

Raquel Martens Ramírez

AMORES EN SUSPENSO:

RAPTO Y FUGA DE MUJERES
EN LA CIUDAD DE MÉRIDA
EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

República Bolivariana de Venezuela

Fundación Editorial



elperroylarana





AMORES EN SUSPENSO: RAPTO Y FUGA DE MUJERES EN LA CIUDAD DE MÉRIDA EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

MINISTERIO

DEL PODER POPULAR
PARA LA CULTURA

MISIÓN
CULTURA
CORAZÓN ADETRÁS

1.ª Edición digital, 2016

© Raquel Martens Ramírez
© Fundación Editorial El **perro** y la **rana**
Centro Simón Bolívar
Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas-Venezuela, 1010
Teléfonos: 0212-768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos

comunicacionesperroyrana@gmail.com
atencionalescritorfepr@gmail.com

Páginas web

www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales

Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Editorial perro rana

Diseño de portada y diagramación

Monica Piscitelli

Edición

Pablo Ruggeri

Corrección

José Jenaro Rueda

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal DC2016001030
ISBN 978-980-14-3602-7



La redistribución, comercial y no comercial de la obra, siempre y cuando se haga sin modificaciones y en su totalidad, con crédito al creador.

COLECCIÓN DE GÉNEROS

Corrompido, degradado, depravado, envilecido, vicioso, pervertido, son algunos de los sinónimos de lo degenerado. Desde la Fundación Editorial El perro y la rana hemos tomado este nombre no solo como provocación para identificar esta colección, sino para exponer la variedad de manifestaciones de lo “femenino” que diariamente se confrontan con la norma social del género, creando relaciones de opresión y discriminación.

Nuestra propuesta es ampliar el tratamiento de los “asuntos de la mujer” para abordar lo más posible las luchas contra las situaciones de violencia y dominación-explotación, sobre todo lo que está fuera del modelo del hombre-blanco-heterosexual-burgués. De tal modo, esta colección apunta a las reflexiones en torno al reconocimiento de la diversidad de

géneros, incluyendo los planteamientos de nuevas masculinidades, feminismo y sexo-género diversidad enfocados en las particularidades de cada frente, pero transversalizados todos por las luchas de clases. La colección DeGéneros en sus tres series: DeVelar, DeConstruir y DesAprender, tiene como intención seguir fortaleciendo las discusiones y aportes desde el Poder Popular ahí donde la construcción de un modelo antipatriarcal es posible gracias a la participación política y protagónica de los pueblos.

Serie **DeConstruir**

Si bien los rasgos diversos que configuran una identidad particular, única, se suman en una construcción compleja, no se trata de un edificio rígido, inflexible, homogéneo. Los planteamientos y teorías recogidos en esta serie buscan socavar, debilitar, poner en tela de juicio los cimientos de la cultura dominante del patriarcado capitalista, hoy conocido como globalización. Con una variedad de puntos de vista de las luchas de mujeres y hombres, entre ellas y ellos quienes representan también la diversidad sexual, la serie De Construir aporta conocimientos para la artillería de la liberación de los derechos sexuales y reproductivos.

AMORES EN SUSPENSO: RAPTO Y FUGA DE MUJERES EN LA CIUDAD DE MÉRIDA EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Raquel Martens Ramírez



A mi madre, Luisa María

*Agradezco a Carla Silvana Cárdenas
por su primera revisión de este manuscrito
y por su valioso apoyo en la corrección.*

INTRODUCCIÓN

El sistema colonial en Venezuela abrigó contradicciones internas producto de la ideologización orientada hacia las condiciones políticas y socioeconómicas propias del capitalismo. Los conocimientos, prejuicios y creencias de los actores sociales que transformaron la estratificación social, inicialmente determinada por las comunidades originarias, influyeron en la alienación cultural de la población. La elaboración de discursos y las acciones impactaron en la diversidad humana. Durante el proceso de emancipación, las mujeres y los hombres excluidos empezaron a cuestionar las distancias culturales creadas y, simultáneamente, la imposición del modelo “etnocultural” dominante, como pretexto para cuestionar el modo de vida de una sociedad miscegenada.

En ese sentido, la transculturación e hibridación operaron desde sus inicios sobre la exclusión y la discriminación socioeconómica y política de amplios sectores de la población. En efecto, el sector dominante (conformado por hombres blancos) se reservaba el derecho cristiano-señorial en la construcción de la ciudadanía. Las mujeres y los hombres en condiciones de explotación fueron forzosamente subordinados por los colonizadores a través de un sistema de relaciones de poder, producto de las diferencias de clase social/etnia/género. Para tratar de subvertir ese “orden establecido”, ambos utilizaron algunas estrategias de evasión dentro del *corpus*

normativo instaurado para el control de las colonias y buscaron aliados dentro de la estructura jerárquica que se imponía. Una de esas estrategias estaba asociada a la transgresión social mediante el rapto y las fugas.

Esta situación comenzó a partir de la mezcla de hombres europeos con mujeres indígenas. Posteriormente se incorporaron las mujeres blancas y otras personas procedentes de África, cuyas interacciones se mencionaban en algunos discursos contenidos en los documentos elaborados por las autoridades coloniales, con el fin de catalogar lo que consideraban como transgresiones de la conducta social. Las mujeres fueron invisibilizadas en la historiografía venezolana no tanto por la escasez de fuentes históricas, sino por el escaso reconocimiento otorgado a su gran participación, modificándose paulatinamente este hecho en la actualidad mediante la difusión de los estudios de género y de la acción política del movimiento feminista.

Es por ello que, en el campo de la microhistoria, la mujer tiene un sentido ontológico y axiológico cada vez menos limitado y su análisis ha requerido de enfoques interdisciplinarios desde campos como la antropología y la filosofía, que no la alejan de sus contextos de interacción social, sobre todo en los entornos donde esta quedaba relegada: los espacios domésticos.

Los hechos que se revelan a continuación permiten exponer las percepciones de hombres y de mujeres cuyas visiones se instauran en la permanencia de un modelo de dominación socioeconómica e ideológica, destinado a resquebrajarse tras la exaltación del liberalismo y de los derechos individuales en la conformación de una sociedad pluriétnica y multicultural, cuyos acontecimientos ocurridos en Venezuela a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX fue el resultado del movimiento de emancipación. Ya algunas historiadoras analizaron las teorías pseudocientíficas de corte

biologista, enarboladas en contra de los derechos de las mujeres para mantenerlas subordinadas, oprimidas y relegadas en sus roles tradicionales de reproducción y producción de servicios, y algunos bienes en el ámbito privado.

Se expone, además, tras una larga trayectoria, cómo el propio liberalismo impulsó un proceso de cambio sociopolítico mediante la introducción de conceptos y discursos (los cuales involucraban la configuración de una institucionalidad expresada en la conformación-construcción incipiente de un Estado-nación), cuyos matices estaban representados en la homogeneización de la diversidad cultural y étnica, y colocaban de relieve, en la práctica, la construcción de la ciudadanía y la exigencia de derechos de amplios sectores sociales excluidos del sistema social.

En el contexto trazado, cobraron especial interés el rapto y la fuga de mujeres jóvenes como estrategia de emancipación sexual (libre decisión) y ciudadana (libre circulación e inclusión social), aunque recayesen en ellas sanciones desproporcionadas como el depósito (reclusión). Los raptos, al contrario de lo que pensaban los juristas, no eran hechos inconscientes en los que las mujeres (pasivas) eran producto del engaño de los hombres (activos); estos ocurrían como actos de rebeldía ante las imposiciones sociales que cuestionaban incesantemente la capacidad de las mujeres para juzgarlas y valorarlas negativamente; no tenían fundamento alguno, ni siquiera en lo concerniente a la “naturalización” como signo preeminente de la diferenciación biológica con respecto a los hombres. A las mujeres se les negaba ejercer libremente su identidad sexual, por lo cual concebían las fugas-raptos como mecanismo de presión útil para forzar la legitimidad (en casos de emparejamiento vistos socialmente como desiguales); es decir, el rapto no era delito contra la libertad de las mujeres, sino contra el patrimonio de terceros, al ser

estas consideradas objeto-signo de intercambio, portador del honor y del prestigio de la familia.

No todos los casos de rapto analizados fueron consecuencia del idilio amoroso. Sin embargo, se encontraron elementos de fuga de mujeres que deseaban proteger sus propias vidas ante la violencia ejercida por congéneres y parientes directos. En ese sentido, la diferenciación era sustancial, mas el cuerpo legal ofrecía pocas posibilidades para la supervivencia de las involucradas.

Esta investigación analiza la situación histórica que aún persiste en algunos sectores rurales y populares urbanos, ya sea como estrategia anacrónica para conseguir la liberación sexual ante las presiones internas de orden familiar, presentes como un elemento limitante, o que, en sentido contrario, propiciaba la estructuración de un nuevo orden social que permitía a las mujeres procurar su propia emancipación existencial en la reivindicación de sus derechos.

La investigación se divide en cinco capítulos, todos interconectados, y se estructura a partir de un hilo conductor sobre lo que significó la “comprensión” previa de las experiencias de las mujeres, la construcción de una alteridad subordinada a partir de la diversidad cultural y la estructuración social en la sociedad venezolana, durante los siglos XVIII y XIX. Se remarcaron-demarcaron las fronteras socio-étnicas (clase social/casta) que fueron desdibujadas posteriormente por la hibridación y por las estrategias de los actores sociales.

En el primer capítulo se mencionan los enfoques metodológicos de la microhistoria y también de la historia social y la antropología, incluyendo en sus análisis los aportes de algunos de sus exponentes, quienes visibilizaron a las esclavizadas y los esclavizados, seres humanos subordinados y oprimidos por las clases dominantes y luego convertidos en sujetos de la historia. Asimismo, se otorga espacio a las mujeres partícipes de los procesos delineados junto a los esclavizados, describiendo, además, los objetivos de la investigación

y la metodología utilizada en el quehacer de la investigación histórica, incorporando fragmentos de los documentos analizados.

En el capítulo II, se realiza una descripción general sobre las características de la sociedad venezolana en los siglos XVIII y XIX. En los capítulos III, IV y V se analizan las imbricadas formas de entablar emparejamientos, lo cual permitió a las mujeres asegurar un estatus social al involucrar las motivaciones personales de crear una familia y las decisiones individuales de emancipación social y sexual. Se analiza brevemente, desde el punto de vista histórico-antropológico y jurídico, la transgresión del rapto y sus implicaciones socioeconómicas en la sociedad, que se asociaban a verdaderos casos de fuga de jóvenes mujeres.

En ese sentido, los raptos-fugas –como antivalores tolerados socialmente– eran considerados mecanismos de interacción social utilizados por las mujeres de determinada condición socioeconómica, sobre todo por jóvenes de diverso componente étnico y ubicadas en las clases subalternas, para alcanzar una emancipación asociada a la reivindicación de derechos civiles, aunque controlada, que implicaba, de hecho, un descontento por la violencia generada a través de las prácticas de explotación, dominio y subordinación, ejecutadas por parientes y tutores/tutoras, recreando en los idilios de las fugas y los raptos la libertad negada.

Estos raptos-fugas, ocurridos con relativa frecuencia en la ciudad de Mérida, revelan la mentalidad de las mujeres de la época y sus deseos de progreso, independencia sexual y subversión de las normas de decoro, reputación y buenas costumbres, expresadas en los discursos, percepciones y visiones construidas por la sociedad patriarcal. De los raptos-fugas es posible advertir dos facetas: la multifactorial recusación de las mujeres por su rígida tutela, producto de la violencia en el ámbito privado-doméstico, y la incertidumbre o fracaso de una vida mejor, en relación con la fantasía amorosa de algunas de sus protagonistas.

CAPÍTULO I ASPECTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS

La microhistoria y la historia de las mujeres

Aunque en un principio parecen ser dos enfoques diferentes de hacer historia, el que propone la microhistoria y el propuesto por la historia de las mujeres o sobre ellas, el uno puede contener al otro siempre y cuando se tomen en cuenta las debilidades y las fortalezas de ambos en un sentido de complementariedad. Los lineamientos son distintos y los cuestionamientos se centran en aspectos que atañen no solamente al análisis de la acción social por las diferencias de género, sino a la toma de decisión del investigador e investigadora que entrañan una posición política “subversiva”, en la que se critican las interpretaciones positivistas y androcéntricas de gran parte de la historiografía, las cuales presentan una historia como ya terminada, vislumbrando en ese hecho las relaciones de poder y la hegemonía de los sectores dominantes.

Esta supuesta subversión no solo es analizada en la historiografía actual como propia del pasado; atañe también a la modificación de una estructura académica rígida que ha afectado en lo metodológico a las formas de hacer historia, que se ha enriquecido con la pluridisciplinariedad, especialmente con los aportes de la economía, la demografía, la política y la antropología, generando

nuevas perspectivas y enfoques. Se trata de cuestionar una historia encasillada en meras cronologías y en acontecimientos del pasado, vistos linealmente desde la perspectiva del investigador y de la investigadora que no reconocían los filtros de su propia intervención para interpretar esos acontecimientos, incorporando de cierta manera su subjetividad.

Si bien la historia tiene como corolario establecer unos límites temporales y espaciales, ni lo uno ni lo otro corresponde en los actuales momentos a una perspectiva que introduce la complejidad en sus estudios. Los procesos históricos son dinámicos y su interpretación responde a factores de los cuales están conscientes los historiadores y las historiadoras, lo que implica observar los acontecimientos desde otro punto de vista, situando la mirada interesada de quien investiga en su trasfondo personal. Esto constituye una revelación intersubjetiva entre lo que dice el documento, lo que oculta y su interpretación. Respecto al uso de las escalas de observación por quienes investigan en ciencias sociales, no se puede considerar una cuestión culminada porque persisten ciertos fenómenos sociales que se consideraban ya superados en determinadas sociedades y responden en la actualidad a prácticas culturales anacrónicas.

En este sentido, escribir sobre aspectos de la historia de las mujeres en Venezuela puede tratarse de una tarea ardua, debido a que fueron invisibilizadas en los acontecimientos históricos como sujetos activos y porque es difícil conseguir testimonios de su propia letra. La mayoría de los casos son testimonios que se han escrito sobre ellas de acuerdo a los estereotipos de género en una sociedad marcadamente androcéntrica y, por lo tanto, demuestran mucha ambigüedad discursiva.

En general, es difícil construir una historia específica sobre las mujeres, aunque la posibilidad de visibilizar su actuación a partir

del enfoque de la microhistoria puede ser un aporte significativo. No obstante, resulta fructífero describir las articulaciones de las mujeres con los diversos sectores sociales a los que estuvieron adscritas y analizar sus actuaciones según las regulaciones sociales escritas e impuestas por la sociedad patriarcal.

Es esta invisibilidad, no solamente la de las mujeres sino la de los sectores subalternos, la que los microhistoriadores tratan de exponer en sus investigaciones: la voz de los excluidos, sus vidas, sus pensamientos y sus críticas a una sociedad –que también es la misma sociedad de la investigadora–, siguiendo los lineamientos de los historiadores sociales, especialmente de los microhistoriadores en sus aspectos característicos y centrales, tales como: a) proporcionar una mayor definición de los contextos en donde se producen las relaciones sociales (relaciones de género y de poder) a una escala reducida; b) el énfasis en los aspectos cualitativos más que en los cuantitativos por medio de una mayor precisión en los indicios; y c) la atención a las formas discursivas del relato y la interpretación (lo que esconde el documento). Se analizan las diferencias de roles entre hombres y mujeres y la reproducción de las escalas de valores entre ellos, presentando, al mismo tiempo, los estatus y las jerarquías preestablecidas por la sociedad merideña de los siglos XVIII y XIX.

Un ejemplo, en el sentido delineado, es el propuesto por el microhistoriador italiano Carlo Ginzburg¹. Este autor afirma en su investigación sobre la cosmovisión de un molinero italiano del siglo XVI que “la escasez de testimonios sobre los comportamientos y actitudes de las clases subalternas del pasado es fundamentalmente el primer obstáculo” y, por lo tanto, subraya que en los documentos depositados en los registros solo pudo reconstruir un fragmento de la denominada “cultura popular” integrada a las clases subalternas,

1 Carlo Ginzburg. *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Ediciones Península, Barcelona-España: 2001, p. 9.

reconociendo que estas prácticamente persistían y mantenían su carácter o *ethos*² como culturas orales.³

Ginzburg insiste en la precisión del significado de algunos términos y le otorga relevancia a su transversalidad con algunas disciplinas científicas como la antropología. En ese sentido, la palabra “folclore” es sustituida por “cultura popular” para evitar que su significado promueva la construcción de estereotipos de las clases subalternas, como “reproductoras” desordenadas de las ideas y creencias de las clases dominantes que se transmitían oralmente o mediante documentos escritos que, interpretados por el individuo que los manipulaba, eran difundidos y tergiversados en los ámbitos rurales. Es decir, el discurso se construye-deconstruye continuamente y es difundido por los interlocutores, que lo reproducían de manera diversa e interesada a lo vivido directamente por los sujetos.

Esta visión depuraba la persistente concepción elitista del término “cultura”, como si esta fuera exclusiva y manifestada por una determinada clase social y no un aspecto que es común a todos los seres humanos, y esto incluye una diversidad de visiones del mundo cuya difusión, considera Ginzburg, no eran “hechos mecánicos” como “deformaciones” de las “creencias originales” que, por definición y “concepción aristocrática de cultura”, eran producidas

-
- 2 El término *ethos* (palabra griega de la cual se desprende “ética”) no es similar al término “moral” o costumbre que regula los comportamientos humanos como pertenecientes a un grupo social. *Ethos* se podría definir como la conducta inherente que se deriva del carácter de los propios individuos, la cual se distingue de otros individuos que conforman un grupo o sector social.
 - 3 Este aspecto es relevante, tanto que reconoce la situación de exclusión de los sectores subalternos a la instrucción oficial y, por lo tanto, como resultado de ese proceso, el analfabetismo solo podía ser soslayado con un rico imaginario y expresiones de transmisión y difusión oral (cotilleos, rumores, chismes, teatro, entre otras formas de expresión popular).

en los sectores dominantes. El problema, destacaba el parafraseado autor, era “de índole metodológico más que ideológico”.⁴

Al abordar el tema de cambio cultural, los antropólogos y las antropólogas prestaron atención a las reinterpretaciones y a las reestructuraciones de determinados elementos culturales difundidos de una cultura a otra, fenómeno conocido como “transculturación” o “miscegenación”, según el historiador Magnus Mörner⁵; mientras que en la investigación histórica se trata, primordialmente, del uso de las fuentes escritas, lo que pone en desventaja a los historiadores y a las historiadoras.

Es imperante señalar otro aspecto de la investigación: la dificultad de recabar la información de los acontecimientos del pasado, lo cual se trasluce en el momento de considerar como fundamento las fuentes escritas, evidentemente elaboradas por individuos insertos en la cultura dominante. Esto ocasiona ciertos problemas porque plantea la tendencia a observar a los sectores subalternos como si fuesen conformados exclusivamente por individuos ignorantes y desprovistos de formas de pensar, remarcando las anacrónicas posturas paternalistas que los valora negativamente en una especie de minusvalía social, dificultando el análisis discursivo de su defensa ante situaciones de discriminación y de exclusión social.

De este modo, la investigación histórica no consiste en el análisis de las creencias e ideas propias de los conjuntos de personas descritos, sino en apreciaciones intervenidas por los filtros del sector

4 Carlo Ginzburg. *El queso...*, ob. cit., p. 11.

5 Magnus Mörner. “Estratificación social en Hispanoamérica durante el período colonial”, en *Historia General de América. Hispanoamérica*, tomo IV, Morón, Guillermo. (Dir.), Universidad Simón Bolívar, Academia Nacional de la Historia, Asuntos Culturales de la OEA, Caracas: 1989.

social que asume el poder, construyendo e imponiendo sus representaciones simbólicas, prejuiciadas y estereotipadas de la diversidad humana.

En la presente investigación, que aborda los emparejamientos entre individuos que pertenecen a estratos sociales diferentes y son valorados respecto a las “desigualdades de calidades”, se realizan las siguientes aclaratorias: en primer lugar, el uso del término “clases subalternas”⁶ es referencial, muy amplio en su contenido general; por lo tanto, no constituye una categoría en sí misma y solo alude a aquellos individuos que constituyen la clase trabajadora en las ciudades y en los espacios rurales, dando preeminencia al componente étnico y de género de los sujetos en el análisis histórico de esta investigación.

En segundo lugar, es posible utilizar el término de “clases subalternas” siempre y cuando haya una referencia a la actividad productiva u oficio de los sujetos históricos. En el caso de los indígenas, sumidos bajo el régimen de encomiendas, era difícil segregarlos de múltiples actividades productivas; mientras que las esclavizadas y los esclavizados no fueron reconocidos⁷ como personas hasta finales del siglo XIX. Tampoco las esclavizadas y los esclavizados constituyeron una “clase” *per se*, excepto en situaciones particulares como, por ejemplo, las “negras y negros libertos” que desempeñaron algunos oficios, que por sus características de trabajo manual eran aborrecidos por los sectores dominantes; de esta manera, fueron agrupados junto con los indígenas y mestizos bajo la denominación

6 Este término se puede prestar a confusiones. Ginzburg no define con exactitud la existencia de las “clases subalternas” desde el punto de vista cultural, pero reconoce su heterogeneidad en su conformación (campesinos y artesanos).

7 La abolición de la esclavitud en Venezuela se produjo el 24 de marzo de 1854, durante el gobierno de José Gregorio Monagas.

genérica de artesanos (base del proletariado), que empezó a conformarse durante el siglo XIX en las ciudades hispanoamericanas.

Cabe destacar que el uso del término “clases subalternas” no aparece en los documentos descritos en el siglo XVIII, sino el término de “linaje” o “calidad” como indicador de la diferenciación socioeconómica. Solo cuando el sistema económico capitalista se consolidó en los siglos subsiguientes, dicha denominación se empleaba con propiedad para enfatizar las dinámicas entre las fuerzas productivas y el volumen del comercio mundial generado por las diversas economías regionales.

Además, el concepto de “clases subalternas” desdibujaría la noción étnica y otras categorías de análisis y variables descriptivas como la edad, el género, la educación, el linaje, asociadas en la época con la desigualdad social, y fueron utilizadas frecuentemente en los discursos esgrimidos por los sectores dominantes para obstaculizar los emparejamientos entre grupos étnicos distintos. Particularmente en Venezuela, la categoría de “clase social” no se desligó de la categoría de procedencia étnica de los individuos. En la estratificación social venezolana aún persisten visos de discriminación basados en el binomio clase social/etnia, descritos por algunos antropólogos y antropólogas⁸ en sus estudios de parentesco y familia.

En el siglo XVI los “blancos peninsulares” y posteriormente los “blancos criollos” conformaron el sector dominante. El estatus y la jerarquía de este sector respondían a los méritos individuales

8 Esas antropólogas y esos antropólogos son: Angelina Pollak-Eltz. *La familia negra en Venezuela*, Monte Ávila Editores, Caracas: 1976; Rafael López-Sanz. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Litopar, Caracas: 1993; y Yara Altez. “Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo”, en *Fermentum*, n.º 29, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 2000, pp. 433-444.

masculinos (riqueza, honra, educación, entre otros) y al hecho de nacer en el seno de una “familia blanca”. Estos valores eran reproducidos por las mujeres de este sector, a quienes se les inculcaba su rol de garantes de la posición social de su familia. La condición étnica, por lo tanto, estaba supeditada (entre otros aspectos) a la pigmentación de la piel y constituyó un elemento importante en la diferenciación social.

Ya para los siglos XVIII y XIX fue difícil reconocer las diferencias sustanciales, debido al blanqueamiento experimentado por los individuos pertenecientes a los “sectores subalternos”, quienes vieron en los emparejamientos y en las transgresiones sexuales una vía que permitió a su prole obtener algunas ventajas socioeconómicas. Al mismo tiempo, esto significaba una confrontación social y estratégica en el caso de jóvenes mujeres, respecto a las decisiones impositivas ejercidas con dureza por sus parientes e instituciones en cuanto a su emancipación en la reivindicación de derechos civiles.

En el uso de las categorías de género, especialmente al visibilizar a las mujeres, hay que destacar el debate de su encasillamiento en una categoría homogénea. Con el término de “mujeres” se puede definir una diversidad de individuos cuya complejidad es aún más acentuada. Excluidas entre los excluidos, las mujeres en Hispanoamérica no constituyeron un sector definido, pues se verán ejemplos de mujeres de diferentes estratos sociales, procedencia étnica y jerarquía. Muchas mujeres pertenecientes a los sectores dominantes reprodujeron el capital simbólico⁹ de estos, sus escalas de valores,

9 El sociólogo francés Pierre Bourdieu, citado por Gilberto Giménez en “La sociología de Pierre Bourdieu”, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México: 1997. Recuperado el 16 de marzo de 2013 en <http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf>. Acuñé este término para situarlo como sinónimo de reputación, prestigio y renombre (fama) de los individuos, los cuales no se adquieren únicamente por ser poseedores de capital

creencias y principios. Sus comportamientos fueron normados y tutelados y se les impedía actuar más allá de los deberes asignados por su propio grupo, recibir una fuente de inspiración que pudiera permitirles la defensa de sus derechos colectivos y, fundamentalmente, superar una situación generalizada de dominación y subordinación por la autoridad masculina.

En ese sentido, la institucionalidad de la familia y las normas inherentes a su buen funcionamiento reconocían principalmente en el rol de las mujeres una amenaza constante de transgresión¹⁰. En consecuencia, las mujeres eran perseguidas y recaían en ellas sanciones y penas con mayor dureza que las recibidas por muchos hombres de igual posición y clase social. En los hombres pertenecientes a las clases subalternas, como los esclavizados y libertos, es decir, en la “gente de color libre”, las penas también fueron de extrema crueldad.

En efecto, la sociedad venezolana de los siglos XVIII y XIX heredó de la cultura hispana sus instituciones, los valores, las creencias y ciertas visiones del mundo, pero esto no impidió a los indígenas y a los afrodescendientes oponer resistencia y, según las relaciones de género, dichos rasgos fueron transmitidos por los procesos endoculturadores, fundamentados en las prácticas cotidianas de sus predecesoras/predecesores. Planteado de modo similar, los indígenas y afrodescendientes pudieron haber observado y analizado, desde su rol de género, la implementación de algunas estrategias de carácter

 (riqueza-bienes), sino por “recursos” de carácter social y cultural. Todos estos recursos se articulan e integran al capital simbólico como elemento constitutivo y funcional de la acción social.

- 10 Las transgresiones o violaciones de los preceptos morales y del orden social eran hechos comunes en una sociedad étnicamente diversa. Sobre todo, resaltaban las transgresiones de tipo sexual con consecuencias sociales previstas legalmente, siendo las más frecuentes: el adulterio, la barraganía, el concubinato, el rapto y el estupro.

universal (emparejamientos consensuados y fugas) que conllevaron al ascenso social y a la libertad, sobre todo, a los sectores subalternos femeninos. Tales estrategias suponen una relectura y la posibilidad de nuevas interpretaciones en los documentos, particularmente los que son catalogados como transgresiones sexuales, porque condujeron a algunas autoridades eclesiásticas a tomar las medidas normativas; no tanto como un beneficio para las parejas y los individuos carentes de aceptación social, sino como instrumentos para salvaguardar la institución de la familia, concebida como garante del orden social.

Es propicio inferir, en realidad, que los emparejamientos por raptos no conllevaron automáticamente a la aceptación de los individuos que los realizaron, ni tampoco al reconocimiento de su igualdad civil. Al contrario, estos emparejamientos por raptos se convirtieron en mecanismos de presión para flexibilizar algunas normas que regulaban los matrimonios entre las castas/clases sociales, de modo de proteger el buen funcionamiento de las instituciones, como la familia, su descendencia y patrimonio.

En efecto, el “orden social”¹¹ no podía estar separado de la reafirmación de los valores cristianos en el seno de las familias que, asimilados por algunos sectores, tenían como finalidad la conservación de las almas, la protección, la unidad y la solidaridad de sus integrantes. No obstante, la acción evangelizadora tuvo sus escollos y matices: no todos los clérigos defendieron la moral cristiana ni tampoco pudieron llevar a cabo la defensa del orden moral¹², ya que

11 El orden social se define como el control y la regulación de los usos sociales, que son establecidos como pautas de comportamiento a través de la educación del individuo y la imposición de sanciones; estas, con validez jurídica, estaban supeditadas al tipo de transgresión.

12 Aunque en determinadas circunstancias el orden social y el orden moral se articulan por los principios religiosos que una sociedad adopta para regular la conducta humana, el orden moral es poco

las demandas intrínsecas a los procesos de cambio social (extensión de los derechos civiles e igualdad a otros sectores) fueron rechazadas y obstaculizadas por los sectores que detentaban el poder y la riqueza.

No podía construirse un discurso de igualdad para unos sin ser difundido para los otros, tampoco se podía hablar de valores y de moral para los excluidos por cuanto esa exclusión era inmoral. En esa situación estaban las mujeres y en las mediaciones, cuando estas ocurrían, fueron los abogados quienes asumieron ese compromiso de intervención. Aunque las mujeres no estaban desprovistas de comunicar sus quejas y denuncias de los malos tratos cometidos por sus propios familiares y otros sujetos, muchas veces los funcionarios las descalificaban y las consideraban “libertinas”¹³, excluyéndolas de los procedimientos administrativos en los juicios sobre disensos, raptos y fugas.

En ese sentido, las formas de exclusión fueron muchas. La microhistoria, opuesta a la historia cuantitativa, no oculta a los individuos para catalogarlos como no representativos de los patrones de comportamiento, ideas y creencias de una sociedad en particular, los acoge como actores sociales activos de su propia historia para extraerlos del anonimato. La categoría de mujeres es utilizada con mucho cuidado para no caer en generalizaciones. Algunos ejemplos de su protagonismo pueden revelar un microcosmos y, al mismo tiempo, develar las características de un sector ampliamente excluido por el análisis historiográfico.

flexible y supone una atención especial a las ideas religiosas como normas obligatorias y de carácter moral, instituidas racionalmente por las autoridades eclesiásticas.

13 Elías Pino Iturrieta. *Ventaneras y castas, diabólicas y honestas*, (2.^a ed.), Editorial Alfa, Caracas: 2009, 158 pp.

Si bien Carlo Ginzburg no enfatiza la importancia de la reducción de escala en la observación microhistórica, otro autor italiano, Levi¹⁴, hace referencia a esta no como mera conceptualización, ya que los grupos sociales en diversas culturas establecen escalas y niveles de cercanía y lejanía respecto a los otros, sino como “un procedimiento analítico aplicable en cualquier lugar, con independencia del objeto analizado”. Por lo tanto, no se trata de estudiar cómo los individuos establecen sus proximidades y lejanías sociales, ni tampoco cómo conciben la noción del espacio en función de las escalas de observación. Se trata, entonces, de describir los fenómenos sociales y los procesos históricos, combinando diferentes escalas en el ámbito de la acción y de la repercusión de las conductas humanas dentro de un sistema de relaciones estructuradas que trasciende lo local, convirtiéndose en una elección individual que le permitía a los actores sociales sopesar las reacciones ante la estructura normativa.

Para los microhistoriadores, en general, la determinación de la escala de observación cobra valor eminente. En efecto, los fenómenos pueden ser revisados nuevamente mediante la relectura de las fuentes, cambiando de significado al alterar dicha escala; aparecen, por consiguiente, factores que no habían sido revelados con anterioridad. Ya la antropología interpretativa propuesta por Geertz¹⁵ menciona que la historia es “la historia de los cambios de mentalidad”, lentos o rápidos según las circunstancias, cuya diversidad ya no es lo que era, ni tampoco el mundo social en sus articulaciones, pues sus significados interpretables solo existen dentro del discurso que se construye a partir de la interacción social concreta, como

 14 Giovanni Levi. “Sobre microhistoria”, en *Formas de hacer historia*. Burke, Peter (Ed.), Alianza Editorial, Madrid: 2003, p. 122.

15 Clifford Geertz. *Los usos de la diversidad*, Universidad Autónoma de Barcelona/Paidós, Barcelona-España:1996, pp. 78-80.

un modelo intersubjetivo de referencia para ver el mundo. Esto es importante en la investigación porque permite reconocer la intersubjetividad en el discurso de los actores sociales; factor que, aunado a la metodología de la microhistoria, concede una especial atención a la búsqueda de información sobre la diversidad de fenómenos o acontecimientos que ocurren alrededor de los sujetos históricos y la posibilidad de ordenarlos, emotiva y subjetivamente, mediante el análisis del significado simbólico, demostrando su difusión entre los miembros del grupo familiar o bien colectivamente en otros sectores sociales.

No se trata de concebir las interpretaciones en los testimonios de los actores sociales, pues no aparecen frecuentemente en los documentos históricos. Salvo raras excepciones, los abogados citan e interpretan a autores en sus argumentaciones legales, motivados por los intereses de turno y las conveniencias socioeconómicas y políticas. Tampoco se trata de analizar los acontecimientos de manera impersonal ni objetivamente, porque hay emociones de por medio, como sentimientos, creencias y acciones, que fueron tomadas por esos sujetos históricos según el contexto y el momento en el que estaban viviendo. Es, ante todo, ver la posibilidad de que el fenómeno histórico pueda persistir actualmente y de exponer la mirada para escudriñar las vidas de las personas del pasado, que aún están presentes en la sociedad venezolana, cuyas huellas y cicatrices siguen abiertas, ejemplificadas en las conductas de algunas mujeres y sus familias.

En situaciones como las que se describen en los siguientes capítulos las conductas humanas son muy variables; estas responden a un contexto de relaciones de poder como parte de la interacción entre la identidad sexual y social. Por lo tanto, en el caso específico de las mujeres, las prescripciones y los tabúes socialmente preestablecidos hasta su emancipación fueron los obstáculos que entremezclaron las

formas de exclusión con las estrategias de evasión, constituyendo un punto interesante en la investigación.

Las representaciones simbólicas que hacen los individuos de su realidad no son estáticas. La interpretación de sus significados se asume de acuerdo al grupo social al cual pertenecen y estos lo asumen, en la medida en que la complejidad de las interrelaciones e interacciones sociales (normadas y codificadas) se lo permita, generando expectativas¹⁶ entre los actores sociales, creando y recreando nuevas significaciones que pudieran fortalecer la identidad individual y grupal, según el espectro de las acciones solidarias y hostiles que se presentan. Todas estas situaciones están contenidas en determinados relatos y en los testimonios históricos.

Levi¹⁷ analiza la función del relato y lo resume en dos características:

1. Trata de mostrar la relación “entre los sistemas normativos y esa libertad de acción que proporcionan al individuo los intersticios siempre existentes y las incongruencias internas, que son parte constitutiva de cualquier sistema de normas y de todos los sistemas normativos”.
2. “Incorporar al cuerpo principal del relato los procedimientos de la misma investigación, las limitaciones documentales, las teorías de convencimiento y las construcciones interpretativas”.

En cuanto al primer aspecto mencionado por Levi, si bien las normativas coloniales aplicadas a una realidad distinta como la venezolana fueron pensadas para reglamentar el comportamiento

16 El tema de las expectativas es desarrollado ampliamente por Talcott Parsons, *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid: 1999.

17 Giovanni Levi. “Sobre microhistoria”, ob. cit., p. 134.

de los individuos pertenecientes a diversos sectores sociales, eran normas que constituían, en determinados casos, leyes muertas pero que, apropiándose las y reinterpretándolas a su favor los individuos, demostraban su debilidad. En referencia con el segundo aspecto, lo que se pretende es que el discurso de quien investiga también cobre fuerza y sea parte del relato. Esto es interesante porque, además de las limitaciones propias de la investigación histórica derivadas de la discusión en el tratamiento de las fuentes documentales, supone un diálogo entre el lector/la lectora-investigador/investigadora, los lectores y las lectoras respecto a lo que se descubre en los documentos. Además, se participa en el proceso de la construcción de un proceso histórico, razonando sobre este con la libertad de que lo realiza una investigadora que formula, desde una perspectiva feminista, razonamientos que en la historiografía académica tradicional no estaban permitidos o eran criticados sin fundamentos.

En relación con la contextualización, el autor mencionado reconoce que en la microhistoria las formas de comportamiento, las prácticas y las instituciones influyen en los discursos de los actores sociales, permitiendo su entendimiento y coherencia. Al mismo tiempo, los discursos y formas del lenguaje son elementos de referencia cultural cuya interpretación y análisis tendrán sentido únicamente en la sociedad donde surgieron.

Ahora bien, el contexto¹⁸ en el cual se desarrolla la investigación no es otro que el de la construcción de las diferencias y la

18 Teun A. van Dijk. “Discurso y dominación”, en *Grandes conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas*, n.º 4, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá: 2004, pp. 12-14. Recuperado el 14 de noviembre de 2011 en http://www.bajofuego.org.ar/textos/Discurso_y_dominacion.pdf. Van Dijk señala que los contextos son “representaciones mentales o modelos de contexto” que se construyen con base en una experiencia comunicativa. Los contextos no son estáticos sino dinámicos y cambian de acuerdo al

desigualdad. Esto implica la confrontación de los modelos hegemónicos y dominantes que se instauran en las sociedades. Revela que la actitud de los individuos ante las imposiciones de los sectores minoritarios es una postura política, definida por relaciones de poder donde operan mecanismos para mantenerlo o disputarlo, los cuales son sustentados en sistemas de creencias y prácticas que determinan y norman las identidades sociales bajo distintos niveles de resonancias dentro en la sociedad. Para Van Dijk¹⁹ los contextos o “modelos de contexto” constituyen “modelos específicos” en la memoria episódica de los sujetos y representan situaciones de carácter comunicativo de tipo subjetivo, asegurando que el discurso (construido) sea “socialmente apropiado” y permitiendo que se vislumbren los prejuicios como formas ideológicas negativas que un determinado grupo o individuo trata de certificar.

Partiendo de esto, no solo se pretende avanzar en el abordaje de las relaciones de poder entre sectores diferenciados, sus prácticas y discursos ante situaciones con connotaciones delictivas, o sobre casos de raptos-fugas de mujeres entre grupos étnicamente diferentes, sino exponer que ese discurso de la construcción de la diferencia afectó negativamente a las mujeres, cuyos testimonios fueron tergiversados por los funcionarios que supuestamente las representaban y defendían. Esto conlleva a buscar en el campo de

 conocimiento y las relaciones sociales de los participantes. En el caso de las mujeres, estos contextos han estado sujetos al control y a la exclusividad del grupo dominante (poder masculino), por lo tanto, su acceso está supeditado a relaciones de poder, remarcando con ello la difusión de significados que impiden a las mujeres unificar y tener una conciencia de género en determinadas épocas.

- 19 Teun A. Van Dijk. “Ideología y análisis del discurso”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n.º 10, CESA-FCES, Universidad del Zulia, Maracaibo: 2005, p. 16. Recuperado el 14 de noviembre de 2011, de http://www.biblioargentina.org.ar/archivos/.../discurso_e_ideologia.pdf.

estudio de la historia de las mujeres un enlace con la microhistoria, especialmente en algunos aspectos metodológicos, a fin de analizar el comportamiento y las elecciones individuales de algunas mujeres bajo la influencia de una estructura de poder construida con base en la filiación, las alianzas políticas (jerarquía y estatus), la pertenencia étnica/clase social y, aún más –en palabras de Scott–, implica cuestionar “cualquier pretensión de la historia de contar la totalidad de lo sucedido, como la integridad y obviedad del sujeto de la historia: el Hombre universal”.²⁰

De hecho, el rechazo a elaborar una historia de las mujeres alude a varios obstáculos: por una parte, el rechazo a reconocer las diferencias sociales a menos que sean utilizadas en términos plurales manteniendo el principio masculino y, por otro, el peligro que representa para el estamento una disciplina “científica” construida, mayormente, por los hombres que mezclan pseudoteorías entre el “derecho natural”²¹ y la diferenciación sexual, para seguir excluyendo, en sus argumentaciones, a un sector bastante amplio que lucha por su visibilidad, no solamente en el campo profesional sino como sujetos históricos.

La historiadora Segura Graíño²² señala que, aplicando los criterios tradicionales en la investigación histórica, “la historia de las

20 Joan Scott. “Historia de las mujeres”, en *Formas de hacer historia*, Peter Burke (Ed.), Alianza Editorial, Madrid: 2003, p. 71.

21 Se define el derecho natural como un conjunto de principios supuestamente de carácter universal, que aparece como un aspecto que se deduce racionalmente o es reconocible por un conjunto de individuos para tratar de legitimar, justificar y dirigir la vida social del resto de la sociedad. En el derecho natural puede persistir una visión parcializada de la justicia, discriminando a otros sectores sociales.

22 Cristina Segura Graíño: “¿Es posible una historia de las mujeres?”, en *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*, César González Mónguez (Ed.), Servicio Editorial Universidad del País Vasco, Bilbao: 1993, p. 57.

mujeres no es necesaria, pues las mujeres forman parte de la humanidad; son solo una parte de ella. Por esto la historia ya se ha hecho. Además, lo que interesa es el todo y no las partes”. Encasilladas en el término de “clases”, se igualó a las mujeres con el resto de los grupos excluidos sin considerar que la lucha por sus reivindicaciones es distinta a la de los otros sectores oprimidos.

La historiadora argentina Fletcher²³ se refiere a la historiadora norteamericana Joan Kelly y destaca que el hecho de introducir dos conceptos (sexo/género) en el pensamiento historiográfico sacudió

... los fundamentos básicos de esta disciplina: 1) incluir la categoría de sexo/género junto con las de raza y clase; y 2) cuestionar y/o modificar la división temporal de la historia en etapas, en las que se ignoran los roles y situaciones femeninos, dando por sentado que varones y mujeres experimentan el progreso simultáneamente y de la misma manera.

Además, esta autora afirma que el aditamento de la dimensión de las diferencias, ya definida por la historiadora argentina Susana Bianchi, significaba “una riqueza de multiplicidades que proporcionan nuevas capacidades y maneras de entender la humanidad”. Esas dimensiones se incorporaron en la presente investigación, excepto el término “raza”²⁴, es cuestionado por la antropología

23 Lea Fletcher. “Argentina: sus mujeres a través de los siglos”, en *Ciudadanas: una memoria inconstante* Line Barreiro y Clyde Soto (Eds.), Centro de Documentación y Estudios Editorial Nueva Sociedad, Caracas: 1997, p. 168.

24 Ralph Beals y Harry Hoijer. *Introducción a la Antropología*, 3.^a ed., Aguilar Ediciones, Madrid: 1981, p. 97. Beals y Hoijer afirman que el término “raza” “tiene una utilidad bastante limitada. Las clasificaciones de las razas en el hombre se basan siempre en un número reducido de características; en contraste con las razas de otras especies,

debido a su carácter ambiguo, sustituyéndose pertinentemente por el término “etnia”.²⁵

La historiadora Joan Scott critica el lenguaje “neutral” en los estudios históricos. Si los microhistoriadores y microhistoriadoras consideran a los individuos como sujetos de su propia historia, cuyas relaciones sociales son estructuradas por la dinámica y la complejidad cultural y política, no se puede desatender que esos sujetos son diversos y que responden también a roles de género. En efecto, hay que evitar que en el uso del lenguaje se incluyan a las mujeres en categorías generales, pues se desdibujaría su particularidad genérica y las luchas que emprendieron. De esta manera, en esta investigación cada actor social no está fuera del anonimato, su individualidad fue objeto de análisis a pesar de pertenecer a un grupo social que normaba su comportamiento:

estas muestran un grado bajo de covariancia”. Dicho término se utilizaba para propósitos pedagógicos, pero no proporcionaba una base convincente en la investigación empírica, especialmente la de “razas geográficas”. Además, estos autores sostienen que las “clasificaciones raciales no explican la variación misma ni su funcionamiento. Las razas sociales, en tanto que se basan en unas pocas características físicas seleccionadas, pueden rozar los fenómenos biológicos, pero esencialmente son clasificaciones culturales de un orden similar al de los conceptos de clase o casta, o clasificaciones fundadas en fenómenos como el de la nacionalidad o la religión”, p. 101. En ese sentido, se sustituye el término “raza” por “etnia” o “grupo étnico”. En el aspecto político y sociológico, el término “raza” ha sido utilizado indiscriminadamente para construir un discurso-acción racista en el que un grupo, a causa de sus diferencias biológicas con otro, se sentía superior, equiparando las diferencias culturales con las biológicas, cuando se trataba de elementos interdependientes pero no equivalentes.

- 25 Respecto al uso del término “etnia” o “grupo étnico”, muchos representantes indígenas venezolanos lo han considerado inapropiado, particularmente porque los reduce como pueblo diferenciado, desdibujando sus derechos políticos de libre determinación.

La existencia del campo relativamente nuevo de la historia social proporcionaba un vehículo importante a la historia de las mujeres; la asociación de un nuevo tema de estudio a un conjunto de enfoques distinto corroboraba la afirmación de la importancia o, al menos, legitimidad del estudio de las mujeres. Aunque apelaba a ciertos prejuicios disciplinarios sobre el análisis científico desinteresado, pluralizaba, no obstante, los objetos de la investigación histórica, otorgando a grupos como los campesinos, los trabajadores, los maestros y los esclavos el rango de sujetos históricos.²⁶

Los estudios de las mujeres

Los estudios de las mujeres, como bien lo reconocen Scott²⁷ y Narotzky²⁸, comenzaron a implementarse a finales del siglo XIX a través de la movilización femenina. Sus resultados, en una primera etapa, fueron visibilizar a las mujeres, la producción de conocimiento sobre las condiciones de vida y “rescatar del pasado y del presente los aportes de sus mujeres a la sociedad y la cultura”.²⁹

En esta tarea se crearon centros académicos y, posteriormente, se institucionalizaron en las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales programas de estudio sobre las mujeres, que fueron sometidos a duras críticas por las disciplinas en las que se gestaron, especialmente por la antropología, cuya orientación tenía que ajustarse a la estructura teórica-metodológica basada en la

26 Joan Scott. “Historia...”, ob. cit., p. 74.

27 Ibídem.

28 Susana Narotzki. *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, Madrid: 1995.

29 Teresita de Barbieri. “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”, en *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*, Santiago de Chile: 1994, p. 113.

exploración de la diversidad cultural. En efecto, las académicas y los académicos se apoyaron en el discurso androcéntrico para atacar un enfoque que separaba la categoría “mujer” (relativista) al uso de la categoría “hombre” (universal).

De Barbieri³⁰ establece dos posturas que persisten en la mayoría de las investigaciones sobre las mujeres. La primera postura solo centra en la categoría de mujer su objeto de estudio, lo que implicaría el rechazo de la interacción entre las categorías de “hombre/hombres” y “mujer/mujeres”. Es decir, al ser radicalizada esta postura, podría desdibujar las diferentes situaciones socioculturales en donde se desenvuelven los hombres y las mujeres; además, dejaría en su análisis la descripción de las etapas del ciclo de vida tanto de las mujeres como de los hombres, las cuales influyen en la adopción y ejercicio de estrategias contra la desigualdad, no solamente en función del género, sino también en función de la clase social y etnia. La otra postura prioriza a la sociedad como generadora de la subordinación de las mujeres. Se trata de articular estas categorías (mujeres/hombres) en un sistema integrado para que no se analicen los fenómenos como “recortes de la realidad”, permitiendo realizar investigaciones más amplias y complejas ante la hibridación de los fenómenos sociales.

De este modo se definió el término de “sexo social” y se propuso en la revisión de todas las disciplinas sociales y humanas la necesidad de que los “objetos de estudio” deberían ser analizados en el tiempo y en el espacio, incorporando un conjunto de variables (edad, estatus, clase social, entre otras). En un primer momento se le otorgó mayor relevancia a la producción de conocimientos sobre las mujeres y a las condiciones sociales que precisaban la descripción de las relaciones entre mujer-hombre y mujer-mujer, mientras que

30 Ibidem.

otras posturas permitieron plantear premisas sobre las formas de organización y funcionamiento de las sociedades, a fin de analizar el origen de la subordinación de las mujeres y las interacciones entre los sexos opuestos y similares.

En esa búsqueda surgió y se expandió el concepto de “género”, que empezó a ser utilizado a finales del siglo xx y que Rubin, citado por De Barbieri³¹, define como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”.

En cambio, De Barbieri reconoce que

... los sistemas de género/sexo son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica, y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y, en general, al relacionamiento entre las personas.³²

En este sentido, la mencionada autora expresa que los sistemas de sexo/género son los objetos de estudio más amplios para comprender y explicar el par subordinación femenina-dominación masculina. Consiste, por consiguiente, en una categoría más “neutral” que el patriarcado, pues deja abierta la existencia de distintas formas de relación entre mujeres y hombres, reconociéndose como otra categoría no tratada de la dimensión de la desigualdad social, distinta en contenido y en forma a la categoría de clase social que

31 *Ibidem*, p. 114.

32 *Ibidem*.

frecuentemente es utilizada en las ciencias sociales para explicar la estratificación social.³³

Sin embargo, De Barbieri³⁴ señala que la categoría y concepto de género es empleado comúnmente por las investigadoras como sustitutivo de la palabra sexo (sin hacer mención de su contenido ni análisis). Esta categoría también es utilizada, según Scott³⁵, como sustitutivo de “mujeres”, pero en realidad se trata de estudios de historia de las mujeres. Muchos investigadores que mantienen una perspectiva androcéntrica³⁶ han cuestionado su empleo en los estudios sociales por tratarse de una categoría de carácter “ahistórico” y “atemporal”.

Hay que distinguir, por lo tanto, entre la antropología de género (que aparece a raíz del planteamiento de la posición de las mujeres respecto al poder), las relaciones sociales de producción y reproducción, y otros aspectos relevantes de carácter histórico-académico. Y analizando el género, no con universales biológicos sino con

33. Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli. *Los métodos de la historia*, 4.^a ed., Editorial Crítica/Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona-España: 1981, p. 311. Los autores mencionan que el problema de enfocar las jerarquías sociales tiene dos vertientes: la primera es analizándola en estructura de clases y, la otra, en términos de “estratificación social”. No obstante, este autor afirma que el término de estratificación puede ser usado en un sentido general “a cualquier sistema de jerarquías sociales”, o bien, en un sentido propuesto por Max Weber en tres dimensiones: “el poder económico (estratificación de ‘clases’), el poder político (estratificación en ‘partidos’), y el honor social o prestigio (estratificación en ‘estamentos’)”. Termina destacando que una sociedad estratificada puede presentar las tres dimensiones ya señaladas, o puede que una de ellas predomine sobre las otras.

34. Teresita de Barbieri, “Sobre la categoría...”, ob. cit.

35. Joan Scott. “Historia...”, ob. cit., p. 28.

36. El androcentrismo se refiere a la posición de dominación masculina, que permea en los análisis de los discursos científicos, dándole una cualidad subjetiva y universal.

realidades socioculturales, es posible articularlo a otras categorías para construir la historia de las mujeres. De esta forma, Scott³⁷ considera el uso de la categoría de género no como sinónimo de sexualidad femenina (identidad biológica), sino como “una forma primaria de relaciones significantes de poder, basadas en diferencias percibidas entre los sexos”, que comprenden:

- Símbolos culturalmente disponibles que representan dichas diferencias, inmersos en múltiples discursos.
- Conceptos normativos que interpretan los significados de los símbolos, que no son inmutables y cambian de acuerdo a los contextos y a las escalas de observación utilizados en la investigación.
- Rompimiento de la noción binaria del género para incluir su interrelación con otras categorías sociales en el análisis de las nociones políticas, organización social y económica.
- La identidad subjetiva y su interacción con la sociedad en términos de prescripciones y evasiones, transgresiones y obediencias a las normas, relacionándolas con actividades, organizaciones sociales e institucionalidad.

Ahora bien, no se plantea en estos momentos la ostensible tarea de segregar la historia de las mujeres por la atención fijada en el tema de las “diferencias” y tratar de suprimir su significado como término cuestionable por su inversión como categoría “universal” al de “hombres”. Se trata, fundamentalmente, de relacionar la historia de las mujeres con la categoría de género para definir la construcción de la diferenciación sexual y de los roles socialmente asignados por los grupos de poder, según las diferencias biológicas de los individuos.

37 Joan Scott. “Historia...”, ob. cit., pp. 45-47.

No se pretende caer en el relativismo del discurso androcéntrico, ya que la categoría de género también es una construcción histórica y nace de un consenso que en su paradoja aún no ha sido aceptado por algunos académicos.

Además, la alienación y la autoexclusión entre las mujeres supone que su autorepresentación tiene que ser escindida, con el fin de suprimir su participación política y desviar, así, el tema hacia una dependencia de terminologías y categorías que resultan ser mucho más ambiguas que el término de “mujeres”, el cual va a ser utilizado en esta investigación estableciendo su diversidad, producto de la estratificación social en la ciudad de Mérida-Venezuela.

No se trata de separar la identidad de género con la participación política que asumen las mujeres en una determinada época. Por el contrario, es importante visibilizar a un grupo dentro de los sectores excluidos para demostrar su existencia dentro de una historiografía construida bajo parámetros de dominación cultural (cultura occidental), bajo un modelo de intervención académica y con un enfoque androcéntrico disfrazado de “neutral”, siendo este un fenómeno persistente en la actualidad³⁸. Tal como lo plantea Scott:

38 María Guadalupe Huacuz Elías señala que los estudios de antropología lingüística con enfoque de género evidencian la persistencia de relaciones jerárquicas que denotan diferencias en el lenguaje, lo cual implica el manejo de contenidos androcéntricos en los medios de comunicación y en las diferentes disciplinas científicas. Esto es importante porque aun en casos de mujeres profesionales en áreas técnicas o ciencias experimentales no se utilizan las categorías de género y, por consiguiente, no se diferencian como mujeres. Otro ejemplo es el uso de determinadas normas sobre referencias bibliográficas (APA) en artículos y trabajos de carácter científico, las cuales abrevian los nombres de los investigadores y las investigadoras y es difícil reconocer su identidad genérica. Ver “Antropología y estudios de género”, en *Identidad genérica y feminismo*, Marcela Lagarde (Ed.), mimeografía presentada en el XIII Congreso

... la amenaza radical planteada por la historia de las mujeres consiste precisamente en este tipo de desafío a la historia establecida; las mujeres no pueden simplemente añadirse sin que se produzca un replanteamiento fundamental de los términos, pautas y supuestos de lo que en el pasado se consideraba historia objetiva, neutral y universal, porque tal noción de historia incluía en su misma definición la exclusión de las mujeres.³⁹

Esto conlleva otro aspecto que se refiere a la utilización de las fuentes fundamentales en el abordaje de los estudios históricos, cualquiera que sea su metodología. No obstante, dadas las características de la investigación que entrecruza la metodología propuesta por algunos microhistoriadores, pero enfocándola hacia la historia de las mujeres, se plantea una serie de dificultades, especialmente para analizar el tema de los emparejamientos y los raptos-fugas de mujeres en la ciudad de Mérida bajo un sistema económico capitalista⁴⁰ incipiente, cuyo soporte fue la explotación de la mano de

Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Universidad Autónoma de México: 1993, p. 151.

