las postrimerías: Repertorio bibliográfico en el Antiguo Régimen. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 13: 71-94.
- Gutiérrez, R. (2001). Repensando el Barroco Americano. Trabajo presentado en Territorio, Arte, Espacio y Sociedad: III Congreso Internacional del Barroco Americano de 2001.
- Le Goff, J. (1989). *El Nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Lévi-Strauss, C. (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss." M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lomnitz, C. (2013). *La Idea de Muerte en México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- López Falcón, J. (2007). Los entierros en la Venezuela de antaño. Una aproximación a los usos y costumbres que en materia de sepelios, sepulturas y sepultureros, se tenían a fines de la época colonial y albores de la era republicana. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 40(357), 157-164.
- Martin, G. (1984). Introducción a la tanatoantropología política. *Ensayos de Antropología Política* (pp. 95-116). Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Martínez Gil, F. (1984). *Actitudes de la muerte en el Toledo de los Austrias*. Talavera de la Reina: Imprenta Eborá.
- Navarrete, J. A. (1993). *Arca de Letras y Teatro Universal. Tomo I*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

- Nieremberg, J. E. (1673). *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas, y principales misterios Divinos*. Madrid: Andrés García de la Iglesia.
- Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II (1841). Madrid: Boix.
- Ripalda, G. (1604). *Catecismo y Exposición Breve de la Doctrina Christiana*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- Rodríguez Álvarez, M. (2001). *Usos y Costumbres Funerarias en la Nueva España*. Zinacantepec: El colegio Mexiquense.
- Rojas, A. (1919). *Capítulos de la Historia Colonial de Venezuela*. Madrid: Editorial América.
- Romero, M. M. (1998). Concepción de la muerte y ritos mortuorios en testamentos marabinos (1799-1811). *Tierra Firme*, 16(6), 337-355.
- Soriano de García Pelayo, G. (1988). *Venezuela 1810-1830: Aspectos desatendidos de dos décadas*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Soriano, C. (2014). Bibliotecas, lectores y saber en Caracas durante el siglo XVIII. I. García Aguilar y P. Rueda Ramírez (Eds.), *Producción, circuitos de distribución y conformación de bibliotecas en los siglos XVI al XVIII*. México D.F.: Ediciones Quivira.
- Stein, S. y Stein, B. (1991). *La herencia colonial de América Latina*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Troconis de Veracochea, E. (1997). Cofradías. *Diccionario de Historia de Venezuela*, Tomo I (pp. 851-853). Caracas: Fundación Polar.
- Von Wobeser, G. (2015). *Cielo, Infierno y Purgatorio durante el virreinato de Nueva España*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Leyenda Archivos

AAC: Archivo Arquidiocesano de Caracas.

AGN: Archivo General de la Nación.

AHANH: Archivo Histórico de la Academia Nacional de la Historia.

COLABORADORES

Luis E. Molina

Antropólogo. Magister Scientiarum en Conservación y Restauración de Monumentos. Doctor en Arquitectura. Profesor titular de la Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. Exdirector del Museo Antropológico de Quíbor y del Instituto del Patrimonio Cultural. Ha publicado numerosos trabajos en revistas especializadas venezolanas y extranjeras, dirigido proyectos de investigación, tesis de pregrado y postgrado sobre arqueología venezolana de las épocas prehispánica y colonial, y sobre conservación del patrimonio cultural. Ponente en Congresos y eventos científicos en Venezuela y el exterior. Profesor invitado en Universidades fuera de Venezuela. Correo electrónico: lemolinac@gmail.com

Rodrigo José Navarrete Sánchez

Antropólogo (UCV, 1989). Profesor agregado y jefe del Departamento de Arqueología y Antropología Histórica de la Escuela de Antropología (FACES-UCV). Ha participado en eventos de la especialidad e igualmente publicado y compilado para publicaciones periódicas especializadas, tanto en el ámbito nacional como internacional. Actualmente dirige un proyecto de investigación, apoyado por el IPC y la UCV, denominado “Reconstrucción arqueológica y etnohistórica del poblamiento tardío de la Depresión del Unare, llanos orientales de Venezuela.” Magíster y candidato doctoral del Departamento de Antropología de la Universidad de Binghamton de la State University of New York. Presidente del Grupo de Estudios de la Diversidad Sexual Contranatura de la UCV. Director de la *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* de la FACES. Correo electrónico: rodrigonavarrete19@gmail.com

Eloísa Ocando Thomas

Antropóloga graduada en la Universidad Central de Venezuela. Secretaria de redacción de la *Revista de Ciencias Económicas y Sociales* de la Facultad de Economía y Ciencias Sociales (2015-2018). Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales como ponente. Es integrante del equipo de investigación sobre la vida cotidiana en Caracas, dirigido por el profesor Emanuele Amodio.

Emanuele Amodio

Antropólogo e historiador, ha realizado estudios de tercer y cuarto nivel en Italia y Venezuela. Se ha desempeñado como investigador en instituciones públicas y privadas en Brasil, Perú, Ecuador y Venezuela. Actualmente es profesor/investigador titular de la Escuela de Antropología, Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, de la Universidad

Central de Venezuela, del cual ha sido jefe. En el campo historiográfico realiza investigaciones sobre el siglo XVIII venezolano, con particular referencia a los temas de la vida cotidiana urbana. Ha participado en congresos nacionales e internacionales y ha publicado libros y artículos científicos y divulgativos tanto en Venezuela como en otros países de Latinoamérica y Europa. Últimas publicaciones: *Saberes y sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial* (Amodio y Molina, eds. Caracas, 2017) y “La selva áurea. Imágenes y representaciones barrocas de la selva amazónica durante la época colonial” (La Paz-Buenos Aires, 2019).