39 Joan Scott. "Historia...", ob. cit., p. 80.

40 Es importante reconocer la influencia del sistema económico en la transformación de la sociedad, basada en relaciones orgánicas de producción, cuya mercantilización incorporó a la mano de obra indígena, especialmente a las mujeres, quienes trabajaban como hilanderas y en las labores domésticas. En Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, 2.ª ed., Editorial La Oveja Negra, Medellín: 1974, p. 45, el filósofo alemán realiza un análisis crítico sobre el origen y el significado de la propiedad, que aparece con base en un presupuesto natural como la prolongación del cuerpo y tiene una doble condición, ya sea como parte de su existencia a una comunidad o como atributo relacional con la tierra. Ahora bien, el hombre como "accesorio orgánico de la tierra" es conquistable y objeto de servidumbre. Si se toma esto como argumento para explicar la explotación de las mujeres, se tendría que explicar en una doble connotación: la biológica,

obra esclavizada e indígena en las haciendas localizadas cerca de la ciudad.

La historia de las mujeres en Venezuela: su invisibilización

Es harto conocido que gran parte de la historia de América ha sido escrita por sujetos históricos instruidos, estrechamente vinculados a los sectores dominantes y a las élites o que formaron parte de ellas. De este modo, la historiografía estaba marcada bajo el signo del positivismo y evolucionismo⁴¹, androcéntrica en sus supuestos

compartida con los hombres esclavizados por su fuerza física; y la simbólica, representada bajo el signo orgánico de la tierra y de la reproducción.

- 41 Robin G. Collingwood. *Idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México: 1987, pp. 129-135. Este filósofo e historiador define al positivismo “como la filosofía actuando al servicio de la ciencia natural”, es decir, comprobar los “hechos” y establecer “leyes”. En ese sentido, los historiadores positivistas pensaban que el proceso histórico había que analizarlo siguiendo los métodos de la ciencia natural. Esto exigía a los historiadores interpretar a las sociedades en su proceso histórico como sucesos o hechos progresivos, mas no revelar las causas que lo produjeron y como consecuencia no se podían fijar leyes. Por un lado, los historiadores y las historiadoras con un enfoque positivista consideraban como regla el que los hechos debían separarse, fragmentarse de las circunstancias sociales que los originaban, obviando sus interrelaciones y contextos y dedicándose, exclusivamente a los detalles. Por otro lado, como resultado de la primera regla, los hechos tenían que ser vistos como “independientes del cognoscente”, desprovistos de juicios por parte del investigador y la investigadora. En la primera regla se diluía la interpretación en descripciones muy detalladas, fútiles para una comprensión más amplia del hecho histórico; en la segunda, el “hecho” tiene un sentido muy diferente al estudiado por las ciencias naturales: no se podía reproducir sino presuponer por medio de “inferencias” que impedían una discusión apropiada de los métodos y fuentes utilizadas por los historiadores y las historiadoras; su crítica y pluridisciplinariedad.

con temas recurrentes que discurrían en las historias generales del surgimiento del Estado-nación, la historia política y económica, el nacimiento de los partidos políticos, algunas biografías de personajes importantes; todo ello para justificar el sistema de dominación y de hegemonía cultural como paradigma del “progreso” y “superioridad de la cultura occidental”. En efecto, Moreno Fragnals⁴² y Vargas⁴³ reconocen aspectos epistemológicos de la investigación histórica y señalan que los contenidos de muchas fuentes historiográficas fueron y son manipulados por los grupos de poder socioeconómico y político, con el fin de influenciar a los “intelectuales orgánicos” en la construcción de una memoria histórica que oculte las luchas de clases sociales/étnicas (sectores subalternos) y excluya la participación y las acciones de las mujeres como sujetos históricos.

Dávila⁴⁴, en cambio, analizó la influencia que plantearon los historiadores extranjeros sobre la realidad hispanoamericana, tales como: Erick Hobsbawn, Richard Konetzke, Lewis Hanke, Magnus

42 Manuel Moreno Fragnals. *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Editorial Crítica, Barcelona-España: 1983, pp. 20-21. Aunque Moreno Fragnals no menciona directamente la acción social del sujeto histórico “mujeres” en la historiografía cubana, resalta el problema del uso de las fuentes, destacando que “hay que ir hacia aquellas riquísimas fuentes que la burguesía eliminó del caudal histórico por ser precisamente las más significativas. Y con el aporte de estas nuevas e imprescindibles investigaciones *descubrir* las leyes dialécticas de nuestra historia”, recalando el compromiso político del historiador ante su triste papel como un funcionario subordinado a la burguesía.

43 Iraida Vargas. “La ocultación de las mujeres en la Historia de Venezuela”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, n.º 34, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 2010, pp. 43-64.

44 Dora Dávila. “El tema de la ‘familia’ en los estudios históricos venezolanos (Un balance historiográfico necesario, 1990-2000)”, en *Montalbán*, n.º 34, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas: 2001, p. 278.

Mörner, entre otros, quienes formaron a generaciones de historiadores interesados en el tema social⁴⁵, que siendo influenciados por la Escuela de los Annales de Francia y también por las corrientes históricas de Estados Unidos y Alemania (perspectiva marxista), abonaron en el compromiso y en la responsabilidad sociopolítica “para justificar y entender mejor el papel histórico que siempre habían vivido los desposeídos”.

De este modo, aunado a la profesionalización del historiador y de la historiadora en su carácter técnico, metodológico y conceptual por el “coletazo de esa revolución historiográfica que se tradujo en un movimiento renovador ‘militante’”, se propuso una revisión crítica y metodológica impulsada por el historiador Germán Carrera Damas y significó una relectura y redescubrimiento de las fuentes utilizadas. Todo ello implicaba el replanteamiento del rol histórico de la burguesía y la valoración del pueblo y de lo popular en la historia de la sociedad venezolana, visto como un proceso estructural y articulado a diversas escalas espaciales; comportamiento que permitió abrir el camino a nuevas visiones en las investigaciones sociales, incluyendo el tema de la “familia”, menos en su sentido institucional y más en la múltiple y compleja función comunitaria, interactuante en los distintos circuitos de poder.

 45 Marc Bloch. *Introducción a la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México: 1984, pp. 40-41. Bloch define la Historia como “la ciencia de los hombres en el tiempo y esa ciencia tiene necesidad de unir el estudio de los muertos con el de los vivos”. Aunque la ciencia no se define por su objeto de estudio ni por los sujetos históricos, este autor afirma un aspecto relevante relacionado con la “la naturaleza propia de sus métodos”, en que las técnicas de la investigación podrían ser distintas en las escalas de tiempo y por los cambios sociales, afinando así la observación histórica. Se puede inferir, por lo tanto, que la construcción de una Historia Social es sensible a los cambios en diferentes ámbitos de la vida de los hombres-mujeres en una determinada sociedad.

Especialmente en Venezuela, los estudios sobre la “mujer” se han centrado en explorar las relaciones interpersonales y la sexualidad, siendo influenciados por los enfoques teóricos propuestos por la historia de las mentalidades y enfatizando los comportamientos “desviados” o transgresiones sexuales, con el fin de “entender las fuerzas y limitaciones de la dominación patriarcal”. Por lo general, estas investigaciones se consideran estudios aislados elaborados en determinadas universidades y, por las fuentes utilizadas, así como por las corrientes metodológicas adoptadas, son parcialmente comparativos y mantienen una escala referencial limitada a la Provincia de Venezuela. En cambio, Troconis de Veracochea⁴⁶ analizó la participación femenina en la historia de Venezuela y afirmó que no era un problema de escasez de las fuentes históricas, sino de la conducta o forma de leer las mismas; es decir, la adopción de la mirada androcéntrica de quien investiga.

En esta misma posición, la historiadora colombiana Bermúdez⁴⁷ hace referencia a las dificultades que se presentan para construir una historia no androcéntrica. Revisando las fuentes históricas encontró las siguientes limitaciones: “... han sido escritos e interpretados en gran parte por varones hegemónicos (...) difícilmente se encontrará información sobre las mujeres en las instituciones vinculadas con el poder político o económico”, ya que estos oficios y cargos estaban reservados para el ejercicio de determinados hombres (blancos). En este sentido, el lenguaje utilizado fue “neutral” y, por lo tanto, se universalizó el sujeto sin poder distinguir si se trataban de hombres o mujeres.

46 Ermila Troconis de Veracochea. *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*, Academia Nacional de la Historia, Alfadil, Caracas: 1990.

47 Suzy Bermúdez. *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la Historia de América Latina*, (2.ª ed.), Uniandes, Bogotá: 1994, pp. 47-48.

La autora reconoce que en muchos estudios sobre las mujeres prevalecen posiciones colonialistas y racistas, incluso en grupos que se identifican con el movimiento feminista. Destaca que se puede buscar información en los archivos de los ancianatos, orfanatos, reformatorios, hospitales, cárceles, y utilizar otras fuentes como las proporcionadas por la arqueología y la historia oral. Vargas⁴⁸ menciona, en casos similares para Venezuela, que “la historiografía tradicional se ha convertido en un lastre que obstaculiza la construcción de una sociedad verdaderamente democrática”, y que esta puede ser superada por una “historiografía crítica” que debe incluir las propias actuaciones de los historiadores/historiadoras como sujetos sociales.

Del aporte citado resulta propicio inferir que construir una historia de los sectores excluidos y “vencidos” era ver en el presente el pasado de las derrotas, los sufrimientos y las resistencias de aquellos sectores que luchaban por la equidad y la justicia. En efecto, a los individuos pertenecientes a los sectores subalternos se les generalizaba con el término “masa”⁴⁹ o “pueblo”, negándoles su participación

48 Iraida Vargas. “La ocultación...”, ob. cit., p. 46.

49 José Ortega y Gasset. *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, (17.^a ed.) Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid: 1975, pp. 95-109. El término “masa” fue utilizado por este filósofo y ensayista español para establecer una diferencia “natural” entre un pueblo y la “minoría directora”. Para este autor, influenciado por las corrientes de pensamiento del evolucionismo y positivismo, “una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos”. Agrega: “su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa. Se trata de una ineludible ley natural que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física” (p. 103). De esto se desprende un desprecio por las “masas” al no cumplir con su papel de “subordinadas” a un orden representativo delegado; al mismo tiempo, una justificación –en el caso español– de la incapacidad de los funcionarios de frenar la “inmoralidad pública”, cuyas consecuencias eran las diversas formas

como sujetos históricos en la construcción de su propia historia. Es por ello que en el análisis historiográfico se incluía, de manera superficial, este amplio sector compuesto por “mestizos”, “indígenas”, “pardos”, “esclavos”, “mujeres”, puesto que alcanzar el desarrollo y el progreso necesariamente tenía que pasar por una identificación con aquellos sectores que ostentaban el poder (acceso a la riqueza y educación); es decir, los hombres peninsulares y los hombres denominados “grandes cacahos” (“criollos”), modelos de ciudadanos garantes de los valores de la “civilización” y del “progreso” en su dominio patriarcal.

En este sentido, construir una historia de las mujeres en un Estado-nación donde la vergüenza étnica y la alienación cultural aún persisten, como producto del sistema de dominación patriarcal, requiere de un esfuerzo pluridisciplinario. Esto implica la ubicación de una sujeto-investigadora con valores y creencias pertenecientes a una estructura social basada en un sistema de clase social/etnia, que analiza a otros sujetos mujeres que transmitieron los valores y principios de jerarquía de una sociedad merideña estratificada en los siglos XVIII y XIX. Supone, a la vez, develar la rebeldía de las mujeres populares al orden impuesto por las instituciones de esa época y una comparación, no muy concisa, respecto a los cambios políticos que se han presentado en la sociedad merideña actual. Implica, también, el tema de la construcción de las diferencias mediante el análisis del discurso, interpretando las acciones, argumentos e ideas sobre el modelo hegemónico por parte de los sujetos históricos.

de gobierno, resultado de las rebeliones y las movilizaciones sociales, porque

... negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de estos, y solo triunfarán en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles (p. 109).

La historiadora uruguaya Rodríguez Villamil⁵⁰ realiza una revisión general de los enfoques de género y la presencia de las mujeres en la historiografía latinoamericana, reconociendo las limitaciones para esta labor, entre las cuales cita el grado de legitimación y carencia de respaldo institucional, las dificultades en las comunicaciones, las escasas oportunidades de contacto entre las investigadoras e investigadores, y la circulación limitada de las publicaciones como consecuencia de la situación económica y de los enfoques en los estudios históricos de cada país.

Un aspecto relevante, mencionado por Rodríguez Villamil⁵¹, trata sobre los inicios de la investigación histórica sobre las mujeres en Hispanoamérica, impulsada a comienzos de la década de los ochenta por el movimiento feminista. Anterior a ello, su interés estuvo relegado por algunas investigadoras feministas⁵², quienes desde la antropología, la sociología y la economía realizaron estudios sobre las mujeres a partir de la problemática del desarrollo; particularmente sobre temas de la pobreza, la exclusión social y la política. Se necesitaba, por lo tanto, recuperar la memoria histórica

50 Silvia Rodríguez Villamil. “Mujeres y género en la historiografía latinoamericana reciente”, en *Ciudadanas: una memoria inconstante*, Centro de Documentación y Estudios, Editorial Nueva Sociedad, Caracas: 1997.

51 *Ibidem*.

52 Iraida Vargas. “Teoría feminista y teoría antropológica”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, n.º 30, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 2008, pp. 21-36. En este artículo, la antropóloga afirma que las teóricas feministas se nutren de la teoría antropológica para entender “la naturaleza de género en la vida social”, que les proporciona bases conceptuales y metodológicas en sus respectivos estudios, así como la consolidación de un campo de lucha en el que se reflejan los cambios sociopolíticos y económicos condicionados históricamente por las relaciones de poder, siendo el género uno de sus aspectos formales.

de las mujeres precursoras del movimiento feminista para reforzar su identidad, involucrando en esa búsqueda a las historiadoras y extendiendo a otras áreas científicas los estudios sobre las mujeres. Confluyó, además, tardíamente en Hispanoamérica, en el proceso de revisión de la historiografía en su conjunto, inspirado en las nuevas corrientes históricas que surgieron por las interrelaciones con otras disciplinas científicas, proporcionando elementos de reflexión sobre aspectos epistemológicos de esta disciplina.

En efecto, las historiadoras e historiadores de origen hispanoamericano tuvieron una marcada influencia de los planteamientos metodológicos y teóricos procedentes de la historiografía europea, específicamente de la escuela francesa de los *Annales* y de la historiografía inglesa, aunque todavía en dichos enfoques no se visibilizaba a las mujeres como sujetos de la historia. Con la corriente denominada la “Nueva Historia” ocurrió un cambio de timón, siendo la influencia de historiadores como G. Duby, E.P. Thompson, entre otros, la que impulsó la historia social⁵³, especialmente la historia sobre los sectores populares y excluidos.

53 Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli. *Los métodos de la Historia*, (4.^a ed.), Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona-España: 1981. Ambos citan a Albert Soboul, quien expone algunos rasgos sobre la historia social, que “no es solamente un estado de espíritu; ella quiere ser también una disciplina particular dentro del conjunto de las ciencias históricas. En este sentido más preciso, aparece vinculada al estudio de la sociedad y de los grupos que la constituyen: en sus estructuras como desde el ángulo de la coyuntura, en los ciclos como en la larga duración” (p. 292); confiriéndoles Cardoso y Pérez Brignoli el “sentido de síntesis global” a los aspectos siguientes:

... las relaciones entre historia social vista como una especialidad y los datos de la historia económica; los dominios principales de la historia social tomada en este sentido restringido: el estudio de la estructura social y de las estratificaciones, y análisis de los movimientos sociales (...) la historia de las mentalidades colectivas, elemento necesario de una historia social vista como síntesis;

Se avanzó en la construcción de la historia de las mentalidades, la historia oral y la microhistoria, favoreciendo y enriqueciendo el terreno para que las historiadoras se plantearan hacer una historia sobre las mujeres⁵⁴, la cual comenzó a sentirse primero en Estados Unidos y Europa, luego en Hispanoamérica, sobre todo en países como México, Argentina, Brasil y Chile. Lamentablemente, en Venezuela es incipiente la atención por construir la historia de las

además, muchos de estos estudios forman parte del campo de la historia social en sentido restringido (p. 293).

- 54 Verena Radakau. “Hacia una historiografía de la mujer”, en *Nueva Antropología*, vol. VIII, n.º 30, México: 1986, pp. 77-94. Recuperado el 25 de enero de 2012 en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/nuant/cont/30/.../cnt6.pdf>. La autora hace un análisis de la “recuperación” de la historia de las mujeres, comenzando dicho movimiento en Europa y Estados Unidos, luego se extiende a otros países. Enfatiza en que no se debe hacer una historia de las mujeres con funciones “contributivas”, es decir, solo para llenar los espacios del acontecer social de las acciones masculinas en la separación de la esfera pública y privada; tampoco bajo una concepción “compensatoria” o “aditiva” para llenar “huecos temáticos”. El problema, sobre todo, radica en su visibilización como sujeto histórico en el cuestionamiento de las jerarquías imperantes que se esgrimen como valores dominantes en la sociedad. Otra autora, Karen Offen, en “Historia de las mujeres”, reconoce que en la historia de las mujeres también se incluye a los hombres, pero desde una perspectiva de género, implicando con ello las relaciones sociopolíticas entre los sexos y “las cuestiones femeninas subordinadas”. Aunque afirma que la presencia de las mujeres en la historia no es reciente, destaca su invisibilización a finales del siglo XIX como consecuencia de “la profesionalización de la escritura histórica” y de la atención prestada en la consolidación de los proyectos nacionales hacia enfoques políticos, militares y económicos. Publicado en *La Aljaba*, vol. 13, n.º 13, Stanford: 2009, pp. 1-16. Recuperado el 25 de enero de 2012 en http://www.Scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042009000100001&lng=es&nrm=150>

mujeres⁵⁵, centrándose esta en los estudios sobre las mentalidades y la familia; por el contrario, existe una proliferación de los estudios de género, articulados con diversas disciplinas de las ciencias sociales y no tanto con la disciplina histórica.⁵⁶

55 Iraida Vargas. “La ocultación...”, ob. cit., p. 54. Vargas describe tres posturas teóricas en la historiografía revisada por ella: 1) Una postura idealista, en la cual se ha defendido la visión “esencialista” femenina, es decir, su existencia inmutable a causa de los factores biológicos y psico-simbólicos, remarcando su naturaleza reproductora y por un “inconsciente simbólico” que la condiciona a no tener una identidad de carácter histórico, sino asimilada al género masculino; esto generó enfoques que naturalizaban las relaciones de dominación-sometimiento entre hombres y mujeres. 2) La postura liberal, que sostiene en lo teórico la individualidad de los sujetos históricos. Concerniente a la liberación femenina, se da en situaciones coyunturales que dependen de la individualidad femenina y no como un colectivo organizado y, finalmente, 3) la postura “democrática”, que trata sobre la visibilidad e inclusión de personajes femeninos, sin hacer ningún tipo de distinción en las diferencias socioculturales y étnicas. Esa diversidad femenina se asimila a las “criollas mantuanas” o a las “burguesas mestizas”. Por consiguiente, “las acciones sociales, individuales o grupales de las mujeres solo han sido reconocidas en tanto cuán coincidentes han sido con las acciones equivalentes de los hombres”.

56 Iraida Vargas. *Mujeres en tiempos de cambio*, Colección Bicentenario, Archivo General de la Nación, Centro Nacional de Historia, Caracas: 2010, p. 32. En relación con la historicidad del proceso de socialización en Venezuela, la autora afirma que la historiografía tradicional en su posición androcéntrica y eurocéntrica, se

... expresó de maneras diferentes en las distintas formaciones sociales, desde las antiguas hasta la Colonia, momento en que se convirtió en uno de los mecanismos patriarcales para fortalecer el poder masculino, la alienación y la dominación hacia las mujeres.

Las dificultades en los estudios históricos sobre las mujeres venezolanas

En Venezuela, la escasez de “cátedras” sobre estudios de género en las escuelas de Historia está ligada a la profesionalización y a las relaciones de poder existentes en el ámbito académico. Solo algunos de estos estudios se elaboraron en el país e integran otros enfoques o corrientes de los estudios históricos. Por ejemplo, los estudios sobre la cotidianidad de las mujeres durante los siglos XVIII y XIX son poco frecuentes. Entre las monografías publicadas en Venezuela, destaca la investigación realizada por la historiadora Carmen Clemente Travieso, “Las Mujeres en el pasado y en el presente” (1977); la obra de Troconis de Veracoechea⁵⁷ aborda algunos aspectos “costumbristas” que permiten conocer el mundo femenino, según variables como la procedencia étnica y la clase social; y López⁵⁸ realizó un breve estudio sobre la nupcialidad.

En cambio, el historiador español Alméjija⁵⁹ analizó la composición familiar en *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798* mediante un enfoque cuantitativo. Las historiadoras

57 Ermila Troconis de Veracoechea. *Indias, esclavas...*, ob. cit.

58 José Eliseo López. “Nupcialidad”, en *Diccionario de Historia de Venezuela*, tomo II, Fundación Polar, Caracas: 1998.

59 Juan Alméjija. *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798*, Mapfre, Madrid: 1992.

venezolanas como Ruiz Tirado⁶⁰, Albornoz⁶¹ y Vaccari⁶² analizaron los matrimonios, los linajes y las relaciones de poder en la sociedad merideña durante el período colonial, utilizando para ello la metodología propuesta por la historia de las mentalidades. Recientemente, algunos historiadores e historiadoras de la Universidad Católica Andrés Bello publicaron sus investigaciones, pero siempre enmarcadas en la historia de las mentalidades, considerando como sujetos históricos a hombres y mujeres “criollas” pertenecientes a las élites. También se ha tratado el tema de las conductas sociales-sexuales y sus transgresiones de modo similar a las publicaciones realizadas por quienes investigan en la Escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela, las cuales fueron publicadas en la revista de historia y ciencias sociales *Tierra Firme*.

Aponte⁶³ sostiene que la historiografía esta llena de construcciones estereotipadas acerca de las mujeres y solo en la década de los setenta, tras la búsqueda del motivo de su discriminación y sus efectos, se volvió al pasado a fin de encontrar los orígenes que explicasen esa situación. Esta autora afirma, en similitud a lo analizado

60 Mercedes Ruiz Tirado. “Parentesco, poder y notabilidad: estudio de una red familiar en Mérida colonial (Venezuela)”, en *Fermentum*, n.º 24, Gisac, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 1999.

61 Teresa Albornoz de López. *Linaje, matrimonios y poder en Mérida colonial: la familia cerrada*, Grupo de Investigaciones sobre Historiografía de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 1999.

62 Letizia Vaccari. “Familia, vida social y conflictos en la Mérida colonial”, en *Familia, trabajo e identidad*, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 2000.

63 Elida Aponte. “Nuestra invisibilidad en la historiografía nacional”, en *Frónesis*, vol. 1, (1), Universidad del Zulia, Maracaibo: 1994.

por Vargas⁶⁴, que en Venezuela las investigaciones históricas aún no utilizan la categoría de género o lo enfocan con una visión propia del androcentrismo. Esto evidencia que todavía no se promueve, a pesar de los pasos que se han dado, la formación de una conciencia feminista con el hecho de construir una historia sobre la vida de las mujeres venezolanas y persiste, en cambio, la construcción de una historia política con base en personajes relevantes de la historia contemporánea o de un pasado reciente.

Entre los factores que menciona Aponte, algunos de ellos ya expuestos por Bermúdez⁶⁵ y que influyen en el interés de incorporar a las mujeres en la construcción de la historia de Venezuela, tenemos: la expansión de las ciencias sociales en contraposición con la carrera de historia, impartida en algunas universidades venezolanas, y considerar la profesión como un ejercicio masculino, especialmente, en el campo de las letras y en el campo político (vinculado a las actividades públicas). En relación con la historia política y económica de Venezuela se conserva el sesgo positivista y cuantitativo; a excepción de algunos enfoques teóricos provenientes del marxismo, principalmente del materialismo cultural, no se aborda el tema de la participación de las mujeres en el ámbito público. Además, persiste un deslinde de la producción teórica y el movimiento feminista, que en Venezuela no tiene la fuerza suficiente para crear una conciencia de género.

Vargas⁶⁶, por otra parte, describe que la historiografía venezolana ha dedicado su análisis a algunos estudios sobre la exclusión

64 Iraida Vargas. “La ocultación...”, ob. cit.

65 Suzy Bermúdez. *Hijas, esposas...*, ob. cit.

66 Iraida Vargas. “La ocultación...”, ob. cit., p. 52:

En general, podemos afirmar que la selección de individualidades ha llevado implícitas hasta ahora las nociones de personajes relevantes y héroes-heroínas, y que su uso por parte de la historiografía ha tenido importantes efectos sobre la construcción de nuestra memoria histórica y ha supuesto la incorporación tanto

femenina solo de manera “tangencial” o en términos generales, sin referencias más amplias a nivel nacional. No han sido estudiados la producción de los discursos femeninos, salvo en la literatura, y menos aún el tema de la construcción de la ciudadanía.

El proceso de “descolonización” ha sido tratado teóricamente por la sociología y la arqueología, y los estudios de casos sobre personajes femeninos singulares son analizados, particularmente, por las historiadoras e historiadores de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Universidad Central de Venezuela. Estos estudios privilegian un enfoque individualista y dependen de varios factores, tales como: el interés del tema, la percepción política del investigador e investigadora frente a los cambios sociales e históricos que ha sufrido el país y, por consideración, el uso de las fuentes; aspecto este que Vargas no menciona. Prevalecen algunos estudios históricos sobre la estratificación social en Venezuela, pero no se profundiza metodológica y conceptualmente sus cambios y permanencias, ofreciendo una idea generalizada que dificulta su abordaje al incorporar las escalas de la observación. Respecto a ese asunto de la estratificación social, se establece una breve discusión a continuación.

La estratificación social: aspectos teóricos

Según Mair⁶⁷, tanto la antropología como la sociología han ofrecido un cuerpo teórico-metodológico que explica la estructura social⁶⁸ y su organización, es decir, proporcionan “unos intereses y

de valores como antivalores en el imaginario colectivo venezolano...

67 Lucy Mair. *Introducción a la antropología social*, Alianza Universidad, Madrid: 1978.

68 En un primer momento, el término “estructura social” era equiparado al de “organización social” por los antropólogos. Posteriormente,

una dirección comunes” que dividen a las sociedades de acuerdo a su complejidad y funcionamiento. En efecto, las “sociedades simples” (sin estructura estatal) se dividen por grupos de descendencia o linaje y, en combinación con esta categoría, a medida que se complejiza la sociedad se designan-contraponen roles y diferenciaciones sociales

fue aclarado por Max Weber y su introducción fue propuesta por otro alemán, Georg Simmel, a finales del siglo XIX. En su artículo “Raymond Firth: la organización social y el cambio social”, Leif Korsbaeck define la “estructura social” como “una herramienta conceptual, no operacional o descriptiva” (p. 157), que representa una complementariedad dentro de la acción social como la “forma”, mientras que la “organización social” representa el proceso de la vida social. Destaca que esta categoría es muy ambigua y ha sido definida por varios antropólogos como un “sistema de expectativas” (Talcott Parsons), “conjunto de reglas ideales” (Edmund Leach), “grupos consistentes constantes en una sociedad” (Evans-Pritchard), “modelos” (Claude Lévi-Strauss), entre otros (p. 156), considerando que debe ser abordada por sus alcances e implicaciones: escalas temporales y espaciales, asignación de la magnitud a los aspectos o elementos que se desean incorporar al estudio y, por lo tanto, que sirva ese modelo construido por el investigador/investigadora como un elemento inteligible y de comparación para describir y explicar a otras sociedades, reconociendo las constantes y cambios en su proceso histórico. Ver en *Iberoforum*, n.º 9, Universidad Iberoamericana AC, México: 2010, pp. 149-184. Recuperado el 23 de enero de 2012, en <http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/9/pdf/Dossier.pdf>. La “estratificación social”, en cambio, es definida por Rodolfo Stavenhagen en *Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli* (1981) como

... fijaciones o proyecciones sociales, con frecuencia incluso jurídicas y, en todo caso, psicológicas, de ciertas relaciones sociales de producción representadas por las relaciones de clases. En estas fijaciones sociales intervienen otros factores secundarios y accesorios (por ejemplo, religiosos, étnicos) que refuerzan la estratificación y que tienen, al mismo tiempo, la función sociológica de “liberarla” de sus ligas con la base económica; en otras palabras, de mantenerla en vigor aunque cambie su base económica. En consecuencia, las estratificaciones pueden ser consideradas también como justificaciones o racionalizaciones del sistema económico establecido, es decir, como ideologías (p. 312).

de acuerdo al sexo, la edad, los rangos y la jerarquía, entre otras. No obstante, al describir las características de la “organización social”⁶⁹ en estratificación por clase y estratificación por castas, destaca su interdependencia a pesar de que la primera sigue siendo objeto de análisis antropológico y, la segunda, objeto de análisis sociológico, tipificada vulgarmente para las denominadas sociedades

69 En “Raymond Firth: la organización social y el cambio social”, ob. cit, p. 165, Leif Korsbaeck define la organización social como “los procesos de ordenamiento de acción y de relaciones de referencia a unos fines sociales dados, en términos de ajustes que resultan de la toma de decisiones por los miembros de una sociedad”. Sin embargo, esa toma de decisiones responden a un ordenamiento supeditado a la “superestructura”, es decir, determina el margen de acción de los sujetos o los “arreglos de funcionamiento” cuando se presentan irregularidades en el proceso organizacional de una sociedad. En cuanto a la “superestructura”, Marta Harnecker en *Los conceptos del materialismo histórico*, Siglo Veintiuno Editores, España: 1976, pp. 59-60, la define como un aspecto condicionado por la “infraestructura” o “estructura económica”, compuesta por la estructura jurídico-política y las diversas formas de conciencia social (valores, ideas, creencias), cuya variabilidad depende del lugar o posición del sujeto histórico en la interacción social. Franz Mehring en “Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos”, España: 2009, p. 30, señala que

...El materialismo histórico no es un sistema cerrado, coronado por una verdad definitiva; es el método científico para la investigación del proceso de desarrollo de la humanidad. Parte del hecho incontrovertible de que los hombres no solo viven en la naturaleza, sino también en sociedad (...) reconoce ya en toda su amplitud todos los poderes ideales...

En el caso de esta investigación, se analiza esa dialéctica entre la organización social y la superestructura donde las mujeres en su accionar toman sus propias decisiones —que pueden ser ajustadas o no al funcionamiento estructural—, siendo estas abiertas o cerradas, permanentes o modificadas de acuerdo a las circunstancias históricas, socioeconómicas y políticas. Recuperado el 3 de abril de 2012 en <http://www.forosocialistaint.mforos.com/1441180/1Q110384-sobre-el-materialismo-historico-franz-mehring-libro-en-pdf>).

industrializadas. En el cuadro n.º 1 se definen algunas características de la estructura social de una sociedad:

1. CARACTERÍSTICAS DE LA ESTRUCTURA SOCIAL

División o categoría	Características
Sexo	Es la base para la clasificación social más elemental a partir de la división biológica de los seres humanos. Los roles entre los sexos se derivan de la diferenciación biológica y del papel de la hembra en la reproducción, y del varón “fortaleza física y autoridad”. La autora describe estas diferencias, pero no las explica ni las contextualiza en relaciones de poder ni subordinación, sino como ejemplos.
Edad	Según la base biológica, se traza la división de la población en niños/niñas, adultos y ancianos/ancianas. Dependiendo de las pautas culturales de cada sociedad se respeta a los individuos con mayor edad (experiencia); existen rituales de iniciación y de paso para señalar la adquisición de roles sociales y políticos. Tanto los varones como las hembras se organizan por grupos de edad, aunque para aquellas la primera menstruación marca su rol en la reproducción. Existen diferencias entre la edad social (la que reconoce ciertas atribuciones dadas por el grupo o sociedad) y la edad cronológica (biológica).
Rango	El individuo puede adscribirse sobre la base de la descendencia (herencia), que establece un reconocimiento de superioridad. Por este fundamento, se otorga al individuo el derecho de recibir expresiones de respeto y ciertos privilegios. Por ejemplo, los hijos de los jefes son considerados con condición superior que los siervos de los jefes y los refugiados. El rango se establece por la posición social de un individuo, adquirida en su historia de vida, cuyos descendientes pueden heredar o no la posición social de su grupo o familia de acuerdo a las normativas estipuladas por cada sociedad. El rango implica, también, el estatus del individuo.
Jerarquía	La jerarquía incluye las relaciones de autoridad y obediencia, así como la superioridad y la subordinación de los individuos.

Estratificación	<p>Los miembros de una sociedad poseen un estatus desigual con base en la:</p> <p>Casta: el término deriva de una palabra portuguesa que significa “raza”. Se basa en el concepto de pureza y, por ende, se trata de evitar la contaminación (religión-alimento). Los miembros de una casta o subcasta superior muestran su rango negándose a aceptar el alimento de los miembros de las castas inferiores. La casta dominante es propietaria de la tierra, el resto de las castas trabajan para ellos o desempeñan otros servicios.</p> <p>Clase: “... los sociólogos se la han apropiado para referirse a determinados tipos de división, característicos de las sociedades industriales, más que de esos otros tipos que con mayor frecuencia estudian los antropólogos sociales”. “Para Marx, la sociedad se halla dividida en clases definidas por la relación que tienen con los medios de producción [...] una de las clases posee los medios de producción –la tierra, las máquinas o lo que quiere que sea– y las restantes clases son explotadas por ella ...”.</p> <p>“En las sociedades industriales complejas, estos sociólogos identifican como clases diferentes a aquellos miembros de la sociedad que tienen ocupaciones relacionadas con un modo de vida que los distingue de quienes tienen otros tipos de ocupación. Así, hablamos de clases profesionales, clases trabajadoras, etc. La diferencia esencial entre la clase, en el sentido técnico y otras divisiones de una sociedad estratificada, es que la división en clases se basa en la ocupación y los ingresos o renta [...] en un sistema clasista la ocupación determina el estatus, existiendo mayores posibilidades de que los individuos alcancen un estatus superior al de sus padres”, pp. 68-69.</p>
Descendencia	<p>Constituye un aspecto relacionado a la pertenencia del individuo. Esta se adquiere con el nacimiento y origen, o bien, por la pertenencia de un individuo a un clan o linaje, generalmente dividido en mitades.</p>
Asociaciones o gremios	<p>Son las agrupaciones de individuos para compartir y promocionar intereses comunes, y cumplir con fines especiales ya sea de índole político, cultural, económico o religioso. Los miembros son escogidos y se les confieren, según su rango, jerarquía, clase o casta y títulos especiales. Todos los miembros participan en lograr determinados objetivos (finalidad única). Las asociaciones pueden variar en función de la complejidad social y económica de la sociedad.</p>

Fuente: Lucy Mair (1978).

Esta división simplificada, propuesta por Mair, expone las debilidades de lo que a juicio de Leslie White, citado por Reed, se

considera como una postura de antropólogos "... descripcionistas, antimaterialistas, antiintelectuales y antifilosóficos", cuestionándola por su oposición común a cualquier apreciación histórico-materialista de la antropología. Para Reed⁷⁰ —y además para White—, proponer una estructura descontextualizada históricamente no tiene fundamento ya que relativiza el proceso de dominación, sorprendiéndoles la actitud complaciente, sin compromiso y sospechosa de las "nuevas" escuelas antropológicas (difusionistas, funcionalistas y estructuralistas) ante la explotación y opresión tanto de los obreros como de las mujeres:

Todos estos interpretadores, de diversa orientación, han rechazado cualquier concepto unificado del progreso histórico del hombre, y se limitan principalmente a estudiar las culturas y las costumbres de grupo separados de pueblos primitivos, comparando unos con otros o con la sociedad civilizada. Su objetivo principal es establecer que siempre ha existido una variedad o diversidad de culturas. Este hecho es desde luego innegable. Pero una observación elemental de este tipo no excluye la necesidad científica, más avanzada, de establecer las etapas de desarrollo social que la humanidad ha atravesado en el curso de su larga y compleja evolución.⁷¹

En este concepto, Reed⁷² comparte la expresión de White de que teóricamente persiste un "embrollo caótico" en las mentes y en los métodos de estos antropólogos, quienes obtienen una "mezcolanza sin sentido" de datos descriptivos, dejando a un lado el análisis

70 Evelyn Reed. *Sexo contra sexo o clase contra clase*, Fontamara, México: 1993, pp. 66-67.

71 *Ibidem*, p. 21.

72 *Ibidem*, p. 67.

del “sistema matriarcal de organización social”, fundamental para comprender los problemas relacionados con la mujer y la familia.

Partidaria del enfoque materialista propuesto por Marx y Engels, la autora afirma que algunas teorías, elaboradas por académicas que se consideraban radicales o socialistas, interpretan erróneamente el marxismo y ofrecen el mito de que la opresión femenina es causada por las diferencias sexuales biológicas, sin considerar realmente que sus causas son exclusivamente históricas y sociales y no suponen una clase especial o una casta: “... la degradación de las mujeres coincide con la destrucción del clan comunitario matriarcal y su sustitución por la sociedad clasista y sus instituciones: la familia patriarcal, la propiedad privada y el Estado”.⁷³

Es decir, la “primitiva división del trabajo” de hombres y mujeres –basada en la cooperación “colectivista” e “igualitaria”– fue sustituida por una división social del trabajo compleja-especializada, que produjo la acumulación del excedente productivo y, con ello, las diferenciaciones sirvieron de argumento para dividir en distintos estratos a la sociedad. Los hombres se apropiaron del excedente, definiéndolo y defendiéndolo como propiedad privada. Se potenció, de esta forma, la institución del matrimonio monogámico y la familia patriarcal, que resulta amparada por la estabilidad jurídica que instituía –en ciertas formas de transmisión de la propiedad⁷⁴– la herencia del patrimonio familiar.

73 Ibidem, p. 21.

74 En Hispanoamérica, para este período, fue común la transmisión de la propiedad a través de la institucionalización de los mayorazgos, figura que fue eliminada jurídicamente por los legisladores republicanos, ya que era contraria al pensamiento liberal burgués –que pregonaba la igualdad de derechos entre todos los ciudadanos– y al rechazo a los privilegios. Jean Jacques Rousseau (1762) en *El contrato social*, Ediciones El Trébol, Caracas: 2010, p. 19, afirma, en su crítica

Desde el punto de vista normativo-legal, las mujeres han sido objeto de control social y son excluidas de su rol como sujetos históricos de su propia realidad. Tuteladas y vigiladas por quienes han ejercido el dominio patriarcal, las mujeres son relegadas, subordinadas y oprimidas por un sistema estructurado con base en categorías construidas socialmente y constatadas, al mismo tiempo, por el modo de producción económico de acumulación de riquezas que ha perpetuado ideológicamente el sistema de dominación.

Reed, al crear una teoría que explicara las raíces de la subordinación de las mujeres, también cayó en esos “embrollos caóticos” y mezcló datos etnológicos distintos, sin percatarse de que los antropólogos del siglo XIX (procedentes de una sociedad occidental, patriarcal y capitalista) realizaron sus observaciones e interpretaciones en sociedades del presente, cultural y socioeconómicamente dependientes de un proceso de colonización-descolonización a través de una política internacional marcada por el liberalismo; por lo tanto, esas sociedades no podían ser consideradas como fuentes de comparación con un pasado lejano que estaban analizando. A lo sumo, esas sociedades tan solo podían proporcionarles elementos de argumentación como base para su interpretación.

al dominio real, un aspecto vital que cuestiona las tradiciones y ceremonias en relación con el derecho a la propiedad, enfatizando que
 ...Cualquier hombre tiene naturalmente derecho a todo lo que necesita; pero el acto positivo que le hace propietario de algunos bienes, le excluye de todo el resto. Hecha ya su parte, debe limitarse a ella y no le queda ningún derecho contra el común.

A pesar de ello, fue común que las mujeres traspasaran la propiedad a miembros masculinos de la familia, razón por la cual reproducía la creencia que reforzaba la naturalización de las mujeres a otras familias, sujetas a los controles de sus maridos. Además, ellas no podían enajenar sus propiedades sin el consentimiento de estos.

Héritier⁷⁵, como etnóloga africanista y antropóloga, reconoce que los datos relativos a uno o a varios pueblos son la materia prima para formular hipótesis generales que le permiten establecer “modelos de inteligibilidad de alcance universal”. Estos modelos se enfrentan actualmente a la atomización culturalista, que es erigida como un “culto de la diferencia y de la singularidad y, como corolario, en el rechazo de toda generalización y de toda voluntad de teorización”, e impide integrar y asociar comparativamente la información no como datos de un ensamblaje de rasgos culturales singulares, sino como un mecanismo invariante y subyacente que ordena esos datos para conferirle sentido argumentativo y coherencia interna.

Esta antropóloga ofrece un análisis de algunos sistemas de parentesco y de los vínculos biológicos y sociales entre los grupos, concluyendo, en sus estudios comparativos con otros sistemas de parentesco del África y otras partes del mundo, el hecho de que las mujeres tienen un rol⁷⁶ estructuralmente definido de generación superior o mayor que los hombres. También demuestra que la relación de la desigualdad hallada en todo sistema de parentesco no está fundamentada biológicamente; al contrario, es una “manipulación simbólica de la realidad, una lógica de lo social”.

75 Françoise Héritier. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Editorial Ariel, Barcelona-España: 1996, pp. 33-34.

76 Para Leif Korsbaeck, en “Raymond Firth...”, ob. cit., pp. 164-165, la noción de “rol” puede sugerir una “visión mecánica de la acción social” y encasilla a los individuos a la asignación de un conjunto de actividades limitadas, según su posición social o capital simbólico; es decir, “no le permite a la acción acomodarse para contrarrestar la contingencia, adopción a las altamente variables circunstancias y problemas de la vida social...”. Si bien este señalamiento es interesante, la noción de rol no es empleada aquí para fijar a los individuos en sus estamentos, sino una noción explicativa de esas circunstancias y, de alguna forma, se manifiesta y se expresa simbólica y socialmente.

Esos símbolos manipulados ideológicamente, como lo plantea Oehmichen⁷⁷, no son neutrales ni autónomos de las prácticas sociales. Constituyen relaciones de poder que adoptan una característica retórica, por medio de la cual los grupos dominantes imponen a “otros”, persuasivamente, significados supuestamente legítimos; en los casos de las categorías de género y de etnia, se han construido como atributos, valores y normas que operan como modelos de representación para legitimar y sancionar comportamientos socialmente valorados y transmitidos por las instituciones.

Sin embargo, en contextos específicos (históricos, situacionales y relacionales) los significados de los símbolos son inteligibles dentro de un sistema de dominación y desigualdad socialmente estructurado, aunque este puede cambiar. Se cuestiona, así, la conformación de identidades colectivas como categorías sociales estables y fijas, cuando la realidad demuestra una complejidad reticular que es difícil describir y analizar funcionalmente. En tal sentido, resulta propicio poner como ejemplo el hecho de que las mujeres blancas casadas combinan una doble condición –la de género y la de etnia–, pero en circunstancias especiales pueden estar a favor o en contra de la identidad colectiva que las identifica. Por lo tanto, hay que prestar atención al lenguaje y sus expresiones.

Buxó Rey⁷⁸ afirma que el dominio de una lengua se considera como “un instrumento de control social y persuasión” que refleja el estatus social diferenciado entre hombres y mujeres, y discrimina, como sea posible, el comportamiento lingüístico de las mujeres,

77 Cristina Oehmichen. “Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en *Alteridades*, vol. 10, n.º 19, UAM, México: 2000.

78 María Jesús Buxó Rey. *Antropología de la mujer*. Cognición, lengua e ideología cultural, Editorial Anthropos, Barcelona-España: 1991, p. 52.

valorando negativamente su acción social. Del Valle⁷⁹ señala que en el lenguaje se evocan los estereotipos (incluyendo los de género), que son definidos como características representativas que se aplican de un modo fijo a individuos o colectivos y, preconcebidos por los actores sociales, delimitan los atributos de manera que parezcan como legítimos y naturales.

Estos estereotipos se proyectan por un discurso fundamentado en oposiciones. De allí que los estereotipos y “etnomodelos”, según Lagarde⁸⁰, son los referentes centrales de identidades asignadas que otros construyen de los “otros”, de modo que sean constatados ideológicamente por el grupo social o colectivo que los sustenta y difunde: “En sujetos oprimidos, como las mujeres, es común la negación en la autoidentidad de la condición por la cual se produce”, y es por ello que se generaliza o se integran otras categorías, como la de clase social, para desestimar su inclusión particular en determinados contextos políticos.

Ya Lipschutz⁸¹ expone el papel de los símbolos en el cuerpo de los mitos y la idea de que los fenómenos sociales hayan sido explicados por factores extrasociales que se presumían estaban fuera de la voluntad humana. Es decir, su expresión se daba por la alteridad y estaban predeterminados, justificados y sancionados por el destino, por la Providencia, incluyéndose en dicha interpretación los datos de la diferenciación biológica.

79 Teresa del Valle. “El momento actual en la antropología de la mujer: modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia, y el género se construye”, actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinarias, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: 1989.

80 Marcela Lagarde. “Antropología y...”, ob. cit., p. 17.

81 Alejandro Lipschutz. *El problema racial en la conquista de América*, Siglo Veintiuno Editores, México: 1975.

Esto es importante porque se construyó el sistema de desigualdad y dominación en Hispanoamérica tras el contacto con los otros, a partir de modelos pseudofilosóficos de los datos biológicos de la diversidad humana y cultural. Asimismo, la justificación de la explotación de los indígenas, la esclavitud de los “negros” y la subordinación de las mujeres, independientemente de su edad y procedencia étnica, se convirtió en discriminación y exclusión social.

Balandier⁸² agrupa las relaciones fundamentales que se encuentran en el mismo origen de las sociedades y los datos de la naturaleza en hechos de cultura, en grupos por edad y sexo. Posteriormente, incluyó en la dinámica social interna de la sociedad la categoría de clases sociales. De la primera –la edad–, afirma que es una categoría imprecisa en que se desarrollan las relaciones de desigualdad y de dominación, y conjuntamente con la diferenciación sexual conforman el sustrato de otro tipo de dominación que constituyen las clases sociales. En las “clases de edad” distingue categorías de carácter biológico y social. De la segunda –el sexo–, este sociólogo afirma que las sociedades donde

... las condiciones socialmente están netamente jerarquizadas, separadas, y donde los poderes están diferenciados y concentrados, las relaciones entre sexos son frecuentemente definidas según una ideología y unos principios que determinan las posiciones respectivas del inferior y superior.⁸³

Por lo tanto, se crean y recrean configuraciones de estereotipos que expresan y justifican una relación de desigualdad institucionalizada, para descartar a personas y categorías de personas. De este

82 Georges Balandier. *Antropo-lógicas*, Ediciones Península, Barcelona-España: 1975.

83 *Ibíd.*, p. 34.

modo, la dominante jerárquica hace que la división de clase prevalezca sobre la división sexual. En efecto, la alteridad que representa la mujer como “mitad peligrosa” es reforzada por medio del empleo de un bagaje simbólico en el discurso histórico de las sociedades, modelando las conductas y proyectando imaginariamente su amenaza en situaciones de apertura y de cambio social, sobre todo en aquellos campos de dominación masculina.

La complicación está, en los casos narrados en los siguientes capítulos, en analizar las relaciones de género funcionando en una estratificación social de casta/clase social en decadencia y, también, en la multidimensionalidad de las relaciones sociales, incluyendo las categorías de género y edad: tutoras/tuteladas, mujer joven soltera blanca, mujeres solteras ancianas, entre otras. Estas categorías diferenciales recrean un universo lleno de matices y, lejos aun de ser coherente, todavía pueden explicar la dialéctica subordinación-dominación y resistencia de los sujetos históricos.

Respecto al funcionamiento de la estratificación social, el sociólogo francés Pierre Bourdieu, citado por Rincón Rubio⁸⁴, define el concepto de “campo” como el espacio construido socialmente, donde los individuos establecen unas acciones determinadas de interdependencia social, las cuales forman parte del proceso de producción, reproducción y posesión de capital. El significado de “capital” no refleja la visión marxista de la acumulación de riquezas, sino el capital cultural que funciona autónomamente, donde los participantes actúan y participan de acuerdo a las reglas establecidas e impuestas por grupos o sectores dominantes. En el

84 Luis Rincón Rubio. “Honor femenino y economía de bienes simbólicos en Maracaibo, Venezuela a finales de siglo XIX (1880-1900)”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 3, n.º 2, Madrid: 2008, pp. 218-248. Recuperado el 23 de enero de 2012 en <http://www.aibr.org/antropología/aibr/socios.php>.

caso de las mujeres, su participación política y desenvolvimiento en determinados campos es limitada y son relegadas a unos pocos, legitimándose con ello la permanencia de sus roles tradicionales en actividades de producción, distribución y consumo de poca relevancia.

En efecto, Baudrillard⁸⁵ señala algo relevante que puede aclarar un poco el argumento de Bourdieu. Al analizar la función social del objeto-signo en el mundo contemporáneo como una lógica de significaciones ordenadas por la estructura de poder, se podría plantear –en el caso de las mujeres– su reconocimiento como objeto-signo cuyo significado es representado simbólicamente por relaciones de intercambio y de consumo entre clases sociales diversas. En ese sentido, las mujeres de clase social-etnia diferente a la de los grupos dominantes son sistematizadas por estos dentro de una lógica social de dominación, que responderá a una lógica simbólica y a una lógica operativa como resultado de las interacciones socioeconómicas e intercambios simbólicos. A pesar de ello, las mujeres pueden diferenciarse socialmente en su diversidad étnica, mas no en su identidad genérica.

85 Jean Baudrillard. *Crítica de la economía política del signo*, 9.ª ed., Siglo Veintiuno Editores, México: 1972, pp. 56-57. Este autor afirma que la lógica del consumo (signo y diferencia) está entrelazada por cuatro lógicas:

1. Una lógica funcional del valor de uso; 2. Una lógica económica del valor de cambio; 3. Una lógica del cambio simbólico; 4. Una lógica del valor/signo. La primera es una lógica de las operaciones prácticas. La segunda es una lógica de la equivalencia. La tercera es una lógica de la ambivalencia. La cuarta es una lógica de la diferencia.

La condición naturalizada de las mujeres es asimilada al ámbito reproductivo, pero la lógica de la diferencia ordena, clasifica y reifica ambiguamente este valor/signo como un imperativo del sistema patriarcal, que presenta una codificación permanente a partir de una simulación de la realidad autónoma en la identidad genérica femenina, que aparentemente la estima en igualdad de condiciones al hombre.

Sin embargo, su condición dentro de la sociedad patriarcal aparece rodeada de signos que legitiman el estatus y el privilegio de los hombres. Particularmente en una sociedad estratificada por la clase social/castas, las mujeres en su doble condición reproductiva-productiva toman los valores y atributos de la categoría signada por el sector o grupo al cual se vinculan, pero al ser naturalizadas pierden su autonomía distintiva, convirtiéndose en objeto-signo de intercambio.

Para Bourdieu, los individuos tienen la capacidad de utilizar los recursos de manera efectiva para desenvolverse en una diversidad de campos y, para lograrlo, considera que estos deben conocer previamente el “habitus”, es decir, el mundo de las representaciones simbólicas que le dan sentido a los campos, los cuales se adquieren por experiencias previas como la educación. Las luchas de clases, sostiene Bourdieu, se entablan en múltiples campos y los beneficios que se pueden obtener en uno determinado se pueden modificar para ser aplicados en otros campos, convirtiéndose en una acción-reacción dialéctica (directa e indirecta) que permite a los individuos subjetivar y objetivar un mundo de representaciones simbólicas (manifestadas por las reglas del propio campo), y apropiárselas –en un momento determinado– desde el interior del mismo campo.

Es en el interior de esos campos donde se entablan las luchas y las disputas cuya legitimidad es definida respecto a las normativas consensuadas-negociadas por sus participantes y que, expresadas en capital simbólico, otorgan el prestigio a los que detentan su dominio. Estos sectores pueden reproducir sistemáticamente, a través de las prácticas y los discursos, las representaciones simbólicas del sector que detenta el poder hegemónico, cuyo rechazo puede provocar una violencia simbólica. Uno de esos campos lo constituyen los espacios del saber, institucionalizados en diversos niveles; el otro lo constituye la institución de la familia (espacio privado), campo por el cual la

lucha de las mujeres (independientemente de su condición social) supone una valoración simbólica y de superación, negociando su inclusión en otros campos de acuerdo a la decisión de sus integrantes y a las relaciones de poder que se expresan dentro del mismo.

En primer lugar, a las mujeres se las excluye de las prácticas del saber institucionalizado y son representadas simbólicamente como seres defectuosos (sin inteligencia, débiles y caprichosos), para ser colocadas al lado de las cosas y estigmatizarlas por su naturaleza biológica; y en ese papel reproductivo pueden ascender de estatus y ser connotadas como personas, incluso como personas de prestigio. En segundo lugar, como bien lo plantea Hérítier, se necesita de un conjunto de símbolos ideologizados para traducir un lenguaje binario cuya jerarquización funciona en determinados campos, donde se traducen en valores positivos y negativos. Son precisamente los campos con valores negativos los atribuidos a las mujeres. Desde Aristóteles hasta nuestros días, señala Hérítier:

... los juicios de valor ponen de manifiesto características presentadas como naturales y, por tanto irremediables, observables en el comportamiento, las prestaciones, las ‘cualidades’ o los ‘defectos’ femeninos considerados como marcados sexualmente de manera típica.⁸⁶

Respecto a la existencia del “matriarcado”, la autora considera que este solo ha sido mencionado en los mitos de algunas sociedades (no precisamente son el reflejo de acontecimientos históricos) con el fin de legitimar un orden social patriarcal y de desigualdad social, que justifique la victimización de los hombres (desprovistos de poder) en su ejercicio de rebeldía y violencia contra una supuesta

86 Françoise Hérítier. *Masculino/Femenino...*, ob. cit., p. 205.

dominación femenina. En realidad, las formas matrilineales de parentesco no implicaron nunca un poder constituido ejercido por las mujeres, que refiera a un “matriarcado primitivo”; al contrario, ese “poder” se delega a los miembros masculinos por línea materna, otorgándoles bienes y adjudicándoles derechos tan solo por su adscripción o pertenencia a la filiación materna. En esta inversión de roles no existe equidad ni tampoco igualdad.

Ahora bien, retomando el tema de la estructura social y su estratificación, Mair⁸⁷ no analizó ni explicó que las sociedades al incorporarse a relaciones de intercambio comercial en las sociedades industrializadas empleaban jerarquías complejas y superpuestas, en que la clase, la casta, sexo y género, entre otras, se combinan y se interponen, conformando un sistema que puede servir de modelo (aceptado o no) por los individuos o grupos sociales. Por lo tanto, en la presente investigación, el término de clase social se enlaza a la categoría de género y a la categoría de etnia para enfatizar los cambios sociales a partir de las relaciones capitalistas de producción (incipiente), en las que determinados individuos –propietarios/propietarias de bienes (tierras, incluyendo a los esclavizados y las esclavizadas)– consolidan la propiedad privada, cuyo control primario recae sobre las mujeres de su grupo social (control de su sexualidad-cuerpo) y se extiende, bajo parámetros de dominación, al resto de la sociedad por medio de la exclusión, la explotación y la discriminación.

De este modo se naturaliza la desigualdad social y la identidad de género; esto conlleva –en el caso de las jóvenes mujeres– a entablar estrategias de evasión y de emancipación mediante las fugas consentidas en forma de raptos. Se desconoce, así, la estratificación social impuesta por los sectores dominantes, representada por los miembros masculinos de familias de poder, generalmente compuesta por

87 Lucy Mair, *Introducción...*, ob. cit.

“blancos” y “pardos” alienados, tras la operatividad normativa de sus instituciones como la Iglesia y el Estado. En palabras de Balandier:

La estratificación se aprehende siempre bajo la forma de un sistema complejo de relaciones de desigualdad y de relaciones jerárquicas; se funda sobre todas las diferencias que permiten establecerlas. En este punto, las diferencias ‘biológicas’ pueden servirle de base: las que se manifiestan bajo el aspecto de la edad, del sexo, del parentesco, de la raza. Estas no asumen esa función más que en la medida en que son socialmente “tratadas”, y no la tienen por las solas condiciones de la naturaleza.⁸⁸

Varios aspectos relevantes destaca Balandier con referencia al sistema de desigualdad-dominación. Entre ellos se cuentan su dinamismo y variabilidad, ya que pueden ser modificados de acuerdo a las circunstancias históricas y políticas. La dinámica que opera en el sistema revela las contradicciones y los antagonismos, sometiendo el sistema a la ley del cambio. Además, esas categorías de desigualdad (heterogéneas) que forman parte del sistema poseen una dinámica interna que oscila entre lo particular y lo general, articulándose en la diversidad.

Parsons, citado por Balandier⁸⁹, agrega valores más o menos generales a la diversidad clasificatoria de las estratificaciones sociales, definiendo varios órdenes según las actividades de los grupos o individuos (cualidades atribuidas, comparativas y adquiridas): la necesidad de adaptación o reajuste, la dominación (antagonismo), la reproducción (difusión o promoción), la integración-interdependencia, el mantenimiento y la participación.

88 Georges Balandier. *Antropo-lógicas*, ob. cit., p. 124.

89 *Ibíd.*, p. 140.

En esas condiciones funcionales y de valores surgen actividades y acciones de tipo instrumental que ocurren en la sociedad venezolana de los siglos XVIII y XIX, combinándose y oponiéndose en múltiples discursos y prácticas; muchas de estas de carácter subversivo y crítico que cuestionan el estatus de los grupos de poder, integrados en primer lugar por los terratenientes y luego por los comerciantes aliados a estos, de acuerdo a las conveniencias económicas y políticas consolidadas en las alianzas matrimoniales.

Finalizando con esta breve descripción sobre la estratificación social, Barth⁹⁰ afirma que el grupo étnico se conforma por la relación de individuos que comparten valores culturales como unidad, se perpetúan biológicamente, se distinguen a sí mismos y son identificados por otros como distintos, a la vez que integran un campo de interacción e integración.

No obstante, es a partir de la hibridación cultural –definida por García Canclini⁹¹ como la existencia de una sociedad pluralista de innovación– que los límites sociales y políticos son establecidos por categorías diversas de diferenciación social y no por los contenidos culturales que se imponen como valores unificadores. En dicho modelo la estratificación social se fragmenta y la permanencia de los grupos dominantes, étnicamente constituidos como superiores y legitimados por las instituciones que ellos mismos recrearon en América, es denominada por Briceño Guerrero⁹² como la “paideia europea en América”; constituyó una reinención dialéctica de la

90 Friedrich Barth. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México: 1976.

91 Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México: 1990.

92 José Manuel Briceño Guerrero. *Europa y América en el pensar mantuano*, Monte Ávila Editores, Caracas: 1981.

sociedad, sustentada por esos encuentros y desencuentros de la alteridad/mismidad con los otros.

Esta paideia (entendida como la transmisión-imposición de conocimientos de una formación humanista-ciudadana) generó un proceso de transculturación y tuvo al sistema colonial como su instrumento de estructuración. Además, el sistema colonial garantizaba el equilibrio entre la heterogeneidad cultural americana, producto de la hibridación y la persistencia de una visión-acción unificante y universalizante a partir de cuatro principios que se reprodujeron a través de sus instituciones: el principio señorial (exploradores, conquistadores y colonos/colonas), el principio cristiano (frailes, monjas y migrantes en general), el principio imperial (funcionarios metropolitanos), y el principio racional (empieza a aparecer con el advenir de la revolución industrial y la construcción del paradigma científico que sustenta al primero) por el surgimiento del modelo socioeconómico capitalista.

Respecto al principio cristiano, Valenzuela Márquez⁹³ considera que

... En un sentido más amplio, la Iglesia se constituyó en un potente canal de occidentalización, desplegando no solo un universo religioso específico y original, sino también patrones de conducta, pautas valóricas y formas de ver y de aprehender el mundo (...) pero, también, patrones para organizar y legitimar dicho mundo y

93 Jaime Valenzuela Márquez, “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesialístico en Santiago de Chile”, Bernard Lavallé Ed., en *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, IFEA/PUCP, Lima: 2005, pp. 1-15. Recuperado el 21 de Enero de 2012 en <http://www.laboratoriodehistoriacolonial.files.wordpress.com/.../del-orden-moral>.

que van desde el orden jurídico, pasando por el orden social, hasta llegar al orden político.⁹⁴

De este modo, la variabilidad de los datos biológicos de las mujeres (edad y sexo) y su diferenciación étnica poco influyeron en la percepción moral de los altos funcionarios y representantes de la Iglesia, quienes, apegados a determinados principios cristianos sobre la familia, persistían en el control de la conducta sexual de las mujeres. Por consiguiente, la asunción del principio racional en la conformación del Estado liberal burgués (posterior a la guerra de independencia) no tuvo los cambios esperados en la emancipación de las mujeres, ya que algunas de ellas, residentes en la ciudad de Mérida, cuestionaron su invisibilización en ese “contrato social” expresado constitucionalmente.

A las mujeres se las incluyó, no sin reparos, en el sistema educativo formal, pero abrir la puerta a las mujeres hacia el mundo de la “razón” fue para algunos hombres un peligro latente de subversión. Como bien lo planteó el historiador venezolano Pino Iturrieta, en uno de los periódicos publicados en el siglo XIX se escribía lo siguiente acerca de ellas:

Si la mujer obtiene licencia para abandonar sus obligaciones de esposa y madre, tiene el camino libre para moldear el mundo a su capricho. Ya influye en los hijos, en el marido y en las amistades del marido en todas las casas de familia. ¡Cómo será cuando disponga de otras posibilidades! Entonces los hombres sufrirán una dominación para lamentarse por siempre. Ninguna pavidéz es menuda ante el anuncio de un futuro con ellas a la cabeza.⁹⁵

94 Ibidem, pp. 1-2.

95 Elías Pino Iturrueta. *Ventaneras y castas, diabólicas y honestas*, 2.^a ed., Editorial Alfa. Caracas: 2009, p. 33.

Las transgresiones socio-sexuales y su estudio: el caso del rapto

Las investigaciones sobre las transgresiones sociales han tomado impulso desde hace varias décadas. Su objetivo primordial consiste en revelar las conductas de los hombres y de las mujeres ante el resquebrajamiento del orden moral que, promovido primeramente por la Iglesia, tenía eco en la institucionalidad de la familia, esta última garante del orden social que vertebraba al Estado con la sociedad. Esas transgresiones variopintas (adulterio, concubinato, barraganía, estupro, rapto, entre otras) demostraban las debilidades de separar las esferas de lo público y lo privado, y son analizadas no solamente como delitos perpetrados contra la moral, sino como aspectos concomitantes de la rigidez de la estratificación social y la acción-reacción de los sujetos que participaban directa o indirectamente en su manifestación, mediados por las relaciones de poder.

De esas transgresiones sociales se tomaron en cuenta los casos de rapto-fugas de mujeres ocurridos en la ciudad de Mérida a finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. Los estudios sobre el rapto tienen dos vertientes principales, cuyos enfoques se pueden contraponer o complementar: la jurídica-normativa y la antropológica. De la primera vertiente, existen algunas investigaciones realizadas en México y en España, particularmente como estudios comparativos normativos durante determinados períodos históricos segregados en ámbitos geográficos. En ese sentido, la historia constituye un eje transversal en dichas disertaciones porque se cuestiona la variabilidad del fenómeno o su anacronía en la actualidad. Destacan, por

lo tanto, el estudio de Benítez Barba⁹⁶ y Agudo Romeo⁹⁷, quienes enfocan el rapto como un delito con consecuencias sociales, pero flexible en su tratamiento normativo.

Llama la atención el hecho de que el rapto fuese una estrategia de coerción ante las demandas individuales de emancipación asociadas a la fuga, es decir, a la huida de la mujer para librarse de algún riesgo y evitar situaciones de violencia física, verbal o simbólica. Se cuestiona, de algún modo, la legislación que sanciona este tipo de situaciones al equiparar la fuga de las mujeres como casos de rapto, condenando a ambos transgresores (hombre y mujer). Por consiguiente, los funcionarios obviaron las causas de la violencia doméstica, que bien podía ser causada por los parientes cercanos de las mujeres, sus tutores y tutoras, tratando este fenómeno como un delito cometido hacia “terceros”.

Aunque no se descarta que en determinados casos la existencia del rapto sea vista como un “secuestro” (este último se basa en la coerción obligante de entrega de un bien material a cambio de la persona oculta o extraída por fuerza), los testimonios de las mujeres “extraídas” de sus casas (fugadas) contradecían la visión que la justicia construía sobre ese hecho. Salguero⁹⁸ expuso esa situación en

96 Laura Benítez Barba. “El rapto: un repaso histórico-legal del robo femenino”, en *Estudios Sociales*, n.º 1, México: 2007, pp. 103-132. Recuperado el 5 de noviembre de 2011 en http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/.../estsoc07_103-131.pdf.

97 María del Mar Agudo Romeo. “El rapto de mujer en la legislación foral medieval aragonesa”, en *Aragón en la Edad Media*, vol. 20, España: 2008, pp. 45-64. Recuperado el 25 de enero de 2012 en http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2875334.

98 Paula Salguero. “Huidas y fugas del espacio doméstico: entre la configuración del delito y la respuesta a la violencia normativa, Buenos Aires (1829-1840)”, en I Jornadas Nacionales de Historia Social. Córdoba-Argentina: 2007, pp. 1-23, recuperado el 25 de enero de 2012, en http://www.cehsegreti.com.ar/historia-social-1/.../Ponencia_salguero.pdf.

Argentina, donde los juicios criminales sobre el paradero desconocido de personas y ausentes del ámbito doméstico se remitían legalmente para ser tratados como “raptos”; especialmente, se juzgaba con severidad si se trataba de casos cometidos en contra de las “mujeres blancas”.

De la segunda vertiente no hay estudios específicos sobre el rapto, porque este se analiza con base en la conceptualización de delito que trastoca la estratificación social y, por ello, se estudia a partir del intercambio de mujeres en sociedades no occidentales, ya sea como formas anacrónicas para forzar las alianzas de carácter exogámico entre grupos sociales diferenciados; o bien, tratarse de rituales nupciales. Además, en dichos estudios el rapto puede surgir de la violencia y generar reacciones normadas o violentas; al mismo tiempo, este fenómeno puede ser visto como transgresión de espacios sagrados, siendo las mujeres púberes o niños/niñas los agredidos por seres míticos para encauzar un orden social como respuesta a cambios socioculturales. Mientras que en la literatura el rapto –según la mitología clásica– se puede considerar como una manifestación de esponsales, su simbolismo refiere a un rito de paso que se establece por el ciclo biológico y define la edad de las mujeres como aptas para casarse, sometiendo su cuerpo al poder patriarcal que decide su destino final.

Hipótesis

El rapto-fuga de las mujeres en la ciudad de Mérida es una estrategia emancipadora y constituye una alternativa de sus derechos ante la represión sexual y su subordinación social.

Objetivos de la investigación

La investigación tiene como objetivos:

1. Transcribir los documentos escritos en los siglos XVIII y XIX, que tratan sobre los casos de rapto de mujeres en la ciudad de Mérida-Venezuela.
2. Determinar las causas que motivan el rapto de mujeres y las consecuencias sociales, económicas y morales que se derivan de tales prácticas.
3. Establecer las causas que estimulan las relaciones de emparejamiento con las causas de rapto.
4. Analizar el discurso ideológico referente a las diferencias sociales y de género, así como los argumentos que justificaron los casos de rapto de mujeres en la ciudad de Mérida.
5. Exponer los contenidos culturales y simbólicos de los sujetos históricos en los casos de rapto, según las variables edad, clase social, ocupación y procedencia étnica.
6. Realizar un análisis del discurso sobre la construcción ideológica de las diferencias sociales en la documentación transcrita, así como de los argumentos que justificaron los casos de rapto de mujeres.

Metodología

Sin volver a los viejos esquemas historiográficos, aunque pueden ser replanteados bajo nuevos enfoques y perspectivas, es importante analizar el papel de las mujeres como sujetos visibles de un proceso histórico para estimarlas cualitativamente en los estudios de historia social, descartando los sesgos de victimización o de protagonismo individual. Hacer una historia de las mujeres venezolanas

requiere de un análisis sobre la estratificación social, cuyo soporte es fundamental para entender el porqué de la persistencia de ciertas pautas de conducta, de valores y de creencias que aún persisten en la sociedad como relaciones desiguales entre los géneros.

A principios del período colonial, la sociedad venezolana estaba conformada por una diversidad étnica antagónica, simplificada y generalizada por los historiadores en tres grandes grupos (blancos europeos, africanos esclavizados e indígenas) que fueron mezclándose por los emparejamientos y uniones sexuales, dando lugar al proceso de “miscegenación”, señalado por Mörner⁹⁹; o “criollización”, que el antropólogo López-Sanz¹⁰⁰ define como un sistema de clase social/color (procedencia étnica). De esta manera, se establece una relación entre el ámbito socioeconómico y la procedencia étnica, que es interpretada por la historiografía tradicional como un “sistema cerrado” en el cual uno de los grupos étnicos obstaculizaba la movilidad social de los demás grupos, haciéndolos funcionar como “castas”.

Para el historiador Salcedo Bastardo¹⁰¹ la “institución” de “clase social” es “típica de nuestro tiempo y de los países adscritos a la llamada cultura occidental; es la nota económica y cuanto de ella depende”, lo cual es compatible –según él– con la igualdad social, definiendo como “clase” a las capas sociales cuyas características

99 Magnus Mörner. “Estratificación social de Hispanoamérica durante el período colonial”, en *Historia General de América*, tomo iv (Dir. Guillermo Morón), Universidad Simón Bolívar, Academia Nacional de la Historia, Asuntos Culturales de la OEA, Caracas: 1989.

100 Rafael López-Sanz. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Litopar, Caracas: 1993.

101 José Luis Salcedo Bastardo. *Historia Fundamental de Venezuela*, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1972.

son la movilidad y la permeabilidad, y sus límites no son los mismos en todas las sociedades.

En el caso de la estratificación social durante el período colonial, Salcedo Bastardo toma en consideración cuatro nociones: el tipo humano “racial” (procedencia étnica), el derecho, la riqueza y la educación. El historiador Arellano Moreno¹⁰² y el historiador marxista Brito Figueroa¹⁰³ afirmaban que los “mantuanos” o “aristocracia criolla” se caracterizaron como “casta por su saber, su tradición y privilegios”, distinguiéndola de la “clase”, que estaba determinada por su base económica. De manera que, para ellos, los únicos que se comportaban como casta y clase al mismo tiempo era el grupo de los “blancos distinguidos”, que impedían el ascenso social a los otros grupos sociales, manteniéndolos también como castas; es decir, la “aristocracia criolla o territorial” constituyó una clase coherente y dominante que conjugaba en su estructura y funcionamiento esta doble característica de clase/casta, mientras que los sectores explotados solo eran percibidos como “castas”.

Para Mörner¹⁰⁴ la miscegenación y la transculturación, como procesos simultáneos, fueron saturados por elementos de prejuicios y discriminación para constituir la llamada “sociedad de castas”. Este historiador se sirve del concepto de estratificación social con el fin de analizar la “sociedad de castas”, que consiste en “el ordenamiento de los grupos e individuos dentro de la sociedad por medio de una superposición de capas”. En cuanto a estos factores, se tomaron una serie de criterios, entre ellos el parentesco, la etnia, la educación,

102 Antonio Arellano Moreno. *Breve Historia de Venezuela: 1492-1958*, 2.^a ed., Italgráfica, Caracas: 1974.

103 Federico Brito Figueroa. *Historia Económica y Social de Venezuela*, tomo I, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas: 1979.

104 Magnus Mörner. “Estratificación...”, ob. cit., p. 87.

el estatus; añadiendo el historiador Morón otras categorías que lo modifican, como el espacio, el tiempo, el sexo y la edad:

Algunos sociólogos e historiadores han hablado de castas para referirse a los grupos que integraban la sociedad provincial, basados en las desigualdades que existían entre unos y otros, en la jerarquía establecida entre ellos. Hoy no puede usarse ese término y se prefiere utilizar el de clase social, por cuanto de ese modo se entiende que existieron diversos grupos jerarquizados por el uso, pero que eran movibles, flexibles.¹⁰⁵

En cambio, el antropólogo López-Sanz¹⁰⁶ menciona la importancia de analizar el parentesco en la sociedad venezolana con base en las relaciones de clase social, las cuales no son “mundos o grupos discretos y separados, segmentados, cada uno con una expresión étnica particular”, sino que constituyen un sistema que relaciona entre sí distintos aspectos (culturales e ideológicos) en un marco histórico de dependencia económica.

En efecto, los historiadores caracterizaban a la sociedad venezolana para estos períodos como un sistema de “castas” (similar a lo que ocurría en la India), utilizando este término para definir el sistema donde las desigualdades sociales radicaban en las diferencias étnicas y en la riqueza que una de esas “castas” poseía. Idealmente, la “casta de los blancos” creó una nomenclatura para determinar la posición de los individuos y adscribirlos dentro de ese sistema, con el fin de asignarles determinados roles, comportamientos y conductas que pretendían hacer funcionar.

105 Guillermo Morón. *Historia de Venezuela: la formación del pueblo*, tomo IV, Británica, Estados Unidos de América: 1971, p. 605.

106 Rafael López-Sanz. *Parentesco...*, ob. cit.

Sin embargo, dichas prescripciones basadas en la construcción de estereotipos y de categorías no daban resultado. En la práctica se ignoraban constantemente las prescripciones que establecían pequeños sectores económica y socialmente poderosos para el resto de la sociedad. Los emparejamientos, los raptos y matrimonios clandestinos constituyeron una afrenta a las reglas impuestas por un sector a la sociedad pluriétnica y multicultural. De ello se desprenden las frecuentes acusaciones sobre los amancebamientos, raptos y concubinatos que ocurrieron en las ciudades y villas de Venezuela. A medida que iba creciendo y se complejizaba la sociedad por la apertura del capitalismo y el liberalismo, se desdibujaba la estratificación social de casta mediante el ascenso socio-económico de la clase artesanal, predominantemente compuesta por los denominados “pardos” o gente de “color libre”.

Si bien el sector de los “blancos criollos” trató de impedir la movilidad social de los “pardos”, no pudo evitar su ascenso social que se fundamentó en los oficios artesanales y mecánicos, resultado de una economía abierta con fuertes lazos de dependencia de centros hegemónicos de poder. Esta movilidad social no fue similar para ambos géneros, pues se discriminaba mayormente a las mujeres. De una manera u otra las mujeres “pardas” eran controladas y presionadas para ejercer su papel de reproductora/productora en las haciendas, a través de la actividad administrativa-productiva que ejercían algunas mujeres “blancas” de las clases “distinguidas”.

La movilidad social se podía realizar por varias estrategias, incluyendo los matrimonios. Pero el sector de los “blancos criollos y peninsulares” quiso obstaculizar los enlaces de esta naturaleza, cuando los contrayentes no eran considerados de la “misma calidad”. Además, las ventajas económicas que se percibían en el momento de efectuar los casamientos –supeditados en la mayoría de los casos a la “dote” (colaboración en metálico o en bienes)– se

consideraba como una transacción entre el contrayente y la familia de la novia, o la misma novia, para sustentar a la futura familia; y también como fuente de amparo a las jóvenes mujeres en edad de casarse, en medio de una pobreza estructural provocada por el mismo patriarcado.

En esta investigación se analizaron fuentes principales como los sumarios de casos de raptos y disensos matrimoniales: los primeros, considerados como materia criminal, y los segundos como materia civil, fueron depositados en el Archivo General del estado Mérida. También se revisó la prensa microfilmada, publicada en el siglo XIX, particularmente entre 1825 y 1899, depositada en la Biblioteca “Tulio Febres Cordero” del estado Mérida.

Respecto a otras fuentes consultadas en esta investigación, se describen las siguientes:

- Las bitácoras o memorias sobre las visitas realizadas por algunos viajeros en el siglo XIX.
- Las descripciones elaboradas por algunos cronistas de Indias, editadas por la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Algunos artículos y textos sobre la participación de la mujer, su historia, vida cotidiana, la estratificación social en Castilla y su imbricación en los territorios ocupados, el proceso de hibridación (mestizaje), la vida cotidiana y las transgresiones del orden social impuesto, durante el período de 1750-1850. Toda esta documentación se encuentra depositada en las Bibliotecas “Francisco de Vitoria”, de la Universidad de Salamanca-España, y de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de los Andes en Mérida-Venezuela. Otros textos se hallaron en el archivo

de la Arquidiócesis del estado Mérida-Venezuela y biblioteca personal de quien hace este escrito.

- Las Constituciones de Venezuela desde 1811 hasta 1894.
- Los artículos publicados en revistas electrónicas o monografías de Congresos y Jornadas publicadas como páginas web.

La mayoría de la documentación es inédita en cuanto a su transcripción completa y corresponde a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

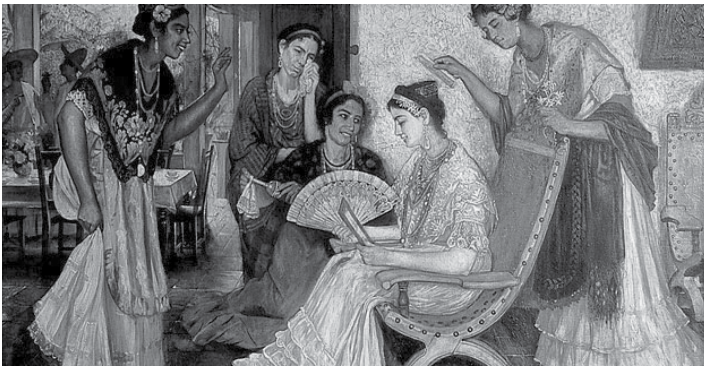
Otras fuentes escritas analizadas fueron las de carácter jurídico. Como lo indica Segura Graíño¹⁰⁷, estos documentos “proporcionan el marco legal al que debe adecuarse la actuación de las mujeres (...) un instrumento de la mentalidad dominante que mediante las leyes pretende crear unas pautas de comportamiento para las mujeres”, mas no solo fueron exclusivas para direccionar la conducta de ellas, sino también para otros sectores excluidos. Entre los documentos consultados se revisó la recopilación elaborada por el jurista de Indias, Solórzano y Pereyra; de igual manera, se tomaron algunas citas y referencias de otros documentos de carácter jurídico y de autores de la época, frecuentemente utilizados por los abogados para argumentar en contra de los matrimonios interétnicos. También fueron analizados algunos documentos de carácter moral y religioso, como los emanados por el Derecho canónico, que revelaron aspectos de la vida religiosa, creencias, principios, costumbres y mentalidades de los sujetos históricos, así como su apropiación a partir de su interpretación personal.

Se dispuso de un bagaje de textos monográficos e investigaciones realizadas bajo la dirección de Duby y Perrot, con énfasis en los estudios de la mujer. Se recopiló una serie de artículos de historiadoras

107 Cristina Segura Graíño. “¿Es posible...”, ob. cit., p. 59.

e historiadores sobre el comportamiento que asumieron las mujeres en el siglo XVIII, su vida cotidiana, el problema del “mestizaje” y los márgenes de actuación de estas en Hispanoamérica, analizando y comparando las dinámicas sociales con lo ocurrido en la ciudad de Mérida para esa misma época. De las investigaciones realizadas, incluyendo lo ocurrido en Venezuela, fueron analizados los artículos de revistas especializadas en historia, especialmente algunos temas sobre la influencia de la Iglesia en la conducta de las mujeres, las reformas borbónicas y su impacto social; principalmente, los escándalos sobre el comportamiento de las mujeres durante el matrimonio, el control y la represión del comportamiento femenino.

Finalmente, se agregaron al contenido de la investigación imágenes de retratos y fotografías de mujeres del siglo XIX, aspectos de la ciudad de Mérida y del trabajo de los esclavizados. La mayoría de estas imágenes fueron obtenidas por vía web y otras fueron escaneadas de revistas de antropología, historia y patrimonio cultural, mostrando las estampas de la sociedad merideña.



Boda de una mujer blanca. Museo de Tlacotalpan, Veracruz-México.

CAPÍTULO II

LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL EN VENEZUELA

La sociedad venezolana durante los siglos XVIII y XIX

Desde sus inicios, el proceso de conquista y colonización favoreció de una forma y otra la mezcla biológica entre diversos grupos étnicos, especialmente blancos con indígenas, dando lugar a la aparición de los denominados “mestizos”. El historiador Céspedes del Castillo¹⁰⁸ afirma que “el español careció por completo de prejuicios raciales y, en todo caso, no empezaría a darse antes del siglo XVII”, negando entonces la existencia de creencias así como el uso de términos peyorativos sobre gente “no cristiana”, que fueron ampliamente reconocidos en algunos sectores de la sociedad americana durante este período.

Sin caer en esta generalización solo por el hecho de que la monarquía española aceptase los matrimonios mixtos, en realidad fueron pocos los casos de esponsales entre los conquistadores con las indígenas y, de haberlos, fueron con mujeres indígenas reconocidas y reputadas como “nobles”. Operó un doble procedimiento: el de la adecuación de los sectores dominantes indígenas a los intereses de

108 Guillermo Céspedes del Castillo. “Las Indias en el reinado de los reyes católicos”, en *Historia de España y América*, tomo II, Editorial Vicens-Vives, Barcelona-España: 1961, p. 398.

los conquistadores (transculturación-alienación) o “hispanización”, y la obtención por parte de estos y por causa del matrimonio de la dote, así como el arreglo de alianzas políticas para obtener beneficios políticos y económicos. El interés de la monarquía en fomentar los matrimonios católicos entre indígenas y españoles fue el de facilitar el adoctrinamiento de los colonizados y controlar las riquezas provenientes del suelo americano.

La violencia generada por la conquista fue contenida por algunas costumbres autóctonas relacionadas con el ofrecimiento de regalos (dones) para evitar el genocidio. Algunas mujeres indígenas fueron ofrecidas a los españoles como objeto preciado de negociación para establecer alianzas políticas. Hay que recordar, en primer momento, la escasez de la presencia femenina hispana en América y, por otro lado, fueron frecuentes las relaciones sexuales de tipo ocasional y los concubinatos que, por falta de sanción canónica, favorecieron la aparición de una nueva generación de individuos biológicamente distintos a sus progenitores, reconocidos y amparados algunas veces por sus padres. Sin embargo, los hijos/hijas “mestizos” de mujeres españolas tenían un trato de mayor discriminación; esto resultaba evidente por la concepción y representación sobre la mujer dentro de la estructuración del cuerpo social jerarquizado de origen medieval.

A ciertas concubinas indígenas se las igualaba como compañeras de los hombres europeos si se cristianizaban, recibiendo algunas de ellas beneficios económicos. De acuerdo a tal precepto, Céspedes del Castillo afirma que “los indios, españoles y negros son los únicos grupos étnicos de personalidad social: los híbridos indohispanos se incorporan casi siempre a una de sus procedencias raciales”.¹⁰⁹

Según este historiador, la mezcla creó una “casta social” conformada por una población mestiza en proceso de asimilación cultural.

109 *Ibidem*, p. 400.

Sin embargo, muchas veces los individuos, al no identificarse con ninguno de los dos mundos, fueron objeto de sospecha, tal como lo menciona ampliamente el historiador Rosenblat¹¹⁰. Al mismo tiempo, hubo en ellos un sentimiento de frustración y decepción promovido por el desequilibrio emocional y el desarraigo. En otros casos, estudios de índole etnohistórico recientes revelan que la categoría “mestizo” es pensada como una categoría étnica de carácter ambiguo porque no ofrece a los individuos una verdadera satisfacción de orden político y social, recurriendo a la estrategia de acomodarse o bien al mundo de los “blancos” (de los españoles y sus descendientes “criollos”), o bien al mundo de los “indígenas”:

Le vocable mestizo apparait tardivement dans le lexique espagnol: son emploi tres circonscrit en métropole le réserve au rejeton de races animales diferentes. Et il semble bien que ce soit en terres américaines qu’il connaisse un essor d’initif par l’élargissement de son sens au genre humain.¹¹¹

La historiadora Nash¹¹², citada por Bermúdez, destaca que durante los primeros decenios existió libertad para escoger al cónyuge, lo que eventualmente cambió

... a medida que se fortaleció la sociedad colonial y se incrementó el número de mestizos, en forma aparentemente peligrosa para la

110 Ángel Rosenblat. *La población indígena y el mestizaje en América*, tomo II, Editorial Nova, Buenos Aires: 1954.

111 Chantal Caillavet y Martín Minchom. “Le Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (xv^{eme}-xx^{eme} siècle)”, en *L’Homme: revue française d’anthropologie*, n.º 347, La redécouverte de l’Amérique, París: 1992, p. 117.

112 Suzy Bermúdez. *Hijas, esposas...*, ob. cit., p. 67.

estabilidad del sistema, se fue restringiendo la libertad para escoger pareja, sobre todo entre los españoles, para estimular así matrimonios endogámicos que permitieran preservar dicha sociedad.

De este modo, no solo se presentaron variaciones en la legislación, sino que la población femenina indígena empezó a utilizar a su favor algunas normas y a emprender estrategias de género, según determinadas situaciones.

Troconis de Veracochea¹¹³ describió los cambios en los hábitos y sentimientos de las mujeres indígenas respecto a sus hijos mestizos “blanqueados”, a partir de la penetración avasallante de índole cultural que impuso el conquistador, así como el impacto y la incomodidad de las mujeres blancas por causa de la “desnudez” de las indígenas, en razón de su alienación religiosa por la excesiva tutela y control de estas; en efecto, el cuerpo era un elemento de comparación y se observaba el atractivo sexual que algunas mujeres africanas esclavizadas ejercían sobre los hombres, provocando envidias y rivalidades en las mujeres blancas.

En general, la condición de las mujeres indígenas fue desventajosa porque formaron parte de una población tributaria y se las obligaba a prestar servicios en múltiples actividades (tejedoras, agricultoras, domésticas, entre otras), incluyendo algunas actividades de carácter sexual. Muchas mujeres indígenas ya no recibían ayuda de sus comunidades (estas ya no existían o estaban diezmadas) y tuvieron que migrar, con el resto de los sobrevivientes, a determinados espacios impuestos por los conquistadores.

En cuanto al hibridismo que surgió entre los españoles y los africanos, y entre estos con los indígenas, la importancia estaba demarcada por el blanqueamiento debido a que los esclavizados negros no tuvieron una condición jurídica que los amparase, de algún modo,

113 Ermila Troconis de Veracochea. *Indias, esclavas...*, ob. cit.

con los indígenas, y porque la condición racial por su color de piel fue considerada un argumento de discriminación y exclusión social a pesar del blanqueamiento. El matrimonio entre esclavizados y otros grupos étnicos como el blanco fue prohibido por ley. Solo por relaciones ilícitas las mujeres esclavizadas lograban que sus hijos e hijas fuesen manumitidos o tuviesen una oportunidad de subir en escala social. Los “zambos” (combinación de indígenas y afrodescendientes), en cambio, eran considerados como una casta, una mezcla degradante, prohibiéndose a los hombres “negros” establecerse en lugares vecinos a los pueblos indígenas.

Respecto a los colonos de población blanca, en un principio hubo predominio de andaluces y extremeños, disminuyendo posteriormente para propiciar la inmigración de hombres procedentes del norte de la península y de las islas Canarias, quienes se establecieron en algunas regiones de América; tal fue el caso de la Provincia de Venezuela. Hubo predominio de la inmigración masculina y, producto de ello, ocurrieron enlaces nupciales con mujeres “criollas” sin constituir aún una casta cerrada; esta se constituyó a partir del siglo XVIII cuando ya las fronteras étnicas en las ciudades no se podían apreciar.

El historiador Baralt¹¹⁴ (siglo XIX) y el historiador marxista Brito Figueroa¹¹⁵ (siglo XX) dividieron a la población venezolana en clases. Baralt afirmaba que la clase de los propietarios era reducida y apuntaba que la tierra que poseían estaba desigualmente repartida y mal cultivada. Sostenía que esta situación social en los campos venezolanos era consecuencia de esta división de clases: los “indios” estaban separados de la comunidad por un gobierno peculiar y aquellos que vivían en las ciudades estaban sujetos a un conjunto de leyes de carácter general, rehusándose a que los confundieran con los esclavizados en las prácticas explotadoras del cultivo de la tierra “tanto por la ignominia que la injusta opinión hacía pesar sobre estos hombres desgraciados, cuanto por la conocida mala voluntad que en todos ha reinado entre los negros y los indígenas americanos”.¹¹⁶

La población de “color libre”, de condición más elevada que los esclavizados y más “inteligente” que los indígenas, se dedicaba al

114 Rafael Baralt. *Resumen de la Historia de Venezuela: desde el descubrimiento de su territorio por los castellanos en el siglo XV, hasta el año de 1797*, tomo I, Caracas: 1975, p. 448. Este historiador venezolano escribió durante la Guerra de Emancipación y la Guerra Federal (1810-1860) algunos aspectos del proyecto republicano, que reconocía la ciudadanía a las mujeres y su participación en determinadas esferas de la sociedad. Además, mencionó al licenciado Miguel José Sanz y su aporte en la elaboración de leyes municipales en la ciudad de Caracas, así como la promoción de la educación de los niños y niñas. Ambos autores mencionaron el tema de la exclusión y también los preceptos de orgullo y vanidad en el proceso educativo.

115 Federico Brito Figueroa. *Historia Económica y Social de Venezuela*, tomo I, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas: 1979; Federico Brito Figueroa. *Historia Económica y Social de Venezuela*, tomo IV, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas: 1987; y Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra y esclavos en la historia de Venezuela*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca Central, Caracas: 1996.

116 Rafael Baralt. *Resumen de la historia...*, ob. cit., pp. 383-384.

servicio doméstico. En los campos, algunos libertos fungían como criadores de animales o agricultores de tipo estacional o recolectores, ya que en las haciendas los esclavizados se dedicaban a estas labores:

Por lo que toca al criollo, a los españoles y a los canarios que iban a América, no había que pensar en verlos dedicarse a la vida del campo, como no fuese en calidad de amos. A los últimos les tiraba la afición de ser buhoneros, figoneros y capataces; mas los otros, por muy pobres que estuviesen, habían de ser precisamente dueños de hacienda, comerciantes, frailes, doctores o empleados, únicas carreras que les era permitido a fuero de nobles y de honrados. De semejante estado de cosas se llegó naturalmente a una consecuencia tan lamentable como necesaria, cual fue la de que los campos venezolanos no podían ser labrados sino por manos esclavas.¹¹⁷

Además, Baralt señalaba que la carencia de herramientas adecuadas (máquinas, instrumentos y utensilios), la pésima calidad de los caminos y el sistema comercial adoptado para las colonias, impidieron la prosperidad del país y la capacitación de los labradores. Brito Figueroa¹¹⁸, dando continuidad a estas ideas, propuso una estratificación de la sociedad venezolana en términos de clase, que se aprecia en el cuadro n.º 2.

117 *Ibidem*, p. 400.

118 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit.

ESTRUCTURA DE CLASE DE LA SOCIEDAD COLONIAL VENEZOLANA 1800-1810

Clases, estratos y grupos sociales	Población Total (100%)	Categorías étnico-sociales
Terratenientes, usureros, mercaderes, comerciantes y monopolistas	1%	Nobles, criollos, peninsulares
Medianos propietarios, pequeños comerciantes y pulperos	10%	Blancos de orilla, canarios
Artesanos, oficiales de obrajes, albañiles y mayordomos de haciendas	49%	Fundamentalmente pardos
Población rural, peones, colonos arrendatarios	22%	Manumisos negros, libres e indígenas
Esclavos	18%	Negros esclavos y cimarrones, indígenas

Fuente: Federico Brito Figueroa (1996), ob. cit., p. 151.

Los blancos peninsulares, los “criollos” y los blancos de “orilla”

La población venezolana durante la primera década del siglo XIX estaba compuesta por grupos sociales y categorías de diversa procedencia étnica que se oponían entre sí, como constructo de la jerarquización social y la competencia por los recursos. Estos antagonismos fueron creados desde la monopolización de la riqueza territorial por uno de estos grupos y la condición de mano de obra explotada de los otros, articulada no solo con el estatus jurídico sino con la construcción social de la etnicidad.

El historiador Rosenblat¹¹⁹ describía la situación de los mestizos en América, afirmando que era una categoría ambigua cuyos aportes fueron fundamentales en la conformación de la sociedad

119 Ángel Rosenblat. *La población indígena...*, ob. cit., pp. 24-30.

hispanoamericana. También fueron considerados, por algunos detractores, como una amenaza para los intereses de los sectores dominantes.

La población de la Provincia de Caracas entre 1800 y 1810 estaba compuesta por 388.895 habitantes, divididos por categorías étnicas según la siguiente distribución: 99.642 blancos; 47.605, indios de policía (tributarios); 147.136 pardos; 33.632 negros libres y 60.880 negros esclavizados. Brito Figueroa aclaraba que no todas estas categorías étnico-sociales integraban clases uniformes y definidas, puesto que la “la población indígena estaba integrada por grupos étnicos igualmente diferentes en términos somáticos, culturales, lingüísticos y psicológicos”.¹²⁰

En efecto, Brito Figueroa, por su influencia marxista, construyó con base en la categoría de “clases sociales” la diferenciación de una diversidad de grupos sociales, cuando reconocía que su análisis era complejo, particularmente en la definición de una “estructura de clase de la sociedad colonial” en que se entrecruzaban otras variables de índole étnico y, actualmente, de género. Por ejemplo, en el caso de los “blancos” (los amos de la propiedad territorial), no parece que hayan constituido un grupo social homogéneo a pesar de que su origen étnico y la denominada institución de la “limpieza de sangre” los colocaba en una situación privilegiada respecto a los otros sectores sociales de condición jurídica inferior: los indígenas, los pardos (población de color libre) y los negros esclavizados.

La existencia de una población de calidad inferior por su estatus social a los blancos peninsulares (como los denominados “blancos de orilla”) estuvo definida por la carencia de riquezas. Se igualaba esta población a la conformada por los pardos, no solamente por su dedicación a los “oficios bajos y serviles”, sino a las ocupaciones

120 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit., pp. 136-137.

de tipo artesanal, el pequeño comercio y el peonaje urbano. De ese modo, los criollos y algunos peninsulares empobrecidos, ya fuese por su origen “bastardo e ilegítimo” o por las actividades económicas ya mencionadas, conformaron esa categoría semejante a la de los pardos. Esta población tuvo aspiraciones e inquietudes como la población de color libre; deseaba participar en las decisiones políticas y económicas con el fin de obtener prestigio, así como reconocimiento social y político.

Los blancos, propietarios de la riqueza territorial, monopolizadores de la mano de obra libre y esclavizada que era sometida a relaciones de servidumbre, habitaban generalmente en los centros urbanos. Se ausentaban largo tiempo de sus haciendas —que dejaban en manos de un individuo catalogado como “blanco de orilla o de color libre”— para participar en actividades económicas relacionadas con el comercio mayorista y en la política municipal. No obstante, en el caso analizado en el Capítulo IV, no todos los hacendados fueron étnicamente blancos.

Estos propietarios, especialmente los “criollos”¹²¹, se autorreconocieron como grupo privilegiado por su poder económico y se apoderaron de las instituciones políticas de las ciudades,

121 Guillermo Céspedes del Castillo, “Las Indias en el reinado...”, *ob. cit.*, t. II, pp. 460-461. Céspedes del Castillo señala que la conformación de la mentalidad criolla es posible que “se viera muy influida por el complejo de “niño mimado”, por el falso concepto de la vida que se forja quien se ve rodeado de seres cuya misión es soportarles y adivinarles el pensamiento. No creo que en el criollo haya operado este complejo, es probable que fuera el resultado de procesos endoculturales de los comportamientos aprendidos y heredados de sus padres-madres, y hábitos en los que el trabajo manual y el valerse por sí mismo era atribuido a individuos de “baja calidad” o pertenecientes a sectores subalternos, afianzándose en ellos/ellas un complejo de superioridad, supeditado a la condición étnica y de acceso socioeconómico.

particularmente de los cabildos, para convertirlos en cargos heredables de tipo endogámico, apoyándose generalmente en los documentos (Reales Cédulas) expedidos por la monarquía. En 1565 el contenido de una Real Cédula transformó el sistema de cargos heredables en títulos vendibles, modificando el hábito de la acción social sobre estos, que eran vistos como oficios exclusivos de una parentela étnicamente blanca. De este modo, se incrementó la violencia simbólica en el ejercicio de tal despotismo sobre los cargos políticos, a pesar de que los “advenedizos” (no blancos) pudieran obtener algunos títulos:

La endogamia, el origen étnico, el estatus jurídico y el monopolio de las instituciones fundamentales de la sociedad colonial estratificaron la clase de los terratenientes blancos en términos similares a una casta. Dominados por una preocupación: la limpieza de sangre, que coincidía con sus intereses económicos de grupo social privilegiado; los notables y principales, unidos familiarmente, bien por relaciones de consanguinidad o de afinidad, llegaron a constituir, en las últimas décadas del período colonial, un núcleo cerrado y estratificado.¹²²

Este grupo social reforzó su carácter privilegiado a través de la “limpieza de sangre” y ya para la segunda mitad del siglo XVIII se mantuvo cerrado e impidió el ascenso social a la población de color libre. El aumento demográfico, el desarrollo de una economía capitalista y la especialización de las actividades económicas en las ciudades y en algunos centros rurales, influyeron de forma especial en aquellos sectores sociales subalternos, generalmente dedicados al pequeño comercio y a las actividades artesanales.

122 Federico Brito Figueroa. *Historia...*, ob. cit., p. 170.

En la Provincia de Venezuela, especialmente en Caracas, los hacendados criollos “blancos”, los comerciantes mayoristas y los mercaderes, invocaban desde los cabildos su justificación para explotar a la población de color libre, aseverando una supuesta “inferioridad congénita” e “incapacidad natural”, retomando, de hecho, los viejos prejuicios de épocas pretéritas (Edad Media) sobre la conformación de los dominios señoriales.

De esta manera, como afirmaban los historiadores arriba mencionados, ciertas instituciones como las de carácter militar, las religiosas (algunas órdenes) y las corporaciones profesionales, tenían sus propios estatutos de exclusión y exigieron una serie de requisitos a los individuos como: ser hijo legítimo, de padres conocidos y no bastardo; ser descendientes de cristianos viejos, “limpios de toda mala raza de negros” y que muchas familias, descendientes de conquistadores, no podían sustentar en su historia familiar.

Este hecho repercutió en varias situaciones, una de ellas fue que las mujeres blancas o “mantuanas” no participaron en ninguna de estas instituciones (salvo en el de las órdenes religiosas) y su labor quedaba relegada a actividades específicas impuestas por la división sexual del trabajo. Además, como garantes del orden familiar y portadoras del “honor” de la familia mediante la custodia de su cuerpo, ellas no podían contraer matrimonio con individuos de condición inferior a su grupo social sin que sufrieran las consecuencias de esas acciones.

Por otro lado, los enlaces matrimoniales entre pardos y blancos constituyeron una norma legal que estuvo vigente durante el período colonial y a partir del siglo XVIII se defendió como práctica y discurso de los grupos sociales privilegiados, a causa del incremento de la población parda y sus aspiraciones de nivelación social. Ya en 1776 la Real Pragmática se utilizaba como un instrumento jurídico por los “blancos criollos” para seguir discriminando socialmente

a los pardos y poder explotarlos económicamente, a pesar de las protestas y denuncias de estos.

Otro aspecto que acentuó la desigualdad fue la aplicación de la Real Cédula de Gracias al Sacar, expedida en 1793 y ratificada en 1795. El contenido de dicho documento generó querellas entre los criollos y la monarquía (cuyo gobierno tenía una orientación renovadora de sentido burgués, conocida como el Despotismo Ilustrado), ya que favorecía a la población de color libre para adquirir derechos reservados hasta ese momento para los blancos, mediante el pago de una cantidad de dinero.

De la Torre Villar¹²³ y Sanz Tapia¹²⁴ explican los objetivos de la política de la casa de los Borbones, ejercida entre 1746 hasta principios del siglo XIX, a través de las reformas impulsadas por Carlos III y sus funcionarios (Pedro Abarca de Bolea, conde de Aranda; Pedro Rodríguez de Campomanes¹²⁵; José Moñino y Redondo,

123 Ernesto de la Torre Villar. “Nueva España a fines del siglo XVIII y principios del XIX”, en *Historia General de América. Hispanoamérica*, tomo II (Dir. Guillermo Morón), Universidad Simón Bolívar, Academia Nacional de la Historia, Asuntos Culturales de la OEA, Caracas: 1987.

124 Ángel Sanz Tapia. “Venezuela, Nueva Granada y Panamá”, en *Historia General de América. Hispanoamérica*, tomo II (Dir. Guillermo Morón), Universidad Simón Bolívar, Academia Nacional de la Historia, Asuntos Culturales de la OEA, Caracas: 1987, pp. 180-188.

125 Napoleón Franceschi G. *Pedro Rodríguez, “conde de Campomanes”, ilustrado español del tiempo de la Revolución francesa*, en “Tiempo y Espacio”, n.º 11, vol. VI, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas: 1989, p. 75. Franceschi afirma cómo el gobierno de los llamados “Déspotas Ilustrados”, entre los cuales mencionaba a uno de sus promotores como el conde de Campomanes, excluyó la participación del pueblo en su afán proyectista y arbitrista para reformar el Estado. Además, menciona que Campomanes en su obra *Bosquejo de política económica española* consideraba la agricultura como una fuente de bienestar; y la industria, de vital importancia en su función mercantilista:

conde de Floridablanca, y José de Gálvez), quienes se dedicaron a implementar directrices socio-económicas y políticas. Entre estas se encontraban:

- Fortalecer el Estado mediante la unificación territorial, reorganizando las instituciones gubernamentales como el Consejo de Castilla y el Consejo de Indias. En lo concerniente a Venezuela, se creó la Intendencia de Caracas en 1776 y luego la Capitanía General de Venezuela en 1777, con un gobierno político-militar. También se creó la Audiencia de Caracas en 1786, a la cual se adscribieron las provincias de Margarita, Nueva Andalucía, Guayana, Trinidad, Barinas y Maracaibo, estando la ciudad de Mérida adscrita administrativa y políticamente a esta última. Finalmente, se creó el Real Consulado de Caracas en 1793.
- Debilitar la acción de los nobles obligándolos a pagar impuestos con el fin de que contribuyeran económicamente al sostenimiento del Estado y sustituir sus funciones con el nombramiento de representantes pertenecientes a la clase media burguesa, ya capacitada en los roles administrativos.
- Anular el poder eclesiástico por medio de la desamortización de los bienes (tierras) con una política regalista auspiciada por el conde Rodríguez de Campomanes. El objetivo era combatir el latifundio con algunas leyes agrarias impulsadas por Jovellanos:

... no iba más allá de lo tradicional en cuanto al modelo social, con algo de reformista en lo atinente al clero y las clases marginadas e improductivas. En ese sentido su objetivo era convertir los parásitos, gitanos, delinquentes y expósitos en población productiva.

Jovellanos y Campomanes atacarán el sistema corporativo y propondrán la libertad industrial que engendraba riquezas. El Estado mismo propiciará la creación de nuevas industrias e impulsará el desarrollo industrial y agrícola bajo las ideas de economistas y políticos como Jerónimo de Uztáriz, Navarrete, Santa Cruz y Moncada, influidos tanto por la idea del liberalismo de Smith como por la de los fisiócratas como Quesnay y Turgot. Las sociedades de Amigos del País servirán para difundir los anhelos de renovación económica, así como también cultural.¹²⁶

- Preparar a los funcionarios y promover que la sociedad participara eficazmente en la producción de riquezas. Fue necesario fomentar la educación en todos los niveles, también entre las mujeres y niñas, creándose instituciones de cultura superior sustentadas en ideas ilustradas, propiciando el cambio de viejas estructuras que en las universidades excluían a amplios sectores de la población, formando a profesionales que pudiesen adaptarse a la mentalidad “moderna” y a los inicios del modernismo.¹²⁷

126 Ernesto de la Torre Villar. “Nueva España...”, ob. cit., p. 95.

127 Beatriz González Stephan. *Un buen ciudadano es aquel que calla, que no se mueve, que no*, en *Revista Bigott*, n.º 29, Caracas: 1994, pp. 37-43. González señala que el proceso de modernización en América Latina fue lento y lleno de contradicciones, y estuvo acompañado por el paradigma emergente producto del modernismo, cuyo elemento característico era promover la erradicación de la “barbarie” para que los individuos se ajustasen a los moldes impuestos por la modernidad europea, bajo los lineamientos político-sociales del liberalismo. Uno de sus aspectos primordiales consistió en que tanto los hombres como las mujeres se incorporasen a un proyecto nacional de civilidad de estilo urbano. En ese sentido proliferaron textos como: manuales de urbanidad y buenas maneras; lecciones de buena crianza, de moral, de mundo, y catecismos de urbanidad civil y cristiana; todos ellos orientadores de ese proceso. En este papel conductual se destacó Manuel

A pesar de estas reformas, las dependencias americanas no tuvieron mayores libertades ni participación directa en las políticas de Estado propiciadas por Carlos III; al contrario, hubo un escamoteo, mayor control y vigilancia de la conducta de los hispanoamericanos en relación al aprovechamiento de los recursos, fiscalización de bienes (producto del auge del contrabando), e imposición de medidas económicas y fiscales ejercidas por la intervención de la Compañía Guipuzcoana, provocando el descontento y culminando en la guerra de emancipación. La asunción al poder de Napoleón Bonaparte, quien dejó a su hermano José Bonaparte en España para conducir el gobierno republicano, causó cruentas rebeliones.

Para ese período algunos viajeros de origen francés, como Francisco Depons, y el naturalista alemán Alexander von Humboldt, describieron algunas costumbres de la población venezolana así como su idiosincrasia, resaltando las diferencias sociales y la fuerte dependencia colonial que estaba resquebrajándose por el movimiento de emancipación política. En relación con los matrimonios¹²⁸ y con la diferenciación social, Depons mencionó lo siguiente según lo observado en su recorrido por diferentes provincias:

Si el análisis del sistema educativo de un pueblo sirve para dar nociones exactas sobre sus costumbres, el de sus ideas sobre el matrimonio, institución tan respetada por todas las naciones, descubre

 Antonio Carreño (1854), quien elaboró un material didáctico-moral de orientación para hombres y mujeres, los nuevos ciudadanos, y “como nueva clase debe ser reconocida y autenticarse dentro de ciertos parámetros de prestigio: es el teatro de la etiqueta, la rigidez en apariencia, la máscara de la contención”.