Andreína Soto Segura

Estudiante de doctorado en Historia, Universidad de California Santa Bárbara. MA Historia del Mundo Atlántico, Villanova University. Antropóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela. Santa Bárbara, CA. Estados Unidos. E-mail: andreina@ucsb.edu

Inés Achabal Escudero

Antropóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela en 2011. Egresada de University College London, programa de Cultura Material y Visual del Departamento de Antropología en 2015. **Correo:** ines.achabal.e@gmail.com

María José Gómez C.

Antropóloga de la Universidad Central de Venezuela, tesista de la maestría de Historia de las Américas en la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. Profesora de la escuela de Antropología de la UCV. Se interesa por el estudio de la vida conventual en el periodo colonial venezolano, también por la religión y universos de creencias asociados al misticismo y esoterismo como doctrinas y elementos filosóficos presente en diversas corrientes de pensamiento en diferentes contextos culturales. E-mail: marijo.gomezc@gmail.com

Tania L. Eliaz G.

Antropóloga con Maestría en Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela. Profesora asistente del Programa de Formación de Grado en Estudios Jurídicos de la Universidad Bolivariana de Venezuela. Adscrita al Centro de Estudio de Educación Emancipadora y Pedagogía Crítica. Ha desarrollado investigaciones en Antropología Histórica, Perspectivas críticas en Derechos Humanos y Economía Feminista. Mail: taniaeliaz@gmail.com

Yelitza Rivas

Antropóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela, cursante de la Maestría de Estudios de la Mujer de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, desarrollando el trabajo final: “La mujer transgresora en la provincia de Venezuela, durante la segunda mitad del siglo XVIII”. Actualmente se desempeña como docente de Paleografía en el del Departamento de Arqueología y Antropología Histórica de la Escuela de Antropología de la UCV; y trabaja en el Archivo General de la Nación de Caracas, en las áreas de Paleografía, Investigación y Tratamiento Archivístico.

Hernando Villamizar

Antropólogo, egresado de la Universidad Central de Venezuela. Magister en Letras. Es profesor de la Escuela de Antropología en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV. Miembro del Departamento de Arqueología y Antropología Histórica adscrito a dicha institución. Se ha interesado por el estudio del pasado en Venezuela y más concretamente sobre la administración de justicia durante la Colonia y las prácticas carcelarias. También ha realizado investigaciones en el área de la literatura colonial venezolana.

Guillermo Bisbal

Antropólogo (UCV, 2018), investiga la muerte y el morir en la sociedad venezolana del pasado desde el punto de vista de la Antropología Histórica. Ha sido pasante del Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, de la escuela de Antropología, UCV; y es integrante del equipo de investigación sobre la vida cotidiana en Caracas, dirigido por el Prof. Emanuele Amodio.

15

NUESTRO SURORIENTE

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	5
ARTÍCULOS	
ARQUEOLOGÍA DE EL CALVARIO, UN SUBURBIO CARAQUEÑO DE LA ÉPOCA COLONIAL <i>Luis E. Molina</i>	11
TORRENTES DOMESTICADOS LA ARQUEOLOGÍA DEL AGUA EN LA CARACAS COLONIAL <i>Rodrigo Navarrete</i>	37
EL COMERCIO MENOR Y LAS PULPERÍAS EN CARACAS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII <i>Eloísa Ocando Thomas</i>	59
EL PAN NUESTRO DE CADA DÍA COMERCIO DE HARINA DE TRIGO Y CONSUMO DE PAN EN CARACAS DURANTE EL SIGLO XVIII <i>Emanuele Amodio</i>	83
EN EL NOMBRE DEL REY EXEQUIAS FUNERALES Y PROCLAMACIONES REALES EN CARACAS DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII <i>Andreína Soto Segura</i>	111
LA VIDA DE LOS ARTÍFICES DE PINCEL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII, CARACAS <i>Inés Achabal</i>	139
LA SALVACIÓN DEL ALMA VIDA CONVENTUAL FEMENINA DE LAS CARMELITAS DESCALZAS DE LA CIUDAD DE CARACAS DURANTE EL SIGLO XVIII <i>María José Gómez Calomino</i>	159
EL HOSPITAL SAN PABLO EN LA CARACAS DEL SIGLO XVIII, ENTRE LA CARIDAD Y LA CURACIÓN <i>Tania Elláz</i>	179
TRANSGRESIONES FEMENINAS EN LA CARACAS COLONIAL DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII <i>Yelitza Rivas</i>	205
ENCIERRO Y PRÁCTICAS PUNITIVAS EN LA CARACAS COLONIAL <i>Hernando Villamizar</i>	225
LAS POSTRIMERÍAS DEL HOMBRE IDEAS Y PRÁCTICAS ALREDEDOR DE LA MUERTE EN LA CARACAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII <i>Guillermo Bisbal</i>	253
COLABORADORES	277

redhistoriamp@gmail.com

**CENTRO
NACIONAL
HISTORIA**



Gobierno **Bolivariano**
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
del Despacho de la Presidencia
y Seguimiento de la Gestión de Gobierno