128 Francisco Depons. *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América meridional*. Fundación Promoción de la Cultura en Venezuela, Caracas: 1987, pp. 81-86.

y muestra su moral tal cual es, a pesar de los cuidados que el amor propio o la prudencia le hagan tomar para disfrazarla.¹²⁹

Al continuar describiendo, se refirió a la edad de contraer nupcias entre “los españoles” y señalaba que “en los países donde existe derecho escrito, son núbiles a los doce años y en los catorce se fija la pubertad de las jóvenes”. Es a partir de esas edades cuando los españoles piensan en casarse, ya que si un joven a los veinte años no tiene vocación eclesiástica y no ha contraído matrimonio comienza a ser percibido como un individuo retardado por la sociedad. Es decir, “para creerse hombre es menester casarse”, pero también para obtener el estatus de persona la mujer tenía que estar casada y ya con hijos desde edad temprana.

Esta última condición que no observó Depons persiste en la actualidad, sobre todo, en zonas rurales y en zonas periféricas de las ciudades, donde las jóvenes huyen o se “fugan” de sus hogares para cohabitar con hombres y acceder, de esta forma, a un estatus que se figuran que no tienen, obteniendo un cierto margen de respeto en la sociedad a través de la procreación.¹³⁰

Además, Depons hizo un análisis de la “inconcebible extravagancia” en la legislación española, que dictaminaba las pautas para contraer matrimonio y para alcanzar la mayoría de edad. Ambas eran incompatibles, puesto que “cree el legislador que el completo desarrollo de la razón se alcanza el mismo día que la pubertad”, afectando con ello la decisión de los padres en contravenir los enlaces

129 *Ibidem*.

130 Recuerdo, en una práctica de campo en Pueblo Nuevo del Sur, en el estado Mérida, la posición de un anciano casado con una mujer joven, que me increpaba por no tener hijos y retardar de hecho una decisión personal al respecto. Alegaba que “por qué tan tarde para darlo” y retardar una decisión de índole sexual.

matrimoniales, ya fuera por la conducta, costumbre o educación de la persona elegida.

Resaltaba el autor que era una debilidad del legislador el hecho de que se limitara la oposición y el poder de los padres para anular cualquier acto ulterior sobre el enlace nupcial, cuando en otro país la oposición de estos solo bastaría para hacerlo. Consideraba que solo en las posesiones españolas se observaba este fenómeno, que derivaba procesos escandalosos entre los hijos/hijas y sus padres/madres, confinando a la novia al “depósito” (bajo la custodia de una familia, persona reputada o convento) y con manutención por medio de los tribunales.

Lo único que pueden oponer es a la inferioridad de condición del yerno o de la nuera rechazada. Solo cuando se trata de un casamiento desigual, los padres obtienen la razón ante el tribunal (...) Pero si la igualdad de condición es indiscutible, la mala conducta, la diferencia de edad o de fortuna no impedirán que los tribunales ordenen la celebración del matrimonio”.¹³¹

Para ser un hombre proveniente de una sociedad patriarcal, este viajero francés no concibió el rol masculino en la administración de los bienes de la prole y subjetivamente imponía en la autoridad del padre el que los matrimonios entre jóvenes no pudieran asegurar la “concordia”; tampoco en la mujer. La ciega “protección de las leyes españolas a la mujer, en perjuicio del marido, causa también desdicha en los hogares”. Justificaba la costumbre del libertinaje de los hombres, calificándolo como resultado de la “imaginación”, y “los celos” de las mujeres como levantamiento de calumnias contra el marido (como si no existiesen medios para comprobarlo) para

131 Francisco Depons. *Viaje a la parte oriental...*, ob. cit., p. 83.

acusarlos de tal proceder. Terminaba afirmando –con una descabellada argumentación respecto a la victimización del hombre– que “el pobre marido” no podía hacer lo mismo, en caso contrario, para no “ofender” a la mujer en su honor (que en realidad no era otra cosa que el honor de la familia y del linaje del marido).

En términos generales, sobre las reformas incipientes, Depons reconocía que las leyes civiles se oponían en ese aspecto de la prescripción matrimonial en contra de las leyes canónicas, pero las penas solo recaían en los esposos y se eludían; mientras que los padres, una vez realizado el matrimonio, no les quedaba más remedio que perdonar a los hijos/hijas. En la Pragmática que él citaba, sancionada el 28 de abril de 1803, se declaraba inhábiles a los hombres menores de 25 años y a las mujeres menores de 23 años para contraer matrimonio sin el consentimiento de sus padres y obligaba a exponer los motivos de su denegación. A falta de la figura paterna y materna, la edad para contraer matrimonio disminuía y el permiso era otorgado por el abuelo paterno o materno. “Los cursos o vicarios que celebren matrimonios sin observar estas fórmulas serán desterrados y sus bienes confiscados. Los contrayentes incurrirán en iguales penas”.¹³²

Respecto a la percepción que tuvo sobre las mujeres venezolanas, Depons las describió de la siguiente manera:

Ornato de Caracas son sus mujeres, encantadoras, suaves, sencillas, seductoras. Hay pocas rubias; la mayoría tienen cabellos negros como el jade y tez de alabastro. Sus ojos, grandes y rasgados, hablan expresivamente ese lenguaje común a todos los países, pero no a todas las edades. Sus labios encarnados matizan agradablemente la blancura de la piel y contribuyen a formar ese conjunto que se llama belleza.¹³³

132 *Ibíd.*, p. 84.

133 *Ibíd.*, p. 126.



Luisa Cáceres de Arismendi. Óleo sobre tela. Emilio J. Mauri (1899).



Retrato de doña Concepción Mariño.

Al observar la estatura de las mujeres caraqueñas, expone:

Es lástima que la estatura de las mujeres de Caracas no corresponda a la armonía de sus facciones. Muy pocas sobrepasan la estatura media y muchas están por debajo de ella. Raras son las que tienen pies pequeños. Como pasan la mayor parte de la vida en la ventana, podría decirse que la naturaleza ha querido embellecerles solo la parte del cuerpo que dejan ver con más frecuencia. Se adornan con bastante elegancia.¹³⁴

Para él, las mujeres de Caracas eran solo objetos de adorno; es decir, el rol de las mujeres era “mostrarse” para ser admiradas como objetos, pues no había otra cosa que resaltar de ellas que “su función como muebles de las casas”, reafirmando su posición androcéntrica proveniente de la sociedad patriarcal. En cambio, a las mujeres de Trujillo las definía como “más hacendosas [...] suelen preparar dulces, muchas veces de encargo, para venderlos en la Provincia o llevarlos fuera de ella. Esta industria, por más que parezca pequeña, no deja de ser un alivio”.¹³⁵

Respecto al control sobre la vestimenta de las mujeres, Troconis de Veracochea¹³⁶ afirma que la Iglesia se ocupaba de este tema. De acuerdo a la clase social/procedencia étnica, se observaba el uso de algunas prendas; por ejemplo, las mantuanas que oían misa en la catedral, en las iglesias de San Jacinto y San Francisco, estaban vestidas de negro; mientras que las mujeres negras esclavizadas que las acompañaban usaban trajes de color blanco. Las mujeres blancas de “orilla” asistían a la iglesia de Altigracia; las canarias a la de La

134 *Ibíd.*, p. 126.

135 *Ibíd.*, p. 182.

136 Ermila Troconis de Veracochea. *Indias, esclavas...*, ob. cit.

Candelaria; las pardas a la de La Merced, San Pablo y Santa Rosalía, y las negras a la San Mauricio.

Las “mantuanas” (la denominación derivó del uso de las mantas que utilizaban las mujeres blancas distinguidas), dada a su condición social, colaboraban en las iglesias y, a veces, ingresaban a ellas mediante una dote, llevaban consigo a sus esclavizadas y estas podían ser ofrecidas como parte de la dote a determinadas congregaciones que veneraban a ciertas vírgenes y santas, para cumplir funciones de servicio en las cofradías o para ocupar algunos cargos en las mayordomías.



Retrato de Eladia Gallardo. Óleo sobre tela. Anónimo 1820.



Retrato de Juana Ramírez.

La vida conventual de las mujeres contribuyó en muchos casos a la formación intelectual y espiritual de las jóvenes y bien podía ser un instrumento para lograr su autonomía; eso dependía de la conducta de las vicarias y prioras y de la vocación religiosa, más veces por ideas coercitivas producto de las estrictas instrucciones religiosas y morales concernientes a la visión judeocristiana del “pecado”, la castidad y la pureza. Otro aspecto interesante fue el hecho de que esta formación impartida en los conventos y en determinados hogares influyera en las mujeres pudientes, capacitándolas en la administración de las haciendas y en el ejercicio de actividades relacionadas con la economía subsidiaria de consumo local y regional.

De las mujeres de Maracaibo, Depons resaltaba su rol de acuerdo a la edad. En su juventud eran ejemplos de “pudor” y durante el matrimonio eran

... esposas fieles y excelentes madres de familia. El respeto al marido, el cuidado de la casa y la educación de los hijos llenan todos sus momentos y ocupan toda su solicitud. Excepto la música, no conocen diversión alguna

antes ni después del matrimonio. Pocas son las casas donde no se escuchan los armoniosos sonos casi todas las noches y todos los días de fiesta.¹³⁷

De las mujeres de Mérida no hizo mención alguna, pues se refirió a las “clases” en general, definiendo a los “blancos” con cualidades como “la franqueza, la precisión espiritual y el amor a la literatura”, dedicados a la agricultura y a la cría; y a los pardos, como individuos dedicados a las “ocupaciones útiles, en las cuales dan muestra de su inteligencia y laboriosidad”. Este viajero francés destacaba que ninguna de las clases desdeñaba el trabajo, a pesar de que los esclavizados eran poco numerosos.¹³⁸

No obstante, en la prensa del siglo XIX, publicadas en la ciudad de Mérida se describieron algunas recomendaciones sobre la conducta femenina en los espacios públicos y privados, dejando entrever que la moderación de los gestos y las buenas costumbres eran consideradas como sinónimo de virtud.

La población negra procedente de África en la Provincia de Venezuela

La trata de población negra en América –según fuentes analizadas por Céspedes del Castillo¹³⁹– comenzó en 1501 a través del comercio autorizado por la monarquía, que estableció la cantidad de esclavizados que debía acompañar a sus amos en las jornadas de conquista. Esta información igualmente es sostenida por el historiador venezolano Brito Figueroa, destacando que la monarquía española, si bien al principio no estaba interesada en importar

137 Francisco Depons. *Viaje a la parte oriental...*, ob. cit., pp. 176-177.

138 *Ibidem*, p. 180.

139 Guillermo Céspedes del Castillo. “Las indias...”, ob. cit., p. 396.

negros hacia los territorios bajo su dominio, ya había cambiado de opinión en 1501

... porque en la Instrucción [...] otorgada a Nicolás de Ovando, se prohibía a todas las personas que ingresaran a las Indias con el mencionado funcionario conducir moros ni judíos, ni herejes ni reconciliados, salvo si fueren esclavos negros u otros esclavos que hayan nacido en poder de cristianos, nuestros súbditos naturales.¹⁴⁰

No es de interés en esta investigación exponer con detalle el proceso de la esclavitud y las consecuencias que derivó, pero sí de algunos aspectos fundamentales que tienen que ver con la población esclavizada, sus características y, sobre todo, el aspecto de los impedimentos y estrategias matrimoniales entre grupos étnicos socialmente diferenciados.

El comercio de negros procedentes de África hacia Nueva Granada y hacia la Provincia de Venezuela empezó a inicios de la Conquista y se desarrolló a medida que los centros poblados se estabilizaron social y económicamente. La disminución de la población indígena, ya diezmada en algunas regiones de América, como las Antillas y costas del mar Caribe, provocó la utilización de mano de obra esclavizada que en un principio sustituyó a los indígenas en la obtención de perlas y en la minería y, posteriormente, fue explotada en las actividades agropecuarias.

También se efectuaron importaciones de esclavizados negros, de tipo ocasional, a través de la concesión de licencias y de asientos regionales y generales, siendo los más importantes los otorgados a las compañías extranjeras como la Compañía Real de Guinea, la Compañía de Cacheu, la Compañía Guinea de Francia, la

140 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit., p. 157.

Compañía de Inglaterra, la Compañía Guipuzcoana, entre otras, señaladas por Acosta Saignes¹⁴¹ y Brito Figueroa.¹⁴²

La procedencia de los africanos en la Provincia de Venezuela y en el Virreinato de la Nueva Granada era diversa. Céspedes del Castillo¹⁴³ y Brito Figueroa¹⁴⁴ mencionan que los primeros objetivos de su comercio fracasaron, pues las autoridades peninsulares y coloniales pensaban que los negros nacidos en España, ya cristianizados, serían instrumentos propagandísticos de la fe católica entre los indígenas, pero no ocurrió así. Los negros “aculturados” se unieron con los indígenas y huyeron hacia los montes en busca de libertad, formando los primeros núcleos de cimarrones. Los nacidos de la mezcla sexual entre indígenas y negros fueron categorizados como “zambos”, reputados negativamente por De Alcedo¹⁴⁵, por ser la “casta más despreciada de todas por sus perversas costumbres”; también, de modo prejuicioso, fueron descritos por el naturalista Felipe Gómez de Vidaurre –citado por Rosenblat–¹⁴⁶ como seres con “las dotes del alma malas, nada fieles, sumamente iracundos, crueles, traidores y, en suma, gente cuyo trato debe regirse”.

Los esclavistas optaron por introducir población esclavizada procedente de África, especialmente comprados a las compañías portuguesas y de otras naciones, situadas en los actuales países de Guinea, Congo, Sudán y Angola. Existen serias dificultades

141 Miguel Acosta Saignes. (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Vadell Hermanos Editores, Caracas: 1984, p. 409.

142 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit., p. 168.

143 Guillermo Céspedes del Castillo. “Las Indias en el reinado...”, ob. cit.

144 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit.

145 Antonio de Alcedo (1735-1812). *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*. Fundación de Promoción Cultural de Venezuela, Caracas: 1988.

146 Ángel Rosenblat. *La población indígena...*, ob. cit., p. 167.

en conocer con precisión el gentilicio de los africanos, pues en los asientos de registro no fue precisada esta información. A los esclavizados negros se les disgregaba de sus familias en África para luego dispersarlos en la vasta geografía americana. A dicha situación se sumaban las “malas entradas” (fuente ilegal de ingresos por el contrabando de esclavizados) y la frecuente mortalidad de estos seres humanos en los barcos negreros, en los que intereses comerciales y lucro de las compañías impusieron como norma que los esclavizados no fuesen tratados como personas sino como mercancías, desconociendo su dignidad humana y rechazando su reconocimiento jurídico y social.

La mayoría de la población esclavizada era joven y la componían varones y hembras de edades comprendidas entre los 15 y 35 años. Los individuos mayores de 35 años no eran apreciados, pues para los “propietarios” el interés estaba en su fenotipo y fortaleza física para explotarlos en las actividades productivas. Acosta Saignes¹⁴⁷ mencionaba la clasificación que se estableció durante el período colonial, referente a la edad de los esclavizados: los menores de seis años eran denominados “mulequines”, de los seis a los doce años se les llamaba “muleques”, y de los doce a los dieciocho años se les conocía como “mulecones”¹⁴⁸. El precio por cada esclavizado variaba según la edad, el sexo y las condiciones físicas. Se pagaba por cada uno o una desde 120 hasta 350 pesos. Generalmente, se catalogó a los negros esclavizados según su procedencia y se discriminaron también de acuerdo a sus funciones en las actividades productivas.

Por la procedencia se clasificaban con base en la siguiente oposición:

147 Miguel Acosta Saignes. *Vida de los esclavos...*, ob. cit., p. 109.

148 Guillermo Céspedes del Castillo. “Las Indias en el reinado...”, ob. cit., p. 500. Céspedes establece estas diferencias entre la edad de los “muleques” (7 a 10 años) y los “mulecones” (10 a 18 años).

Negros nacidos en África (bozales): reputados positivamente
 Negros ladinos o criollos: reputados negativamente

Se denominaba “negros bozales” a los individuos que no hablaban solamente lenguas africanas, sino la lengua del propietario de esclavizados. Acosta Saignes destacaba que en las ordenanzas de La Española, en 1528, se definían unos y otros como:

... que hubiere menos de un año que vino a esta isla, de Cabo Verde o Guinea, salvo si el tal esclavo fuere ladino cuando de allí viniere, que haya estado algún tiempo conocido en Cabo Verde y en Santomé y que en todos los demás casos que sean cerrados de la dicha habla, estando en esta isla más de un año, sean tenidos por ladinos ...¹⁴⁹

Brito Figueroa¹⁵⁰ afirmaba, en cambio, que esta diferenciación fue impuesta por algunas congregaciones religiosas porque consideraban que les resultaba mejor la importación de negros bozales, ya que los negros ladinos no se sometían con facilidad al régimen de la esclavitud. Similarmente, Céspedes del Castillo¹⁵¹ expuso una cuestión fundamental sobre las diferencias culturales y la construcción de estereotipos de la población esclavizada, al reseñar el hecho que los propietarios de esclavizados notaron diferencias étnicas (psicológicas, fenotípicas, religiosas), prohibiendo, en consecuencia, la entrada de negros islamizados (hausas y otras tribus del Sudán meridional) y prefiriendo a los senegaleses para el servicio doméstico (por ser “dóciles”, pulcros y fieles) y a los congos (baja estatura), quienes tenían fama de buenos pescadores. Los aradas eran

 149 Miguel Acosta Saignes. *Vida de los esclavos...*, ob. cit.

150 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit.

151 Guillermo Céspedes del Castillo. “Las Indias en el reinado...”, ob. cit.

considerados como “levantiscos” e “indómitos”; los minas, como volubles y caprichosos; los bamberas fueron vistos como ladrones y los mondongos como “retraídos” y “cruales”.

Córdova-Bello¹⁵² demostró otra clasificación (parecida a la anterior) y, por la procedencia, los africanos se cotizaban de la siguiente forma:

Los bantú-angolas eran los más solicitados. También los mandingas fueron preferidos. Los de Sierra Leona y Cabo Verde gozaban de mala fama por perezosos, aunque aseados. Las mujeres de esta procedencia eran afables y preferidas por las familias criollas para su servicio doméstico. Los andras se reputaban como muy rebeldes y levantiscos. La Compañía Holandesa de las Indias Occidentales tenía establecida una escala clasificatoria de los esclavos según su origen. El jesuita Alonso de Sandoval en su obra *Naturaleza de todos* [...] ofrece profusa información...¹⁵³

Independientemente de estas clasificaciones, los esclavizados negros y las esclavizadas negras que desempeñaban actividades domésticas fueron empleados con frecuencia por ser más “gratos” y “divertidos” que los indígenas, quienes por “silenciosos y reconcentrados fueron vistos con desconfianza”.

Respecto al trabajo que desempeñaron los esclavizados, Hernández Sánchez-Barba¹⁵⁴ destacaba que fueron divididos en esclavizados domésticos, de tala y jornaleros. A pesar de estas

152 Eleazar Córdova-Bello. *Historia de Venezuela: época colonial*, Ediciones Edime, Caracas: 1975.

153 *Ibidem*, p. 782.

154 Mario Hernández Sánchez-Barba. “La sociedad colonial americana en el siglo XVIII”, en *Historia de España y América*, tomo IV, Editorial Vicens-Vives, Barcelona-España: 1961.

distinciones, el esclavizado tuvo una sola condición jurídica y fue la de ser cuerpo-objeto utilizable como herramienta de trabajo en las actividades productivas. Con referencia a las mujeres esclavizadas, el parafraseado autor señalaba que estas se empleaban como vendedoras de productos en las calles o en aquellas zonas donde habitaban. El jornal recibido era entregado a los amos, constituyendo una forma de explotación de su trabajo, mientras que otras esclavizadas fueron obligadas a prostituirse para recibir compensaciones monetarias:

El solo nombre de esclavo, aun involuntariamente, arranca gemidos de condolencia por esos desdichados a quienes la suerte condena a no tener más voluntad que la del amo, a verter su sudor sin ningún provecho propio, a no tener en la sociedad ni rango ni consideración, y a no hallar ante la ley sino una protección que sirve apenas para garantizarles la vida, dejándolos expuestos a todas las injurias y a todos los malos tratos del amo.¹⁵⁵



Esclavizados trabajando en plantaciones.

155 Francisco Depons. *Viaje a la parte oriental...*, ob. cit., p. 92.

Ahora bien, la situación personal de los esclavizados y las esclavizadas varió según las condiciones de trabajo; también por variables como la edad y el sexo. Depons afirmaba que tanto en el campo como en la ciudad los amos hacían mantener una estrecha vigilancia a las jóvenes esclavizadas, a quienes encerraban durante la noche desde que cumplían los diez años hasta que se casaban, pero esto no evitó que huyeran para actuar “libertinamente”, según sus amos. Esto se extendió, igualmente, hacia los esclavizados varones, quienes ejercieron diversos oficios como arrieros, carpinteros, conuqueros, curtidores, fabricantes de casas, horneros, mineros, carreteros, entre otros; en fin, fueron labores catalogadas como “viles” por los terratenientes, pues se trataba de actividades manuales y mecánicas.

Los esclavizados dedicados al servicio doméstico fueron numerosos, a causa de que los amos y amas los utilizaban como capital simbólico para aparentar poder económico, especialmente en los centros urbanos. El trato directo con los amos y amas aseguraba a los esclavizados algunas consideraciones y afecto, siendo frecuente su liberación y manumisión otorgados en el momento de testar. A veces, a los esclavizados se les enseñaba modales y otras conductas para mejorar su situación personal y permitir una mejor revaluación en casos de venta. Este contacto íntimo entre amos y esclavizados creó lazos no solo psicológicos, como el existente entre las amas de leche (ayas) y los hijos e hijas de los amos. Contraviniendo las normas sociales establecidas por la sociedad, se produjeron uniones consensuadas o emparejamiento y relaciones sexuales forzadas (violaciones a mujeres esclavizadas).

Depons, en su visita a Caracas a principios del siglo XIX, describió algunas conductas sociales entre los “blancos criollos” dueños de esclavizados:

Los esclavos domésticos son muy numerosos en Caracas. Se cree que la riqueza de una casa está en proporción al número de esclavos de ella. En cada casa debe haber cuatro veces más que los realmente necesarios. Lo contrario pasa por tacañería denunciadora de pobreza y esta se ha de esconder cuanto se pueda. Cualquier blanca, aunque su fortuna no se lo permita, va a misa seguida de dos esclavas negras o mulatas. Las verdaderas ricas llevan cuatro o cinco esclavos, y si una persona de la misma casa va a otra iglesia, lleva consigo igual número de esclavos. En Caracas hay casas que tienen doce o quince esclavas, sin contar con los sirvientes de los hombres. Para mitigar el daño que semejante lujo ocasiona a los trabajadores agrícolas, sería un medio infalible establecer un impuesto crecido sobre cada sirviente doméstico superfluo, de modo de reducir su número...¹⁵⁶

Respecto a los esclavizados de tala, estos se dedicaban a las actividades en los campos –particularmente en las plantaciones– y solían limitarse a las arduas labores de las haciendas azucareras, donde hombres y mujeres esclavizados trabajaban en igualdad de condiciones. Todos dormían en grandes barracones próximos a la vivienda principal. Los esclavizados jornaleros eran alquilados por sus dueños a cambio de percibir el jornal estipulado, obligándolos a desempeñar ocupaciones de carácter público en los obrajes. En muchas ocasiones se les enseñaban oficios de manos de un maestro. Sin vigilancia de estos esclavizados, especialmente de las mujeres, propició el establecimiento de relaciones temporales de carácter ilícito, cuya ventaja podía derivar en una posible compra de la libertad.

156 *Ibidem*, p. 127.

La manumisión de los esclavizados

A los manumisos se les conocía como gente de color o “pardos” que habían adquirido su libertad, ya hubiese sido por medio de la buena fe o testamento hecho por sus amos/amas, o bien por la compra de este derecho a través de la cancelación de su precio de venta. Las estrategias para impulsar la manumisión fueron varias, entre ellas el alegato de malos tratos por parte de los amos; en este caso, se obligaba a los dueños de los esclavizados y las esclavizadas a venderlos a un nuevo amo/ama que el esclavizado/esclavizada hubiese escogido, o entregarlos al mejor postor. Cabe destacar que las mezclas sexuales frecuentes y los emparejamientos entre blancos y pardos contribuyeron en este proceso de manumisión.

La manumisión tenía ventajas claras, como mejorar las condiciones de vida de una población excluida, sin embargo, esas ventajas eran obstaculizadas por los “criollos”, quienes se empeñaban en rechazar su ascenso social y su participación en el desempeño de empleos públicos (notarios, escribanos y alguaciles). Según estipulaba la Real Orden del 7 de junio de 1621 y las Reales Cédulas de 23 de julio de 1643 y 23 de marzo de 1654, se declaraba inhábiles a los “pardos” para servir como tropas del rey, por lo cual eran admitidos únicamente en la conformación de milicias.

Brito Figueroa¹⁵⁷ señala que los manumisos carecían de una educación formal y solo cuando el amo/ama lo disponía, recibían conocimientos del dogma católico. Los nacimientos eran registrados en un libro aparte, denominado “libro de pardos”, contribuyendo de esta manera a la estigmatización de los individuos, con graves secuelas psicológicas sobre esta población.

157 Federico Brito Figueroa. *El problema de la tierra...*, ob. cit.

Aunque mulatos y mulatas, negros y negras dejaban de ser esclavizados, su sometimiento y restricciones no acababan con la manumisión. Hubo muchos inconvenientes con los emparejamientos y uniones consensuadas; al mismo tiempo, determinadas conductas reglamentadas por los sectores distinguidos contribuyeron a desvalorizar a esta población y a despreciar a los individuos, ya fuera por su pobreza o por su origen “bastardo”. Las uniones matrimoniales para fines de manumisión no se llevaron a cabo con plenitud. La legislación colonial normaba este tipo de relaciones exigiendo su cumplimiento; de lo contrario, a quienes las infringían se les imputaban sanciones muy duras (azotes, ayunos forzados, entre otros).

Además, a través de una ley temprana de 1571 se prohibió que las mujeres negras y mulatas, libres o casadas, utilizaran prendas de lujo (oro y perlas); también otros objetos de carácter suntuario, como mantas y alfombras para hincarse o sentarse en los templos. En general, se les impidió vestirse con telas de seda porque eran implementos y adornos reservados exclusivamente para las mujeres blancas. En raras ocasiones a las mulatas libres, casadas con blancos españoles, se les permitió ostentar zarcillos de oro que reflejasen una importancia suntuaria; en realidad, el asunto de poseer recursos pecuniarios se articulaba como una forma de capital simbólico con el estatus de determinados sectores sociales para ser diferenciados étnicamente.

Depons opinaba sobre este asunto de la siguiente manera:

... De cada veinte pardas, diecinueve poseen por único tesoro sus atractivos personales y saben, por cierto, hacerlos valer (...) Las blancas, que no pueden menos que tenerles mala voluntad por la frecuencia con que se hallan de rivales, han conservado el privilegio exclusivo de colocarse, en los templos, sobre alfombras de lana, las cuales alfombras se hacen llevar por sus sirvientes. Una gota de

sangre africana basta para privar de este derecho; por manera de aquellas cuya sangre no es perfectamente limpia, están condenadas a ensuciar sus faldas con el polvo de las iglesias y a probar con sus rodillas la dureza de las baldosas.¹⁵⁸

De esta observación se desprende cierto grado de rivalidad entre mujeres de diversos orígenes étnicos, por lo tanto, la “belleza” de una mujer de color y sus encantos fueron cualidades admiradas por los hombres y aprovechadas por estas como una forma de contrapoder para legitimar los emparejamientos con relativa oposición social

... si esta no quiere prodigarle sus favores a otro precio. Pero en un país donde abundan tanto los medios de satisfacer la pasión, no se le hacen al amor tales sacrificios. Por otra parte, la virtud de las jóvenes de esta clase es bastante frágil para resistir a la seducción y sus ideas tan poco apegadas al lujo, que prefieren las privaciones de un modesto pasar a ahorrárselas por medio de la intriga.¹⁵⁹

Esta visión sobre las diferencias “pasionales” entre mujeres blancas y mujeres de color es común observarla en los discursos masculinos de nuestros días. De este modo, se recrean los estereotipos sobre las mujeres, siendo la mujer de color más “caliente” y con mayores encantos que las mujeres blancas europeas, a quienes tildan de “frías” y “frías”. A esto se incorpora la representación simbólica de que la mujer de color tiende a ser “libertina” en cuanto a entablar relaciones de emparejamiento, cuyo discurso es reseñado

158 Francisco Depons. *Viaje a la parte oriental...*, ob. cit., p. 98.

159 *Ibidem*, p. 100.

por la antropóloga Angelina Pollack-Eltz¹⁶⁰ con relación a la conformación de la familia negra en Venezuela.

El geógrafo-historiador y lexicógrafo Antonio de Alcedo escribió su Diccionario en el siglo XIX y proveyó históricamente la definición de algunos términos, demarcando antropológicamente las diferencias sociales entre amplios sectores de la población, al describir las relaciones de poder instauradas en el sistema colonialista. Por ejemplo, la definición de “mulato” aparece con una carga semántica que muestra una valoración peyorativa y una actitud sumamente prejuiciada del autor. Se refiere a esta población como una

... casta de gentes de la América, producida por la mezcla de madre negra y padre blanco, o de padre negro y madre blanca, pero esto es más raro y lo primero más común, pero cuya razón abunda de mulatos la América, como fruto de libertinaje de los europeos, y de la lascivia de las negras, a que se agrega el dominio de aquellos sobre sus esclavas, que les facilita el comercio criminal. El color de los hijos que nacen de esta mezcla participa del blanco y del negro, y produce una especie de muzco: los cabellos son menos crespos que los de los negros y de color castaño claro; regularmente los mulatos son bien hechos, de buena estatura, vigorosos, fuertes, industriosos, de gran valor y atrevimiento, y tienen mucha viveza, pero entregados a los

160 Angelina Pollack-Eltz. *La familia negra en Venezuela*, Monte Ávila Editores, Caracas: 1978. Esta autora concluye en su investigación que “los hogares matrifocales consanguíneos del tipo a) son frecuentes entre los negros de las áreas rurales y pueden ser atribuidos a poliginia bajo distinto techo y/o hábitos de apareamiento extrarresidenciales, motivados por ciertas condiciones económicas [...] o también por la actitud especial de algunas mujeres que alcanzaron una dependencia económica y, por ende, rechazan un compañero permanente [...] Si el tipo a) aparece en la ciudad, la prostitución es la causante más común. En algunas familias la promiscuidad es un modo de vivir...”, p. 149.

placeres, feroces, engañosos y capaces de cometer los mayores delitos sin repugnancia.

... Cuando la madre es esclava, lo es también el hijo por el principio de derecho *partus sequitur ventrem*,¹⁶¹ pero como por lo común son hijos de los amos de la madre, les dan la libertad y se crían desde su primera edad en todo género de vicios. Como al tiempo de nacer salen casi blancos así estos como los negros, y hasta los ocho o diez días no toman el color que han de tener, se conocen y distinguen en que los negros tienen de este color las partes vergonzosas y el nacimiento de las uñas, y los mulatos no.¹⁶²

De esta manera respondieron los autores de la época a una ideología construida con base en la sexualidad femenina. Depons afirmaba que las mujeres blancas tendían a sucumbir y a ceder a la seducción de los hombres de color, “con toda la debilidad de su sexo, a las exigencias del temperamento, a las intrigas del amor y a las necesidades domésticas”¹⁶³. Tales actos, a los que él denominaba un “testimonio de su libertinaje”, nacían niños que luego eran abandonados o vivían en la miseria, considerando la mala reputación no solamente por el hecho de que las mujeres fueran madres solteras, sino de serlo en condiciones en que ya existían prejuicios por los descendientes de africanos (representados simbólicamente dentro de una naturalización zoológica), sometidos al desprecio y al escarnio público que deshonoraba a la familia.

En efecto, la naturaleza femenina –en el discurso de los hombres que provenían de países que se jactaban de una formación moral, instruidos en la Ilustración y en los paradigmas de la objetividad

161 Las cursivas son mías.

162 Antonio de Alcedo. *Diccionario geográfico...*, ob. cit., p. 92.

163 Francisco Depons. *Viaje a la parte oriental...*, ob. cit., p. 100.

científica— no se deslastraba de las representaciones estereotipadas sobre las mujeres; imaginando las diferencias entre mujeres blancas y mujeres de color no solo por su etnicidad, sino también por su sexualidad. En esa visión dicotómica la representación de las mujeres era:

Mujeres blancas: frías y frías

Mujeres de color: calientes y apasionadas.

La antropóloga africanista Hérítier¹⁶⁴ analizó las ideas acerca de la regulación necesaria de los fluidos corporales, por la atracción o repulsión que ejercen hacia ellos los cánones de la lógica/razonamiento de las representaciones locales de los pueblos estudiados; encontró allí una construcción de estereotipos de los roles sexuales entre hombres y mujeres. Persiste una estrecha vinculación simbólica sobre las mujeres de color y el amamantamiento de los niños y de las niñas.

Esta lógica, que formaba parte de un cuerpo de creencias populares, a menudo era tomada por los higienistas para construir un discurso pseudocientífico y luego alegar una supuesta autoridad sobre la antropología del hombre y la mujer, a partir de la regulación de los fluidos corporales. El médico higienista Antonín Bossa¹⁶⁵ (1849), citado por Hérítier, señalaba las características fenotípicas y las conductas valorativas de las mujeres nodrizas:

- Mujer morena de 20 a 30 años, de carácter dulce y jovial.
- Mujer sin deformidades, ni delgada ni gorda, pechos moderadamente voluminosos y firmes, de aliento suave.

164 Françoise Hérítier. *Masculino/Femenino...*, ob. cit.

165 Ídem.

Estas mujeres no debían tener cicatrices por abscesos ni por humores fríos alrededor de la mandíbula o en el cuello; no debían ingerir alimentos salados ni sustancias que produjeran calor y debían evitar las relaciones sexuales en el momento de la lactancia. En el discurso no se explicaban las causas por las cuales se escogían a las mujeres de color como las más adecuadas para amamantar; tal presentación teórica pretendía ser científica en apariencia, pero en realidad se trataba de un conjunto de arraigadas creencias del pensamiento aristotélico acerca del equilibrio entre el calor y el frío en las sustancias corporales (humores), y sobre la concepción de la pureza, retomada como discurso por las autoridades religiosas.

¿Por qué se escogían a las mujeres de color como nodrizas? Se podría argumentar que la condición física de estas mujeres aptas, fuertes, opulentas y prolíficas era valorada positivamente, en comparación con las mujeres blancas, reputadas como débiles y frágiles. Por otra parte, la condición jurídica que subordinaba a las mujeres a una determinada “casta” enfatizaba favorablemente la condición física de los africanos y la de su descendencia; por consiguiente, la construcción de una feminidad negra en virtud de su condición naturalizada socialmente mediante el uso de su cuerpo y fluidos era reconocida y envidiada por los blancos. Es posible suponer, a partir de estas creencias, que los niños blancos debían ser amamantados por mujeres aptas y fuertes para que estos estuvieran en buena condición física por el consumo de la leche:

Dentro del sistema colonial es relevante instalar la categoría “cuerpo” en tanto permite ordenar el mundo en un binomio primordial: cuerpo/alma, carne/espíritu. Esto permite tanto reunir la ética que legitima el mundo de las normas como también ejercer un dominio en torno de una división simple, que hace de los más “distantes” del cuerpo y de la materia –los llamados a ejercer autoridad– a tener

voz y a ser obedecidos. Se trata de una distancia que ellos mismos fabrican al poner atención en el control del cuerpo, de su propio cuerpo, en que la moderación es el antídoto de los excesos...¹⁶⁶

La naturaleza de la mujer en la diáspora hispanoamericana

La naturaleza de la mujer era construida con base en su anatomía. Su representación en torno a la sexualidad fue transmitida como un legado científico de aquellos personajes que observaron en sus diferencias biológicas y función una argumentación para su subordinación. Aristóteles –afirma Hérítier–¹⁶⁷ construyó su teoría “De la generación de los animales” a partir de los fundamentos filosóficos, aritméticos, geográficos y biológicos de pensadores que lo precedieron, elaborando un modelo explicativo-filosófico que argumentaba la diferenciación y determinación de los sexos. De Anaxágoras tomó ciertas definiciones de categorías binarias y de pares dualistas en oposición, mientras que de Empédocles y su teoría tomó en cuenta el estado de la sangre según la cantidad de energía:

En el pensamiento griego, las categorías centrales son las de caliente y frío, seco y húmedo, directamente asociadas a la masculinidad (lo caliente y lo seco) y a la feminidad (lo frío y lo húmedo) y, de manera aparentemente inexplicable, están afectadas de valores positivos por una parte y negativos por otra, aunque haya cierta ambivalencia de lo seco y lo húmedo que no tienen en sí mismos fuertes valores

166 Alejandra Araya Espinoza. “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”, en *Revista de historia social y de las mentalidades*, año VIII, vol. 1/2, Santiago de Chile: 2004, p. 69.

167 François Hérítier. *Masculino/Femenino...*, ob. cit.

positivos o negativos, sino que los toman en asociación en diferentes contextos.¹⁶⁸

En este sentido, lo caliente y lo húmedo se consideran elementos que están de lado de la vida y son reconocidos con un valor positivo, mientras que lo seco y lo frío son representados negativamente y, generalmente, se asocian a la muerte. Las “mujeres morenas” provenientes de espacios geográficos calientes tienden a una representación positiva (lo exótico) y su “jovialidad abierta” –en comparación con las mujeres blancas, tuteladas y frías– ejercía un mayor atractivo para los hombres europeos, sobre todo para los viajeros. Estos hombres, a la vez, difundieron un discurso sobre las mujeres de color y, dados a sus encantos, eran consideradas como “libertinas”. En comparación, las mujeres blancas eran consideradas “frías” y “envidiosas”.

Estas consideraciones tuvieron repercusiones sociales, especialmente en los emparejamientos. Las mujeres “morenas”, “pardas”, “negras” (de color) encajaban en un modelo explicativo de orientación sexual que fue elaborado ideológicamente en función de justificar un orden social en un “cuerpo místico”, en la doble investidura que ata a la mujer esclavizada-nodriza, mujer esclavizada-amante a un sistema de desigualdad no solo sexual sino sociocultural, conceptualizado en una estructura de clase social/procedencia étnica.

Esa prolongación del pensamiento aristotélico fue transmitida y difundida por el discurso de médicos, higienistas, religiosos y académicos de siglos posteriores, quienes elaboraron “racionalmente”, conforme a estereotipos y arquetipos antiguos, la evocación

168 *Ibidem*, p. 218.

siempre simbólica del poder masculino y del supuesto “poder diabólico” de las mujeres, arrebatado por los hombres.



Europa sostenida por África y América. William Blake.

Juristas de Indias como De Solórzano y Pereyra¹⁶⁹ expusieron la idea de construcción de una “ciudadanía” (blanca), pero afirmando que los mulatos y demás gente de color no eran ciudadanos o reconocidos como tal, no solo por el hecho de ser hijos ilegítimos sino por la pigmentación de su piel. Para él, la minusvaloración de los mulatos radicaba en la “mancha” de su color vario que estaba acompañada por la aparición de otros vicios, los cuales solían ser

 169 Juan de Solórzano y Pereyra. (1647). *Política Indiana* (Estudio preliminar por Miguel Ángel Ochoa Brun), tomo 1, capítulo xxx, Biblioteca de Autores Españoles, Compañía Iberoamericana de Publicaciones/ Ediciones Atlas, Madrid: 1930, p. 445.

“naturales y mamados en la leche”. Es decir, este autor confería a los mulatos y a las mulatas una inferioridad social por las notables diferencias biológicas (“defectuosos”); fenómeno que, además, los convertía en seres “infames” (*infamia facti*) y que como vicio se podía “heredar” y “transmitir” al resto de la población por las relaciones adúlteras o por otros ilícitos sexuales.

Sin embargo, estos juristas no aclararon nunca cómo las nodrizas negras (siendo de otro color) no transmitirían “los vicios” de su casta (mamados por la leche) a los hijos e hijas de los amos blancos. Rosenblat¹⁷⁰ cita a Félix de Azara, quien describió a las mulatas en su obra *Viajes por la América Meridional* como mujeres espirituales, finas, con aptitud para todo, “saben escoger; son limpias, generosas y hasta magníficas cuando pueden”; mientras que los hombres mulatos, si bien los había honrados, podían ser borrachos, tramposos y dados a los juegos, como el de cartas.

Thomasset¹⁷¹ realizó un recorrido cronológico respecto a las primeras apreciaciones de la anatomía femenina y afirmaba que dentro del modelo de construcción de conocimientos, durante la Edad Media, las palabras encerraban significados poderosos como una clave del saber. En el caso de la anatomía de la mujer (a partir de Isidoro de Sevilla, en el siglo VII) fue el respeto al principio de la “finalidad”, es decir, reducir la función reproductora a una debilidad física femenina, que estaba sujeta a la sexualidad masculina que la tomaba.

La representación de la naturaleza femenina fue un legado de los conocimientos adquiridos desde la antigüedad, que fueron transmitidos y difundidos por los “sabios árabes”. No obstante, en

170 Ángel Rosenblat. *La población indígena...*, ob. cit., p. 165.

171 Claude Thomasset. “La naturaleza de la mujer”, en *Historia de las Mujeres. La Edad Media*, tomo II (Dirección de Georges Duby y Michelle Perrot), Taurus, Madrid: 2000.

esa construcción teórica sobre el cuerpo femenino y sus fluidos se impuso una ley moral diferente, cuya interpretación no se fijaba exclusivamente en las regulaciones y sanciones que la Iglesia occidental deparaba para estos casos. Estas obras eran escasamente conocidas por los médicos occidentales, quienes, en su ignorancia, seguían asociando la enfermedad de la lepra como secuela del pecado de la carne (acto sexual).

Además, la actividad de los médicos de la Escuela de Salerno fue influenciada por algunas obras árabes y por las obras de Aristóteles, referentes a la anatomía y fisiología de los animales (*animalibus*). Estos médicos fueron influenciados también por el pensamiento de Averroes, quien fundó, de una forma u otra, previa a la aparición de la obra de Galeno, el estudio de la naturaleza. Su obra amenazó los fundamentos del poder de la Iglesia porque instituyó el sistema de autoridad académica que persiste en nuestros días.

Se elaboraron teorías sobre el cuerpo femenino y sus fluidos; se estudió el proceso de la procreación, del embarazo, la anatomía y la fisiología femenina, muchas veces con ideas simplistas y prejuiciadas sobre la base del Génesis, y –sobre todo para Galeno– la idea de una inversión similar de los órganos masculinos y femeninos (la matriz y los órganos que lo componen eran vistos como una cuestión de posicionamiento del órgano reproductor masculino visible); es decir, concebir como una especie de pene de “pequeña dimensión” que se ocultaba, justificaba la inferioridad de la mujer.

Esa mirada externa y masculina sobre la mujer que Thomasset señalaba, fijada por las limitaciones de su lectura dentro del principio de analogía que no reconocía las diferencias y sometía el cuerpo femenino al modelo masculino, reafirmaba “el principio de la finalidad” en la construcción de objetos de estudio y de análisis bajo el principio de autoridad masculina institucionalizada en saberes; convertía el cuerpo de la mujer en un objeto de estudio,

cuya naturaleza era explicada como un esquema repetitivo, para subordinarla socialmente. Se retomó, entonces, el modelo argumentativo de la cosmovisión aristotélica y se incorporaron otros aspectos como las coordenadas geográficas, las características del clima, las estaciones, los elementos y otras cualidades físicas, en una única visión del mundo.

Dentro de ese marco de creencias, los hombres y las mujeres no occidentales, procedentes de países con climas cálidos (de la eterna “primavera”) en el sur y periferias de los países del norte, fueron estereotipados como personas cálidas, inestables y abiertas a las experiencias sexuales. Por lo tanto, este modelo sugería que la rivalidad de las mujeres blancas hacia las “pardas” significaba en América un problema de índole sociocultural. En su movilidad “peligrosa”, las mujeres blancas, las indígenas y las mujeres de color, competían por una cuota de poder en una sociedad marcadamente patriarcal y jerarquizada; al mismo tiempo, esto suponía un acceso a las oportunidades para el ascenso social de su descendencia y un reconocimiento como personas biológicamente diferenciadas.

Quijada y Bustamante¹⁷² mencionaron las visitas de los colonos europeos a las colonias; de ellas aparecían descripciones elaboradas por algunos viajeros y funcionarios franceses e ingleses sobre las mujeres novohispanas en los espacios públicos, destacando su forma provocativa en el vestir y andar, su descaro y vanidad. En otras descripciones, la otra imagen era la de la mujer tutelada, adscrita a las clases distinguidas, de limitada sociabilidad y comunicación, vigilada por las damas de compañía o por algún pariente.

172 Mónica Quijada y Jesús Bustamante. “Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación”, en *Historia de las Mujeres: del Renacimiento a la Edad Moderna*, tomo III (Dirección de Georges Duby y Michelle Perrot), Taurus, Madrid: 2000.

En general, los estereotipos de género y étnicos fueron difundidos y recreados en la vasta geografía americana, y se construyeron mediante el contacto interétnico que dependió de las condiciones humanas y físicas de sus sociedades. En América estos estereotipos tuvieron una rica expresión, a pesar de los intentos infructuosos de algunos funcionarios por catalogarlos en una nomenclatura (más de las veces confusa que práctica) que sirviese de igual forma para todas las regiones. Aunque en la norma la legislación americana tenía fundamentos derivados tanto del Derecho romano como del castellano, a través de Las Partidas, las circunstancias especiales, producto de la sociodiversidad, fueron el origen de una nueva organización social y familiar que se desarrolló al margen de las prescripciones normativas de orden legal.

La aparente naturaleza libre que los legisladores atribuían a las mujeres indígenas y a las mujeres negras esclavizadas no solo favoreció el mestizaje, sino, con ello, la ambigüedad discursiva dentro del desarrollo de una sociedad estructurada en “castas”. A partir de la casta (raza) se definieron roles entre los diferentes grupos étnicos dentro de una estratificación social jerarquizada. Sin embargo, las uniones y los emparejamientos consensuados lograron flexibilizar los límites de actuación de los legisladores. “No se trata de que la norma informal hubiera cambiado la escala de valores tradicional, haciéndola más tolerante, sino que una práctica social generalizada amplió los márgenes de indulgencia”.¹⁷³

El caso analizado por Quijada y Bustamante respecto a la conducta de la “morisca” Beatriz, en Guadalajara, demostró lo tortuoso de la complejidad de las relaciones de emparejamiento entre los diversos grupos étnicos. No solamente por tratarse de una mujer catalogada de inferior calidad, por ser hija de una mujer

173 *Ibidem*, p. 653.

esclavizada, sino por haber seducido a hombres poderosos y, por consiguiente, la trama de las relaciones de poder y contrapoder se integraba como un elemento de análisis de índole económico, para demostrar la importancia del patrimonio de una familia blanca. En efecto, para desprestigiar socialmente a Beatriz, esta fue considerada como mujer amenazante y se le imputó el delito de brujería.

En definitiva, la naturaleza del cuerpo femenino no parecía escapar del control masculino. La condición social de las mujeres de color las hizo aún más vulnerables, porque algunas de ellas emplearon su sexualidad para fomentar los artilugios del amor como mecanismo de ascenso social mediante el blanqueamiento de su descendencia. Las mujeres blancas, en cambio, fueron celosamente custodiadas para proteger el ideal de la mujer esposa, madre o monja, en la casa conyugal o en el convento. Triste papel para ambas.

La sociedad merideña entre los siglos XVI-XIX

Mérida surgió, como muchas otras ciudades del continente americano, a partir de la organización de una población indígena cuyos patrones de asentamiento provenían de una concepción territorial que le daba importancia a la sacralidad de las lagunas y de las montañas. El interés económico, aunado al prestigio, movilizó a una diversidad de hombres oriundos de la península ibérica, quienes asentados en la Provincia de Pamplona, adscrita al Virreinato de Nueva Granada, imaginaron un territorio donde podían encontrar minas para enriquecerse.

Desde antes de la ocupación española ya existía una numerosa población indígena que opuso resistencia en reiteradas ocasiones, de forma violenta o pacífica. A partir de 1558 inició la irrupción de hombres europeos en las sierras nevadas. Se acentuaron las

rivalidades entre los conquistadores por el control de nuevos espacios para extender la administración política del Nuevo Reino de Granada, oponiéndose abiertamente a los intereses de la Provincia de Venezuela. Esta situación conllevó conflictos políticos y sociales por intereses particulares entre las huestes conquistadoras y culminó en la conformación de una organización social estratificada, que dividió la ciudad en dos bandos: los seguidores del capitán Juan Rodríguez Xuárez (“fundador” de la ciudad) y los que acompañaron al capitán Juan de Maldonado.¹⁷⁴

Morón¹⁷⁵ y Picón-Parra¹⁷⁶ describieron los repartimientos que recibieron algunos soldados de las huestes de Rodríguez Xuárez y Maldonado en el territorio merideño. De alguna manera, este hecho creó los cimientos en la constitución de la nueva ciudad al incorporar a nuevos pobladores y establecerse alianzas maritales y emparejamientos, afectando a la población indígena y a individuos de origen africano, particularmente a las mujeres; las mujeres procedentes de la península y sus hijas pasaron por situaciones dramáticas tras el contacto con los “otros”.

La población indígena fue repartida, trasladada de sus lugares de origen para conformar los denominados pueblos de indios, que luego fueron sometidos mediante el sistema denominado “encomienda” (servidumbre-vasallaje) para tributar a los intereses de la

174 El capitán Juan de Maldonado fue rival de Juan Rodríguez Xuárez y ambos se adjudicaban el derecho de la fundación de la ciudad de Mérida. Con sus respectivas huestes dividieron la ciudad en bandos. Juan de Maldonado no se quedó en Venezuela y regresó a Pamplona (Virreinato de Nueva Granada).

175 Guillermo Morón. *Historia de Venezuela: la formación del pueblo*, tomo iv, Británica, Estados Unidos de América: 1971, pp. 52-56.

176 Roberto Picón Parra. *Fundadores, primeros moradores y familias coloniales de Mérida (1558-1810)*, tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas: 1988.

monarquía. Los conquistadores, sus mujeres y descendientes fueron los encargados de administrar la vigilancia, control y tutela de esta población, para cristianizarla y asimilarla al nuevo proceso económico signado por el mercantilismo.

Sin embargo, la resistencia indígena fue ardua. Bastidas¹⁷⁷ lo indica en sus escritos. Este historiador analizó el recorrido que hicieron los conquistadores y la lucha armada indígena, como también las estrategias simbólicas de la resistencia pacífica, más efectiva que la armada, que permitió a los indígenas “criollizados” la readecuación de muchas de sus costumbres a través del disfraz de las instituciones hispanas.

En el abordaje del tema por parte de los historiadores no hubo una mención en particular sobre el comportamiento de las mujeres indígenas en esta región, excepto una referencia especial descrita por fray Pedro de Aguado¹⁷⁸ sobre el fenotipo y su vestimenta. Este cronista, además, describe el acoso sexual que sufrieron algunas mujeres indígenas por parte de los soldados españoles, quienes asentados por corto tiempo en Jamuén (municipio conocido hoy como Lagunillas¹⁷⁹), fueron aborrecidos por los indígenas; estos, cansados de este comportamiento, “se iban a partes remotas junto con sus mujeres e hijos”.

177 Luis Bastidas Valecillos. *Resistencia cultural ante la conquista española en la cordillera de Mérida*, Tesis de Grado, Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Mérida-Venezuela: 1991.

178 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación Historial de Venezuela*, tomo II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas: 1963, p. 403.

179 Jamuén era un lugar sagrado para los indígenas. Actualmente es conocido como Lagunillas, donde existe una laguna a la que rendían ofrendas y sacrificios y tiene una importancia comercial, pues de ella se extrae la sal de urao, que mezclada con tabaco ofrece el producto denominado chimó (pasta masticable).

En efecto, cuando Venero de Leyva hizo las primeras reparticiones a los conquistadores en 1564, ya estos conocían que los indígenas de la localidad de Bailadores tomaban acciones violentas; ocultándose en el bosque, al borde de los caminos, flechaban las carretas donde viajaban los pobladores de origen europeo y, en otras ocasiones, raptaban a sus mujeres e hijas.

Picón Parra menciona que el hijo de uno de los fundadores, nombrado Fernando Cerrada Mejía, había ido a prestar real servicio contra los indígenas jiraharas, quienes “saquearon, robaron y quemaron la ciudad de Nuestra Señora de Pedraza [...] llevándose consigo algunas mujeres cautivas”.¹⁸⁰

En otro sitio, el historiador describe que el fundador y encomendero Juan Esteban de Ulloa tuvo una hija natural, conocida como Juana de Ulloa, casada hacia 1575 con el hidalgo capitán Rodrigo de Arguelles, a quien nombraron teniente corregidor y justicia mayor del poblado de San Antonio de Gibraltar. Narra que en 1600 los quiriquires asaltaron dicha ciudad en la madrugada, destruyéndola y quemándola; mataron a su mujer, Juana de Ulloa, a quien “suspendida de un árbol con las riendas de un freno, la acribillaron con flechas hasta dejarla como un erizo”. Estas acciones se repetían a lo largo del continente, producto de “la indianización”; en Chile, como resultado del rapto de algunas mujeres blancas por parte de los indígenas, sus hijos pudieron ocupar cargos de importancia, como el de caciques en sus tribus; tal fue el caso de don Antonio Chicahuala, cuya madre fue capturada cuando era niña, según Rosenblat.¹⁸¹

Los quiriquires no solo mataron a Juana de Ulloa, también raptaron a sus hijas Leonor, Paula e Inés, a su nieta Inés y a otro niño

180 Roberto Picón Parra. *Fundadores...*, ob. cit., pp. 82, 103.

181 Ángel Rosenblat. *La población indígena...*, ob. cit.

de corta edad. Leonor, quien ya estaba casada con Pedro González Cordero al ocurrir el rapto, fue rescatada en 1606 por Andrés de Velasco (teniente gobernador de Nueva Zamora de Maracaibo) y recibida nuevamente por su marido, criando a una hija de 4 años que tuvo con un indígena.

Inés Mateos de Arguelles y su tía Paula Arguelles Ulloa fueron rescatadas por una expedición en 1608; posteriormente, Paula se casó con el encomendero de los indígenas que perpetraron el rapto. Más tarde, en 1617, Inés de Arguelles fue rescatada por una expedición al mando del capitán Juan Pérez Cerrada, pero su suerte era diferente; ella tuvo tres hijos de un indígena y durante el rescate hubo prisioneros en manos de los españoles

... y como uno de estos [indígenas] fuese el marido de la cautiva [ella]comenzó a lastimarse con grandes lágrimas y sentimientos, y reprendiéndola de aquello, en especial un hermano suyo que iba entre los soldados, respondió que no podía irse a la mano en ello, pues veía que querían matar al padre de sus hijos.¹⁸²

El indígena fue ahorcado por los españoles y los niños, “que eran como unos ángeles”, fueron asesinados por el hermano de la raptada, quien murió días después de una enfermedad “aguda y rabiosa”.

Mörner¹⁸³ refiere que la edad de contraer matrimonio entre los españoles era de 20 años, en el caso de los hombres, y 18 años en el caso de las mujeres; la mayoría de edad era a los 25 años. La esperanza de vida era muy corta, mucho más para los hombres que en

182 Fray Pedro Simón. *Noticias históricas de Venezuela*, tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Academia Nacional de la Historia, Caracas:1987, pp. 625-626.

183 Magnus Mörner. “Estratificación social...”, ob. cit., p. 142.

esta primera etapa se dedicaban a actividades bélicas y se casaban con mujeres de muy corta edad (de 12 a 15 años), en una etapa en la que apenas se desarrollaban biológicamente para la reproducción. Por consiguiente, veíamos a mujeres muy jóvenes con una gran prole, que enviudaban rápidamente o morían; mientras que las mujeres estériles, por no poder concebir, eran repudiadas por sus maridos y obligadas a tomar los hábitos:

En cuanto al sexo, es obvio que las mujeres de Hispanoamérica en el período colonial estaban sujetas a diferentes formas de discriminación legal y social [...] A pesar de la frecuencia, siempre alta de mujeres fallecidas durante el parto, sus expectativas de vida también han sido, al parecer, más altas y la frecuencia de contraer matrimonios, más baja. Contra este trasfondo, sobre todo, debemos notar el porcentaje notablemente alto de mujeres dueñas de bienes.¹⁸⁴

En realidad, la mayoría de estos bienes no eran administrados directamente por ellas, sino por sus maridos en segundas nupcias y sobrinos (en casos de viudas o de mujeres estériles). Las dotes, a veces, estaban constituidas por las encomiendas y eran un soporte económico para que las mujeres pudieran conseguir un matrimonio provechoso.

Este tipo de dotes reforzaba la posición económica de algunas mujeres de los sectores privilegiados. Hubo, también, una “recompensa” para el hombre que aceptaba el matrimonio y un seguro que permitía a la mujer sobrevivir en una sociedad patriarcal. Muy pocas mujeres administraron las encomiendas heredadas de sus padres, pero si lo lograban, ganaban cierta autonomía a pesar de la existencia de una presión social ejercida por los hombres que no

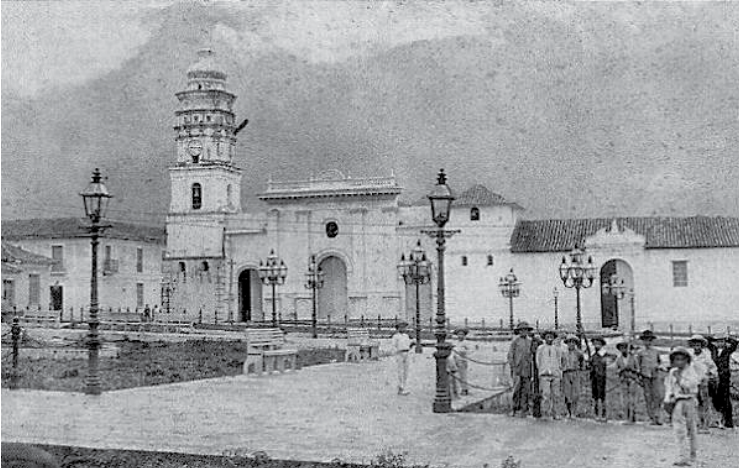
184 *Ibidem.*

confiaban en su capacidad para tratar asuntos públicos vetados por ellos. Por un lado, las mujeres casadas adquirirían el estatus social de su familia o marido y, por otro lado, hubo casos en los que el marido, de un estatus inferior o de “baja calidad”, se apropiaba del estatus de su mujer para elevarse socialmente, como el caso de Paula Rodríguez y Francisco de Angulo (pardo o mulato).¹⁸⁵

A medida que la ciudad crecía y seguía una planificación reforzada por la cosmovisión de los colonizadores (forma de damero, con plaza central y calles paralelas), se facilitó la organización de la población de acuerdo a las “calidades” de las familias, identificándose los linajes y los grupos de poder. La ciudad fue mudada dos veces y, actualmente, se encuentra en una meseta rodeada de altas montañas. Se configuró “un centro” en donde se ubicaron las instituciones representativas de la Provincia, que dependieron administrativamente de la Audiencia de Nueva Granada hasta 1777 y, posteriormente, de la Capitanía General de Venezuela¹⁸⁶. En relación con la población esclavizada procedente de África, es evidente que fue utilizada para desempeñar determinadas actividades, tanto productivas como de servicio personal, en algunas localidades geoclimáticamente cálidas, transformadas en grandes plantaciones donde se podía cultivar cacao y caña de azúcar.

185 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Civil. Disensos, Matrimonios y Divorcios*, tomo I, “Autos seguidos en el Tribunal Eclesiástico sobre el casamiento de Manuela Angulo con su esclavo Pablo Nepomuceno Dávila”, Mérida-Venezuela: 1783.

186 Magaly Burguera. *Historia del Estado Mérida*, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas: 1982, p. 113. Burguera describe la reorganización de las jurisdicciones coloniales en la política de la Corona española, afectando a la ciudad de Mérida, pues al depender de la Provincia de Maracaibo –separada del Virreinato de Nueva Granada– es anexada a la Provincia de Venezuela. “Luego de la creación de la Capitanía General en el año 1777 y de la Real Audiencia de Caracas en 1786, se amplía esta unificación en lo militar y lo jurídico”.



Plaza de Mérida (1899).

La categoría de procedencia étnica no fue desvinculada del estatus social. El conquistador europeo que vino a América fue un hombre medieval que mantuvo su cosmovisión, así como las creencias que reforzaban las diferencias sociales entre castellanos y no castellanos, paganos y cristianos, abonadas por las doctrinas religiosas acerca de su papel civilizatorio. A pesar de que los conquistadores no provinieron única y exclusivamente de Castilla, Andalucía y Extremadura, Ramos Pérez¹⁸⁷ destacaba el fuerte sentimiento identitario con sus pueblos y lugares de origen, traspasando a la geografía andina las experiencias vividas y los conocimientos sobre la geografía peninsular. Eran hombres jóvenes, algunos superaban los 30 años y muy pocos tenían la experiencia militar derivada de las batallas por la Reconquista:

187 Demetrio Ramos Pérez. “Los conquistadores”, en *Historia General de América. Hispanoamérica*, tomo IV (Dir. Guillermo Morón), Universidad Simón Bolívar, Asuntos Culturales de la OEA, Academia Nacional de la Historia, Caracas: 1989, p. 36.

El soldado que se avecindaba, en cierto modo continuaba ligado a la obligación militar, aunque sedentarizada. Su timbre seguía siendo el servicio del Rey y, por añadidura, estaba obligado a tomar parte en los alardes —que encabezaban los Alcaldes ordinarios— y, por lo mismo, a tomar parte con sus armas y caballo, en el caso de tenerlo, en la defensa de la ciudad y, también, de su tierra o Alfoz.¹⁸⁸

Las diferencias entre los conquistadores y los pueblos originarios se evidenciaron en el mismo proceso de la conquista y colonización, acentuándose en la medida que la frecuencia de los contactos interétnicos ocurría. El contraste por la diferenciación entre indígenas y africanos cobró vitalidad en la configuración de los estereotipos humanos. Esa construcción de diferencias empezó por crear un léxico que permitió a las autoridades coloniales exponer las valoraciones de los individuos según el color de su piel, género y origen étnico. La contradicción jugaba un papel muy interesante en las relaciones interétnicas cuando los hombres blancos, al conquistar los territorios en suelo americano, necesitaron apagar sus ansías sexuales con algunas mujeres indígenas, quienes, a su vez, encontraron en ello nuevas formas de amar y de ver el mundo distinto a través de su sexualidad. Muchas veces fueron forzadas y en otras ocasiones ocurrieron entregas voluntarias, creándose una nueva sociedad con matices, sin asidero firme por las cosmovisiones encontradas.

 188 *Ibidem*, p. 37. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (1970) define el término “alfoz”: “Del árabe al-ḥawz, el distrito, el pago. 1. Arrabal, término o pago de algún distrito, o que depende de él. 2. Distrito con diferentes pueblos, que forman una jurisdicción sola”, p. 60.

Los historiadores Salcedo Bastardo¹⁸⁹ y Siso¹⁹⁰ mencionaron que las uniones de “facto” en América, entre conquistadores y conquistados, fue legalizada por Fernando el Católico en 1514, quien concedía la libertad a los y las indígenas de casarse con quien quisieran: “así con indios como con naturales de estos nuestros reinos o españoles nacidos en las Indias”. Sucesivamente aparecieron otras Reales Cédulas confirmando la resolución anterior. No obstante, en la práctica no fueron comunes los matrimonios entre indígenas y españoles, exceptuando algunos casos en los que españoles desposaban indígenas pertenecientes a la “nobleza”; la regla común fue el amancebamiento y las relaciones libres, pues los españoles prefirieron desposar a mujeres blancas que tardíamente se trasladaron a América.

Salas reconoce el espíritu aventurero de los conquistadores, quienes hallaron en las mujeres indígenas parte del botín. Su investigación indica que

... ningún documento de los primeros tiempos nos permite afirmar, de manera directa, la reacción íntima, el pensamiento de la india frente al conquistador (...) Otros factores de encantamiento debieron pesar en su ánimo, elementos decididamente amorosos.¹⁹¹

No se debe generalizar el hecho de que los españoles hayan tomado mujeres por la fuerza, pues también fue costumbre de

189 José Luis Salcedo Bastardo. *Historia fundamental...*, ob. cit.

190 Carlos Siso. *La formación del pueblo venezolano: estudios sociológicos*, Escritorio Siso, Barcelona-España: 1982.

191 Alberto Salas. “El mestizaje en la conquista de América”, en *Historia de las mujeres: del Renacimiento a la edad moderna*, tomo III, (Dirección de Georges Duby y Michelle Perrot), Editorial Taurus, Madrid: 2000, p. 570.

algunos pueblos indígenas hacerles entrega de mujeres, las cuales formaban parte de un sistema de intercambio y de reciprocidad que todavía persiste con algunas variantes en el continente. Más que sentimientos amorosos, indefensión y miedo pudieron haber jugado un papel importante para que muchas mujeres indígenas se aliaran a los hombres blancos, quizás como una forma de estrategia para la supervivencia. Otras, en cambio, tomaron la determinación de oponer resistencia armada o de quitarse la vida conjuntamente con el resto de su grupo para evitar el sufrimiento y la servidumbre.

Para Troconis de Veracochea¹⁹² y Salas¹⁹³ existía otro factor que condicionó el comportamiento de las indígenas: el resultado del proceso de asimilación de elementos de carácter “moral-religioso” de la cultura del “vencedor”, como tapar la desnudez que resultaba “pecaminosa” ante los ojos de los europeos, “tapar sus vergüenzas” y someterse al nuevo rol que se le asignaba en el surgimiento de una sociedad mestiza y transculturada.

Fueron las mujeres indígenas el basamento de la experiencia de transculturación que tomó forma en la conquista y colonización de América. Fue a través del rol sexual que se supuso un cambio no solamente en la mentalidad de las mujeres, sino de estrategias de poder para lograr, mediante el blanqueamiento de la piel, que sus hijos pudiesen acceder a una serie de beneficios que les correspondían por ser hijos de españoles. Aunque fuesen hijos naturales, ellos tenían que acercarse al mundo de quienes ostentaban el poder: los “blancos”.

De Solórzano y Pereyra acotaba que los hijos de españoles e indígenas (mestizos) debían tomarse por ciudadanos de las provincias en donde hubieran nacido y ser “admitidos a las honras y oficios

192 Ermila Troconis de Veracochea. *Indias, esclavas...*, ob. cit.

193 Alberto Salas. “El mestizaje...”, ob. cit.

de ellas”, solo si estos hubiesen nacido del matrimonio legítimo y no se “hallase en ellos otro vicio”. Consideraba este jurista que los “mestizos” constituían la mejor mezcla que había en Indias, mientras que los “mulatos” eran gente de “mala raza” por

... tenerse esta mezcla por más fea, y extraordinaria, y dar a entender con tal nombre, que le comparan a la naturaleza del mulo: como lo notó D. Sebastián de Covarrubias, de cuya generación, de sus mezclas, y diferencias es digno de leerse lo que tiene Plinio.¹⁹⁴

De Solórzano se apoyó en los relatos de un personaje cuya imaginación se consideraba una fuente de preceptos objetivos y no como una interpretación de los relatos fantásticos de los viajeros hacia regiones de África y de Asia.

Acosta¹⁹⁵ menciona que Plinio el Viejo era uno de los autores que utilizaban los juristas de Indias para sustentar estas teorías sobre la construcción de los “otros”. Al no hallar los conquistadores esos monstruos imaginados y plasmados en los relatos medievales, la monstruosidad tomó otras dimensiones: se trataba de una “monstruosidad moral” en la que indígenas y negros procedentes de África eran considerados como “gente viciosa”, de “malas costumbres”. Por el color de su piel y las pautas de conducta eran denotados peyorativamente (antropófagos, pigmeos, simios, bestias, mulas, entre otros). Sin embargo, esta gente de comportamiento “vil” podía ser salvada y convertida a la racionalidad “cristiana” y “civilizadora” de Europa, a través de su adecuación y formación institucional tras la adopción de una nueva lengua y religión.

194 Juan Solórzano de Pereyra. *Política...*, ob. cit., p. 442.

195 Vladimir Acosta. *El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la conquista americana*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1992.

La introducción de las mujeres negras procedentes de la Costa de Oro (hoy Guinea), Angola y El Congo en el contexto americano modificó sustancialmente la estructura étnica social que se estaba produciendo en Venezuela, puesto que el sistema esclavista que lo sustentaba tuvo una gran relevancia en las actividades socioprodutivas y culturales. La población en condición de esclavitud sustituyó la mano de obra indígena ya diezmada, pues se aprovecharía la resistencia de los africanos y su fortaleza física para el trabajo en las minas y en las duras actividades en las plantaciones.

Los primeros esclavizados introducidos en Venezuela, señala Troconis de Veracoechea¹⁹⁶, fueron traídos por los alemanes de apellido Welser. Su comercio se intensificó en el siglo XVIII con el florecimiento de las haciendas dedicadas al cultivo de cacao y caña de azúcar. Se desconoce cuándo fueron introducidos los esclavizados y las esclavizadas en la ciudad de Mérida para ser explotados como mano de obra en esas propiedades, ya que la ciudad estaba bajo la jurisdicción del Virreinato de Nueva Granada y de la Audiencia de Santa Fe.

La esclavitud marcó psicológicamente a muchas personas al ser tratadas como mercancías. El traslado de los esclavizados y las esclavizadas fue trágico porque tuvieron que adaptarse a las condiciones ambientales y socioculturales de un territorio desconocido. Hubo resistencia a tal situación y algunas veces se fugaban de las haciendas para vivir en las “rochelas” (asentamientos en donde podían desenvolverse libremente y en alegría), ocultos en las montañas. Las mujeres esclavizadas, por lo general, formaban parte de una familia y como herramienta indispensable de esta podían ser tratadas con consideración o con trato cruel; por lo tanto, regularmente se concebían como objetos y sus cuerpos eran marcados simbólicamente

196 Ermila Troconis de Veracoechea. *Indias, esclavas...*, ob. cit.

y físicamente. Las demandas sexuales de sus amos convertían a algunas de ellas en sus concubinas, pero alternando también con actividades de servicio doméstico como cocineras, lavanderas, criadoras y ayas de niños blancos (madres de leche) y, principalmente, con actividades agrícolas.

La manumisión de la población esclavizada dependió en gran parte de la decisión de sus amos/amas, obteniéndola por bautismo o pila, por voluntad del amo, o bien por la compra de su propia carta de libertad, proceso largo y costoso que incluía necesariamente la adquisición de monedas en metálico, de las cuales el/la esclavizado/a no disponía a menos que su cónyuge, en el caso de las casadas, hubiese pagado su libertad.

Los matrimonios entre esclavizados no estaban prohibidos, pero sí tenían obstáculos cuando los contrayentes eran de amos diferentes, pues la mujer tenía que estar al lado de su marido y el amo, a veces, no estaba dispuesto a perder una mercancía tan preciada como sus esclavizadas. También podía ocurrir que el amo obligase a la esclavizada a casarse con otro esclavizado para obtener, por medio del control de la reproducción de la mujer, hijos e hijas en esa misma condición que pudieran trabajar en la hacienda, aumentando las posibilidades de enriquecimiento.

La vida en las ciudades fue difícil para las mujeres negras o mulatas libertas, ya que tuvieron que ganar su sustento a través de la economía informal (“buhoneras” o vendedoras ambulantes) y, a falta de un oficio remunerativo, en el caso de las mujeres casadas, podían ayudar a sus maridos en las labores de carácter manual. A pesar de los prejuicios, tener un oficio y ser aprendiz de algún maestro artesano permitió a muchos esclavizados comprar su carta de libertad. Esta población liberta se rebeló a través del movimiento de los comuneros que estalló en 1782, en consecuencia, por medio de la Cédula Real de Gracias al Sacar de 1793,

ratificada en 1795, se trató de contrarrestar los abusos de poder que ejercía un sector de los “blancos” al imponer tributos a los “pardos” por el trabajo que realizaban, como una forma de control social para evitar su emancipación.

En los siglos posteriores, la mezcla étnica fue un fenómeno recurrente a pesar de que las disposiciones legales condicionaron los matrimonios interétnicos, prestando atención a las “calidades” y a las condiciones socioeconómicas de los contrayentes. La escasez de explotación de minas y la complejidad política, basada en una economía de exportación agropecuaria de dependencia colonial, se apoyó en la fuerza de trabajo de la población esclavizada, conformando una nueva clase social, dinámica y articulada, con aspiraciones socioeconómicas y políticas. Para esta época la ciudad de Mérida no era muy grande. Sus habitantes fueron disgregados por sectores; uno de ellos estaba conformado por las familias distinguidas, étnicamente de origen “blanco”, con grandes propiedades localizadas en las periferias de la ciudad y en áreas rurales, y el sector conformado por familias populares, étnicamente “mestizas” y “pardas”, emparentadas con los sobrevivientes indígenas y con un sector reducido de esclavizados/esclavizadas.



Castas coloniales.

Respecto a la población esclavizada, Rodríguez Lorenzo¹⁹⁷ aporta información relevante mediante la comparación de varios documentos coloniales con la documentación consultada por la historiadora Rangel de Cáceres¹⁹⁸. La clasificación de la población

 197 Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo. “Algunos aspectos de la vida cotidiana de los esclavos de origen africano en los Andes venezolanos” (II), en *Boletín Antropológico*, n.º 11, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Universidad de los Andes, Mérida- Venezuela: 1986.

198 Francisca Rangel de Cáceres. “Los descendientes de esclavos en Mérida”, en *Boletín Antropológico*, n.º 4, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 1983, pp. 53-58.

de color para el período de 1700-1720 en Mérida estaba compuesta por 125 “negros”, 102 “mulatos”, 24 “criollos” (nacidos en el país), 3 “zambos” y 2 esclavizados de color “pardo”. Burguera¹⁹⁹ estima, para 1770, un total de población en la Provincia de Mérida de “2.000 blancos residentes en el núcleo capitalino y 2.725 repartidos en el resto de su ámbito. La población indígena del mismo espacio territorio la constituían más de 6.950 familias (...)”.

De las mujeres blancas, si bien ya habían migrado algunas españolas hacia América acompañando a sus maridos y padres, estas aparecen reforzando la colonización en la consolidación de los pueblos y en el trabajo de las haciendas. Las mujeres blancas, a diferencia de las esclavizadas y las indígenas, tuvieron la posibilidad de prepararse en las escuelas de primeras letras, donde les enseñaban a leer, escribir y contar, algunas nociones de música y, sobre todo, en la doctrina cristiana.

El control de la Iglesia hacia las mujeres fue revelador por su instrucción moral en el control de la conducta sexual. Las mujeres blancas tuvieron una fuerte represión y eran obligadas a entrar a un convento para tomar los hábitos o, bien, casarse a muy temprana edad con el novio elegido por el padre o los parientes cercanos, especialmente si este aportaba prestigio y bienes al patrimonio familiar.

Los conventos en la ciudad de Mérida desempeñaron un rol fundamental en la preparación integral de las mujeres blancas, pero también constituyó una forma de escape para las mujeres de otras clases sociales y procedencia étnica, particularmente para algunas esclavizadas que seguían a sus amas o eran donadas a las imágenes (vírgenes) de las Iglesias. Entre las funciones de los conventos destacaba el recibir a las mujeres en “depósito” para sustraerlas del “pecado” de la consumación sexual previa al matrimonio y reparar

199 Magaly Burguera. *Historia...*, ob. cit., p. 105.

los actos lascivos como el adulterio, el amancebamiento y las fugas subsumidas a los “raptos”.

Sin embargo, las madres superiores de los conventos no aceptaban recibir a mujeres de “mala conducta”, pues consideraban que estas podían influenciar a las jóvenes de familias distinguidas que recibían una formación en estas instituciones religiosas. Además, los “depósitos” de mujeres no solo eran realizados en los conventos, también se hacían en la casa de algún pariente cercano de los padres de estas o en la casa de familias distinguidas. En pocos casos se depositaba a las jóvenes en casa de mujeres de buena reputación, que se encargaban de su vigilancia y control. En 1803 la ciudad de Mérida alcanzaba una población de 6.472 habitantes y ya estaba dividida por parroquias (Centro, Llano, Milla y La Punta). El “Centro”, lugar donde se encontraba la plaza mayor y sede de las instituciones civiles y religiosas, era el lugar donde se concentraban los “vecinos” y, “a partir de ese núcleo, sus habitantes se desplazaron hacia la periferia, limpiando y ocupando solares para dar origen a los barrios, constituyendo nuevas unidades de administración eclesiásticas en las parroquias suburbanas”, fenómeno descrito ampliamente por Samudio.²⁰⁰

En este sentido, el “Centro” fue una parroquia urbana que tenía una población de 1.616 habitantes, de los cuales el 29% correspondía a la población “blanca”, un 29% de población mestiza, y en menor grado le seguían la población mulata (24%), la población esclavizada (14%), la población indígena (4%) y la negra (1%). En cambio, en las parroquias suburbanas la población blanca disminuyó considerablemente, destacándose la población mestiza y de

 200 Edda Samudio. “Algunos aspectos de la población de Mérida hacia 1803”, en *Boletín Antropológico*, n.º 3, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 1983, p. 77.

color. A medida que iba creciendo la población, esta ocupaba un lugar determinado dentro del espacio según su pertenencia a una determinada clase social/procedencia étnica; por ello, lejos de la plaza mayor el precio de los solares disminuía progresivamente, siendo estas zonas menos confortables y de un aspecto más humilde en comparación con el centro de la ciudad.



Plaza Bolívar de la ciudad de Mérida.

Las casas coloniales en la ciudad de Mérida eran cómodas, de techo grande, rodeadas de patios interiores y cerradas desde afuera. Su entrada se conectaba por un zaguán. Por lo general, los esclavizados y la servidumbre habitaban en pequeñas viviendas situadas detrás de la casa principal o en habitaciones de las casas grandes dispuestas cerca de la cocina o en aquellos lugares donde realizaban las actividades productivas. El número de esclavizados que componía una hacienda dependía de la producción y del tamaño, además del capital de que disponían, para tal efecto, los grandes propietarios.

En las haciendas que producían caña de azúcar y cacao fue explotada una numerosa mano de obra esclavizada, lo cual

promovió la acumulación de capital y el auge de las mismas. Las mujeres blancas ejercieron un papel importante en la administración de las haciendas y desarrollaron numerosas actividades de poca o ninguna remuneración. En las viviendas principales se disponía de determinados espacios para efectuar las visitas sociales y, además, los cortejos, que tenían que ser autorizados por ambos padres. A mediados del siglo XIX encontramos en la prensa de Mérida posturas referentes al comportamiento que resultaba no apropiado para las mujeres:

No se ría U. siempre y menos a carcajadas, U. parece con esto que todos los días recibe una proposición de matrimonio, pues solo así puede explicarse esa risa constante. Y esto que no queremos creer que sea por burlarse del prójimo, porque muy cerca tiene de quien reírse y porque no queremos creer que la bondad de su corazón desdiga la belleza de su rostro. Modere su risa...²⁰¹

En otra descripción se empezaba a cuestionar esa visión de mujer-objeto para introducir un aspecto de valor simbólico como la “virtud”. De este modo, se pretendía convertir a la mujer en un “ser completo” que pudiese trascender la esfera de lo mundano y acercarse al mundo de lo divino, porque Dios hizo a la mujer “para embellecer y hacer grata la vida del hombre” y, a causa de ello, las transgresiones no podían ser controladas sino por medio de la educación:

La hermosura en la mujer avasalla, atrae las miradas del hombre, como el foco eléctrico atrae la tempestad. Para acercarse a ella: descorred el velo que oculta la vida de su alma; seguidla en su casa,

201 *La Avispa*. “Estafeta”, Mérida: 1891, 13 de febrero, n.º 15, p. 2.

en el baile, en el paseo y observad sus maneras y modo de ser. Si es orgullosa, coqueta, altiva, inmoderada, vanidosa, ¡qué horrible decepción! ¿Y esto por qué? Porque la hermosura del alma debe corresponder a la hermosura del cuerpo; porque falta la flor más bella y perfumada que debe adornar su espíritu; porque falta la educación (...) La educación, pues, es indispensable, porque es la que forma el corazón de la mujer (...) La virtud es la granítica muralla que escuda a la mujer contra los vendavales que azotan el campo de su vida. La mujer ha nacido para amar, y el primero de sus amores debe ser a todo lo que es bueno y santo. Reunamos, pues, en una imagen femenil la hermosura, la educación y la virtud, y tendremos un ser completo.²⁰²

Vaccari²⁰³ señala que el orden social, en lo moral y buenas costumbres, se estableció a partir de los denominados “bandos de buen gobierno”; todo ello a fin de evitar que el “capital simbólico” utilizado por los blancos no fuese utilizado por gente de “bajo linaje”. En efecto, los “blancos” justificaban su supuesta superioridad a través de la llamada institución de la “limpieza de sangre” para demostrar que descendían de

... españoles, cristianos viejos, limpios de toda raza de moros, judíos o mulatos, ni herejes, ni de los nuevamente convertidos al gremio de Nuestra Santa Madre Iglesia Católica, ni castigados, ni penitenciados

202 *El Canario*. “La Hermosura. La Educación y la Virtud”, Mérida: 1877, 9 de septiembre, mes 1, n.º 2, p. 1.

203 Leticia Vaccari. “Familia, vida social y conflictos en la Mérida colonial”, en *Familia, trabajo e identidad*, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela: 2000.

por el Santo Oficio de la Inquisición ni por algún tribunal (...) ni haber servido oficios viles ni mecánicos.²⁰⁴

Los “blancos criollos” podían optar a cargos públicos como representantes en los cabildos, ingresar a comunidades religiosas y a universidades, entre otros privilegios; por lo tanto, la pertenencia de un individuo a una determinada categoría de clase social/procedencia étnica se expresaba en la organización del espacio dentro de las residencias, de las ciudades y de las haciendas. Se estimaba la “pureza”, asociada a la virtud y a la castidad, como una cualidad inherente del individuo, valorada en un contrato sexo-social a través de la regulación de los matrimonios y, al mismo tiempo, se rechazaban los emparejamientos clandestinos (concubinatos y amancebamientos) por ser contrarios a estos preceptos. Todo ello derivaba en una férrea oposición de las familias distinguidas a las alianzas maritales entre individuos pertenecientes a clases sociales distintas y a grupos étnicos diferentes. En la ciudad de Mérida fueron frecuentes los casos de disenso en matrimonios sin previa autorización de los padres. Sin embargo, estos preceptos morales expuestos en los disensos no lograron impedir la consumación de los emparejamientos. Lamentablemente, las mujeres fueron las más afectadas, pues solían entrar en estado de gravidez, eran abandonadas con su prole y repudiadas por sus familiares y novios, que escapaban bajo la presión o persuasión ejercida por sus parientes, incumpliendo con su palabra y compromiso. En los casos de esterilidad, las mujeres solían ser rechazadas y enviadas al convento mediante la coacción y fuerza. Fueron frecuentes los casos de violencia doméstica, concubinatos, raptos, adulterios y estupro, castigados severamente por las autoridades civiles. A continuación se exponen algunos casos de disensos y de raptos-fugas ocurridos en la ciudad de Mérida.

 204 José Gil Fortoul. *Historia Constitucional de Venezuela*, tomo I, Talleres Eosgraf, Madrid: 1967, p. 101.



Preparativos para las festividades de Corpus Christi. Anton Goering (ca. 1870).

CAPÍTULO III

LOS DISENSOS MATRIMONIALES

Los disensos matrimoniales y el honor familiar

A finales del siglo XVIII ocurrían, frecuentemente, los disensos matrimoniales a causa de la intolerancia hacia las relaciones interétnicas, por asumirse que estas afectaban el patrimonio y el “honor” de la familia. Aunque los prejuicios y estereotipos eran construidos y difundidos por la clase dominante en el resto de las categorías sociales, con el propósito de separar a la población “parda” o “gente de color” de las riquezas (sobre tierras usurpadas a los indígenas y explotadas con mano de obra esclavizada o sometida a relaciones de servidumbre), estos no impidieron la movilidad social a partir de la circulación de bienes económicos. No obstante, los estereotipos recreados sobre las conductas individuales marcaron precedentes y generalizaciones sobre determinados grupos étnicos y de género, constituyendo un lastre que aún perdura en la sociedad venezolana.

En las ciudades, el uso de determinados espacios sirvió de límites y fronteras étnicas. Su traspaso constituyó una trasgresión sancionada duramente de acuerdo a los roles de género, siendo las mujeres las más afectadas por su vulnerabilidad jurídica. Fueron frecuentes las denuncias por promesas rotas y los disensos matrimoniales por razones individuales en la ciudad de Caracas (sede de la Capitanía

General de Venezuela). Lugo²⁰⁵ reconoce la endogamia matrimonial entre individuos reputados de la misma “calidad”, particularmente entre los blancos, el grupo más cerrado de la sociedad.

Lugo y su colega Pellicer²⁰⁶ señalan, además, que la Real Pragmática y su cumplimiento por una cédula real que llegaba a la Capitanía General de Venezuela en 1778 contenía una normativa que limitaba los enlaces interétnicos, exigiéndoles a los contrayentes la licencia otorgada por sus padres o tutores. Esto trajo como consecuencia el enfrentamiento entre padres, hijos e hijas por el derecho a decidir y oponerse a los matrimonios cuando “consideraran que el pretendiente o pretendida era de inferior calidad”²⁰⁷. Sin embargo, esto no significó el desconocimiento de los emparejamientos por vía informal con otros grupos sociales, étnica y socialmente diferentes.

En los juicios por disensos matrimoniales, los padres de los contrayentes o sus tutores optaban por varias estrategias para no consentir los enlaces. Ya se mencionaron algunas de ellas, como acusar a los futuros yernos o nueras de llevar una vida “desordenada” y señalar su inferioridad por ser de “menor calidad”. No obstante, entre el grupo de los “blancos” el argumento estuvo relacionado con los oficios adelantados por la contraparte, recurriendo a la institución de la “limpieza de sangre” con el fin de conocer la genealogía materna y paterna de aquellos individuos que pretendían ingresar a la familia y optar a derechos patrimoniales:

205 Yasser Lugo. “Los demonios del matrimonio (sobre las dificultades matrimoniales en la Provincia de Caracas en el siglo XVIII, 1770-1800)”, en *Tierra Firme*, n.º 69, Caracas: 2000, pp. 19-36.

206 Luis Felipe Pellicer. “De vida infame y depravada conducta. El disenso matrimonial por razones individuales a finales del siglo XVIII en Venezuela”, en *Tierra Firme*, n.º 69, Caracas: 2000, pp. 7-17.

207 *Ibidem*, p. 7.

... La negativa de los padres a dar el consentimiento para el matrimonio podía traer como consecuencia raptos o provocar, además, que los contrayentes denunciasen el uso de presiones por parte de los padres o tutores para impedir las bodas.²⁰⁸

Un aspecto revelador sugiere que la rivalidad femenina cobraba fuerza y ya muchas mujeres acusaban a otras de tener una conducta reprochable a causa de su sensualidad, denominándolas “callejeras” y “putas”. Si la mujer era objeto de repudio por la sociedad a causa de su desfloramiento (pérdida de su virginidad) sin haber estado casada, los familiares utilizaban una argumentación convincente para obligar al hombre a contraer nupcias, acusándolo del delito de rapto o estupro; situación en que el involucrado reaccionaba disintiendo o, en caso contrario, aceptando los señalamientos. Algunos disensos eran utilizados por los hombres para romper con la palabra dada en matrimonio y se libraban de un compromiso serio, como era la realización de los esponsales:

La familia y la comunidad son los entes colectivos que deciden los enlaces matrimoniales, la elección de los cónyuges depende del beneplácito de ambos. Hay un juego de influencias donde se oponen familiares y pretendientes, el que tenga mayor capacidad de influir será el vencedor ante un tribunal de justicia que, aunque toma en cuenta la ley, le da mucha importancia a la tribuna popular, a la reputación que se han ganado los pretendientes, sea buena o mala.²⁰⁹

208 Yasser Lugo. “Los demonios...”, ob. cit., p. 25.

209 Luis Felipe Pellicer. “De vida infame...”, ob. cit., p. 15.

Las consecuencias de la negativa era obligar a los hijos e hijas a contraer matrimonio con individuos prescritos, pero lo que algunas veces ocurría como resultado de ello era:

1. El abandono de una prole que fue procreada por un emparejamiento informal y el rompimiento de promesas y compromisos adquiridos previamente sobre la premisa de la “calidad” de los individuos.
2. El incremento de la violencia doméstica sobre aquellas mujeres a las que obligaron a casarse con hombres, supuestamente, de “buena calidad”, para ser abandonadas bajo el concepto de mujeres de “baja calidad”. Una de las formas para eludir los hombres un matrimonio no consensuado era la del maltrato verbal y físico de su mujer. En ello hay que destacar dos hechos: primero, que la “calidad” de los contrayentes no estaba supeditada a los buenos sentimientos y, torpemente, algunos padres dieron licencia a sus hijas para casarse con hombres díscolos e irresponsables, aunque fuesen estos de reputadas familias “distinguidas”. Finalmente, estos maltratos terminaban en asesinatos, adulterios y concubinatos, siendo el desorden social mucho mayor que en los casos de una idealizada relación matrimonial entre pares de “igual calidad”, más aún cuando la misma sociedad reconocía los derechos de obediencia de las mujeres casadas a sus maridos y que algunos la imponían por medio de la violencia.
3. En casos de contrayentes que no se amaban ni respetaban, la utilización de argumentaciones que tildaban al otro/otra de sevicia, de no ocuparse del hogar ni de la manutención de los hijos e hijas; también hicieron presencia los casos por influencia de celos y mal genio. En muchas ocasiones

a las mujeres se las depositaba y a los hombres se les encarcelaba, confiscándoseles sus bienes. Esta situación podía dejar secuelas psicológicas en la prole, pues se transmitirían los valores y las pautas de conducta aprendidos por sus familiares; en otros casos se solicitaba la anulación del matrimonio, aunque esta práctica no fue reconocida por la Iglesia católica, que se empeñaba en la indivisible unión de la alianza matrimonial.

A continuación se muestra en el cuadro n.º 3 los tipos de matrimonios interétnicos realizados en la ciudad de Caracas en el siglo XVIII, cuyos disensos fueron analizados por Lugo:

TIPOS DE MATRIMONIOS INTERÉTNICOS EN LA CIUDAD DE CARACAS

Tipos de Matrimonios	N.º de casos	Porcentaje
Entre blancos	357	53%
Entre blancos y otras calidades sociales	123	18,30%
Entre pardos	120	17,85%
Entre pardos y otras calidades sociales	109	16,22%
Esclavos y otras calidades sociales (a excepción de blancos)	13	1,93%
Indígenas y otras calidades sociales	11	1,6%
Total de peticiones de casamiento de individuos de la misma calidad social	499	74,25%
Total de matrimonios interétnicos	173	25,74%
Total de matrimonios analizados	672	100%

Fuente: Yasser Lugo.²¹⁰

Además de lo mencionado anteriormente, hay que destacar que las dimensiones del honor (estamental e individual) se entrecruzaron. En cuanto a las mujeres, el honor femenino estuvo asociado a la virtud y fue un referente discursivo que motivó a muchos padres

210 Yasser Lugo. “Los demonios...”, ob. cit., p. 21.

y madres para negar las licencias a sus hijos varones, incluso si las mujeres de su misma calidad no lo habían sido moralmente. La virtud, entonces, de una mujer se comprobaba a partir del recato y el recogimiento. En el siguiente caso, María Ignacia no era considerada una mujer virtuosa porque había tenido dos hijos de Atanasio sin haber estado casada. En el fondo se trató siempre de juzgar la conducta sexual femenina, liberando de toda responsabilidad al hombre.

María Ignacia Nava y su amor roto

En 1797 María Ignacia Nava acude al tribunal para exponer ante el teniente justicia mayor la actitud de Diego de Lobo y su intervención para impedir su matrimonio con Atanasio Lobo, su hijo, negando la licencia para ello. María Ignacia alegaba que

... habiendo tenido dos hijos de Atanasio Lobo con palabra de casamiento, y después de haberse denegado su padre [...] a darle la licencia necesaria para la celebración del matrimonio le otorgó y firmó la que solemnemente presentó.²¹¹

En efecto, Diego Lobo expuso que Jacinto Izarra redactó una licencia a su nombre y luego se la presentó al padre cura don Francisco Martos, quien la analizó y la remitió al antecesor del teniente justicia mayor don Ignacio de Rivas. La novedad de la situación fue que a los pocos días de haber sido entregada la licencia, esta haya

211 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Civil. Disensos, matrimonios y divorcios*, tomo I “Presentación de María Ignacia Nava contra Diego de Lobo sobre haber cortado la firma de la licencia que había dado a su hijo Atanasio para que se casase con ella”. Mérida-Venezuela: 1797, fol. 256.

aparecido sin la firma, negándose Lobo a elaborarla nuevamente. Sospechaba María Ignacia que era para favorecer a su hijo, quien con “perjuicio mío intenta casarse con otra...”.²¹²

Ante este hecho, la agraviada solicitó al teniente realizar las averiguaciones respecto a la actuación del cura don Francisco Martos, sobre quién le había concedido la licencia y si esta era la misma que le había dado Diego Lobo, firmada de su puño y enviada a don Ignacio de Rivas. También le pidió al teniente que averiguara si la licencia que había recibido tenía la firma cortada y quién era el culpable de ello, y si la letra que aparecía en la licencia era la misma que Diego Lobo (estimulado por su conciencia) le había mandado a escribir a Jacinto Izarra. María afirmaba que había sido objeto de un engaño cruel por parte de Atanasio para evadir su compromiso matrimonial y, por medio de Eugenio Ruiz, expone:

... suplico a Vuestra Merced se sirva declarar por bastante la licencia para pasar a demandar a Atanasio Lobo en el Tribunal Eclesiástico por palabra y obra de que mi es deudor, o si no pudiéndose habilitar dicha licencia por este Tribunal se la haga saber Diego de Lobo proponga por el término de la Ley las causas y tenga para disentir por ser de derecho y justicia [...] Otro si, que estando próximo el Atanasio Lobo a celebrar matrimonio con otra mujer del pueblo de Tabay, ha pedido al Señor Provisor Vicario General, licencia para que los Señores Curas le puedan dar certificación de proclamar; y siendo esto con perjuicio irreparable a mis derechos suplico a Vuestra Merced que por un oficio se sirva participar a dicho Señor Provisor, hallarse en este Tribunal dicho Lobo con causa pendiente de disenso

212 *Ibidem*.

para que su Señoría se sirva suspender cualquier licencia que se haya pedido hasta la determinación de este artículo...²¹³

En los días subsiguientes acudieron los testigos. El primero fue Jacinto Izarra, un hombre joven de 25 años. Él declaraba que Diego Lobo le había pedido hacer una licencia y luego, sin firmarla, se la había entregado personalmente delante de Nicolás Lobo. En cambio, el cura don Francisco Martos no había podido afirmar que la licencia presentada fuera la misma que estaban refiriendo, porque no se acordaba si estaba firmada o no y solo recordaba que Lobo le había dicho que aquella licencia había sido hecha para engañar a su mujer, y que había utilizado este medio para lograr una reconciliación, pues tenía pleitos con ella:

Que el declarante (Cura) le dijo (...) y ya Vuestra Merced trae dicha licencia para que se case con la María Ignacia, su hijo a que le replicó, que no, y solo lo había hecho por lo que deja expuesto, que después lo despidió diciéndole se hallaba muy ocupado, ni menos le dijo, ocurriese al Juez ni a otro alguno.²¹⁴

Es interesante esta declaración ya que expone los artilugios de Diego y Atanasio Lobo, quienes, aprovechándose de la ignorancia y vulnerabilidad de María, evadieron su compromiso. Sorprende aún más la dilatada actitud del cura párroco que fue cómplice del hecho y sorprende su irresponsabilidad al evadir lo hecho. Tampoco este testigo recurrió al tribunal eclesiástico para exponer el agravio y el delito de coerción cometido sobre su persona.

213 *Ibidem*, fols. 256v-257.

214 *Ibidem*, fol. 258.

El teniente justicia mayor, de 45 años, don Ignacio Rivas, afirmaba que la licencia que se le había presentado en el tribunal era la misma “sin diferencia alguna” llevada por Diego Lobo, sin firma y cortada. Asimismo, señalaba que Lobo no pensaba firmarla ni darla nuevamente. Otro testigo fue don Eusebio de Oviedo, de 33 años, quien declaraba que Diego Lobo le había mostrado la licencia y que ya estaba firmada por su puño y letra, preguntándole a este si estaba bien redactada.

De este modo, se concretaron las pesquisas sobre la existencia de la firma de Lobo en dicha licencia. El tribunal, al emitir su decisión, consideraba que la licencia (compuesta por un folio) no era documento suficiente y no había aceptado ninguna apelación ni sustentación para solicitar otro disenso por “impedirlo la autoridad de la cosa juzgada”.²¹⁵

María Ignacia no solo quedó desamparada, sino devastada ante la injusticia, pues las declaraciones de los testigos no fueron reconocidas por el juzgado. Se protegió, en cambio, a un hombre que incumplió con su promesa matrimonial, abandonando a su mujer y a sus hijos, cuya seguridad y defensa legal fue impedida por el tribunal; incluso, María fue obligada a pagar los costos por el hecho de acudir a un tribunal a pedir justicia. Ahora bien, ¿por qué el tribunal no cotejó la firma con otro documento firmado por Lobo o lo convocó para tomar su testimonio sobre el hecho, pidiéndole firmar en otro papel?

Jacinto Izarra, a ruego de María Ignacia, expuso los motivos para rechazar el fallo del tribunal y las causas por las que Lobo le negó la licencia de matrimonio, pero estas no fueron explícitas cuando se tomaron las declaraciones a los testigos. Lo que ella pretendía no era criticar los intereses que movieron a Lobo y a su hijo para disentir,

215 *Ibidem*, fol. 259.

sino el hecho de las irregularidades del proceso, específicamente en la revisión de la licencia y la decisión inapelable del tribunal:

Que por providencia de este día se ha servido declarar que la licencia presente con la justificación de haberse firmado por Diego de Lobo, no era bastante para demandar a su hijo Atanasio; que pagase las costas; y que no se me admitiese otro escrito, que el de esta naturaleza, suponiendo que mi intención recaía sobre cosa juzgada que la niego, y cuando parezca se ha concebido bajo de una nulidad insanable, y es a saber (...) Cuando provoqué el juicio de disenso supe extrajudicialmente que dicho Lobo pretendía probar las causas de su nolición, que si lo hizo, no fui citada para ver jurar los testigos ni en aquel tiempo se me leyó la sentencia que ahora supongo se haya dado, porque siendo una infeliz mujer, y pobre de solemnidad sin conocimiento alguno en estas materias, no tuve por entonces quien me hiciera las gestiones necesarias, y solo entendí que el juicio del disenso cuya sustanciación me nombró el Señor Predecesor de Vuestra Merced, en cuyo caso estoy en el tiempo de poder apelar, y de alegar de nulidad para probar que Lobo es tan mulato como yo, si es que esta fue su prueba para disentir.

Y aun suponiendo que dicho juicio de disenso se hubiese determinado sin nulidad, la licencia que presenté del mismo Lobo fue posterior en que dice que por conciencia no podía negársela a su hijo para que se casase conmigo. Y por haber resultado cortada la firma después de presentada al Señor Antecesor de Vuestra Merced; justifiqué esta circunstancia, aunque el mismo señor que fue uno de los testigos, no declarase con puntualidad por las sospechas de que fue quien cortó la firma; pues no era dable que la recibiese si ella y esto era bastante para declararse por suficiente, como pedí a Vuestra Merced.

Todas estas circunstancias protesto representar en la Real Audiencia del Distrito para donde apelo de la citada providencia decretada por Vuestra Merced y de cualquiera otra sentencia relativa anterior, o posterior, suplicando a Vuestra Merced se sirva concedérmela en ambos efectos, entregándome los Autos originales para llevar personalmente mi recurso sin costo de testimonio por mi suma pobreza, y que por la misma razón suplico se me absuelva de la condenación de costas que se me ha intimado, protestando probar mi insolvencia, si Vuestra Merced no la estimare por notoria, pues así procede de justicia [...] Otro si, que para presentar la mejora se me conceda un término bastante con consideración a que siendo mujer, y pobre, no puedo llevar mi recurso a su Alteza, sino es yendo en persona, y que entre tanto se vuelva a intimar la fuerza a que estoy acogida para que el Señor Ordinario suspenda la celebración del nuevo matrimonio, que intenta mi demandado, respecto a que por la continuación de proclamas no parece que se haya obedecido.²¹⁶

Esta carta fue remitida al señor canónigo magistral, Dr. don Juan Maximón y Henríquez, para que diera su dictamen, a la que respondió sin ninguna argumentación como “maliciosa y temeraria, por lo que debe negársele”, concediéndole solamente la apelación en el efecto devolutivo, debiendo pagar María los costos para poder entregárselo.

Evidentemente, María Ignacia no pudo pagar los costos y dicho caso quedó cerrado. Las autoridades masculinas, por el hecho de haber sido expuestas como cómplices de un juicio de dudoso procedimiento, dejaban en entredicho un sistema de justicia que representaba los intereses de una sociedad patriarcal, segregada en clases sociales y castas.

216 *Ibíd.*, fols. 260-261.

Casos similares fueron descritos por Rojas²¹⁷, quien analizó el incumplimiento de la promesa matrimonial de una viuda que evadió su compromiso con un hombre español, ya fuese por miedo a que este le diese una “mala vida” o, bien, para evitar una rígida convencionalidad social y moral que impidiese su libertad. Para esta historiadora, la promesa de matrimonio llevaba implícita una relación de confianza y de honor, así como la presencia de mortificaciones personales y cotidianas que algunas mujeres no querían vivir.

Durante el siglo XVIII muchas mujeres interpusieron en los tribunales demandas sobre promesas incumplidas de la palabra de matrimonio; hechos que demostraron la dificultad que representaba esta situación para las mujeres: comprobar la existencia previa de un compromiso, sobre todo, porque los valores sociales respecto a su identidad genérica también sometían la naturaleza de su cuerpo y su pureza. En el caso precedente, María Ignacia no pudo hacer una buena causa en el tribunal por los dos hijos que tuvo con Atanasio.

Otros casos parecidos al de María Ignacia fueron estudiados por el historiador colombiano Rodríguez²¹⁸, quien describió lo siguiente:

1. Los procesos por demanda de cumplimiento de promesa matrimonial seguían los pasos de todo juicio criminal. Aunque más simples que otras transgresiones, solían ser abandonados o culminaban en rápidos arrepentimientos de los inculpados; por lo tanto, terminaban súbitamente

 217 Aura Elena Rojas. *Promesas rotas de una mujer desenvuelta*, en *Tierra Firme*, n.º 62, Caracas: 1998, pp. 279-291.

218 Pablo Rodríguez. “Promesas matrimoniales incumplidas en Antioquia colonial”, en *Historia Crítica*, n.º 5, 1991, pp. 1-24, recuperado el 25 de enero de 2012 en <http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/oiar-t?codigo=2186470>

sin que hubiese una sentencia por la importancia social de la agraviada y/o temeridad del acusado, casos en los que el proceso podía alargarse.

2. Fue frecuente en estos juicios encontrar que la actitud de los hombres era cuestionar la conducta moral de las mujeres, su virginidad y el ambiente moral de su familia. Todo ello tenía un fin claro: poner en duda la autoridad femenina en el momento de exigirle un compromiso, visto este como una supuesta afrenta. Los argumentos esgrimidos por los hombres y también por los familiares de las “agraviadas” respondieron a prejuicios por razones de parentesco, desigualdad étnica y social, edad, entre otros.
3. La presencia de valores que en la mujer tenían manifestación por su orgullo herido, amor propio y sentimientos, denotaban que las conductas no ajustadas e inapropiadas de los hombres no habían respondido a la idealización amorosa elaborada por ellas, más veces romántica que realista. Es decir, si la mujer le daba importancia a la palabra empeñada y esta no era cumplida, menos podía esperar que el hombre le ofreciera una vida segura.

... Asumir una posición altiva en el juicio, despreciar al seductor, eran actos que debían rehabilitar la imagen de la mujer y su familia ante la comunidad. Además, era una forma de restarle poder y fuerza a la “agresión” masculina, y a la vez reconstruir su orgullo y consideración de sí.²¹⁹

4. Finalmente, esta situación se consideraba un desorden social público que empezaba a causar malestar entre las

219 *Ibíd.*, p. 8.

autoridades (civiles y eclesiásticas), resultando, en consecuencia, la impositiva fijación del compromiso nupcial por escrito y la negociación clandestina sobre una emancipación socio-sexual en la que se perjudicaba notoriamente la vida y reputación de las mujeres en su rol de madres solteras. Sin embargo, la decisión de los tribunales consistió en atender los casos perpetrados en grupos sociales más aventajados, a modo de controlar e impedir que ese “relajamiento social” afectase, aún más, el orden social impuesto por las élites.

A mediados del siglo XVIII las ideas liberales se difundieron en la ciudad de Caracas. La historiadora Díaz²²⁰ afirmaba que, producto de la Ilustración, el liberalismo fue conocido por las élites “criollas” a través de autores como Rousseau, Voltaire, Raynal, entre otros, cuyas ideas fomentaron el movimiento de emancipación y los valores de la igualdad y la libertad. A pesar de esta situación, la autora analizó el doble discurso de los políticos durante este proceso, ya que la adopción del liberalismo propugnado en la Constitución de 1811 no socavó el orden social impuesto desde la colonia, que subordinaba a las mujeres y a otros sectores sociales:

El mantener la tradicional autoridad patriarcal era fundamental para los que organizaban la nueva república. Es lógico entonces que para los hombres en el poder no hubiera paradoja alguna en apoyar un Estado liberal a la vez que mantenía la misma estructura social de la colonia. Esto es claro en la Constitución de 1811, la cual establecía que las Siete Partidas, el Código Legal Español vigente desde el siglo

220 Arlene Díaz. “Género, derecho y ciudadanía en la temprana república: las luchas cotidianas de las mujeres en Caracas”, (s/f), recuperado el 10 de noviembre de 2011, en <http://www.osu.edu/jornadas/Dmaz.pdf>

XIII, así como otros códigos coloniales continuaron vigentes en la nueva república.²²¹

Las Siete Partidas, apoyada en la noción jurídica del derecho romano, concedía a los padres de familia el control de la propiedad de la familia y la autoridad legal para imponer su voluntad a la prole y al cónyuge, así fuera por medios coercitivos como la violencia. La Iglesia y el Estado actuaban como garantes de ese orden y los hombres extendían dicha autoridad también sobre los esclavizados y subordinados, según su jerarquía social.

Las mujeres de Caracas y de otras provincias de la República de Venezuela debatieron ante los tribunales la disparidad de una doctrina liberal que concedía el derecho a la ciudadanía, pero la práctica de su exclusión. En el análisis de los expedientes, las mujeres litigantes, disgregadas por clase social, defendieron sus derechos individuales de forma distinta. Mientras que las mujeres de clase alta como ciudadanas defendían su propiedad y la autonomía de decidir (no tanto como un reclamo de participación política), las mujeres de clase baja, representada por el 72% de los casos, defendían sus derechos individuales. Ambas categorías de mujeres, las primeras de forma explícita y las otras implícitamente, construyeron un discurso de la ciudadanía venezolana solicitando a las autoridades que les concediese una mayor autonomía y ser incluidas en la educación formal.

En efecto, entre los años 1786-1790 los casos presentados por algunos sectores de poder estuvieron relacionados con las licencias de matrimonio y certificados de “limpieza de sangre” (calidad de linaje) para evitar la pérdida del honor y el patrimonio familiar ante la “contaminación” producida por el mestizaje. Excluyendo

221 *Ibidem*, p. 2.

y cerrando el círculo de la movilidad social a otros individuos, las denuncias en los sectores subalternos tuvieron que ver con los abusos de los grupos dominantes. En cambio, dentro de las mujeres en condición de pobreza y bajo los efectos de la aplicación de la Real Pragmática las denuncias versaron sobre las licencias de matrimonios y las promesas rotas para contraerlo, compuestas en un 63% de los casos, involucrando en los procesos a hombres de diversa posición social.

Posteriormente, ya para el siglo XIX, como resultado de la conformación de un Estado liberal, las mujeres pertenecientes a sectores subalternos denunciaban que los hombres (compañeros y esposos) no contribuían en la manutención económica y, por lo tanto, ellas tenían que trabajar para sobrevivir y proveer el hogar; aspecto relevante, ya que en la sociedad venezolana actual las mujeres de clase popular han constituido un motor que ha impulsado el sector servicios y un “apoyo” para que otras mujeres accedan a ocupaciones cualificadas, como profesionales en la ocupación de determinados cargos públicos.

Además, los hombres estaban perdiendo sus roles de proveedores y “administradores” del hogar y algunos de ellos mantuvieron un doble hogar, lo que Briceño Guerrero²²² define como una ambigüedad en el “criollo” (específica en el hombre): cuando su psiquis, escindida en dos mitades, por una parte reafirmaba su condición original de un linaje que representaba cultural y simbólicamente la alienación del europeo viejo; la otra penetraba en su ser las mezclas culturales y étnicas de lo americano nuevo, expresadas sexualmente entre la legitimidad y la trasgresión.

222 José Manuel Briceño Guerrero. *Europa y América...*, ob. cit.

Lander, citado por Álvarez²²³, hace alusión a que la población venezolana a principios del siglo XIX era escasa a causa de las rebeliones y, como consecuencia, los matrimonios tuvieron poca popularidad. Aunado a ello, la pobreza y la corrupción eran considerados enemigos del matrimonio. Otros factores, como la aceptación solapada de los vicios de los hombres y la riqueza que estos pudieran tener, contribuyeron a que estos tuvieran dos familias (una legítima y la otra ilegítima).

... Aunque no lo explica muy bien [...] en el primer caso, el rico se ve contaminado por el vicio, la corrupción, producto del sentido de creerse con el poder, derecho o autoridad suficiente –derivada de la riqueza– para mantener una conducta que pudiera estar reñida con las normas morales establecidas; en el segundo caso, tal vez encontraríamos la dificultad de establecer un hogar con un compromiso económico severo, lo cual no excluiría tampoco la búsqueda de la situación más cómoda, evitando responsabilidades que pudieran tornarse luego pesadas; es decir, vulgar, simple y llanamente, sinvergüenzada.²²⁴

Las mujeres, en cambio, eran desiguales como clase social/color, pero compartían una misma situación en la defensa de sus derechos como ciudadanas: trabajar por un salario, no ser agredidas física ni psicológicamente y pedir seguridad, así como mayores libertades e independencia. Se les acusaba de “subversivas” y “vagas”, se les trataba de recluir, castigar y depositar, pero, obligadas por

 223 Marisoly Álvarez Scarpitta. “Mujer y espacio doméstico: una aproximación a la vida cotidiana en Caracas entre 1750 y 1850”, en *Antropología*, n.º 101, Caracas: 2004.

224 *Ibidem*, pp. 26-27.

las circunstancias, utilizaban estrategias de evasión y resistencia mediante las fugas.

Rincón Rubio²²⁵ realizó un análisis de noventa expedientes de demandas de incumplimiento de esponsales presentadas ante los tribunales de la ciudad de Maracaibo, entre los años 1880-1896. Desde el punto de vista de la antropología histórica y tomando algunos conceptos propuestos por Bourdieu, refiriéndose al “sentido del honor”, concluyó que los principios tradicionales persistieron en el Código Civil de 1873²²⁶, desfasando el “corte liberal y progresista” de su contenido y reproduciendo los valores que eran propios del “universo patriarcal español”, que relegaba y subordinaba nuevamente a las mujeres al concepto de honor-virtud y moral social por medio del control de su virginidad, denominado por él como “capital de pureza sexual”.

El honor percibido como capital simbólico de las familias y –reafirmado constantemente– como valor agregado de respeto a la autoridad masculina (principio androcéntrico) se subjetivaba como autorreconocimiento de los hombres y, a partir del “honor objetivado” que el autor analiza, se presenta como el reconocimiento del

225 Luis Rincón Rubio. “Honor femenino...”, ob. cit. “Los deberes y las disposiciones del habitus” y el “sentido de posesión del honor” fueron estrategias que los individuos empleaban para la reproducción, conservación y aumento del capital simbólico.

226 José Eliseo López. “Nupcialidad”, ob. cit., p. 1.125. López afirma que el cambio radical presente en el Código Civil fue en 1904, cuando se instituye la disolución (divorcio) de un vínculo perpetuo e indisoluble. En 1872 el presidente Antonio Guzmán Blanco reconocía únicamente el matrimonio civil para efectos legales del Estado venezolano. En 1982 se promulgó una reforma parcial del Código Civil, introduciendo pocas modificaciones como: la administración de los bienes conyugales, el reconocimiento de hijos habidos fuera del matrimonio, la herencia, las causales de divorcio, entre otros.

“otro” (mujer), a quien imponen los infortunios de una cualidad materializada en su virginidad.

... las mismas mujeres reproducían y aplicaban a la realidad estos esquemas mentales como consecuencia de su sumisión al orden simbólico imperante, y de la incorporación en sus esquemas de percepción y acción de la valoración asimétrica hombre-mujer, de las desiguales relaciones de poder entre los géneros que este orden simbólico imponía...²²⁷

El autor afirma, también, que la ley era muy contradictoria porque en los discursos los funcionarios no explicaron claramente lo que se entendía por “incuestionablemente honestas” respecto a las mujeres²²⁸, ni tampoco el conjunto de pruebas que estas tenían que presentar para demostrarlo, particularmente si se trataba de juicios sobre incumplimiento de esponsales.

Por lo general, de las noventa demandas introducidas pocas fueron valoradas para realizar un juicio (veintiocho casos) y solamente doce de ellas resultaron en matrimonio o pago de una compensación como acción penal, cuyo cumplimiento debía ser ejecutado por el demandado o ser castigado con prisión. El 88% de las mujeres manifestaban encontrarse grávidas, por lo tanto, si la honestidad de la mujer se asociaba a su virginidad, era difícil que pudiera demostrar la acción criminal producto de una seducción.

Los valores preestablecidos solían constituir una carga pesada para las mujeres, valiéndose algunas de ellas, según las

227 Luis Rincón Rubio. “Honor femenino...”, ob. cit, p. 238.

228 Se coloca el término mujeres para no universalizar esta categoría. Lamentablemente, las mujeres como referente de su diversidad suponen una misma percepción estereotipada a pesar de las diferencias de clase social y de una supuesta equidad “ciudadana”.

circunstancias, para fugarse del ámbito privado, crear una nueva identidad y comenzar una nueva vida. Esa realidad las arropaba y alcanzar la emancipación de derechos era un deseo que difícilmente podían realizar, porque las instituciones sociales no cambiaban tan rápido como ellas anhelaban. No faltaría mucho para que las instituciones patriarcales reconocieran (en apariencia) sus derechos como ciudadanas y, en esa defensa, el fortalecimiento de la supraindividualidad femenina.

CAPÍTULO IV

EL RAPTO Y LA FUGA DE MUJERES: ANÁLISIS HISTÓRICO-ANTROPÓLOGICO Y JURÍDICO

El rapto y el robo: diferencias conceptuales

En el *Diccionario de la Lengua Española*²²⁹ se denomina “rapto” al

... Delito que consiste en llevarse de su domicilio, con miras deshonestas, a una mujer por fuerza o por medio de ruegos y promesas engañosas; o tratándose de niña menor de doce años...

Mientras que el “robo” implica tomar para sí lo ajeno. Orts Berenguer²³⁰ define el rapto como

... una actuación del sujeto activo, consistente en un acto de fuerza o en el empleo de intimidación o de amenaza, no de engaño, mediante la cual se vence la voluntad contraria de la víctima (...) por el ánimo de atentar sexualmente contra esta.²³¹

229 *Diccionario de la Lengua Española*, “Rapto”, 19.^a ed., Real Academia Española, Madrid: 1970, p. 1.103.

230 Enrique Orts Berenguer. *Delitos contra la libertad sexual*, Tirant lo Blanch, Valencia-España: 1995.

231 *Ibíd.*, p. 278.

En efecto, el rapto se considera un delito por el hecho de negar la libertad de desplazamiento de la persona raptada (secuestro), aunque también se puede considerar la protección de los “bienes de carácter sexual”. Este último pretende incorporar una relación de explotación, sobre todo, tratándose de las mujeres, quienes por su naturaleza biológica diferenciada del hombre son representadas simbólicamente como objetos de intercambio, a través de la imposición de un valor de uso que el grupo social estima de importancia para entablar las alianzas políticas.

Ambos conceptos tienen significados distintos: en tanto el primero –el rapto– se adscribe a una acción hecha por personas sobre otras personas (objeto de la trasgresión), el robo se refiere a personas que son tratadas como bienes, objetos de intercambio. No obstante, ambos son considerados un delito.

Es común notar en los documentos coloniales de la época, la referencia a los dos términos como si tuvieran un significado similar, pero el “robo” otorga una cualidad y valor al objeto ajeno apreciado (recuperable o no), mientras que el “rapto” se sanciona como una acción punible sobre una persona (similar al “secuestro”), y pretende causar en la persona agraviada una supuesta reacción favorable o desfavorable hacia el raptor (en el caso de mujeres o menores de edad); pero, también, una reacción predecible o no por parte del grupo social o familiar ofendido por la acción del raptor y de sus cómplices.

El raptor, por lo tanto, recurre a esta práctica en su impotencia para forzar una reacción por parte del “otro/otra” y obtener lo deseado, ya sea como una recompensa forzada por la persona-objeto “robada” y “extraída”; tal vez, negociar un acuerdo en aquellos casos en los que la familia de la agraviada exija una compensación, siempre y cuando la mujer raptada o robada lo justifique como previo a su consentimiento a partir de una fuga.

Piñerúa, en su análisis de algunos casos sobre los disensos matrimoniales en la ciudad de Caracas, mencionó uno en particular que se refiere a una pareja de pardos. Estos jóvenes, motivados por la oposición del padre de la muchacha, conllevó a la fuga y provocaron el escándalo de un supuesto rapto, utilizando la negativa de una de las partes y solicitando el reparo del honor perdido que recaía no solo en la mujer sino en la familia. De este modo, se trató de incidir en el margen legal impuesto por las autoridades; es decir, la concesión de una licencia matrimonial que los parientes negaban a la joven:

El disenso paterno respondía a consideraciones relacionadas directamente al honor-procedencia, relativas al prestigio que tenía o pretendía su familia; pero, una vez producido el rapto, la mayor preocupación era salvaguardar la reputación de la muchacha a menos que no existiera el interés de prescindir de una hija que le es útil en el hogar o casarla con un hombre que le proporcione beneficios económicos a la familia, supuesto descartable dada la condición de deshonra de la familia por la pérdida de la honra de la joven.²³²

Rodríguez²³³ afirma que el rapto normalmente conducía al matrimonio y que se empleaba en consenso para que una pareja fugada pudiera publicitar sus sentimientos, pero al mismo tiempo era una expresión de virilidad representada por el hombre como un sujeto activo, mientras que la mujer (también planificadora del hecho) era vista como un sujeto pasivo y objeto de la violencia; por

232 Jennifer Piñerúa. “Los desafueros del matrimonio: el casamiento como disipador de pecados en la sociedad colonial venezolana”, en *Tierra Firme*, n.º 62, Caracas: 1998, p. 260.

233 Pablo Rodríguez. “Promesas matrimoniales...”, ob. cit.

consiguiente, la acción del rapto no se libera de su carga simbólica que doblega la sexualidad femenina en favor del hombre.

Para muchas sociedades el rapto es similar a la actividad de la cacería y la mujer se compara con la captura de un animal salvaje, reflejando en ello la esfera de lo erótico y lo perverso de la mujer (siempre evocando su sensualidad e incitando al pecado). Para Díez del Corral²³⁴ los modelos compositivos de la iconografía griega muestran el rapto como una metáfora de la unión (rito nupcial) del hombre y la mujer, más que un dominio o un poder masculino. Al comparar las escenas cinegéticas de la cacería de animales con el “carácter salvaje de la mujer”, no solo se accede a su naturalización –que es doblegada por el matrimonio– sino que la mujer pierde su infancia para llevar una vida adulta, domesticada en otro ámbito privado.

Ahora bien, esta situación de forzar la consumación de un matrimonio por medio del rapto no tuvo fácil acomodo porque no implicaba una aceptación del hecho por la contraparte agredida, ni tampoco fue una estrategia frecuente para que las jóvenes parejas obtuvieran la licencia matrimonial. En la mayoría de los casos, a las mujeres deshonradas se las depositaba en hospicios o conventos y a los varones se les desterraba o encarcelaba. El matrimonio, concebido como un contrato de carácter sacramental, se convertía en el garante social que evitaba el pecado de una sexualidad exacerbada entre los hombres y las mujeres.

En este sentido, las conductas moral-religiosa y jurídica se unieron como cuerpo normativo para regular la conducta de los

234 Pilar Díez del Corral Corredoira. “El rapto: ¿Una forma de amor? Una interpretación de las imágenes de persecución y rapto de Dionisio y Ariadna”, en *Gallaecia*, 2005, n.º 24, pp. 75-97, recuperado el 25 de enero de 2012, en: http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=1271822

individuos en la sociedad, elevándola como una conciencia colectiva que aún perdura en la mentalidad de muchos de ellos. Las leyes del fuero mixto, la Real Pragmática y el Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas constituyeron instrumentos que reglamentaron el matrimonio, los cuales eran objeto de interpretación según las relaciones de poder y las preeminencias sociales.

El rapto de mujeres: análisis antropológico

Desde el punto de vista antropológico, el rapto forma parte de un sistema de alianzas maritales y de ceremonias nupciales que se han practicado en algunas sociedades del mundo desde tiempos remotos. En Grecia existieron muchos ejemplos de ello, expresados en su mitología y en algunas representaciones estéticas en la literatura y el arte.

Entre los griegos existía un tipo de matrimonio que se denominaba así: matrimonio por rapto, especialmente en Esparta donde la ceremonia empezaba por (...) el rapto de la novia. En estas bodas se escenificaba una parte de la ceremonia, como si de un rapto se tratara, cuando por la noche el novio subía a la novia al carro en el que se trasladaba desde la casa de su padre hasta la suya propia, donde lo esperaba la madre de él. En este ritual la novia no se montaba en el carro, sino que era levantada por el novio como fingiendo un rapto...²³⁵

235 Assela Alamillo. “El rapto en la mitología clásica”, en X Seminario de Arqueología Clásica, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid: 2002, p. 2. Recuperado el 5 de noviembre de 2011, en: <http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento12005.pdf>

Muchas de esas costumbres han estado presentes en los rituales del matrimonio actual, cuando el hombre levanta a la mujer desposada antes de cruzar el umbral del aposento, mientras ella puede proferir o gesticular unos pequeños gritos, como si en realidad fuese raptada. Alamillo cita a Plutarco y describe el rapto nupcial como una costumbre griega heredada por los latinos, que persistió en el sureste y sur de España, donde los novios desaparecían del pueblo y retornaban días después, pero en medio de la expresión “la han raptado” iniciaban una vida marital que constituía una forma para ahorrar gastos de una ceremonia religiosa costosa. En Mérida-Venezuela, en el ámbito rural, se usa la expresión “me robaron a la niña”.

La acción del rapto como manifestación de ceremonia nupcial y la boda en sí se impregnan de simbolismo y pasan a compararse con el tránsito de la vida a la muerte o a otra vida. Rapto, matrimonio y muerte son tres situaciones con elementos comunes. En todos ellos se escenifica el cambio de una vida a otra. La novia deja de ser niña virgen para pasar a ser mujer, abandona su casa, sus cosas, sus familiares, donde está arropada y protegida, para ser transportada a otra casa en condiciones desconocidas o en ocasiones es la ciudad o país lo que tiene que abandonar. Tiene muchas concomitantes con el paso a una nueva vida desconocida que supone la muerte...²³⁶

La importancia de esta práctica, que persiste en comunidades rurales e indígenas de la actualidad, tiene su origen en las contradicciones y diferencias entre los grupos sociales en que el sector subordinado y excluido (mujeres) representa el capital simbólico y tangible de prestigio, honor, estatus y dominación de determinadas familias patriarcales y cacicales.

236 *Ibidem*, p. 2.

La mujer, como portadora del honor-vergüenza de la familia, siempre ha sido la garante de la reproducción del grupo social al cual se adscribe y de los individuos que lo conforman. A partir de su sexualidad es puesta bajo tutela y vigilia, y no puede mostrarse libremente. Atribuida al mundo de las cosas, la mujer es percibida como un objeto de deseo que amenaza la reputación construida por el grupo social y la familia, por la potencial contaminación o mancha de su reputación mediante una movilización forzada (rapto). Algunos ejemplos de esto se asocian a los ritos de paso y son considerados como tabú, representando el acceso al espacio exterior y lo externo del cuerpo comunal.

Casas²³⁷ expuso varias teorías fundadas en el rapto, afirmando que este no podía asegurar exclusividad de pertenencia ni las mujeres objeto de esa transacción y práctica aceptaban esa exclusividad de pertenencia impuesta por los hombres. Refiriéndose a los sociólogos, él concluye que el rapto era la forma que había llegado a imponerse como práctica en la celebración de los matrimonios. Cita a Lubbock con su obra *Los orígenes de la civilización*, escrita a finales del siglo XIX, y reconoce que en los grupos “primitivos” no operaba la propiedad privada; por consiguiente, la mujer raptada (cautiva) era reservada para el raptor, instituyéndose entonces un sentimiento de privacidad que no existía en las sociedades donde predominaba la promiscuidad primitiva, y que constituía un deseo de “dignificar” a los maridos.

Grassi²³⁸ menciona que Lubbock interpretaba la dificultad de la obtención de la mujer como el origen del amor conyugal, más no lo observó como una forma para que los hombres se enorgullecieran por la obtención de su “presa”, que iniciaba el patriarcado. Para

237 Enrique Casas. *Las ceremonias nupciales*, 2.^a ed., Editorial Páez, Madrid: 1931.

238 Estela Grassi. *Antropología y Mujer*, Humanitas, Buenos Aires: 1986.

Casas²³⁹, el rapto no dignificaba a la mujer raptada y –refiriéndose al sociólogo Spencer– estimaba el hecho de que el rapto de una mujer era un signo de distinción social, sobre todo, para los guerreros que eran reputados como miembros “honrados” de una tribu. Además, el rapto no constituía una estrategia universal y era de cuestionable proceder.

Si bien reconocía que en muchas sociedades los matrimonios exogámicos eran despreciados, el rapto no era una forma fija que debía imponerse como costumbre en determinadas clases sociales que deseaban la distinción y equiparación social, porque en ello, en la acción del rapto, se comprometían las relaciones de vecindad con otras tribus.

En efecto, los raptos fueron los causantes de la guerra y la violencia entre los grupos sociales, tribus y pueblos y, a la inversa de la regla de exogamia, persistió como una norma endogámica que en comunidades indígenas se inscribía en la reproducción del grupo social, cuya actividad en la preservación de bienes (recursos y territorio) era fundamental para su supervivencia.

Virgili²⁴⁰ (1913), citado por Casas²⁴¹, divide en dos la historia del rapto:

1. El rapto que no suscita conflictos entre las tribus.
2. El rapto como *casus belli*, donde la tribu, ya agricultora, no se resigna a que le quiten los brazos para labrar la tierra.

El primer caso –señalaba el autor– no creaba inconvenientes puesto que se aceptaba como un uso amoroso, siempre y cuando

239 Enrique Casas. *Las ceremonias...*, ob. cit., pp. 29-30.

240 Giovanni Amadori Virgili. (1913). *L'istituto famigliare nelle società primordiali*. s. e.

241 Enrique Salas. *Las ceremonias...*, ob. cit.

fuera recíproco entre las tribus. En el segundo caso, el rapto se vinculaba a las transformaciones económicas que operaban en la comunidad, producto del sedentarismo y el excedente de productos (en que los hombres y las mujeres participaban en diversas actividades mediante la división sexual del trabajo); por tanto, el rapto de mujeres podía socavar las bases materiales del sistema de producción que se instauraba en un modelo económico de mercado.

Dependiendo del valor de la mujer y de su estatus, el rapto podía ofrecer ventajas considerables al raptor y a su grupo; de lo contrario, la mujer podía quedar relegada, incluso entre las otras mujeres del grupo raptor, en un rol de subordinación. A diferencia de las mujeres tomadas en matrimonio, ellas eran esclavizadas o se convertían en concubinas. Esteban Santos²⁴² hizo un recorrido literario por el cambio social y de estatus de las princesas y reinas troyanas que fueron cautivas por los griegos durante la guerra; encontró que fueron convertidas, posteriormente, en concubinas y esclavizadas de sus agresores. En cuanto al raptor atrapado en acción de “secuestro” por el grupo de la mujer, una posible respuesta era apresarle y obligarlo a trabajar para la familia de esta, reconociendo la alianza. En otros casos, su descendencia se adscribía exclusivamente a la familia de la madre y se castigaba al raptor con la pena de muerte.

En algunas poblaciones “primitivas” estudiadas por los antropólogos como McLennan, por un lado, el matrimonio de un hombre con una mujer de su propio grupo era mal visto y se tenía que acudir al rapto, situación que al mismo tiempo era un pretexto para asesinar a las niñas. Por otro lado, cuando alguna de ellas sobrevivía, era

 242 Alicia Esteban Santos. “De princesas a esclavas. En Troya” (Heroínas de la mitología griega III), en *Cuadernos de Filología Clásica*, n.º 17, Universidad Complutense, Madrid: 2007, pp. 45-75, recuperado el 5 de noviembre de 2011, en: <http://www.ucm.es/centros/descargas/documento5231.pdf>

mantenida como reserva matrimonial para objeto de intercambio con los enemigos a la hora de entablar alianzas políticas.

Grassi²⁴³ señala que McLennan negaba que las mujeres hubieran tenido alguna vez el poder político y sostenía que se desconocía la paternidad, pues la descendencia se transmitía por línea materna. Se practicaba el infanticidio femenino, no se realizaban actividades productivas y la escasez de mujeres era suplida por la captura (rapto). Este último aspecto componía ya un elemento del patriarcado y aseguraba esposas a los sectores más poderosos.

En este orden de ideas, Martin y Voorhies²⁴⁴ critican las teorías evolucionistas que explican el origen remoto de la sociedad humana en relación con la sexualidad y el matrimonio, negando la existencia de este como una institución creada para fines útiles de los varones, en su afán de controlar tanto la propiedad como a los hijos, subyugando a las mujeres. Respecto a dichas teorías, ellas pensaban que si la fase matrilineal había sido universal para toda la especie humana, cómo se explicaba el hecho contradictorio de que tuviese una posición importante en la estructura de parentesco y, al mismo tiempo, presentara un estado de subordinación institucionalizado en el sistema de alianzas maritales. Por lo tanto, afirman las autoras, todavía no existe un análisis coherente sobre el tema de los “matrimonios” en las sociedades estudiadas por los antropólogos/antropólogas. El rapto, como mecanismo empleado por el varón para tomar varias esposas dentro y fuera del grupo, era una demostración de su fuerza y prestigio que combinaba con una actividad productiva como la caza, faena reafirmada como la “base económica” que proveía el desarrollo intelectual y cooperativo del *homo sapiens*.

243 Estela Grassi, *Antropología...*, ob. cit.

244 Kay Martin y Barbara Voorhies. *La mujer: un enfoque antropológico*, Editorial Anagrama, Barcelona-España: 1978.

Sin entrar en este debate que se aleja de lo planteado con relación a las causas del rapto de las mujeres y sus consecuencias, es fundamental afirmar que las actividades desarrolladas por los hombres y las mujeres en las denominadas sociedades “primitivas” generaban lazos de cooperación entre miembros de una misma banda, proveyendo de alimentos que eran distribuidos de acuerdo a los roles, estatus y prestigio de la estratificación social.

Además, la suposición de McLennan fue criticada por Spencer, al preguntarse por qué y de qué servía criar mujeres para que otros las raptaran y se fortalecieran como grupo. El razonamiento de McLennan era inadmisibles; concebía una norma exogámica que no analizó en el sistema de intercambio y se contradecía en el siguiente aspecto: si en las otras tribus pensaran lo mismo, todas dejarían de criar niñas. En este sentido, su teoría se enfocaba en la desproporción de los sexos, producida artificialmente por la práctica del infanticidio y no como contrapeso —observado por Frazer— producto de una guerra que diezmaba las filas de los hombres.

La escasez de mujeres en el contexto planteado determinaba un reparto proporcional hacia la poliandria y, por lo tanto, se buscaba mujeres entre las cautivas. En estas disputas por el control sobre ellas, se rescataban las mujeres de su propio grupo (como lo hicieron los españoles en el rescate de determinadas mujeres españolas cautivas por los indígenas) y se ofrecía de canje o botín a las prisioneras indígenas, quienes eran explotadas sexualmente.

Retomando el problema del rapto, a partir de las reglas de exogamia y endogamia se puede analizar que un grupo social establece un ordenamiento normativo en la organización de sus miembros, según la estratificación, las jerarquías, los roles y otros principios de diferenciación social. Es decir, un grupo social que controla el excedente de recursos y bienes es proclive a replegarse sobre sí para reducir la competencia en el mismo nicho ecológico por esos bienes,

empleando mecanismos de diferenciación sustentados, en este caso, por la clase social/etnicidad/género que influía en la acción del rapto.

Rodríguez García²⁴⁵ señala que McLennan fue quien acuñó las categorías dicotómicas de endogamia/exogamia, tras su análisis de las observaciones realizadas por sir George Grey (1841) sobre la prohibición del matrimonio dentro de un mismo tótem o clan. En ese sentido, afirmaba que los nativos australianos tenían la obligación de casarse fuera del propio clan. Consideraba, además, que los teóricos de la Alianza (Lévi Strauss, Dumont, Leach y Needham) defendieron la tesis de que todas las sociedades tenían normas para prohibir las relaciones sexuales incestuosas, sobre todo, entre parientes consanguíneos (padre/madre, hijos/hijas y hermanos/hermanas) a pesar de las diferencias de forma²⁴⁶. Es decir, los hombres se vieron forzados a

245 Dan Rodríguez García. *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*. Tesis de Doctorado. Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona-España: 2002.

246 Edmund Leach. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 5.ª ed., Siglo Veintiuno Editores, Madrid: 1993, pp. 90-92. El autor reconoce la importancia que tuvo la obra de Lévi-Strauss respecto al análisis de las estructuras elementales de parentesco, destacando la variedad de reglas matrimoniales articulada a los sistemas de clasificación de parentesco, identificando los desacuerdos entre los antropólogos. Describiendo la existencia de una lógica en algunos de sus aspectos, explica las siguientes: a) La existencia de una regla que es parte de un sistema de clasificación social, la cual sirve para organizar el medio social del individuo afectado, distinguiendo a las mujeres para su emparejamiento; b) La regla de la reciprocidad, que prescribe un intercambio de elementos del mismo tipo o signo, es decir, a mujeres de la misma categoría; c) Una regla prescriptiva (desigual) en donde las mujeres no tienen el mismo signo de igualdad, por lo tanto, no son objeto de intercambio; “Basta con considerar la fuerza y variedad de reglas explícitas e implícitas que sirven para impedir los matrimonios a través de las fronteras de ‘clase’, ‘raza’ y ‘casta’, para ver la importancia de tales modos de clasificación...”.

buscar esposas en otros grupos e intercambiar mujeres y otros bienes, acompañados por una dote o precio de la novia para asegurar la cooperación y reducir la hostilidad.

Lévi Strauss, citado por Rodríguez García²⁴⁷, estableció una diferenciación entre dos tipos de endogamia: la funcional, que es el anverso de la regla de exogamia; y la endogamia verdadera, que se daba al mismo tiempo que la exogamia y, en conexión con ella, no era un aspecto de esta. Por lo tanto, los aborígenes australianos podían ser exógamos en cuanto al clan, pero endógamos en cuanto a la tribu, y los norteamericanos combinan, actualmente, una exogamia familiar en primer grado y flexible en los otros grados con una endogamia de “raza”.

De este modo, los límites comunitarios establecidos mediante la mixofobia (rechazo a la mezcla) se consideraban un fenómeno amplio, pero no corriente. Se rechazaba a los matrimonios interétnicos por sus consecuencias socioculturales y económicas, y se establecían límites construidos social y espacialmente para las relaciones interpersonales. Además, existían delimitaciones simbólicas y preconceptos pseudobiologistas de los grupos étnicos o sociales mediante nociones de pureza, impureza o polución, y su utilización en las argumentaciones acerca de las reglas y prácticas endogámicas/exogámicas, que afectaban una estructura social:

Según esto, la polución (impureza) implica la relación entre: orden y desorden, ser y no ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte. La eliminación de la suciedad (entendida como la desviación de la norma) sería, entonces, un esfuerzo positivo por organizar el entorno.²⁴⁸

247 Dan Rodríguez García. *Endogamia, exogamia...*, ob. cit.

248 *Ibidem*, p. 49.

El rapto dentro de este contexto surgía como una justificada respuesta ante una rígida norma de endogamia y se expresaba como una motivación forzada de la exogamia, en que los bienes debían ser compartidos para establecer una equitativa y razonable distribución de mujeres mediante la reciprocidad.

De esta forma, el rapto constituía un mecanismo ilegítimo –relativamente tolerado y aceptado en casos de consenso– para acceder a unos bienes negados, como estrategia en los que el raptor utilizaba a la mujer objeto de intermediación, en último intento de crear una alianza con el grupo social o familiar de la raptada, mostrando a través de ese acto el dominio y la violencia. “El rapto aparece después de una ruptura violenta entre tribus vecinas, porque cesa el comercio matrimonial pacífico y está creado el hábito de casarse con extrañas y formado el nuevo gusto sexual...”.²⁴⁹

En la jurisprudencia africanista, recogida por los sociólogos a finales del siglo XIX y expuesta por el citado autor, se distingue:

- a) Rapto contra la voluntad de la mujer, provocado por la guerra o por un joven y sus amigos (dentro o fuera del grupo).
- b) Rapto consensuado, después de estipular el casamiento consecutivo y concertarse con las dos familias.
- c) Rapto como juego de matrimonio.

En el primer caso, el uso del rapto solo proporcionaba esclavizadas, no mujeres que disfrutaban derechos tribales. En el segundo caso, el rapto era considerado un fenómeno individual y esporádico y, en el último caso, se trataba solamente de ritos. Ahora bien, los

249 O. Habert. *L'école sociologique et les origines de la morale*, Editorial de M. Riviere, París: 1923, citado por Enrique Casas en *Las ceremonias...*, ob. cit., p. 49.

planteamientos expuestos por Spencer, analizados por el antropólogo africanista Evans-Pritchard, afirmaban que los juicios en los que se apoyaba se habían sustentado en informes etnográficos incompletos para señalar que

... en las sociedades primitivas las mujeres eran propiedad comprada y vendida, tratadas como esclavas e incluso como animales, no gozando de consideración ni de respeto (...) y el matrimonio, tal como nosotros lo concebimos, raramente existía.²⁵⁰

Del mismo modo, estos juicios fueron emitidos por otros antropólogos a finales del siglo XIX, quienes, influenciados por el Darwinismo y los escritos de Huxley, elaboraron conclusiones enarboladas en una especulación teórica de la evolución biológica, al mismo tiempo que “el patrón que les servía para juzgar el estatus de las mujeres salvajes no era la mujer o la hija del trabajador agrícola o industrial, sino sus propias madres y hermanas”²⁵¹, pertenecientes a una sociedad de hombres de clase media y de mentalidad evangélica.

De allí que las teorías sobre la situación de la mujer o de la vida sexual de las sociedades “primitivas” referían el concubinato planteado por Bachofen, el grupo infanticida esgrimido por McLennan, la promiscuidad y el matrimonio del grupo según las interpretaciones de Morgan y John Lubbock, como posiciones reiteradas de una sociedad occidental, progresista y conservadora que rechazaba las transgresiones sexuales.

A pesar de que ninguno de los trabajos señalados menciona explícita y directamente el rapto de las mujeres, este estaba integrado a una contravención de las normas de alianza marital y de

250 Edward Evans-Pritchard. *La mujer en las sociedades primitivas*, 2.ª ed., Ediciones Península, Barcelona-España: 1975, p. 39.

251 *Ibidem*.

organización sociopolítica, respondiendo a las prescripciones, prejuicios y valores que un determinado grupo social transmitía al resto de la sociedad. El rapto, por lo general, era definido como una conducta aberrante o simplemente un rito ceremonial, tolerable en determinadas ocasiones para forzar el ingreso de individuos excluidos del sistema social. Sin embargo, esto no quería decir que esta forma de contravención a las normas sociales fuera una costumbre aceptada, ya que era penalizada duramente.

En cuanto a las apreciaciones del antropólogo Evans-Pritchard, hay que aclarar que no hizo una referencia precisa sobre el tema del rapto de las mujeres. En sus estudios realizados entre los azande, en África, señalaba que estos empleaban el pago de la esposa (dote), describiéndola como una relación social y política que el grupo establecía con aquellos hombres que formaban parte de la familia de la mujer:

En tanto que es una técnica para establecer relaciones sociales, no es esencial que se utilice de un modo determinado para que se cumpla esta acción social. Pero se sostiene a veces que podría ser utilizado por la gente que lo recibe para obtener esposa, y en tanto que se utilice para tal fin se convierte en un símbolo que significa valor de una mujer en el contexto del matrimonio.²⁵²

Sin embargo, Evans-Pritchard acotaba que este pago por la esposa –conocido como el “precio de la novia”– era un método que se basaba en un principio de equivalencia, en el cual se instituía el intercambio de mujeres; en pocas palabras, a cambio de una mujer se recibía otra, y la aplicación de dicho método entre los azande no se consideraba como un ciclo completo hasta que nacía del matrimonio una hija.

252 *Ibidem*, p. 192.

El pago por la esposa y las normas de exogamia eran funciones recíprocas y formaban parte de un sistema interdependiente que resolvía, de una manera u otra, la prohibición del matrimonio fuera del grupo (endogamia) con un matrimonio preferencial; ya que el número de compañeras posibles podía verse limitado por las normas que se establecían entre el círculo de parientes, pero también por ciertas normas exogámicas (estatus y reputación de la mujer, entre otras cualidades). Lo que no precisó este autor fue el resultado en caso de no cumplirse con el pago del precio de la novia.

En otros pueblos, particularmente en ciertas comunidades indígenas americanas, si no se podía pagar por una mujer o era complicado obtenerla por este medio, se acudía al rapto, entablándose así una guerra entre los dos grupos rivales. El antropólogo Chagnon²⁵³, en sus estudios realizados entre los indígenas yanomamo, reconocía que el rapto de mujeres desencadenaba la violencia entre estos porque ellas constituyen un recurso escaso y una fuente de reproducción social.

Lévi-Strauss²⁵⁴, en cambio, destacaba que en la regla del intercambio de mujeres se le daba preeminencia al hombre, reafirmando su rol dominante; al reificar la naturaleza de la mujer (cosificarla) para simbolizar en ella una cualidad similar a la naturaleza misma, encontró una norma o ley de carácter exogámico y una señal de estadio cultural que “universalizaba” la prohibición del incesto.

 253 Este antropólogo presentó, en numerosas películas, la práctica de algunos pueblos indígenas del Amazonas en intercambio de mujeres, el rapto de estas y la guerra que fue originada por el control de los espacios y recursos. Las mujeres eran objeto de intercambio para entablar alianzas políticas y, en su visión evolucionista, este antropólogo señalaba que eran las garantes de la reproducción del grupo.

254 Claude Lévi-Strauss. *Las estructuras elementales de parentesco*, Editorial Paidós, México: 1983, p. 79.

La prohibición del incesto, según este autor, constituyó el tránsito de la naturaleza a la cultura y supone, en su articulación normativa a partir de esta regla con situaciones de carácter social, el control sociocultural representado por el hombre sobre la naturaleza de la mujer, es decir, el control biológico y su función reproductora.

Se parte, entonces, de considerar a la mujer como un “producto escaso” que, a causa de la naturaleza polígama del hombre, no se distribuía equitativamente entre otros grupos de hombres; asunto que ya había planteado Evans-Pritchard entre los azande. Por consiguiente, el primer objetivo de la cultura era asegurar la supervivencia del grupo por medio de la organización social, distinguiendo a los que se consideraban parientes de los que no y previendo –mediante una regla de prohibición del incesto– la permisión de un grupo determinado para normar y regular el intercambio de mujeres.

Esta intervención cultural se presentaba cada vez que el grupo enfrentaba problemas de insuficiencia de mujeres, con lo cual se podría poner en peligro su propia supervivencia. En este sentido, las reglas del matrimonio eran principios o métodos particulares que, empleados por determinados sectores, regulaban los “bienes escasos” para evitar la extinción del grupo o linaje, controlando socialmente a las mujeres y alimentos, que formaban parte de un sistema integral y básico de reciprocidad:

Al establecer una regla de obediencia general, cualquiera que sea la regla, el grupo afirma su derecho a vigilar lo que considera legítimamente como un valor esencial. Se niega a sancionar la desigualdad natural de la distribución de los sexos en el seno de las familias y establece, sobre el único fundamento posible, la libertad de acceso a las mujeres del grupo, libertad reconocida para todos los individuos. Este fundamento es, en síntesis, el siguiente: para reclamar una esposa no pueden invocarse ni el estado de fraternidad

ni el de paternidad, sino que este reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familias.

Al mismo tiempo, esta regla se muestra ventajosa para los individuos. Al obligarlos a renunciar a un lote de mujeres inmediatamente disponibles, pero limitado y hasta muy restringido, otorga a todos un derecho de reclamo sobre un número de mujeres cuya disponibilidad se difiere, por cierto, a causa de las exigencias de las costumbres, pero que teóricamente es todo lo elevado que resulta posible y el mismo para todos.²⁵⁵

Teóricamente, los hombres como parte de un grupo tenían igualdad de derechos para disponer de un “bien escaso”; en la práctica no fue así porque se recurrió al rapto para hacer cumplir los mismos. Ahora bien, ¿por qué Lévi-Strauss consideraba a las mujeres como bienes escasos? El autor señalaba que las mujeres eran bienes escasos por las limitaciones del medio y de la cultura, y eran “reprimidas” por la tendencia poligámica en los hombres, que atribuía como un fenómeno de carácter “natural” y “universal”.

Además, Lévi-Strauss afirmaba que esta tendencia no se presentaba en todas las sociedades “arcaicas”, ya que la producción de estos grupos se mantenía en el límite de la subsistencia, impidiendo la formación de privilegios económicos que obstaculizaba el acaparamiento de mujeres por algunos hombres. La escasez de mujeres podía agravarse, pues no todas ellas eran igualmente deseables como objeto de intercambio, conformando una minoría entre hijas y hermanas. Para estos grupos, el matrimonio no tenía una función

255 *Ibidem*, p. 79.

erótica sino económica, ya que la satisfacción de las necesidades económicas descansaba sobre la sociedad conyugal y la división sexual del trabajo para proveer diferentes tipos de alimentos.

Grassi ²⁵⁶expresa que Lévi-Strauss no reconoció ni explicó el hecho de que la mujer producía bienes más seguros y que su volumen de producción era mucho más importante para el grupo que la actividad de la caza. Ella considera que este antropólogo reaccionaba similarmente ante una construcción teórica que repetía algunos planteamientos de los evolucionistas, destacando el significado de “bien” o “mercancía” (mujer-recurso) utilizado como objeto de intercambio. Sin embargo, la autora tampoco analiza en la interpretación de Lévi-Strauss los prejuicios y las limitaciones del antropólogo en sus observaciones etnográficas, ya que el grupo de hombres indígenas (objetos de estudio) restringió su acceso a otras esferas de la vida en las sociedades amazónicas.

Con relación a la crítica de la poligamia, es importante apreciar lo que afirma Grassi, pues Lévi-Strauss no intentó dar una explicación sociológica ni mucho menos etológica a un fenómeno de orden cultural que colocaba a las mujeres en el mundo “natural” dentro del sistema de intercambio, subsumiendo, así, su naturalización a la organización social que la subordinaba y sometía.

Para los hombres de esas sociedades analizadas por los antropólogos, la ostentación de varias esposas constituía un símbolo de poder que se expresaba en la diferenciación social y en la capacidad de acumulación del grupo. Esto abarca un acontecimiento cultural que implicaba, en primer lugar, la conversión de las mujeres en bienes valiosos (valor de cambio y uso) y, en segundo lugar, dependiendo del grupo social, el hombre necesitaba de objetos con

256 Estela Grassi. *Antropología...*, ob. cit.

el mismo valor para llevar a cabo en intercambio (otra mujer cuyo signo fuese similar).

Se añade, a lo anterior, la disposición de los hombres a tener recursos y riquezas (capital económico) y/o a ser investidos de poder u otras cualidades (capital simbólico). Generalmente, no se podían intercambiar mujeres sin que existiera una compensación para los hombres que intercambiaban y sin que las mujeres objeto de esta transacción y práctica²⁵⁷ aceptaran tácitamente ser poseídas por estos.

Lévi-Strauss tampoco analizó la asimetría de la relación entre los sexos. Lo explicaba dentro de un sistema con una organización “dualista”, no generalizada en todas las sociedades, en que la práctica del “matrimonio” (forma social de prestaciones y contraprestaciones) se realizaba entre dos hombres, en los que se esperaba un “regalo” con el mismo valor y signo. No se detuvo en profundizar las diferencias entre los propios hombres ni tampoco entre las mujeres, asumiendo que los primeros estaban en un mismo nivel de igualdad producto de la organización comunitaria indígena; tampoco cuestionó cómo se resolvía el intercambio de mujeres entre grupos de hombres desiguales, si supuestamente predominaba en ellos la poligamia.

Para este antropólogo, todos los hombres se encontraban en igualdad de condiciones para competir por todas las mujeres, independientemente de que estuvieran en filiaciones distintas, matrilineal o patrilineal, y solo se recurría a la acción del ejercicio de la autoridad como una cualidad del poder para distinguirse entre sí. Sin embargo, Lévi-Strauss se contradice al afirmar que la matrilinealidad raramente estaba acompañada de la matrilocalidad, ya que solamente se comprendía en el caso de conflictos entre los grupos

 257 Es por ello que en los casos de raptor se le exigía al raptor una compensación de la norma de intercambio que fue violentada e irrespetada, o se le castigaba según la costumbre del grupo o comunidad.

que intercambiaban mujeres y representaban el “símbolo del linaje”. Respecto a la patrilocalidad, así estuviese presente en regímenes matrilineales, demostraba el hecho de que las mujeres habían sido signadas como objetos de intercambio. Desviando su atención, sin argumentos claros, este antropólogo no pudo explicar acerca de cómo se establecieron los intercambios de mujeres entre linajes distintos.

Si el intercambio de mujeres impedía o evitaba el incesto, qué era lo natural y cultural en el hombre y en la mujer:

La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio. La respuesta debe ser, entonces, totalmente negativa y por dos razones:

1. Nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos, sino solo entre ciertas categorías (semihermana con exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etc).
2. Porque estas uniones consanguíneas tienen a veces un carácter temporario y ritual, y en otras un carácter oficial y permanente, pero en este último caso permanecen como privilegio de una categoría social muy restringida...²⁵⁸

Y es que los matrimonios, según las categorías sociales, jugaban con las reglas de exogamia y endogamia en el sentido de que un linaje restringía las alianzas maritales y obligaba a otros grupos de filiación a tomar esa misma norma.

Fox²⁵⁹ mencionaba que las normas exogámicas no creaban simplemente una “extensión” de la prohibición del incesto, sino una

258 Claude Lévi-Strauss. *Las estructuras...*, ob. cit., p. 42.

259 Robin Fox. *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Editorial, Madrid: 1967.

norma impositiva para aquellos linajes que la practicaban formando parte de su herencia cultural. Las normas no eran fijas, se articulaban con las relaciones de poder y con los sistemas de filiación en un sistema de interdependencia, constituyéndose un connubio que establecía con qué categorías (bandas, linajes, castas y parientes) se podían dar las alianzas maritales o emparejamientos.

Un aspecto fundamental resaltado por Fox es que planteaba el connubio entre grupos de cazadores y recolectores, mas no entre los comerciantes. Esto podía ser un indicador –en el caso de las sociedades hispanoamericanas– de la presencia de una norma impositiva que rechazaba, en primera instancia, los emparejamientos entre los terratenientes y los comerciantes; posteriormente, el sector comerciante, en su actividad económica que facilitó la acumulación de capital, fue incluido en el sector social de los dueños de tierras para movilizar los excedentes agropecuarios, así como su aprovechamiento estratégico en la prestación de servicios a la parentela de sus consortes.

Dicha acumulación de capital económico proveía, de alguna forma, el enriquecimiento de los sectores dominantes y de algunos sectores subalternos, interconectándose con los centros urbanos en el marco de una economía mercantilista. El comercio y el crecimiento de la población cerró aún más el acceso a determinadas clases sociales que se enorgullecían de su herencia-linaje y vieron con celo la intromisión de foráneos e individuos no reputados sobre un patrimonio que se asociaba a la producción de alimentos, por ende, a la explotación de los recursos y de la tierra.

Fox no especificó por qué las bandas de cazadores permanecían juntas, ni tampoco por qué una mujer no tenía “destreza”; para él, en estas bandas daba igual una mujer que otra, la cual podía ser transferida e intercambiada. En este sentido, Fox suponía que la cacería y las destrezas de los varones en dicha actividad no podían

ser transferidas a otra banda. ¿Acaso no se practicaba la cacería en otras bandas? En cuanto al tema del connubio, señalaba lo siguiente:

... Los grupos que hablaban idéntico lenguaje y que vivían en condiciones similares intercambiaron esposas entre sí, pero el connubio se detuvo ante las fronteras del idioma, del territorio, del color o de cualquier otro motivo que “nos” diferencie de “ellos”. La línea que separaba a las bandas con las que se tenía connubio de aquellas con las que no se tenía probablemente fue la frontera “tribal” originaria. Incluso, aunque no hubiese connubio general en relación con las fronteras tribales, los matrimonios “dinásticos” debieron introducir la idea en el campo internacional. Concertar un tratado mediante matrimonio era una práctica bastante corriente en la historia europea y, normalmente, es la mujer la que se moviliza...²⁶⁰

En la sociedad hispanoamericana se transfirió la concepción del matrimonio “dinástico” a través de los conquistadores españoles y las primeras familias colonizadoras (muy apegadas a las normas del honor, linaje y mayorazgo), limitándose a la escogencia de mujeres dentro del mismo grupo, mientras las hubiere, según la estratificación social. Si no había mujeres del mismo valor de signo, como en los inicios de la conquista, se buscaba entre las mujeres indígenas las más valoradas socialmente (hijas de caciques). En cambio, otras mujeres cuyo signo era similar a las “blancas” pero de condición social más baja, se raptaban o eran objeto de relaciones ilícitas (amancebamiento) y se trataban como concubinas. De poco valor podían ser las esclavizadas y las “pardas” (mujeres de color libre) que no eran estimadas para formalizar una unión.

260 *Ibidem*, p. 164.

Entre los indígenas el intercambio de mujeres fue importante, pero el conquistador evidentemente no entendió ese sistema y tampoco pudo ejecutarlo, mucho menos con sus mujeres, hermanas e hijas. Algunas de ellas fueron raptadas por los indígenas para forzar determinadas alianzas, quizás por venganza en contra de los hombres hispanos que sustraían a las mujeres indígenas por medio de la violencia o la seducción.

En determinados grupos indígenas surgió la posibilidad de extender las alianzas políticas mediante el “regalo” (ofrecimiento) de sus mujeres a determinados españoles, para atraerlos hacia sus causas en contra de otros grupos rivales, con intención de contrarrestar las pugnas internas por el control de su territorio y recursos. La mujer como bienpreciado proporcionaba ventajas considerables y beneficios al grupo ante situaciones coyunturales, sobre todo, en casos de conflicto entre ellos mismos. Dichas alianzas se aplicaban siguiendo normas y reglas entre españoles e indígenas, bajo los intereses de una incipiente economía mercantilista:

A medida que progresó la cultura y los bienes se hicieron más variados y de uso corriente, las mujeres cesaron de ser el único bien escaso [...] Fue posible valorarlas y, en lugar de cambiarlas directamente, los grupos pudieron ofrecer en bienes el equivalente del valor de una mujer. Este sistema suponía ventajas significativas, ya que resolvería los problemas demográficos debidos al desequilibrio entre las proporciones de individuos de un sexo y de otro; un grupo, por ejemplo, podía no tener suficientes mujeres para hacer los suficientes “trueques directos” de manera que todos sus varones obtuvieran mujeres; otro, en cambio, podía tener exceso de mujeres. Pero, entonces, los grupos deficitarios pudieron ofrecer bienes, en lugar de mujeres, a cambio de hembras de otras bandas. Esto, junto con la introducción del sistema monetario, facilitó el flujo y la distribución

de bienes, más que el simple método de trueque. Así nació el precio de la novia [...] se aplicó a fines mucho más diversos que los que le dieron vida.²⁶¹

Para los marxistas e investigadores que han seguido los aportes del materialismo cultural, la concepción de la propiedad privada en el sistema mercantilista no solo modificó las relaciones sociales, sino también las familiares; la mujer, como partícipe de la esfera doméstica en el dominio privado, se convertía en sujeto valioso para proveer a la familia del “complemento” de la actividad pública de sus congéneres masculinos y, a su vez, en objetopreciado para las alianzas maritales, asegurando, así, la reproducción del grupo social mediante la conformación de un linaje asociado a la ocupación territorial.

En los planteamientos de Engels²⁶² reafirmado por Meillassoux²⁶³, la movilidad matrimonial del grupo era el reflejo de los mecanismos de producción y reproducción, que no eran referentes universales porque respondieron a las condiciones históricas de la producción, por lo tanto, las mujeres eran buscadas para la reproducción, definiéndose, entonces, el papel de la descendencia.

Meillassoux se refirió a dos formas de movilidad matrimonial. Aquellas que se vinculaban a la movilidad de los hombres (sistema ginecoestático) y a la capacidad reproductora de las mujeres, que quedaba dentro del grupo (matrilínea y matrilocal). A diferencia de este, en el sistema ginecomóvil las mujeres se movilizaban a partir de la capacidad negociadora y política de los hombres del grupo, a fin

261 *Ibidem*, p. 165.

262 Federico Engels. *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 6.ª ed., Editorial Claridad, Buenos Aires: 1957.

263 Claude Meillassoux. *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*. Siglo Veintiuno Editores. México: 1977.

de encontrar un número adecuado de mujeres para su reproducción y supervivencia, cuyo sistema era representado en las “sociedades cerealeras” a partir de la familia patrilineal y patrilocal.

Esta movilidad, al mismo tiempo, tenía que ver con las normas de endogamia y exogamia. Aunque Meillassoux no lo interpretó de esa manera, el ginecoestatismo como la inmovilidad de las mujeres se podía asociar a una norma endogámica dentro del grupo y, salvo en los casos en que las mujeres no pudieran procrear por enfermedad o esterilidad, se procedía a la ginecomovilidad negociada como norma exogámica o a la ginecomovilidad forzada por el desplazamiento de las mujeres hacia otros espacios productivos.

No obstante, en sociedades en que el capital y la propiedad privada se incrementaban y las relaciones sociales se tornaban más complejas por estratos diferenciados en clases, los individuos podían desempeñar roles que se articulaban al sistema económico liberal. En efecto, las mujeres podían tener cierta autonomía movilizándose a espacios (lejanos y cercanos) determinados por las actividades económicas, complementando la producción familiar. De este modo, las mujeres eran proclives a contraer matrimonio con hombres fuera de sus comunidades y, por este hecho, eran sometidas a relaciones de subordinación de carácter intrafamiliar con la parentela del marido o bien bajo el control de esta.

En las sociedades donde la agricultura desplazó a la cacería y creó excedentes para el consumo externo, los hombres trataron de preservar las fuerzas productivas (mujeres) en el ámbito doméstico, cambiando la cacería por la ganadería y reconociendo un poder civil institucionalizado que desplazó al eclesiástico para poder asegurar y distribuir los alimentos. En dichas sociedades se controló el rol productivo/reproductivo de sus propias mujeres, quienes se ocuparon en la preparación de los excedentes para la venta y el autoconsumo en el ámbito doméstico-privado.

El rapto, en estas circunstancias, ya no figuraba como una estrategia u “opción matrimonial”, ni mucho menos era viable en una sociedad donde se producían bienes y servicios. Demográficamente mezclada y creciente, la sociedad incorporaba a las mujeres en la economía global, permitiendo mayores libertades de circulación y movilidad, pero seguía subordinándola al poder masculino que reproducía sus efectos en formas de exclusión política.

En Hispanoamérica, la promulgación de leyes a mediados del siglo XIX sancionó el rapto, ya no como un efecto anacrónico de los prejuicios que un grupo social trataba de salvaguardar en el honor y la reputación de la familia, sino como un reconocimiento a la mujer como individuo libre y emancipado, capaz de tomar sus propias decisiones, especialmente en el ámbito de su sexualidad. Por consiguiente, el rapto en la actualidad deja a un lado la estela bucólica del romanticismo e idilio amoroso del rito matrimonial, incorporando en su análisis la forma de violencia denominada secuestro.

El rapto como tabú

Frazer²⁶⁴, en sus estudios sobre magia y religión, se planteó interrogantes referentes al tabú de algunos pueblos ante el contacto con los extraños. Articulando las prohibiciones con otras prescripciones, mencionó los mecanismos de prevención y tabúes ante los peligros de contaminación con foráneos o seres extraños (semi-míticos, monstruos, entre otros), temidos por sus supuestas actividades de brujería, superstición y hechicería.

Aunque Frazer no definió claramente el término tabú, señalaba que este actuaba como un “aislador eléctrico para conservar la fuerza espiritual de que están cargadas esas personas y evitar que

264 James Frazer. *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México: 1991.

sufran o inflijan daño al contacto”²⁶⁵. Se refirió a determinadas reglas de “pureza” que eran observadas entre los reyes divinos, jefes y sacerdotes, y que fueron extendidas al resto de la población, variando según el género, la edad y los oficios. Además, consideraba tabú (reglas) aquellas prohibiciones que protegían a la comunidad de las amenazas que significaban tener contacto con otros seres y personas, que podían contaminar sus alimentos y entornos.

Se pensaba que el alma estaba expuesta a múltiples peligros y, por lo tanto, previa la visita de un foráneo a una comunidad, se debían alejar a los niños, niñas y mujeres de ese contacto, reclusándolos en sus casas para poder mantenerlos a salvo de los daños, como resultado de las envidias y la brujería. Esos ataques mágicos causaban la pérdida del alma de un miembro de la comunidad y producían calamidades sobre esta.

Aún persiste en las comunidades indígenas de Venezuela este tipo de tabúes, asociados a los raptos de niñas por entes de la naturaleza; por consiguiente, se delimitan los espacios de seguridad colectiva que establecen diferencias entre lo profano y lo sagrado:

Una mujer con su nietica de seis años quería ir a pescar en la mañana. La abuela le dijo a la nieta:

—Nieta, vamos a pescar guarapa (joku) para nosotras comer.

Entonces, la mujer se paró y agarró un mapire. La nieta también.

Empezaron a caminar hacia el monte. Caminaron y caminaron, como al rato llegaron adonde siempre pescaban guarapa [...]

Después de terminar de pescar, la abuela y la nieta tenían los mapires llenos de guarapa viva. Y mataron la guarapa [...] Entonces la abuela le dijo a la nieta:

265 *Ibíd.*, p. 267.

—Nieta, ya terminamos de pescar la guarapa, vayámonos para la casa [...]

De regreso, cuando están caminando, la nieta le dijo a su abuela:

—Abuela, tengo ganas de hacer pupú [...] Por allí mismo [...]

La abuela se sentó a esperar a su nieta [...]

—¿Nieta, dónde estás?

Nadie contestaba. Con la tercera vez la abuela se levantó y se puso a caminar por las huellas por donde se fue la nieta [...]

—¡Ay nieta, me la llevó banaru bitakoakatu!

El banaru (ogro imaginario) ya se había llevado a la niña [...] Llegó a la casa la abuela, avisando a toda la gente. Se alborotó la gente y toda la gente se levantó y fueron al monte al sitio donde el ladrón se llevó a la niña [...] Como después de media hora salieron a un río. El banaru había atravesado con la niña para el otro lado. Ahí se dejó todo.²⁶⁶

De igual forma, en la cordillera andina de Mérida el alma de la mujer es valorada como el alma de un niño o niña, es decir, no está formada ni completa (quizás el de la mujer con hijos) y su contacto con el mundo exterior y con los extranjeros es causa de enfermedades, como el desarreglo y la pérdida de una parte del alma.

En ese sentido, la antropóloga Clarac de Briceño²⁶⁷ estableció cuatro categorías clasificatorias en la concepción del hombre y de la mujer, afirmando, a su vez, que esas categorías se podían utilizar en la clasificación de las enfermedades y en la concepción del alma:

266 Cecilia Ayala Lafée y Werner Wilbert. *Hijas de la Luna: Enculturación femenina entre los Waraos*. Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas: 2001, pp. 101-103.

267 Jacqueline Clarac de Briceño. *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*, Colección Rescate, Fundarte, Caracas: 1981.

el hombre (varón adulto); la mujer con hijos; la mujer sin hijos y el niño/niña (indiferenciado).

Respecto a la mujer, describe la autora, se ha pensado que su alma está unida con el “sentido”, cualidad que diferencia a los seres humanos de los animales (inteligencia), desarrollándose a través de su rol reproductivo. Es decir, la mujer sin hijos no tiene sentido y su alma es como el alma de los niños, que se desarrolla al crecer. En cambio, la mujer con hijos e hijas tiene el alma parecida a la del hombre y esta alma se desarrolla mientras más hijos e hijas tenga la mujer. El hombre, al contrario, tiene el alma completa “porque decide y tiene sentido para todas las cosas”.

En mi trabajo sobre la representación de los duendes en la cordillera andina de Mérida (1998)²⁶⁸ menciono cómo se tiene la creencia de que algunas mujeres púberes, niñas y niños que se acercan a lugares peligrosos (ríos, montes, piedras) con determinados propósitos (buscar leña, bañarse, entre otras) son siempre observados por seres míticos, tales como duendes, encantos (arcoíris y animales), o personajes semi-míticos (brujas, zánganos, entre otros), con intención de ser raptados ya sea para tener relaciones sexuales (en el caso de jóvenes mujeres) o para preparar a los escogidos en los oficios de la curación de enfermedades con plantas medicinales y como intermediarios espirituales de los elementos físico-naturales. Primordialmente, se cree que raptan a las mujeres sin hijos/hijas, con poca alma y sentido, quizás para equipararlas con el sentido de los animales raptadores o personas sin alma, y quizás porque son propensas a tener delirios (“locas”) producto de su incapacidad para

 268 Raquel Martens Ramírez. *Las representaciones de los duendes en la cordillera andina de Mérida*, en Memorias del V Congreso Nacional de Historia Regional y Local, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Universidad de Carabobo, Valencia-Venezuela: 1998.

engendrar hijos/hijas con humanos, sino solo hijos/hijas con esos seres.²⁶⁹

En este sentido, Clarac²⁷⁰ distinguió dos tipos de “locas” (mujeres sin sentido): las viejas solteronas que inventaban un matrimonio ficticio y otras que eran mujeres viejas con hijos/hijas, pero que, imaginándose estar nuevamente embarazadas, sufrían de alucinaciones con persecuciones de seres maléficos y de “brujas ladronas” que pretendían robarles el niño/niña del vientre; este aspecto es de suma importancia porque se pensaba que los raptos eran generados por seres de género masculino. En algunos casos, eran representadas como mujeres sin hijos/hijas que practicaban la brujería; en otros casos, se trataba de mujeres sin hijos/hijas que practicaban la brujería y robaban niños/niñas por la envidia que tenían de las mujeres con hijos/hijas.

Se creaba, al mismo tiempo, un conflicto social dentro de la comunidad, pues la joven como adulta imperfecta debía estar vigilada a cada momento y estar acompañada para no ser objeto de rapto. En su sometimiento, la joven no podía alejarse ni violar los tabúes impuestos por el grupo social, so pena de fuertes castigos. Si la joven estaba encinta sin estar casada (norma impuesta por la Iglesia), se encontraba en una ambigüedad sociocultural no solo por el conjunto de creencias que la comunidad mantenía en un

 269 Juan Ossio Acuña M. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima: 1992, pp. 243-244. Ossio menciona la importancia que tuvo el cuento europeo sobre el Oso Raptor, ya que alimentaba el temor de las mujeres para andar en sitios prohibidos, cargados de naturaleza. También es un recurso metafórico para enseñar las consecuencias de un orden social quebrantado por el rapto, en que la prole (hijo del oso) es vista como una abominación (bastardo) que debe ser socializada y bautizada.

270 Jacqueline Clarac de Briceño. *Dioses en exilio...*, ob. cit.

determinado momento, sino por efectos de un proceso de transculturación a partir del Derecho canónico:

La mujer resuelve (...) gracias a su doble naturaleza, la contradicción que existe entre el niño y el adulto. En efecto, si ella permanece toda su vida siendo una mujer sin hijos, no obtendrá jamás el estatus de mujer adulta y se la llamará siempre niña, aun si sus apariencias son las de una adulta.²⁷¹

Todavía es frecuente observar que en comunidades rurales, en el estado Mérida, la costumbre de las madres es cubrir a sus bebés con mantas cuando vienen extraños y así evitar la enfermedad de mal de ojo. Asimismo, los hombres de una misma localidad tratan de proteger a sus congéneres femeninos de la mirada y contacto con hombres foráneos, quienes van temporalmente a trabajar la tierra y son intermediarios en las transacciones comerciales de los alimentos.

Esa protección consiste en mantener el patrimonio-honor de la familia, evitando que la exogamia se convierta en un desorden para la preservación de la comunidad. No obstante, el hombre podía obtener esos derechos mediante el trabajo y coadyuvando a obtener favores colectivos. En los casos precedentes, el rapto se presenta como la ruptura de un tabú y un peligro latente que amenaza el orden social simbólico por la contaminación y la supuesta impureza de las mujeres.

271 *Ibíd.*, p. 70.

El rapto desde el punto de vista jurídico: implicaciones sociales

El rapto de Elena fue el ejemplo estudiado por la filología actual y se ha presentado, junto con otros casos, como un delito grave con serias repercusiones sociopolíticas y culturales. Aunque en el rapto de Elena fue afectado el honor y la reputación del marido ofendido, los motivos que desencadenaron la guerra obedecieron a causas comerciales y de dominio político que los griegos anhelaban en las inmediaciones del mar Caspio (control de las rutas de intercambio económico).



El rapto de las hijas de Leucipo. Pedro Pablo Rubens (1616).

Con referencia al rapto de Dina (hija de Jacob y Lía):

... estaba allí para recordar a todas las mujeres lo peligroso que podía ser salir de las casas y de los monasterios [...] al decir de los predicadores y de los moralistas, provocar en los hombres, particularmente si son jóvenes, imprudentes deseos de lujuria; de allí las violencias, los engaños y los adulterios que siembran desórdenes y discordia en el núcleo familiar y en la comunidad social.²⁷²

Pero lejos de esta supuesta provocación femenina, imaginada por los predicadores, el rapto de una mujer tenía implicaciones jurídicas para la descendencia y el grupo familiar al que se adscribía. A continuación se tipifica el delito de rapto, desde la antigüedad hasta el período estudiado.

El rapto en la legislación de Constantino y en la sociedad romana-germánica

Pastor de Arozena²⁷³ afirmaba que la retórica imperial de Constantino sobre la conducta moral y sexual de los romanos provocó el desarrollo de una política antisemita marcada con mucho rigor y severidad. Si bien ya existía en otras culturas el matrimonio por “rapto”, en el Derecho romano se impedía y castigaba con rudeza, con el fin de controlar el desorden en las provincias romanas, producto de la diversidad cultural y étnica.

272 Carla Casagrande. “La mujer custodiada”, en *Historia de las Mujeres: la Edad Media*, tomo II (Dirección de Georges Duby y Michelle Perrot), Taurus, Madrid: 1992, p. 122.

273 Bárbara Pastor de Arocena. “Retórica imperial: el rapto en la legislación de Constantino”, en *Faventia* n.º 20, Instituto Fuenlabrada, Madrid: 1998, recuperado el 5 de noviembre de 2011, en: <http://www.ddd.uab.cat/pub/faventia/02107570v20n1/02107570v20n1p75.pdf>

El matrimonio por raptor trató de fraguar por varias razones: evitar los esponsales requeridos antes de la formalización del matrimonio, evitar la dote exigida por los padres o tutores de la novia, y como un acto de rebeldía de los jóvenes que escogían ellos mismos su consorte y no la impuesta por sus padres, como se acostumbraba en la sociedad romana.

En el edicto de Constantino no solo se consideraba culpable al raptor, sino también a la víctima de la acción, ocultando, además, el temor de la mezcla de la sociedad romana con los judíos y los no cristianos. Se rechazaba a otros grupos étnicos por ser considerados una amenaza para la paz del Imperio:

La legislación canónica y la legislación civil de inspiración cristiana intervienen en los lazos familiares de los judíos en lo que concierne a la relación entre los esposos, y de estos con sus hijos. Pero particularmente severa es la legislación sobre los matrimonios mixtos. El Derecho romano de época cristiana prohíbe el matrimonio entre judío y cristiana, o entre judía y cristiano, por el temor a la propagación judía. Este temor está presente tanto en los cánones eclesiásticos como en las leyes imperiales...²⁷⁴

Estas leyes imperiales fueron transmitidas y retomadas, posteriormente, por emperadores como Valentiniano, Teodosio y Arcadio, quienes castigaban el matrimonio mixto como un delito de adulterio. Asimismo, se extendió esta norma en los Concilios de Orleans en el año 533 y el realizado en el sur de España: el Concilio de Elvira, cuyos cánones castigaban con mayor severidad el matrimonio mixto entre cristianos y judíos que, sancionado como el delito de adulterio, se castigaba con la pena de muerte.

274 *Ibidem*, pp. 77-78.

En todas las sociedades el papel del Estado era controlar a sus súbditos, pero en el caso de las mujeres dicho control tenía que ser resuelto por medio de normas y leyes e impedir que sus cuerpos (sexualidad), signo del honor de la descendencia, el linaje y el respeto a la familia, no fuese poseído por extraños. Es por ello que el rapto dificultaba el control sobre el matrimonio. En una sociedad como la romana, en donde cohabitaban paganos, herejes y judíos, el matrimonio mixto y el rapto para llevarlo a cabo era como el adulterio y ambos representaban una amenaza para la unidad (entendida en términos de pureza), la ciudadanía romana y los bienes de los *pater*.

Benítez Barba²⁷⁵ afirmaba que en el delito de rapto no se perjudicaba directamente a la agraviada, sino que se afectaba la propiedad de un tercero, es decir, la propiedad del hombre. Este delito no consistía solamente en atentar contra la pureza de la mujer mediante el contacto sexual, sino atentar contra el derecho del *pater* (padre) y la propiedad por medio de la fuerza o la seducción de una mujer, liberándola del sitio en donde la autoridad masculina imponía su dominio.

Respecto a la institución del matrimonio romano, esta fue formulada por Modestino, quien la definió como la unión indisoluble de un hombre y una mujer. En la posterior noción cristiana —expone Rojas Donat²⁷⁶ se mantuvo esta concepción, anulando otro tipo de matrimonio; por lo tanto, en el matrimonio romano se ponía de relieve el consentimiento de las partes como un contrato bilateral y la voluntad de constituir una familia, una unidad social en donde debían de prevalecer el *honor matrimonii* (decoro y

275 Laura Benítez Barba. “El rapto...”, ob. cit.

276 Luis Rojas Donat. “Para una historia del matrimonio occidental. La sociedad romano-germánica, siglos VI-XI”, en *Theoria*, vol. 14, n.º 1, Universidad del Bío-Bío, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencias Sociales, Chile: 2005.

dignidad social) y el *affectio maritalis* (honor mediante el cariño y el amor de ambos cónyuges).

En la práctica, los *pater* (propietario) imponían los cónyuges, provocando la resistencia y la rebeldía, que se reafirmaba en la fuga de la novia por medio de un rapto consensuado. En cambio, el precitado autor señala que existían entre los germanos tres formas de efectuar el matrimonio: por compra, por rapto y por consentimiento mutuo. El primero era frecuente, se basaba en la transferencia de la novia (previo acuerdo entre el pretendiente y el padre/tutor de la novia) a la familia del novio, mientras que en el segundo, el rapto o captura (*raubehe*) se realizaba por medio de un “secuestro forzado” sin el consentimiento de la mujer raptada y de su familia, que eran combatidos por los códigos germánicos con la imposición de grandes multas. El último tipo de matrimonio –por consentimiento mutuo– parece que fue una derivación del rapto, pero con aquiescencia de la mujer; con la diferencia de que faltaban los requisitos de la “dote” (precio de la novia) y la transmisión del *Munt* (poder legal sobre la mujer por parte de la familia del marido), continuando ella adscrita a su familia de origen.

Las comunidades germánicas, cristianizadas por los romanos a fines del siglo VI, se resistieron, particularmente, a las imposiciones en materia sexual de los predicadores cristianos, quienes quisieron modificar algunas costumbres como la consumación del matrimonio (acto sexual) y la estructuración de un concepto que difería de la organización colectiva del clan a partir de la denominada familia nuclear (padres e hijos).

El autor menciona dos puntos de referencia para esta transformación que surgió a finales del siglo VI y principios del siglo VII (durante el papado de Gregorio Magno) y, posteriormente, en la regencia de Isidoro de Sevilla (560-636), momento en el cual “la

estructura familiar del occidente medieval mantenía los rasgos que caracterizaban la antigüedad mediterránea”.²⁷⁷

Con los carolingios, la población empezó a ser censada y fue registrada para fines administrativos en la recaudación fiscal; así podían los funcionarios definir su composición (tamaño y recursos) y ajustar los impuestos. El *pater* ejerció un poder en la política familiar; en su rol de propietario de personas y cosas adquirió preeminencia social, que se articuló en su desempeño público, relegando a la mujer al espacio privado para el cuidado de la descendencia y de los demás miembros que conformaban el hogar.

Para ese período se describieron en los Fueros Juzgos la imposición de sanciones y los castigos a los raptos. Benítez Barba²⁷⁸ y Agudo Romeo²⁷⁹ analizaron la situación: el raptor podía perder la mitad de todos sus bienes como represalia por el agravio y podía ser entregado a la cautiva, si esta no era casada (no así en las esclavizadas que formaban parte de un botín de guerra). Se establecieron, entonces, diferencias de actuación legal, que fueron distintas según la posición, el estatus y la condición de mujer (casada, viuda y soltera) y el tipo de raptor. El raptor también podía ser desterrado, azotado o imputado con pena de muerte, liberándose si se casaba con el consentimiento de la agraviada o si lograba el refugio y la protección del obispo o de algún cura en la Iglesia.

Las autoridades de la Iglesia, influenciadas por escritores moralistas y patrísticos, desconfiaban de la práctica sexual por parecerles impura. Desarrollaron teorías sobre su control y la definieron como un acto pecaminoso, un “delito carnal” (por el placer que producía en la pareja) aunque fundamental para la reproducción

277 *Ibidem*, p. 52.

278 Laura Benítez Barba. “El raptor...”, *ob. cit.*

279 María del Mar Agudo Romeo. “El raptor de mujer...”, *ob. cit.*

de la especie. Esta discrepancia en torno a la función del sexo en el matrimonio fue retomada por escritores católicos durante los siglos VIII y IX (papa Nicolás I y arzobispo de Reims), quienes trataron de conciliar ambas posturas: la germana, que no limitaba el acto social en la consumación del matrimonio, y la romana, que avalaba la pureza como virtud del individuo.

No siempre la Iglesia tuvo jurisdicción sobre el matrimonio ni pudo dirimir sobre los denominados “delitos carnales” (rapto, estupro, adulterio, concubinato, entre otros), esto ocurrió desde principios del medioevo. Los teólogos continuaron con sus obras acerca de la elaboración de una ética sexual y fue Isidoro de Sevilla, una de las autoridades eclesiásticas, quien extremó dicha postura; compartiendo las opiniones de San Agustín y de San Jerónimo, pensaba que la práctica sexual era negativa, incluso en las parejas casadas, quienes solo debían limitarse a la procreación. Otros teólogos sostenían que el sexo debilitaba físicamente a los hombres y les quitaba su vigor y salud (dignidad). Finalmente, Graciano compiló esa legislación; entre ellas se encontraban las leyes eclesiásticas y una ley codificada por Justiniano, quien consideraba el rapto como un delito y una ofensa que no disminuía por la tentativa nupcial.

Benítez Barba²⁸⁰ destaca los intentos de unificar una legislación en que se establecieran las sanciones de las conductas sexuales. Esta recopilación fue emprendida por Fernando III y culminada por su hijo Alfonso el Sabio, quien reunió la legislación de Castilla y León en el Fuero Real y las Siete Partidas²⁸¹; esta última contenía

280 Laura Benítez Barba. “El rapto...”, ob. cit.

281 *Ibidem*, p. 109. Benítez señala que la Partida Séptima contiene los asuntos penales; en ella el rapto era similar al delito de violación. En el Título xx indicaba que “forzar o robar mujer virgen o casada o

el Código de Justiniano, el Decreto de Graciano, los Decretos de Gregorio IX y las costumbres plasmadas en los Fueros de España.²⁸²

El matrimonio, vinculado a la actividad sexual, no podía ser objeto de control eclesiástico y solo a partir de su integración al sistema sacramental se pudieron conciliar ambas posturas: la del libre consentimiento de las parejas y el de la prudente actividad sexual para la procreación. Carrera²⁸³ mencionaba que hubo una coincidencia entre la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio y la reforma gregoriana, en que canonistas y teólogos elaboraron un sistema matrimonial completo, mezclando las viejas tradiciones y las “verdades reveladas” de la doctrina religiosa cristiana. Aquellos que contravenían estas normas fueron acusados de herejes y excomulgados:

 religiosa o viuda que honestamente está en su casa, es yerro et maldad muy grande”.

282 Los Fueros de España eran diversos y ya existían diferencias entre sus legislaciones. Así, por ejemplo, Agudo Romeo en “El rapto de mujer...”, ob. cit., pp. 58-59, destacaba que en los fueros municipales de Extremadura aragonesa el rapto era castigado como la violación de la mujer y, habitualmente, fue tratado de igual forma al delito de homicidio. “En los fueros burgueses o de francos no está tan presente el rapto; hecho lógico si tenemos en cuenta que el delito de violación en ellos se castiga a veces, entre otras penas, con que el autor del mismo se case con la mujer que sufre la agresión sexual, si es virgen. Este hecho que, al comentar los Fueros de Aragón, Pérez de Patos lo relacionó con la tradición bíblica, sin duda hay que situarlo dentro de una sociedad patriarcal donde la virginidad alcanza una gran importancia como garantía de que los hijos habidos en el matrimonio son del marido”. Se quería evitar una descendencia bastarda. Es costumbre en algunos países islamizados obligar a la mujer violada a casarse con su agresor.

283 Joan Carrera. *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, documento del Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Ediciones RIALP, Madrid: 1994.

CAN. I Si alguno dijere, que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley evangélica, instituido por Cristo nuestro Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia; y que no confiere gracia; sea excomulgado (...) CAN. IV. Si alguno dijere, que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimientes del matrimonio, o que erró en establecerlos; sea excomulgado (...) CAN. VI. Si alguno dijere, que el matrimonio rato, más no consumado, no se dirime por los votos solemnes de religión de uno de los dos consortes; sea excomulgado.²⁸⁴

El Derecho canónico –afirma Carrera– surgió posteriormente para orientar y regir la vida sexual de los miembros que componían la comunidad cristiana. A partir del Concilio de Trento se estipularon los cánones de la doctrina cristiana que versaban sobre el matrimonio. Se dieron algunos decretos de reforma prescrita en el Concilio de Letrán, pero este último reafirmaba y condenaba el adulterio y los matrimonios clandestinos como aquella unión consensuada sin intervención de la Iglesia ni de testigos.

El Concilio de Trento se caracterizó por debatir contenidos de orden moral y conductual en fases interrumpidas por hechos coyunturales de orden político o muerte del papa (1545 a 1563), culminando su debate durante el período correspondiente al papa Pío IV. Producto de esa información se establecieron los lineamientos de la Contrarreforma y se dictaron normas de carácter moral y ético para guiar las funciones de los obispos y los sacerdotes. Asimismo, fueron reafirmados los siete sacramentos (entre ellos el matrimonio), el reconocimiento del Papa como la única autoridad

284 Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento (1563), Biblioteca Electrónica Cristiana, recuperado el 21 de enero de 2012, en: <http://www.multimedios.org/docs/d000436/>

de la Iglesia, la reivindicación a los santos/santas, la práctica de la misa y la existencia del purgatorio.

A pesar de ello, no todo lo que se debatió por el Concilio de Trento –referente a las medidas de carácter general– fue positivo para limpiar la imagen de la Iglesia católica ante las acusaciones y críticas de los reformistas protestantes. Se reinstauraron con brutalidad algunos mecanismos de represión (tortura) en las confesiones de los “herejes”, implementados por el Santo Oficio como actividad de la Inquisición, y se impidió el cuestionamiento y el libre pensamiento sobre las actuaciones de la Iglesia católica, quemándose textos de contenido “herético”.

Del Concilio de Trento surgió la Iglesia católica actual y sus reformas posteriores recayeron en la autoridad papal, cuyo poder, según los cambios políticos y circunstancias sociales, lo harían convertirse en el “emisario de Cristo” para dictar las pautas de conducta moral en la comunidad cristiana, mediante las pastorales, encíclicas y otros textos difundidos por los prelados. En efecto, Valenzuela Márquez²⁸⁵ mencionaba que la Iglesia postridentina en Hispanoamérica confrontaba las transgresiones e incumplimientos de los fieles; al mismo tiempo, actuaba contra determinadas desviaciones que se multiplicaban a partir del proceso de hibridismo cultural en las nuevas conformaciones sociales y mentales.

En su comienzo, el clero “se esforzó por acomodar el discurso y la praxis oficial a las relaciones que debían cambiar”, redactándose manuales de catequesis, guías para administrar los sacramentos, diccionarios, sermonarios, entre otros, que fueron utilizados por los sacerdotes para divulgar a los neófitos cristianos en las doctrinas tradicionales, referentes a la antinomia entre el bien y la maldad, Dios y el Diablo, la salvación y el pecado. Se observaba, además, la

285 Jaime Valenzuela Márquez. “Del orden moral...”, ob. cit., pp. 2-3.

manera como se asumieron las faltas individuales cometidas contra Dios en su extensión perniciosa hacia la colectividad (transgresiones contra la moral y las buenas costumbres) y, definidos como pecados de orden público, debían ser sancionados para que el orden social impuesto fuese una consecuencia natural del orden divino, o del orden moral-religioso.

Con el reconocimiento del matrimonio como sacramento y la competencia del tribunal canónico para resolver las trasgresiones, se establecieron los impedimentos que fueron subdivididos en dirimientes (los que invalidan el acto y son causa de nulidad) e impedientes (obstáculos para que se celebre el matrimonio). Ambos aportes guiaron a los sacerdotes en sus funciones con la comunidad cristiana. En la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes el doctor en Derecho canónico, Golmayo²⁸⁶, recopiló el conjunto de leyes que versaban sobre el matrimonio; particularmente, analizó en la legislación española los impedimentos y los requisitos que precedían al matrimonio.

Entre los impedimentos dirimientes que se especifican a continuación y que forman parte del Derecho Natural o del Derecho Positivo Eclesiástico destaca lo siguiente: la incapacidad del individuo para contraer matrimonio por falta de consentimiento o por no poder consumarlo, por mediar el parentesco o existir un vínculo anterior, por la condición de la persona y por la disparidad de cultos. Benítez Barba²⁸⁷ también señalaba otros impedimentos esgrimidos por los canonistas, tales como la condición jurídica (esclavitud), el voto (castidad), el parentesco, el crimen, la disparidad de culto, la fuerza, el orden (clérigos ordenados), el ligamen (matrimonio

286 Pedro Benito Golmayo. (1896). *Instituciones del Derecho canónico*, Librería Gabriel Sánchez, Madrid: 1999.

287 Laura Benítez Barba. “El rapto...”, ob. cit.

anterior), la honestidad pública, la demencia, la afinidad, la clandestinidad, la impotencia, la edad y, finalmente, el rapto.

Estos impedimentos no eran compatibles con el Derecho civil que empezó a formalizarse después de la Emancipación. No solo causaron desajustes de competencias, sino que los requisitos exigidos por la Iglesia para celebrar el matrimonio, por su concepción, excluían a una amplia población conformada por una gran cantidad de parejas de calidad desigual (condición social), en adelante, optaron por el matrimonio civil.

El rapto, la edad, la demencia, la impotencia y/o el grado de parentesco fueron tomados en cuenta para impedir la celebración del matrimonio eclesiástico, es decir, se han considerado como impedimentos dirimentes. El rapto se explicaba como la falta de consentimiento, por el error, la fuerza y el miedo; no precisamente debía equipararse con el secuestro en el sentido de que hubo casos de raptos sin fuerza (fugas consensuadas), producto de la violencia física o simbólica ejercida en el hogar: “Se entiende por rapto el robo violento de una persona hacia un lugar en que esté bajo la potestad del raptor, con el fin de contraer matrimonio: *vel libidinis causa*”.²⁸⁸

De este modo, el rapto se podía efectuar contradiciéndolo o con consentimiento de la persona robada: el primero era conocido como “rapto por violencia”, mientras que el segundo se denominaba “rapto por seducción”. La seducción suponía una violencia moral contra los padres/madres y tutores/tutoras de una persona menor de edad, reputada como honesta. El rapto dejaba de ser un impedimento si la violencia cesaba y solo cuando la persona quedaba en libertad y consentía sin presión alguna para aceptar el matrimonio.

288 Pedro Benito Golmayo. *Instituciones...*, ob. cit.

Un aspecto interesante observado en el texto de Golmayo²⁸⁹ es el referido a la dispensa y a las proclamas, que fueron establecidas en el Concilio de Trento y dejaban como facultad al cura ordinario la celebración del matrimonio y su anulación, cuando se temía que este había sido contraído maliciosamente de forma clandestina y forzada. Hubo otras normas de carácter sinodal que establecieron las pautas de la celebración del sacramento del matrimonio, así como la condenación de las trasgresiones de la conducta moral sexual que dificultaron su aplicación.



El rapto de las sabinas. Pablo Picasso (1962).

289 Ídem.

El rapto en algunas legislaciones civiles de Hispanoamérica en el siglo XIX

Las historiadoras Ericastilla y Jiménez²⁹⁰ destacan que el Estado o “cualquier otro espacio de síntesis del poder” tienen entre sus objetivos: controlar, ordenar y sancionar la sexualidad y el matrimonio mediante un ejercicio que denominaron el “biopoder”. Por consiguiente, tanto el Estado como la Iglesia, en su competencia para sancionar dichas conductas sexuales y establecer requisitos para llevarlo a cabo, impusieron el ideal del matrimonio y de la familia; esta última no se constituyó dentro de los parámetros eclesiásticos de la familia monogámica que predominó por mucho tiempo en el corpus social.

Además, en el orden político y en su ejercicio de autoridad sobre las mujeres, se sancionaba el matrimonio, la monogamia y la maternidad. Aguilera²⁹¹ se refiere a un caso ocurrido en San Luis de Potosí, donde los dos regímenes matrimoniales (canónico y civil) bajo la consigna de legislar respecto a la conformación de una familia, tenían elementos comparativos de carácter ambiguo y contradictorio. Para la Iglesia, el matrimonio ha constituido un sacramento y para el Estado una institución. En la primera visión

290 Anna Ericastilla y Lizeth Jiménez. “A riesgo de perder el honor: transgresiones sexuales de las mujeres en Quetzaltenango-Guatemala, siglo XIX”, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, Guatemala: 2005, pp. 1-24, recuperado el 26 de marzo de 2012, en: <http://www.dialogos-ojs.historia.ucr.ac.cr/index.php/Dialogos/article/view/112>

291 Odette Aguilera. “Análisis comparativo de la naturaleza, principios y fundamentos entre el Derecho canónico y el Derecho civil con respecto al matrimonio: a partir del Concilio de Trento y en el Derecho civil de San Luis Potosí”, México: 2005, recuperado el 26 de marzo de 2012, en: http://www.monografias.com/usuario/perfiles/odette_aguilera/monografias.

persisten las características del matrimonio indisoluble y la unidad, para el segundo no existía esta situación porque valoraba la complejidad de las relaciones interindividuales de la pareja y dependía de las coyunturas políticas y culturales de cada sociedad.

En México, Aguilera sostiene que antes de 1852 el matrimonio canónico era considerado como suficiente y válido, hasta que el presidente Benito Juárez decidió instituir el matrimonio civil como un medio de disminuir el poder a la Iglesia y mantener el control de los disidentes religiosos. En consecuencia, el rapto se analizaba bajo la óptica eclesiástica como un “pecado mortal”, similar al delito del secuestro; esta postura ya estaba presente en el Concilio III Provincial Mexicano, con modificaciones regionales para el caso de la Nueva España. En el IV Concilio Provincial de 1771, referido por Benítez Barba, existía cierta obviedad establecida en el Concilio de Trento respecto a la ejecución de matrimonios desiguales, considerando el rapto como un atentado contra la familia.

Para el Estado, el matrimonio civil era el único válido por cuanto se estipulaba como un contrato aunado a la concepción liberal de “contrato social”, en el que los contrayentes, con su libre consentimiento y por medio de un acto solemne, ante testigos y un funcionario, eran legitimados a partir de un acto (parecido a la formalidad del matrimonio canónico, solo que en vez de un sacerdote era un funcionario quien dirigía el acto). La finalidad era incorporar a la nueva familia y, posteriormente, su descendencia a la vida pública para ser partícipes en una relación de ayuda mutua (principio cristiano ahora integrado en el papel del Estado como garante del bienestar social y colectivo).

Aguilera²⁹², en su análisis sobre los impedimentos para realizar la celebración del matrimonio civil, reconocía cierta manipulación del

292 *Ibidem.*

Estado que retomaba las prescripciones establecidas para el matrimonio canónico, incorporándolo luego al código civil. Sugiere que ya no era explícito el uso del término “rapto”, sino que se generalizaba el concepto de “fuerza o miedo grave”, desdibujándolo de su concepción prescriptiva en los enlaces nupciales y otorgándole el peso que le permitía al Derecho civil sancionarlo como delito de secuestro. Por tal razón, Benítez Barba afirma que en la legislación mexicana del siglo XIX el rapto fue perdiendo su gravedad en la legislación, pues fue tomado en cuenta el delito cometido y no el origen o condición de la persona, dándole una igualdad jurídica a las partes y permitiendo un juicio ante un tribunal civil bajo las mismas leyes.

En cambio, Ericastilla y Jiménez²⁹³ analizan el terreno político del liberalismo presente en los Estados modernos a finales del siglo XIX (particularmente en Guatemala) como ideas de orden y progreso imbricadas en la política y en la sociedad; en este contexto, el rapto constituyó un desorden social que no solo alteraba el bienestar de la familia, sino su institucionalidad, por lo tanto, era considerado como un desorden de consecuencias legales y políticas, un delito despreciable:

La ley tipificaba el delito de rapto como “el robo que se hace de alguna mujer, sacándola de su casa para llevarla a otro lugar con el fin de corromperla o de casarse con ella”.²⁹⁴

Los raptos, a diferencia de los secuestros, podían ser realizados por la voluntad de las mujeres (fugas) y funcionaban como estrategia de objeción a las decisiones impuestas por los familiares, fallando

293 Ana Ericastilla y Lizeth Jiménez. “A riesgo de perder...”, ob. cit.

294 *Ibidem*, p. 5. Ericastilla y Jiménez citan a Joaquín Escriche con su *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, Librería de Rosa, Bouret y Cía, París: 1852.

así con respecto a los requisitos de celebración de los matrimonios eclesiásticos y civiles en cuanto al libre consentimiento y la voluntad de hacerlo, mas no como una prerrogativa ante casos de violencia doméstica. El rapto-fuga obligaba a los familiares a que el raptor compensara, como medio de reparo del honor perdido de la raptada, admitiendo la promesa de matrimonio (algunas de ellas fueron incumplidas, ya fuera por parte de ellas o por parte del raptor) o a través de la imputación de penas como el encarcelamiento.

En Venezuela, Langue²⁹⁵ realizó un estudio sobre el comportamiento y la mentalidad de los individuos, particularmente en la esfera familiar de la sociedad venezolana en la Provincia de Caracas, cuyas sensibilidades colectivas estaban fundadas en los distintos componentes étnicos y en la cultura. Siguiendo los ejes propuestos por Ann Twinam (método de aprensión)²⁹⁶, afirma que la conducta moral de los sujetos de ultramar se sustentó en los textos promulgados por el Concilio de Trento y las Pragmáticas sobre el matrimonio (1776 y 1803).

En el ámbito territorial de la Capitanía General de Venezuela, los textos de la actuación eclesiástica fueron las constituciones sinodales que, redactadas como un código moral hasta 1904, permanecieron sin modificación alguna y compitieron posteriormente con el código civil venezolano²⁹⁷, en el cual se plasmaron algunos aspectos

 295 Frédérique Langue. “Las ansias del vivir y las normas del querer: amores y ‘mala vida’ en Venezuela colonial”, en *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano* (Coord. Elías Pino Iturrieta), Editorial Planeta, Caracas: 1994, pp. 35-64.

296 Este método se emplea para identificar las desviaciones y desarreglos de las costumbres, su evolución, correlacionándolas con las estructuras mentales y la percepción que se tiene de las mismas por los “contemporáneos”.

297 Gaceta Oficial de la República de Venezuela, Código Civil de Venezuela, n.º 2990, Caracas: 26 de julio de 1982, p. 83. En el Título IV,

relevantes de las trasgresiones sexuales y el comportamiento moral de los ciudadanos/ciudadanas, ya previamente establecidos por la Iglesia.

Langue, además, expuso el tema de algunas transgresiones como sinónimo de pecado cuyas sanciones recayeron en manos de la Iglesia, mas no lo definió en el ámbito civil. Según la función del tribunal eclesiástico, el objetivo era redimir a las almas y no condenarlas ni castigarlas y, en esta situación, el rapto era concebido como una acción que podía ser “arreglada” siempre y cuando existiese una compensación o “reparación del honor” del daño ocasionado a la mujer. Lo mismo ocurría con las promesas de casamiento que permitieron a algunos hombres tener relaciones ilícitas con la/las mujer/mujeres engañadas o seducidas (estupro), constituyendo una variante del pecado de “amancebamiento” y adulterio si este hombre ya estaba casado²⁹⁸. De aquí se desprende que en la legislación eclesiástica se rechazara el matrimonio clandestino y en el Derecho civil se exigiera a los contrayentes justificar su soltería.

Del matrimonio, Sección III, de los requisitos necesarios para contraer matrimonio, señala en los Artículos 49 y 56 que el caso de rapto no se toma como válido para contraer matrimonio, pues la persona debe estar en plena libertad para dar su consentimiento; tampoco se podrá contraer matrimonio si existe un juicio pendiente respecto a dicho delito hasta que no se cumpla con la pena, a menos que lo “celebre con la mujer agraviada”. Es decir, se mantiene de alguna forma la concepción de rapto como delito, pero resarcible por medio de este si la mujer desea contraer matrimonio al ser liberada.

298 Desde el punto de vista moral, en el caso de un hombre casado clandestinamente con una mujer, luego de haber consumado el acto y deshecho la relación, la mujer no podía justificar (a menos que presentara hijos como producto de la relación ilícita) ni obligar al hombre a abstenerse de tener esponsales con otra mujer a través de los requisitos formales. Sin embargo, podía ser acusado de estupro y de comercio sexual ilícito.

Por otra parte, la Constitución Política del Estado de Venezuela²⁹⁹, promulgada en 1819, cuyas modificaciones subsiguientes no alteraron el espíritu liberal, reafirmaba en el Título 1 Derechos y deberes del hombre y del ciudadano, Artículo 16, la igualdad como principio fundamental y la condición social de las personas. Esto implicaba no solo juicios justos, sino la eliminación de una de las barreras en las que se sustentaron algunos casos de rapto, como era la desigualdad social de los contrayentes.



Mujeres venezolanas de finales del siglo XIX.

299 Constitución Política del Estado de Venezuela (1819), promulgada el 15 de agosto, recuperado el 11 de enero de 2012, en: <http://www.bib.cervantesvirtual.com/portal/constituciones/pais.formato?pais=venezuela&indice=constituciones>

Las acusaciones de rapto en la ciudad de Mérida: 1796-1859

El Archivo General del Estado Mérida, en el Fondo denominado “Materia Criminal”, se conserva una serie de documentos que describen los casos de rapto, estupro y fuerza. En concordancia con la coyuntura sociopolítica de corte liberal, los casos de rapto disminuyeron a finales del siglo XIX, pues la abolición de la esclavitud y la reconstrucción de la república confirmaban su anacronismo legal. No obstante, el rapto como una práctica social anacrónica persiste en comunidades rurales, donde la rigidez de las relaciones interpersonales obstaculizan el acceso de foráneos al patrimonio familiar (tierras); se percibe aún como una costumbre de emancipación sexual de jóvenes mujeres que es solapada por una fuga del ámbito privado. En el cuadro n.º 4 se realiza una clasificación de las denuncias por el delito de rapto en la ciudad de Mérida desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX.

ACUSACIONES POR EL DELITO DE RAPTO EN LA CIUDAD DE MÉRIDA, 1796-1859:

Año	Delito	Acusador/a	Acusado/a y castigo	Víctima-edad
1796	Extracción y embarazo	Hombre (padre)	Hombre	María del Carmen Lobo (Hija)
1836	Rapto	Mujer (madre)	Hombre	Laureana Angulo (Hija/indígena)
1839	Rapto y fuerza	Hombre (padre)	Un Hombre y tres cómplices (prisión)	Francisca Dávila (Hija)
1840	Rapto	Mujeres (tutoras)	Hombre (libre, sin juicio)	María Ignacia Briceño, 15 años (huérfana)
1841	Rapto	Hermana	Hombre (prisión y un año de destierro)	María Petronila Torres, 15 años
1842	Rapto	Patrón	Hombre	Paula Suescum, ama de leche

1844	Rapto	Madre y hermana	Yerno-esposo (libre, sin juicio)	Candelaria Márquez
1845	Rapto y violencia	Hombre (padre)	Hombre (prisión y libertad por no encontrarse elementos de juicio)	Natividad de Balza, 16 años
1846*	Rapto	Mujer (madre)	Hombre	María del Carmen Barón
1850	Seducción y rapto	Mujer (madre)	Hombre	Carmela Calderón (hija)
1850	Rapto	No señala	Hombre	No señala
1851	Rapto	Hombre (marido)	Hombre (libre, sin juicio)	María de Jesús Angulo
1851	Rapto	Hombre (sin parentesco)	Hombre (libre, sin juicio)	Ramona Suárez, 18 años
1852	Rapto	Hombre (padre)	Hombre	María Nicolasa, 27 años (hija)
1852	Rapto	Mujer (madre)	Hombre (libre, sin juicio)	Encarnación, 14 años (hija)
1857	Rapto	Hombre por intermedio de su hermana (tutora)	Hombre, con una mujer “cómplice” (presos y libres)	María del Carmen, 18 años
1859	Rapto	Hombre (padre)	Hombre (caso que no sigue el tribunal)	Polidora del Rosario (hija)
1859	Rapto	Hombre (padre)	Hombre (preso y libre)	Zoila (hija)

Fuente: Archivo General del Estado Mérida. Materia criminal

*Documento deteriorado.

La mayoría de los casos eran descritos como supuestos delitos de rapto y algunos de ellos fueron asociados a otros delitos como el estupro (ver cuadro n.º 5), entendiéndose como la seducción y la violación de una joven o infanta. Los delitos de rapto fueron perpetrados por un hombre –en raras ocasiones por varios–, quien era acusado por los parientes de las víctimas (padres, madres o tutores/tutoras); todas ellas eran jóvenes mujeres con edades comprendidas entre 14 y 27 años, reputadas como menores de edad en la

mayoría de los casos. Las características fenotípicas de las jóvenes eran diversas, una de ellas presentaba un problema físico (tuerta), y socialmente conformaron los sectores populares (subalternos).

ACUSACIONES POR EL DELITO DE ESTUPRO EN LA CIUDAD DE MÉRIDA: 1786-1863

Año	Delito	Acusador/a	Acusado y castigo	Víctima-edad
1786	Seducción y embarazo	Hombre y mujer (padre y madre)	Hombre (liberto). Detención. Queda absuelto.	Hija (Rafaela Lobo) Menor de edad
1805	Estupro	Mujer (madre)	Hombre. Veinticinco azotes, dos años y debe “dotar” a la víctima. Al declararse a la niña como una persona incapaz (por su edad) para el matrimonio (recibir dote), se libera al acusado y debe pagar los costos procesales.	Hija (María Vicenta Peña), 8 años
1823	Estupro y forzador de mujeres	Mujer (viuda)	Diez años de presidio en Guayana.	Mujer (viuda)
1827	Estupro	Hombres (padre y alcalde)	Hombre (negro). Presidio por seis años, pago de costos procesales y servir a la marina.	Hijas (Josefa Rodríguez y Nicolasa Uzcátegui), 7 y 9 años
1828	Estupro	Madre y hermano	Hombre (padre- incesto). Fue apaleado y difamado por razones económicas por su cuñado. No hay causa de estupro.	Hija (Martina Nava)
1833	Estupro	Hombre (padre)	Hombre casado. Se suspende el caso porque se trataba de un amancebamiento.	Hija (María de la Ascensión Castro)
1835	Estupro	Mujer (madre)	Hombre. Prisión hasta que la niña sane, pago de costos procesales y curación de la niña.	Hija (Espíritu Santo), 8 años

1835	Estupro	Mujer (madre) y hombre (juez de paz)	Hombre. Detenido. Se sigue un juicio abierto, pero por falta de evidencias se absuelve al acusado.	Hija (María Mercedes)
1840	Estupro	Hombre (padre)	Hombre. Cinco años de presidio y debe pagar los costos de la curación.	Hija (Rosana Guerrero), 2 años
1840	Estupro	Mujer (madre) y hombre (juez de paz)	Hombre. Tres años de presidio, pero se absuelve por una de las instancias. Debe pagar todos los costos procesales.	Hija (Dionisia Lantén), 10 años
1840	Estupro	Mujer (madre)	Hombre (esposo). Detenido y estaba enfermo en la cárcel.	Joaquina y Juliana, 10 años
1842	Estupro	Hombre (patrón-amo)	Hombre.	Ramona Gutiérrez (esclava), 5 años
1842	Estupro	Mujer (madre)	Hombre. Se fugó de la cárcel y luego fue encontrado. Presidio.	Hija (Vicenta), 6 años
1844	Estupro	Hombre (padre) y mujer (madre)	Hombre. Presidio por cinco años en la fortaleza de San Carlos y costos de la curación de la niña.	Hija (Lucía), 6 años
1845	Estupro	Mujer (madre)	Hombre. No hay una continuidad del caso. La supuesta víctima ha tenido dos hijos del "agresor" y este no les pasa alimentos ni protección.	Hija (Luisa Teresa)
1846	Estupro	Hombre (padre)	Hombre. Cinco años de presidio en la fortaleza de San Carlos, pagar los costos procesales y la curación de la niña.	Hija (Dolores Pérez), 2 años
1847	Estupro	Hombre (padre-preso) y mujer (madre)	Hombre. El acusado es absuelto por falta de evidencias.	Hija (María Aurora Alarcón), 8 años

1850	Estupro	Hombre (padre)	Hombre. Detención preventiva y el acusado es absuelto.	Hija (Micaela Arellano), 8 años
1851	Estupro	Hombre (padre)	Hombre sordo, “sin reflexión”. Sesenta y ocho días de prisión. Se compurga la pena y el padre de la niña no quiso perjudicarlo.	Hija (Waldina Niño), 5 años
1852	Estupro	Hombre (Jefatura de Policía)	Hombre (manumiso). Prisión y por el estado en que se encontraba, tras una caída por un barranco, no le imputaron nada, solamente pagar los costos procesales.	Vicenta Medina, 10 años
1853	Estupro	Hombre (padre) y mujer (madre)	Hombre. Dos años de presidio y debe pagar los costos procesales.	Hija (Reyes Ribas), 10 años
1853	Estupro incestuoso	Mujer (madre)	Hombre (padre de la víctima). Al no existir evidencias se absuelve al acusado, debiendo pagar los costos procesales.	Hija (Chiquinquirá Álvarez), 7 años
1853	Estupro	Mujer (madre)	Hombre (tío de la víctima). Detenido. Es liberado bajo caución.	Hija (María de los Santos Monsalve), 14 años
1858	Estupro	Mujer (madre)	Hombre. Detenido y absuelto porque no se pudo comprobar la agresión.	Hija (María Isabelana), 8 años
1862	Estupro	Hombre (padre)	Hombre (primo de la víctima). No hay continuidad del caso.	Hija (María Felipa Díaz), 10 años
1863	Estupro	Mujer (madre)	Hombre.	Hija (María de los Santos), 10 años

Fuente: Archivo General del Estado Mérida. Materia criminal. *Rapto, Estupro y Fuerza*.

En los casos de rapto-fuga analizados, los motivos de las jóvenes mujeres para emprender la fuga parecen concordar con la creencia de un amor (idealizado), buscando conformar un nuevo hogar y albergando la esperanza de una emancipación socio-sexual sin el

consentimiento de sus parientes. La mayoría de las mujeres eran étnicamente blancas, excepto una joven mujer indígena; todas ellas pertenecían a sectores subalternos, integrantes de una clase popular que realizaba varios oficios poco remunerados (lavanderas, costureras e hilanderas). La mayoría de estas jóvenes mujeres se dedicaron al oficio doméstico.

Los supuestos agresores eran todos hombres; algunos de ellos eran conocidos por los parientes de las jóvenes (vecinos) y desempeñaron varios oficios como: arrieros, zapateros, agricultores, salvo un hacendado reputado como hombre de buena posición. La edad de los hombres oscilaba entre los 23 y 28 años. En pocos casos hubo complicidad de los parientes o amigas de la joven fugada.

Además de las promesas de matrimonio, otros motivos que provocaron la fuga-rapto de las mujeres fueron: violencia doméstica, emancipación sexual y negación de derechos fundamentales de las mujeres, asociados a la atención de sus necesidades básicas, tales como salud, alimentación y educación. Exceptuando dos casos en que los hombres cumplieron con la promesa matrimonial, como es el caso de Rosalía Albarrán de 24 años, en 1850, y el de Zoila Mergarejo en 1859, la mayoría de ellos revelaron una complejidad producto de las interacciones sociales y de poder dentro del ámbito privado, reproduciendo las jerarquías de género presentes en la esfera pública.

No fueron analizados todos los documentos sobre el delito de rapto porque algunos de ellos estaban deteriorados; uno de los casos se presentó bajo la categoría de estupro. Además, bajo la categoría de estupro existe un caso de amancebamiento, lo cual denota la dificultad en la labor de las autoridades para dilucidar casos específicos desde el punto de vista legal; en otros, por confusión de los parientes, se interpretaban las trasgresiones sexuales de acuerdo a sus intereses socioeconómicos, considerando como verdaderos

casos de raptos o estupro (violación) los que en realidad eran casos de amancebamiento.

También se evidenciaron hechos en que los parientes de las jóvenes o ellas mismas no denunciaron ante las autoridades competentes este tipo de delito (rapto-fuga) para evitar escándalos familiares y la deshonra de la joven. Por el contrario, el delito de estupro, por ser perpetrado en infantas y por ser considerado como delito de mayor peso y gravedad a causa del empleo de violencia y fuerza, tuvo una mayor actuación legal y penal. Por tal virtud, el análisis de la documentación (más que una ponderación cuantitativa sobre los casos) se escogieron aquellos que por su contenido y relevancia demostraron contener motivos que influyeron en las mujeres para fugarse del ámbito privado, motivando el cuestionamiento de su rol de subordinación y las escasas oportunidades de emancipación social. En esos casos se observó lo siguiente:

a) El deseo de las mujeres a su emancipación de derechos como alternativa para conseguir una vida libre y “útil”, sin ataduras de ningún tipo.

b) La ambigüedad sentimental de las jóvenes mujeres cuya afección psicológica conllevó una fuga (espontánea en unos casos y planificada en otros) para alejarse del hogar. De este modo, las mujeres podían ser autónomas para tomar sus propias decisiones, independientemente de las consecuencias del acto cometido. Este fue el caso de María Petronila Torres (lavandera) en 1841, quien, valiéndose de una promesa de matrimonio que no le interesaba, se fugó del ámbito doméstico tutelado por su hermana para dirigirse a la ciudad de Maracaibo, en donde se encontraba su madre recluida en la cárcel. Al ser interrogada por el tribunal, María Petronila respondió:

Salí de mi casa con el tal Uzcátegui que pretestó traer orden de mi madre de Maracaibo para trasladarse allí, y yo consentí en irme con él por el deseo de ver a mi madre mediante la promesa que me hizo de no hacerme nada en el camino; y si he dicho que me robó, es porque de común acuerdo nos fuimos a escondidas de mi hermana.³⁰⁰

Lo curioso del caso fue la torpeza de la joven, en vez de haber solicitado permiso a su hermana para hacer la travesía sin complicar la situación, manipuló a un joven de 23 años, conocido como Remigio Uzcátegui, quien la pretendía y trabajaba como albañil y zapatero en la ciudad. Él fue hallado culpable porque no justificó el hecho de conducir a la joven y por haber tomado una ruta diferente y en dirección opuesta a su destino supuesto. El raptor y María Petronila fueron arrestados, siendo Remigio Uzcátegui desterrado hacia la Provincia de Barquisimeto.

Otro caso, ocurrido en 1836, describe la aventura de Laureana Angulo (indígena, de 25 años de edad, ocupada en servicios domésticos) quien fue “extraída” de la casa de Isabel Rodríguez por su pretendiente Gregorio Sediel Osorio, cuyo motivo era cumplir una promesa de matrimonio. Él la condujo a la casa de su tía porque su madre se oponía a dicho enlace nupcial, mientras que la madre de la joven consentía ese compromiso. Entre mudanzas de residencia, la joven retornó a la casa de su madre, quien acusó de rapto a Gregorio. Él fue apresado y liberado posteriormente porque Laureana decidió marcharse por su propia voluntad a la ciudad de Mérida y trabajar como empleada doméstica en la casa de la Sra. Tomasa Salas. Por temor a su propia madre, ella afirmaba que no había vuelto a ver a

300 Archivo General del Estado Mérida. Materia Criminal. *Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo III, “Causa contra Remigio Uzcátegui, por rapto”, Mérida-Venezuela: 1841, fols. 1-9v.

Gregorio Sediel³⁰¹. El caso concluye con la liberación de Sediel, ya que el tribunal estimó no encontrar mérito en la causa denunciada como supuesto delito de rapto.

En 1850 Rosalía Albarrán, de 24 años, tenía amistad con José de Jesús Uzcátegui; según ella, “él me persuadió de que me saliera de la casa de mi madre para una pieza de habitación que al efecto había alquilado, que él se casaría conmigo [...] me fui con dicho José de Jesús”³⁰². La madre, quien había entrado a la habitación del arrendado, observó que su hija salió corriendo hacia el monte y se escapó. La joven se había marchado con José, quien la había dejado en la casa de la señora Petronila y luego fue llevada por este a la presencia del alcalde, siendo depositada en la casa de la señora Josefa Ovalle.

José de Jesús fue detenido brevemente, ya que el juzgado de provincia sentenció que no había méritos para imponer “penas; que alguna leve por la seducción empleada en el rapto [...] imponiendo quince días de arresto y los costos procesales”³⁰³. Finalmente, ambos se casaron.

Otro caso tampoco tuvo una continuidad procesal; ocurrió en 1859 cuando Polidora del Rosario, al intentar una fuga que no pudo concretar, fue hallada en la Iglesia de Milla por su hermano, quien se la llevó de regreso a su casa. En efecto, Juan Nepomuceno Contreras (yerno de Benedicto Rivas, padre de Rosalía) señaló que ella había

301 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo II, “Causa contra Gregorio Sediel Osorio por seducción y rapto de Laurena Angulo”, Mérida-Venezuela: 1836, fols. 161-168v.

302 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo IV, “Causa contra José de Jesús Uzcátegui por rapto”, Mérida-Venezuela: 1850, fols. 3v-4.

303 *Ibidem*, fol. 11v.

estado con Dionisio Pérez y esa misma noche se fugó Polidora, por lo cual creía que estaban de acuerdo en el hecho de la fuga.³⁰⁴

c) Violencia por razones de género. No pocas mujeres evitaban –por medio de la fuga– los malos tratos, llevar una mala vida y ser explotadas en sus propios hogares. Estas acciones violentas eran cometidas por patronos, padres, esposos y, algunas veces, por sus propias madres. Un hecho suscitado en 1842 expone a la joven Paula Suescum (ama de leche, de 24 años), quien estuvo envuelta en un conflicto por culpa de un vecino de Mucuchíes, de nombre Rafael Espinoza (un agricultor del lugar donde ella trabajaba como ama de leche).

Rafael Espinoza allanó la casa del hacendado Rafael Salas, en la posesión de La Culata, alegando cierta sujeción para explotar a Paula por el hecho de haber sido recomendada por su padre, Rafael Suescum, quien delegó su cuidado a un extraño, sometiéndola, de esta forma, a las labores de servicio doméstico y en el cuidado materno de una criatura (niño/niña).³⁰⁵

Cuando se interrogó al padre de la joven, este señalaba que su hija había ido a la casa de Rafael Salas con su anuencia, pero, negándose Rosalía Arismendi (la madre de la joven), no tuvo en cuenta tal negación y la reconvino en otorgárselo. Respecto a la conducta de Rafael Espinoza, fue absuelto del supuesto delito de rapto porque no hubo suficientes pruebas para abrir un proceso judicial.

En 1845 el caso de Natividad Balza (joven de 16 años, delgada, de color “arrosquetado” –rosado–, pelo liso, cara fina y no mal

304 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo v, “Denuncio de Benedicto Rivas contra Dionisio Pérez, por rapto”, Mérida-Venezuela: 1859, fols. 1-2v.

305 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo III, “Causa contra Rafael Espinoza, por rapto de una mujer”, Mérida-Venezuela: 1842, fols. 9-19v.

parecida) reveló otras intenciones. Ella, luego de haberse fugado de su hogar porque su padre, Narciso Olmedillo, labrador de 50 años, quería explotarla ya que “estaba privado de los servicios de la muchacha y, reflejando tal proceder en contra de la autoridad pública”³⁰⁶, deseaba que su hija volviese a su casa.

El padre de la joven la había castigado por haberla encontrado en la noche, cerca de su casa, conversando con Domingo Monsalve. En efecto, Natividad de Belén Olmedillo huyó de la tutela paterna y, luego de haber sido devuelta, volvió a escaparse. El labrador culpó a Monsalve de raptó, pero ya existía una causal provocada por el miedo a la violencia ejercida por Narciso a su hija. Al ser preguntada por el tribunal acerca de dónde estuvo y con quién estaba, la joven respondió y así quedó registrado por el escribano:

... desde el domingo hace ocho días porque le pegó su tayta³⁰⁷, por saber que estuvo con Domingo Monsalve; y que nadie la ha seducido, estando en diferentes partes huyendo de su padre por lo temerario que es; que es verdad que Domingo le ha dado palabra de matrimonio, y se salió a casarse con él...³⁰⁸

Respecto a la acusación de raptó sobre Domingo Monsalve (zapatero), argumentaba el defensor Cegarra:

... parece que en la inquisitoria sumaria no ha podido prescindir el Juez de hacer constar que la persona que se impone robada es de las

306 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Raptó y Fuerza*, tomo III, “Causa contra Domingo Monsalve, por raptos y conatos de homicidio”, Mérida-Venezuela: 1845, fol. 17.

307 El término “tayta” significa padre o abuelo.

308 Archivo General del Estado Mérida. ob. cit., tomo III, “Causa contra Domingo Monsalve...”, fol. 118v.

que la ley no permite robar; porque no da buena idea de su conducta una persona o mujer que con fines inmorales abandonara el regaso de su familia. Sea esto dicho sin ofender de manera alguna a la joven Belén y hablo de lo que me parece que debiera hacer el juez en el particular o caso dado...³⁰⁹

Llama poderosamente la atención este alegato, pues intenta ocultar lo que parece ser el descrédito a la joven por abandonar su hogar, catalogándola como “libertina” y, en segundo lugar, es sorprendente que el abogado pensara que existían mujeres que podían ser “robadas” y otras no, y que tales hechos podían permitirse. En ese sentido, contradecía las normas que se establecieron en contra de este delito, independientemente de la condición social de la mujer y su conducta moral.

El caso culminó con la expedición de la boleta de excarcelación para Domingo Monsalve, pues el tribunal no encontró pruebas que justificasen el delito de rapto, siendo este sobreseído y liberado el procesado.

Otro caso es el ocurrido en 1850, cuando la joven de 16 años conocida como Rosalba del Carmen Calderón, apodada Carmela, se fugó del ámbito privado porque su madre la maltrataba físicamente. La madre señalaba que

... entrando a mí casa encontré en ella a Francisco Berti conversando con mi hija Carmela: salido que fue él reprendí a la joven por su comportamiento, la cual habiéndome faltado al respeto le castigué. Al poco rato la volví a ver conversando con el mismo Berti en un cuarto que no pertenece a mi casa y si a la de Ramón Buitrago: por esto la volví a reñir y entonces se salió de la casa, desatendiendo

309 *Ibidem*, fol. 131.

el mandato que le hice por dos veces para que volviese a entrar a la casa. Pasadas pocos momentos vi pasar por delante de mi casa a Francisco Berti; habiendo sabido después que el referido Berti anduvo en la tarde de ese día con mi hija por la serranía.³¹⁰

Los testigos sostuvieron que Carmela mintió respecto a la seducción de Berti, alegando que su testimonio era falso y reconocieron, además, que la joven era “obstinada” porque le suplicaron y desatendió que regresara a su casa junto con su madre porque ya era una joven “deshonrada”:

Que en su concepto [refiere Francisco Fossi] la joven Calderón estaba deshonrada aun antes de pasarse con Berti (...) pues lo había oído decir no recuerda a quiénes y se persuadió más de ello cuando la madre en la oración que (ilegible) Berti estaba en concubinato con su hija...³¹¹

La estrategia fue, como siempre, desacreditar a las jóvenes ante las autoridades y crear una opinión pública desfavorable sobre la conducta de las mujeres, y justificar las pretensiones de los hombres en la consecución de sus intereses, tomando como argumento su sexualidad. Carmela afirmaba que fue engañada con una promesa de matrimonio y así, “por otro estilo”, Francisco Berti consumió sus deseos, deshonrándola; proponiéndole, además, que abandonara su hogar e ir con él a vivir en Táriba, localidad cercana a la ciudad de San Cristóbal:

310 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo III, “Denuncio dado por Eusebia Calderón contra Francisco Berti por seducción y rapto”, Mérida-Venezuela: 1850, fol. 222.

311 *Ibidem*, fols. 229-229v.

... no se halla justificado la virginidad de Carmela Calderón ni es posible adelantar más sobre este punto habiendo aun apariencias en el sumario de no hallarse en tal estado cuando tuvo relaciones con Berti; ni consta que por seducciones de este se haya salido del seno de su familia con el objeto de que Berti la corrompiera: y siendo indispensable que para esta clase de delito concurren justamente las circunstancias de pureza en la robada, el rapto o seducción y que su objeto sea corromperla u otro designio depravado, este tribunal se abstiene de acordar la prisión del indiciado; y por lo relativo a no aparecer mérito para continuar la averiguación, diríjase el proceso al Señor Juez de Primera Instancia del Circuito para los efectos que convengan...³¹²

No obstante, la existencia de una carta escrita por Berti, dirigida a Carmela, que confirmó su pretensión y su supuesto amor, no fue tomada en cuenta en la averiguación realizada por las autoridades y ocultó la conducta de los hombres. Además, fue inconcebible pretender acusar a la mujer de “deshonrada e impura”, mientras se salvaba al hombre de su conducta sexual, pues en ambos recaía la acción penal y el peso de la justicia. Mientras se cuestionaba moralmente a la mujer por su virginidad, en el hombre se cuestionaba su honestidad. En este sentido, se tomaba como elemento de juicio y de valor jurídico la impureza y la pérdida de la virginidad de la mujer para poder comprobar el delito, ya que en la pureza del cuerpo se demostraba la ausencia de tal suceso. Lo que se pretendió, realmente, fue demostrar que Carmela era una joven ya deshonrada, es decir, sin virtudes:

312 *Ibidem*, fol. 230.

Mi muy pensada Carmela, no había podido contestar la carta porque no he tenido un momento de tiempo, pero hoy sí lo hago con gran placer y en breves palabras, pues tú debes contar siempre con el amor que te he manifestado desde un principio y esté persuadida de que jamás podré olvidar tu cariño a pesar que tú has sido muy ingrata conmigo y me impusiste la ley de que no volviera a tu casa. En fin, Carmelita ni tienes estas de ir a servir a nadie, pues te ofrezco desde ahora un apoyo, protección en todo lo que tú quieras. Otra parte: tengo una casa en Táriba y la pongo a tu disposición [...] Contéstame y resuelva pronto [...] tuyo hasta que tú quieras, quien te ama. Francisco Berti.³¹³

El proceso judicial no continuó por el tribunal de la ciudad de Mérida y fue remitido al Juez de Primera Instancia; las autoridades se abstuvieron de acordar la prisión de Francisco Berti, quedando este en libertad.

Otro caso parecido al anterior fue el de la joven tutelada por Isabel Rodríguez, llamada María del Carmen (18 años), quien fue “sonsacada de su casa” y “casi por la fuerza” por Miguel Rodríguez, con el pretexto de matrimonio. Según las declaraciones de los testigos y del defensor, Carmen

... tiene mala conducta, que no es de ninguna manera una mujer recogida y que regularmente se le ve en las calles, pulperías y en el río; la declaración de Dolores Montilla, presentada por el defensor (...) hace ver que Carmen Zerpa no necesita de tercero para entregarse; y José Nava Balza asegura que la ha visto tratar con frecuencia con un soldado de la guardia de la cárcel de esta ciudad, lo que manifiesta que ella no es recogida, y no constando esta circunstancia

313 *Ibíd.*, fols. 224-224v.

del sumario, bien se ve que no es la Zerpa una joven que para sacarla de su casa necesita de violencia o seducción tal que pueda reputarse como fuerza; y que no hay verdadero rapto.³¹⁴

El tribunal absuelve del juicio a Miguel Rodríguez y a Juana Evangelista Ávila (supuesta cómplice de María del Carmen) y los libera. Por el contrario, María del Carmen fue reputada negativamente por la sociedad; sus esperanzas de valerse por sí misma fueron truncadas y la mirada escudriñadora de los moralistas de turno no cesaban de vigilar su conducta. En efecto, las jóvenes mujeres que vivían en una república liberal-laica, ya emancipada, no gozaron del reconocimiento tácito de sus derechos civiles.

En 1851 la causa seguida por Ignacio Paredes contra Juan Bautista Zerpa, acusándolo del rapto de su esposa, presentó algunos testimonios que revelaron otra situación. En primer lugar, los testigos (compadre y hermano de la mujer agraviada) rechazaron el supuesto “concubinato” entre María de Jesús y Juan Zerpa. En segundo lugar, ella no se fugó de su hogar, sino que fue a buscar alimentos porque su marido era un vago y, finalmente, les constaba a los testigos la mala conducta de Paredes sobre María de Jesús, dándole una “mala vida”, maltratándola con un látigo y golpes; tampoco la socorría “con nada”. Estas últimas declaraciones dieron un vuelco completo a la acción judicial y Paredes fue acusado de “vagancia y sedicia”. Incluso, en el archivo del tribunal se encontró una denuncia contra Paredes por hurto y “no se ha capturado por haberse hecho invisible”. El expediente se devolvió y se agregó a la

 314 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo v, “Causa contra Miguel Rodríguez, por rapto”, Mérida-Venezuela: 1856, fols. 116v-117.

causa, según lo presentado por el juez de provincia, y el proceso de rapto fue desestimado.³¹⁵

d) Por celos, las mujeres acusaban a sus maridos de ser adúlteros y raptos. En 1844 María de Jesús y Chiquinquirá (residentes en Bailadores) piden la libertad de Inocencio Bustamante (labrador y arriero de 25 años), detenido por el supuesto rapto de Candelaria Márquez (hermana menor de Chiquinquirá), quien se fugó de su hogar porque había sido reñida y acosada por su hermana, y quería vivir en otro sitio. La joven trató de fugarse con la complicidad de una amiga denominada Dolores Guata y lo había planteado a su cuñado, quien por “vergüenza” de hablar sobre ello con su suegra, tuvo la obligación de proteger a Candelaria; decidió seguirla y acompañarla a un lugar cercano³¹⁶. El conflicto culminó con el sobreseimiento de la causa y el tribunal notificó al alcalde de Bailadores la decisión del juez, a fin de liberar al detenido.

e) Premeditación de generar una respuesta judicial y forzar el consentimiento de los padres al matrimonio de sus hijas y/o legalizar una relación de concubinato o amancebamiento. En 1786 asistió al tribunal Javier Lobo y su esposa Juana de Limar a denunciar al liberto Francisco de Ramírez por haber “furtivamente seducido” a Rafaela, quien quedó embarazada, creyendo en una promesa de matrimonio. Según el relato de Francisco, “la muchacha estaba cansada y desesperada por la mala vida que le daba [su padre], se saliera en solicitud de casarse, para descansar, sin ser yo parte en sus

315 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo IV, “Causa contra Juan B. Zerpa, por rapto”, Mérida-Venezuela: 1851, fol. 6.

316 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo III, “Causa contra Inocencio Bustamante por supuesto delito de rapto y seducción en su cuñada la joven Candelaria Márquez”, Mérida-Venezuela: 1844, fols. 98-110v.

resoluciones...”³¹⁷. Según los padres de la joven, Ramírez llevaba tres años frecuentando a Rafaela de manera furtiva, engañándola y seduciéndola.

El supuesto agresor fue detenido por tres días y luego fue absuelto por el tribunal, condenándolo a pagar los costos del proceso. Este tribunal consideraba que con el pretexto de una promesa matrimonial, Ramírez “nunca dejo de ser perjudicial a esta y a sus padres, tanto en el honor de todos como en haber inhabilitado la muchacha para poderse matrimoniar fácilmente con otro”.³¹⁸

En 1851 el agricultor Asención Quintero denunció a Julián Mendoza por “hurto” de la joven de 18 años Ramona Suárez. Ambos fueron hallados en una casa y encarcelados. La joven manifestó a las autoridades que no fue raptada, sino que fue allí a la casa del padre de Julián porque este le prometió matrimonio:

... efectivamente reconoce haber obrado mal, pero que es el caso que como ella ve que su patrona Rafaela Romero está en mal estado con Asención Quintero, hombre casado, pues a la vez vive en su misma casa, ve ella estos desórdenes, y creyó no ser delito irse ella con este hombre soltero que le propuso casamiento...³¹⁹

Ante esta declaración que cuestionaba la conducta moral de los denunciados, Ramona fue conducida a la morada de sus padres para evitar un escándalo mayor al suscitado. En cambio, Julián

317 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo I, “Causa de Javier Lobo contra Francisco Ramírez, por haberle este seducido y gravidado a una hija menor”, Mérida-Venezuela: 1786, fol. 4v.

318 *Ibidem*, fol. 10.

319 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo IV, “Contra Julián Mendoza y Ramona Suárez por delito de rapto”, Mérida-Venezuela: 1851, fol. 70.

Mendoza, “conchabado”³²⁰ (sirviente) de Rafaela Romero, quedó libre. El tribunal decidió abrir una inquisitoria en contra de Rafaela Romero y la averiguación de un posible delito de adulterio.

Otro caso de raptó que terminó tolerando el concubinato o amancebamiento de una pareja fue el de Benedicto Uzcátegui, un muchacho étnicamente blanco, alto, lampiño, de 22 años, quien fue acusado por José Vicencio Suescum de haber “sonsacado” a su hija, María Nicolasa, de 27 años (mayor de edad). Ella era una mujer étnicamente blanca, alta, delgada y tuerta del ojo izquierdo, con quien Benedicto mantenía “coito con palabra de casamiento”.

La joven alegaba que sus padres conocían de esta “amistad”, pues vivían en el mismo techo y que ella no fue raptada, sino, al contrario, siguió a Benedicto a la ciudad de Mérida para trabajar y “ganarse unos reales” para el futuro matrimonio: “Que por dicho casamiento su padre la tiene atormentada y sacándole a su cara eso; y que esta amistad hace como siete meses que la tiene durmiendo bajo el mismo techo...”.³²¹

El defensor y el fiscal argumentaron que no hubo causa de raptó sino de concubinato y, absolviendo el tribunal a los dos “delincuentes sexuales” (no existían leyes civiles para intervenir en una relación de amancebamiento), se equiparó el Derecho Civil al Derecho Canónico, reconociendo que sus funciones eran “velar sobre la moral y buenas costumbres”. El fiscal afirmaba que “no puede menos que lamentar en sumo grado la pésima y la punible conducta del padre de la mujer Suescum, porque no cabe duda de que este hombre sabía

320 Se define el término “conchabado” como “criado o criada, sirviente o sirvienta a sueldo”. Véase: *Diccionario Ilustrado Sopena*. “Americanismos”, Editorial Ramón Sopena, Barcelona-España: 1982, p. 179.

321 Archivo General del Estado Mérida, *Materia Criminal. Estupro, Raptó y Fuerza*, tomo IV, “Causa contra Benedicto Uzcátegui, por raptó”, Mérida-Venezuela: 1852, fol. 75.

de las ilícitas relaciones de su hija; y se afirma que no ignoraba tal suceso...³²², reprochándolo como un alcahuete. Al final, Julián y Ramona lograron su propósito y legitimaron su enlace.

f) Métodos para involucrar a un hombre de alta posición social en un escándalo que pudiese afectar su honor y su lugar en el esquema social. En efecto, se le acusaba de rapto premeditadamente y, de este modo, se le afectaba social y políticamente. La acusación de rapto podía ser una estrategia de la/las denunciante(s) con el fin de obtener ganancias económicas (si estas eran muy pobres) o un reparo simbólico. Algunas mujeres podían utilizar este recurso para manipular al hombre y tratar de que las leyes se ajustaran a su favor a través de la manipulación de su identidad genérica, para poder obtener ventajas comparativas.

El caso siguiente expone a dos mujeres de diferente edad que explotaron la situación por medio de una acusación de rapto. Ocurrió que una mujer viuda se aprovechó de la liviandad de su hija, cuyo carácter impresionable fue objeto de manipulación. Por consiguiente, la madre presionó psicológica y simbólicamente en la creencia de la virtud a partir del “recogimiento”; condujo una situación delicada –para algunos sectores de la sociedad– como lo era la amistad y comunicación entre hombres y mujeres de diversas edades y étnicamente diferentes.

Tal situación ocurrió en 1852, cuando María Rosa Sánchez acusó a Juan Ignacio Espinoza por el rapto de su hija Encarnación. En la declaración de la joven de 14 años se reveló su reacción y miedo de ser castigada por la supuesta falta que cometió, que nunca fue especificada por su madre. Ella había salido sola “huyendo de su madre y de su casa, porque su madre había jurado que la iba a matar luego de que se fuera con un hombre que estaba posado de

322 *Ibidem*, fol. 81v.

Mucuchíes, dueño de la casa en que vivían...”³²³, escondiéndose en los montes, alimentándose de agua y rosquillas que una mujer le había ofrecido. Finalmente, la joven fue depositada en una vivienda con “gente extraña”.

Juan Ignacio Espinoza era dueño de la vivienda donde habitaban Encarnación y su madre. Él había recogido sus pertenencias para ir a otro sitio y evitar un juicio que lo perjudicaba socialmente. Por tratarse de una viuda, esta interpretó el caso de la fuga de su hija como si fuese un rapto. Para solventar los “perjuicios seguidos a su hija Encarnación” y el reparo de su honor, convino en que Espinoza le pagase la cantidad de ciento veinticinco pesos, cubriendo los alimentos y los costos del tribunal. Al mismo tiempo, él se comprometió “a no llevar relaciones ilícitas con la expresada joven bajo multa de cien pesos que el Sr. juez podrá aplicar como lo estime conveniente”³²⁴. La madre renunció a la acción civil contra Espinoza y aceptó la proposición.

Retraemos también el caso de la familia Lobo (ver capítulo anterior), que vuelve a la palestra pública a causa de un escándalo de una de sus hijas. La víctima era una joven étnicamente “parda”, quien estaba bajo la tutela de su padre, Diego Lobo, y que huyó de su hogar por encontrarse en estado de gravidez. Ella deseaba contraer matrimonio con Martín Rivero, un “mulato” jornalero que a veces trabajaba para la familia.

 323 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo IV, “Causa contra Juan Ignacio Espinoza, por rapto”, Mérida-Venezuela: 1852, fol. 95.

324 *Ibidem*, fol. 101v.

La acusación por el rapto de María del Carmen Lobo

En 1796 Diego Lobo acudió al tribunal para acusar a Martín Rivera por el rapto de su hija María del Carmen Lobo, quien estaba bajo su potestad “con mayor honestidad y recato”. El referido Rivera fue acusado por abusar de la confianza de la familia. Diego Lobo mencionaba que María del Carmen, a causa de su “tierna edad”, creyó las fingidas palabras de matrimonio y señalaba que no podía efectuarse porque consideraba a Rivera como hombre de inferior calidad.

La joven fue “extraída de su casa”, “desflorada” y “robada”. En realidad, ella huyó del ámbito privado de su hogar saltando sobre una pared que tenía de resguardo la vivienda. El acusador pidió la prisión del supuesto raptor y el embargo de sus bienes –la herencia de sus padres–, que consistían en una vivienda de techo de paja compartida con su hermano Ignacio Rivera (valorada como la mitad de una casa de techo de teja en el vecindario de Mucujún) y 15 pesos que le debía su hijo Atanasio Lobo³²⁵. Además, Lobo solicitaba que se le interrogase sobre el caso.

Convocando el tribunal a testigos de dudosa reputación (presentados por el propio Lobo), acudieron Juan José Olivares de 36 años, Juan Casimiro de Jesús de 40 años y Cayetano Calderón de 61 años. Ellos expresaron lo siguiente: el primero señalaba que Martín Rivera le había comentado estar enamorado de la hija de Lobo y que deseaba casarse porque estaba embarazada. Los otros dos testigos escucharon por “voz pública” que Rivera “robó” a la joven y que esta se fugó de la casa, ocultándose primeramente en casa de Antonio Dávila y luego en casa de Antonio Mansilla.

325 Es interesante observar que Atanasio Lobo era deudor de Rivera y contradecía el argumento de Diego Lobo sobre sus pretensiones de superioridad cuando no podía pagar a sus “criados”.

A Martín Rivera lo llevaron preso a la real cárcel y le embarcaron los bienes que tenía. En su declaración negaba haber raptado a María del Carmen. Si bien reconocía que hallándose sirviendo en la casa de Lobo desde hacía tres años, aprovechando la comunicación que tenían, quería tener esponsales con la joven y la había embarazado; para remediarlo quería casarse con ella antes de que su padre, Diego Lobo, lo supiera. En una noche salió de la casa a realizar una diligencia y cuando volvió encontró un “alboroto” (escándalo), supo por esto la novedad de que la joven había saltado una tapia con el auxilio de una mujer denominada Gertrudis y se había marchado de la vecindad.

Afirmaba que María del Carmen sabía de su embarazo y, al verse comprometida, deseaba casarse con él e inventó lo del “rapto”, es decir, su propia fuga, pues

... ni había tratado con ella semejante cosa, ni le aconsejó, ni tuvo parte alguna en ello, pues al contrario, estaban ambos esperanzados, que valiéndose de personas de respeto, conseguirían su intento sin escándalo, ni otras cosas...³²⁶

Argumentaba el acusado que uno de los testigos, quien aseguraba haber tenido una larga conversación con él, mentía ya que no había comentado con nadie semejante asunto y que eso podían probarlo personas de toda reputación. La acusación de rapto era injusta, pues María del Carmen en la misma noche de su fuga fue a buscar la ayuda del cura, don Antonio Martos y, por disposición de este y del señor teniente, la condujeron a la casa de don

326 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*, tomo I, “Causa por Diego de Lobo contra Martín Rivera por haberle extraído de mi casa y embarazado una hija”, Mérida-Venezuela: 1796, fol. 19v.

Antonio Dávila y posteriormente a la de don Antonio Mansilla. El teniente suspendió la confesión, aseverando continuarla cuando le conviniese para evitar su complicidad en el asunto. Este aspecto es interesante porque Martín Rivera demostró en ese instante la competencia del teniente que lo había apresado, quien de antemano conocía la inocencia del joven mulato.

Diego Lobo solicitó que se nombrase un curador *ad litem*, como era regular en estos procesos, porque Martín era menor de edad; al mismo tiempo, solicitaba información para saber si sobre la vivienda de Martín pesaba algún gravamen y también pidió la devolución de los Autos. En lo primero se nombró a Jacinto de Izarra³²⁷ para que hiciera una valuación de la vivienda, que estaba compartida con su hermano Ignacio, ya que la otra sucesora, su hermana María, había muerto.

Los Autos, evidentemente, no serían devueltos hasta que Diego Lobo no cubriese los costos. El padre de la joven no cesaba en exigir sanciones en contra de Rivera, afirmando que las leyes castigaban con severidad el delito de rapto. Retomando el contenido de la legislación en España sobre los impedimentos de los matrimonios producto del rapto, trató de ocultar las supuestas diferencias de condición social que no existían entre Rivera y él, y la responsabilidad por la potestad de su hija:

... por su especial horror, atrocidad y deshonor que induce contra las familias es el del rapto, bien sea de violencia, o de seducción: sobre que pudiera hacer una exposición seguida desde las Leyes de Constantino, hasta nuestra legislación de España, y desde el Concilio de Calcedonia, hasta el de Trento para presentar a la vista en todos los siglos y edades del Imperio y de la Iglesia unas disposiciones

327 Jacinto de Izarra fue el escribano que llevó el caso de María Manuela Angulo y su matrimonio de conciencia con su esclavizado Nepomuceno Dávila.

igualmente severas en los Edictos de los Linajes, que en los cánones, y en las asambleas de los obispos, condenando a los raptos en las penas más rigurosas, pues si el imperio castiga con pérdida de la vida corporal, la iglesia separa al raptor del espiritual, usando aquel de la espada para arrancar de la sociedad civil los individuos que perturban con un crimen enorme y detestable...”.³²⁸

Afirmaba Lobo que Rivera era de inferior calidad, pues era un mulato descendiente de esclavizados y su hija era “blanca”, limpia de mala raza. Reconocía que por ese motivo no debían estar juntos y que cada uno de ellos debía estar en su propia esfera social; advertía a las autoridades del rechazo de un posible enlace nupcial. Él suponía que las normativas legales de la época establecían la inferioridad por vía del nacimiento (por lo del “vientre esclavo genera esclavo”) y que no podía (por razón de eso) aceptar que un sirviente abusara de la confianza de su familia. Que esa legislación había sido constituida por las Leyes Reales y Civiles –particularmente, señalaba la Real Cédula de 1784, elaborada por el conde de Floridablanca–, destacando especialmente el apéndice del séptimo tomo con los argumentos del señor Elizondo. En especial, Diego Lobo consideraba que esta situación era una “deshonra” para su familia y, por lo tanto, la joven no se podía casar bajo la tutela de lo establecido en la Real Pragmática sobre matrimonios.

Ante la tardanza de respuesta del curador, Diego Lobo insistió en el castigo de Rivera y amenazó con acusar de rebeldía al defensor, Jacinto de Izarra. Finalmente, este le respondió con un alegato agudo, desenmascarando el ardid; el abogado deconstruyó el discurso del actor de la causa:

328 Archivo General del Estado Mérida. Ob. cit., “Causa por Diego de Lobo contra Martín Rivera...”, fol. 23-23v.

Que en méritos de justicia debe el mencionado Rivera ser absuelto de la acción instaurada, por lo general de Derecho y siguiente.

No hay duda que el rapto, y el estupro violento son ambos delitos que se han mirado siempre con el mayor odio, como tan perjudiciales al buen orden, y gobierno de las repúblicas; y que por tanto si se hallase mi parte convencido de ellos, no me quedaría otro arbitrio que el de que sufriese la pena con digna para escarmiento propio, y satisfacción del público; pero no constando del proceso, ni siendo posible acreditar legítimamente por ser todo falsa la comisión del rapto que se le imputa, ni menos la criminalidad del estupro, apareciendo únicamente probada la gravidez de la hija de Lobo por la confesión de Rivera, y esto bajo de promesa de casamiento, desaparece totalmente el objeto de las querellas del actor.

De los testigos del sumario, los dos Juan Casimiro de Jesús y Cayetano Cadenas solo deponen de oídas, el primero que la hija de Lobo se había salido de su casa con Martín Rivera, y el segundo, que este se la había robado; y siendo constante la ninguna fe que merece el testigo referente sin el a quien se refiere, es consiguiente el ningún mérito que deben prestar tales declaraciones. Ni es dificultoso que lo oyesen decir, pues habiéndose empeñado toda la casa de Lobo en corromper, y divulgar la especie del robo que por un mero antojo le atribuyeron y cuando Cadenas en continua comunicación con Diego de Lobo, nada menos que presos en un mismo calabozo por los diferentes delitos de que se hallan convencidos, y teniendo el segundo la mayor frecuencia, y amistad en la casa de éste, habría sido preciso un milagro, o que hubiesen sido sordos para no haber oído el falso testimonio, que tan desenfrenadamente le atribuyó su contrario.

Tampoco es digna de la menor atención la declaración de Juan Josef Olivares en que con poco temor de Dios, y sin respeto al juramento se atreve de afirmar que mi parte le contó que él había sido quien saco a María del Carmen de la casa de su padre, y que en esa noche

la había llevado a casa de Antonio Dávila, pues siendo cierto, que ella cuando salió de su casa, no fue a la de Antonio Dávila, sino que ocurrió a ampararse de la temeridad de su padre a la del venerable cura Don. Francisco Martos, quien habiendo dado en la misma hora cuenta a la justicia, la mando el Señor Teniente en calidad de depósito a casa del dicho Antonio Dávila sin intervención, ni auxilio alguno de su pretendiente, mal podría este jactarse de haber sido autor de la fuga, por lo que no queda otro arbitrio para salvar el dicho de Olivares, que atribuirlo a manejo de los interesados, como que es comensal de Atanacio hijo del mencionado Diego de Lobo, y principal motor de esta instancia; lo cual no debe parecer extraño al tribunal si nos hacemos cargo de la facilidad que para ello encontraría este testigo reo actual del crimen de dicerios, y otros contra Fernando de La Cruz, de todo lo cual, y del simple contexto de la confesión de mi parte, se ve claramente que el rapto de que se le acusa es puramente imaginario, y que no habiendo incurrido en semejante delito, no esta por ello sujeto a pena.

Por lo tocante al estupro de que también se le acusa, sin meterme a hacer exposiciones desde las Leyes de Constantino, y Concilio de Calcedonia, basta advertir que el estupro es *illicita virginos defloratio, non precedente pacto conjugali* Cap 2 § *Cum exgo 36 questt 1*³²⁹, y que habiendo sido el presente acceso bajo palabra matrimonial, como lo declaran todos los testigos, y lo confiesan las partes, no debe ser comprendido en la clase de delito; pero caso que en un sentido más amplio se quiera darle este nombre, se deberá contraer al fuero de la conciencia de que solo Dios es juez competente, y de ningún modo deducirse al contencioso estando las partes principales, (como lo están Rivera y María del Carmen) unánimes, y conformes en

329 Las cursivas son subrayado del documento.

llevar a efecto su promesa, única cosa a que por derecho se le puede condenar en las presentes circunstancias.

La acción de estupro solo se da a la parte que lo padece por la injuria que se le causa: de donde se infiere, que siendo la mujer señora de su virginidad (a la cual no se extiende la patria potestad) *ipsa consentiente, nulla fit injuria et... consentiente puella in stuprum, nihil est restituendum ejes patri, quia ipsa est sug virginitatis domina, et etiam invito patre potest numere cui velit, etiansi inferiores sit conditionis*³³⁰, a lo cual no obsta la malicia con que falsamente supone el contrario haberse versado Rivera en la seducción de su hija que dice de tierna edad, pues siendo ella de sobrada advertencia, y sabiendo muy bien el duro trato que experimentarí, y las dificultades que le opondría su padre a la verificación del matrimonio como lo había visto suceder con los dos hermanos que se han casado, y viéndose ya en la tierna edad de más de veinte años, bien pudo ser que tomase el desesperado medio de franquearse ilícitamente al que miraba como esposo; en lo cual mayor delito aparece de parte del padre por la imprudencia, y dureza con que trata a su familia, que de la de los pretendientes.

La desigualdad de que se ha valido Lobo para mirar como criminal la violación de su hija tratando de hacer ineficaces los mutuos espousales que precedieron, es también imaginaria: como que uno, y otro son plebeyos de igual estimación, y jerarquía, y como tal fue recibido en la casa, no como criado de servicio que debiese mirar como a su señora a la Lobo, sino como compañero de Atanacio su hermano en sus negocios, y modo de buscar la vida. El rigor de las Leyes Reales contra los sirvientes que abusan de la confianza de sus amos solo milita respecto a los grandes o señores que por su misma elevación, nobleza, y estado se ven en la necesidad de al que impida sus enlaces, cuanto menos respecto de un pobre hombre, cual es Diego de Lobo que no

330 Ídem.

solo carece de facultades para mantener a salario criados libres que le sirvan, sino hasta de lo preciso para el sustento de su propia casa, por lo que debía como buen padre de familias haber previsto, que si Rivera se mantenía en ella, no era tanto por la utilidad, que le esperaba de la compañía con su hijo, cuanto por comunicar a poca costa con su pretendida, e ir facilitando el fin del santo matrimonio que uno y otro necesitan para quietud y descargo de su conciencia, y si no lo hizo, impútese así la culpa. Por tanto, y demás que podría alegar, y protesto hacerlo a su debido tiempo.

Otro si: por cuanto Martín Rivera se halla preso en la real Cárcel por esta causa el 13 de Agosto (...) y habiéndose publicado posteriormente en esta ciudad el Indulto general que su majestad (Dios lo guarde) se dignó conceder por su Real Cédula de 22 de Diciembre de 1795 a todos los reos de delitos no exceptuados, que al tiempo de la publicación se hallasen presos, y siendo Rivera (caso no confesado, como afirmativamente lo niego, de que hubiese cometido el delito que se le imputa) de los que deben gozar de esta gracia de nuestro augusto soberano, debiendo por consiguiente ser absuelto de todo lo tocante a la vindicta pública, y libre de cualesquiera penas corporales en que pudiese haber incurrido, suplico a vuestra merced se sirva así declararlo, y en su virtud mandar que antes de proceder a otra diligencia se le ponga en plena libertad, relevándolo de la prisión que ha tanto padece, quedando pronto a seguir su defensa por lo que hace al interés privado que pudiera alegar Diego de Lobo, no verificándose el matrimonio a que aspira su hija, que todo es justicia que pido servirse de mozos de inferior clase, y no respecto de las gentes del estado llano, entre rara vez podrá ocurrir motivo racional que impida sus enlaces, cuanto menos respecto de un pobre hombre, cual es Diego de Lobo que no solo carece de facultades para mantener a salario criados libres que le sirvan, sino hasta de lo preciso para el sustento de su propia casa, por lo que debía como buen padre de familias haber previsto,

que si Rivera se mantenía en ella, no era tanto por la utilidad, que le esperaba de la compañía con su hijo, cuanto por comunicar a poca costa con su pretendida, e ir facilitando el fin del santo matrimonio que uno y otro necesitan para quietud y descargo de su conciencia, y si no lo hizo, impútese así la culpa. Por tanto, y demás que podría alegar, y protesto hacerlo a su debido tiempo.³³¹

En el discurso precedente hay aspectos y elementos de importancia, que muestran una paradoja por la apertura del paradigma liberal a pesar del respeto por la autoridad que ejerció en ese momento el rey de España, Carlos III.

Las declaraciones de los testigos no fueron convincentes, pues estos eran escogidos por Diego Lobo y se fundamentaron en los rumores que circulaban a *vox populi* sobre dicho asunto. No se tomó declaración al cura, Francisco de Martos, quien depositó a María del Carmen y fue apoyado por el teniente de justicia mayor, ni a la cómplice de la joven ni tampoco la declaración de ella. Es decir, todos fueron testimonios viciados, alegando el defensor que uno de ellos había cometido el delito de “dicterio” (dichos denigrativos que insultan y provocan) contra la Cruz.

Además, nunca hubo un delito de rapto, sino una acción impulsiva de María del Carmen, quien por desesperación huyó (fuga) de su hogar por miedo a la violencia y “temeridad” de su padre al conocer su embarazo sin haberse casado. El defensor acusaba de incompetente e irresponsable a Diego Lobo no solo por su incapacidad de pagar el jornal de sus trabajadores, sino de su indisposición de recursos para mantener a su propia familia y educarla.

Este señalamiento constituyó un duro golpe al orgullo de Diego Lobo, quien socialmente se reafirmaba en el capital económico y en

331 Archivo General del Estado Mérida. Ob. cit., “Causa por Diego de Lobo contra Martín Rivera...”, fol. 27-28v.

el deber del hombre cabeza de familia para administrar correctamente los bienes y su patrimonio, evitando la vagancia de sus hijos.

Respecto a la desigualdad entre Rivera y María del Carmen, esta solo era imaginada por Diego Lobo. El defensor Jacinto de Izarra señalaba que Lobo era “un pobre hombre” que pertenecía al “estado llano” y, por ello, no podía ser igualado con los nobles o grandes señores, que conformaban una clase social que vivía de la apariencia y explotaba a hombres y mujeres de los sectores subalternos.

¿Cómo era posible esta contradicción? Un aspecto que no apareció en el proceso, pero podía ser empleado para refutar que Diego Lobo era superior socialmente a Rivera fue el hecho de que su hijo, Atanacio, le debía 15 pesos al acusado. Llama la atención que Diego de Lobo en el proceso solicitaba la misma cantidad que Rivera le prestó a su hijo como una compensación, demostrando su intención de perjudicarlo económicamente. Además, hubo mutuo acuerdo entre Rivera y María del Carmen para contraer matrimonio. Finalmente, en el metadiscurso del defensor sobre la conducta de María del Carmen, la acusaba de seductora. Ella no era una niña de “tierna de edad”, sino una mujer de 20 años y para los cánones estipulados socialmente ya debía estar casada.

La legislación consideraba a María del Carmen como menor de edad bajo la patria potestad del padre, pero el defensor reconocía que no era inocente y su virginidad era una cuestión que no estaba bajo la potestad de nadie sino de su propia “naturaleza” como mujer. Por lo tanto, no había podido ser seducida. Ella, voluntariamente e “ilícitamente”, se entregó a Martín Rivera y culpaba a Diego de Lobo de generar esa situación desde el momento en que invitó al acusado a su hogar, cometiendo la imprudencia de propiciar el contacto con su hija, quien estaba “desesperada” por huir de la tutela paterna. En cambio, María del Carmen quería cubrir su deshonra

social por el estado de gravidez a través de un enlace nupcial y evitar la represalia de su padre por esa situación familiar.

El defensor de Martín consideraba que María del Carmen ya era una mujer sexualmente emancipada y la tildaba de provocadora, por haber incitado a un hombre a mantener relaciones “ilícitas” con ella, reproduciendo así el discurso sobre los roles de las mujeres cuando son consideradas “díscolas e inconscientes” en sus contactos con los hombres. Además, el defensor pensaba que las mujeres tenían una naturaleza débil (proclive a las insinuaciones sexuales y al engaño), producto de su escasa instrucción, y más de las veces terminaban con embarazos no deseados. Estas situaciones conllevaron a la educación formal de las mujeres. Algunas mujeres de la época observaron que el problema del desorden (desigualdad) en la familia era el resultado de la negación constante de su autonomía y de sus derechos fundamentales como ciudadanas.

El caso culminó cuando Martín Rivera se enfermó de “ictericia” y, encontrándose “hinchado”, fue necesario trasladarlo de la frialdad de su calabozo a un lugar donde pudiera ser atendido, pues la fiebre estaba amenazando su vida. Se desconoce si fue liberado por esta causa o murió en prisión.

A continuación se presenta otro caso de “rapto-fuga” donde se observa el requerimiento de las jóvenes mujeres a una vida plena, en donde pudieran emanciparse económicamente. La protagonista era una joven huérfana bajo el cuidado de dos mujeres mayores (aunque esto no se precisa directamente en el documento sino en otras fuentes históricas) que formaron parte de una familia de misioneras Aruca³³², procedente de las Islas Canarias, quienes se encargaron de

332 Poco se ha tratado sobre la presencia de las misioneras Aruca en Venezuela. Solo hay referencias de sus actividades como formadoras y educadoras de niñas en la prensa del siglo XIX de la ciudad de Mérida.

fundar las primeras escuelas de niñas en la ciudad de Mérida, como la Escuela de Santa Ana y la Escuela Nacional de Niñas.



Retrato de Ana Teresa Ibarra de Guzmán.

CAPÍTULO V

RAPTOS Y FUGAS: LA LIBERTAD NEGADA

El dedal de plata: la fuga de María Ignacia Briceño por la libertad

La historia que se entreteje a continuación empezó en el ámbito doméstico, en una familia compuesta de mujeres solteras (hermanas), quienes criaron a una joven desde niña en una casa situada en la Plaza Mayor, mientras retornaba la tranquilidad de la República luego de que terminara el proceso de Emancipación.

Las mujeres, por lo general, excluidas del sistema educativo, comenzaron a transitar por el reciente camino de la instrucción y la educación formal. En efecto, ya predominaban los principios liberales sobre la ciudadanía venezolana, mediante la asistencia de niños y niñas pobres a escuelas fundadas por un sector seglar. Aunque persistía la contratación de profesores particulares para la enseñanza de materias básicas, en las escuelas de niñas predominaba la visión de las religiosas.

Este contexto propiciaba que algunas jóvenes contaran con una buena preparación y ese fue el caso de María Ignacia Briceño. Según la descripción que se realizó de ella en 1840, era una joven blanca, huérfana, de mejillas rosadas (color rosquetado), “no mal parecida”;

era una joven determinada, segura de sí misma y con una educación considerada nada común.

Durante ese año comparecieron al tribunal civil dos mujeres conocidas como Dolores y Blaza Candales, quienes acusaron al hacendado Domingo Trejo por raptar a María Ignacia Briceño. Las señoras Candales eran dos mujeres maduras que profesaban la religión católica y administraban una vivienda en donde tenían a su servicio a María Ignacia, quien había nacido allí. Las Candales no ocultaron el hecho de que fue “un verdadero despojo” la “extracción” de la joven y, como si fuese una posesión o un objeto, tasaron su crianza y educación en cuatrocientos pesos, ya que la joven sabía leer, escribir y hasta coser.

Domingo Trejo era un hacendado que tenía varios domicilios y era reconocido como hombre acaudalado. Su hacienda principal estaba ubicada en una zona de alta montaña, conocida como páramo de Mucubají, en el cantón de Mucuchíes. Además, tenía una vivienda al lado de la casa de habitación de las señoras Candales y otra en la plaza de Milla, ambas en la ciudad de Mérida.

La arrogancia y cobardía del hacendado se deduce de su expresión discursiva. Él se defendió de las acusaciones de “rapto” y negó su participación en la fuga de la menor. Además, trató de eludir el problema por las implicaciones judiciales de esta acción, abandonando a la joven a su suerte y tildándola de mujer díscola que se fugaba del ámbito privado por su propia voluntad, mas él le había prometido emplearla en su casa como sirvienta-institutriz.

Las señoras Candales, en cambio, se autoreconocieron como mujeres ejemplares, de cualidades morales, mientras que María Ignacia las tildaba de mujeres “temerarias” y de rígido comportamiento. Fue evidente en esta joven la sufrida convivencia con las Candales; veía en ellas un obstáculo para su interés de superación personal, de “libertad” y emancipación. El hecho de prestar servicio

permanente para las Candales no era satisfactorio y fue difícil para María Ignacia convivir en un espacio donde no podía desenvolverse libremente; allí solo aseguraba una violencia social causada por la explotación y una rígida enseñanza.

Ya para 1860 en la ciudad de Mérida se discutían los métodos de enseñanza y se alertaba a los preceptores de que “no podrán usar del castigo de azotes, sino con aprobación de la junta inspectora y solo en casos de la mayor gravedad”³³³, confirmando la extensión de esta práctica en niños y niñas huérfanos que vivían internados en casas de familias adoptivas o de tutores/tutoras seglares.

La denuncia del rapto de María Ignacia

Las señoras Blaza y Dolores Candales, al denunciar a Domingo Trejo como raptor, acudieron a un sistema de justicia que no fue estructurado para defender a las mujeres, pues las instituciones represaban el poder masculino, dirimiendo temas importantes en superfluas averiguaciones y apreciaciones, y posponiendo las sanciones hacia ellos. Era el producto de la desigualdad de género, es decir, en dichos procesos se protegían a determinados hombres poderosos para salvarlos de las querellas judiciales que podían causarles desprestigio.

En este caso, al contrario de lo esperado, se buscaron las pruebas de la inocencia de Trejo y se omitieron algunos procedimientos a través de los cuales se hubiese comprobado su participación y complicidad en la fuga de María Ignacia. Al mismo tiempo, se desfiguró la causa con testigos que dieron testimonios sobre la honorabilidad y respetabilidad de las señoras Candales, y la veracidad de sus acusaciones.

333 *La Barra* (1860), sin título, serie I, n.º 21; 10 de noviembre, Mérida-Venezuela.

Al introducir la acusación al tribunal, las señoras Candales narraron que Domingo Trejo había preparado la fuga

... la tuvo oculta en esta ciudad, y el domingo seis hase descubierto en Mucurubá por el Sr. Manuel Pacheco, quien dio aviso a sus señorías jueces de Mucurubá, Mariano Medina y José María Parra por boca del señor Pedro Maldonado de Escagüey. En Mucuchíes el señor Alcalde Medina recibió el aviso no solo de boca de Maldonado sino también por boca de Antonio Trejo, y de la señora Matilde Calderón, quienes le dijeron al dicho señor alcalde que cogiera la indicada niña, que iba robada, y que había requisitoria para su captura. En el momento el señor Alcalde Medina depositó en su misma casa a la niña, y al peón Gil que la conducía de orden del referido Domingo Trejo para su hacienda de Mucubají, disfrazada, vestida de hombre decente, y con machete terciado, y espuelas. Mientras estaba depositada la niña les refirió a Balbina, a su madre Matilde Calderón y a la Nieves Pino el modo con que Domingo Trejo la había tenido escondida, y que le había ofrecido casarse con ella. Al día siguiente lunes se apareció Domingo Trejo en casa del Sr. Alcalde Medina diciéndole que por qué le había quitado a su doméstica, que se la entregara, que si por entregársela le condenaban a alguna multa, él era responsable y él la pagaría, pues tenía dinero hasta para botar. Entonces el Sr. Alcalde Medina entregó inmediatamente a dicho Trejo la niña, bajo un papel que le hizo de ser responsable Trejo a cualquiera resulta contra el Sr. Alcalde Medina.³³⁴

334 Archivo General del Estado Mérida. *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*, tomo II, “Información promovida por Dolores y Blaza Candales contra Domingo Trejo sobre rapto de la joven María Ignacia Briceño”, Mérida-Venezuela: 1840, fol. 1-1v.

Para las señoras Candales estos actos se encontraban fuera de toda moral y de la religión católica. Criticaron sobre todo que

... no se cumplía con la Constitución que nos ofrece libertad y seguridad de nuestras vidas e intereses, mas de ningún modo libertinaje e irreligiosidad, ni autoriza los robos ni la falta de administración de los jueces.³³⁵

Al hacer pública la denuncia, las señoras Candales cuestionaron la competencia de los jueces y alegaron que no estaban cumpliendo con su cometido. Ellas no comprendían por qué un Alcalde se hallaba sometido al capricho del hacendado y que el juez de paz no los hubiese apresado, demostrando así la lentitud de los funcionarios en remitir los comunicados cuando sucedieron los acontecimientos.

En el metadiscurso ellas mencionaron los principios de la Constitución, cuyo marco legal contenía un nuevo contrato social que implicaba una serie de derechos y deberes sin distingo para los ciudadanos de la República. Sin embargo, persistían –y eso lo criticaron las señoras Candales– las viejas estructuras y mentalidades de una sociedad dependiente que no había superado la anarquía y el desorden causado por la guerra de Emancipación, socavando las actuaciones de sus funcionarios en el reordenamiento burocrático.

Actos como el rapto de mujeres y el robo de objetos, la violación y el libertinaje eran condenados por constituir antivalores que negaban el respeto a la vida, la propiedad privada y los “intereses” de los ciudadanos/ciudadanas sujetos al sistema económico capitalista-liberal.

El Juzgado de Primera Instancia, conformado por Rafael Alvarado y Manuel Ponce Río, decretaba la aprensión de María Ignacia

335 *Ibíd.*, fol. 2.

Briceño por haberse fugado y salir del ámbito doméstico-privado sin el consentimiento de sus tutoras. A causa de su condición de joven y menor de edad, María Ignacia aún estaba bajo la custodia de las Caudales, convirtiéndose en un sujeto vulnerable y proclive a las averiguaciones del juzgado. Es interesante observar que los casos de “fugas” entre los varones, a menos de que fuesen esclavizados fugitivos, son poco estudiados.

En efecto, en el despacho enviado por el juzgado a las señoras Caudales el 15 de septiembre, se establecieron las acciones que estas debían tomar: “... si de acusadoras del hecho a que se refieren, o si la acción civil por la crianza de la joven y perjuicios resultivos de su fuga”³³⁶. Consideraba el juzgado que de las “quejas” de ellas en contra del juez de paz de Mucurubá y el jefe político de Mucuchís solo era pertinente la primera.

Las señoras Caudales ratificaban su acusación y solicitaron la acción general para el castigo de Trejo con “arreglo a las leyes” y también la acción civil para que este les pagara la crianza de la muchacha, que ascendía a 500 pesos por los perjuicios del “robo”. Las órdenes fueron claras en relación con la aprehensión de María Ignacia y fueron remitidas al juez de paz de Mucurubá y al jefe político de Mucuchís, con el decreto para que tomasen las acciones pertinentes.

María Ignacia (como si fuera una esclavizada) representaba una inversión para las señoras Caudales y estaba claro que no la querían perder. También se consideraba un signo de valor que demostraba el capital simbólico (la reputación) de estas mujeres ante la sociedad merideña, por su rol de educadoras de niñas y jóvenes.

336 *Ibidem*, fol. 3.

La aprehensión de María Ignacia Briceño

El 24 de septiembre de 1840 se envió un despacho al juez de paz de Mucurubá sobre el escrito de acusación, para buscar a los testigos que figuraron en la querrela jurídica del rapto de María Ignacia. Entre ellos estaban Manuel Pacheco, Antonio Trejo, Matilde Calderón, Balbina Trejo o Pino y Nieves Pino, con el fin de averiguar sobre las particularidades o detalles de la fuga de la joven. En contra de lo esperado por las hermanas Caudales, el juzgado en lugar de realizar las averiguaciones para aclarar la denuncia del rapto, sus pesquisas fueron dirigidas a algunas particularidades o detalles de la fuga de María Ignacia.

El alcalde segundo parroquial de la villa de Mucuchíes, Narciso Castillo, fue quien hizo saber a los jueces de paz de la parroquia de Santo Domingo (jurisdicción a la que estaba adscrita la hacienda de Domingo Trejo) en Mucubají, el hecho de que la señora Blaza Caudales estaba reclamando una niña que había criado, con mucho “cuidado y delicadeza”, a quien quería recuperar desde que fue sustraída de su propia casa por su vecino inmediato, el señor Domingo Trejo, acusado de rapto.

Por lo tanto, solicitaron que los jueces se dirigieran con dos testigos a la hacienda de Trejo en Mucubají, donde supuestamente se encontraba la joven, exhortando a que no tuviesen contemplaciones hacia el hacendado, pues este había retirado a María Ignacia del depósito que el juez de paz, Mariano Medina, había señalado. Lo que importaba era “el estado de la República, para que no queden impunes semejantes atentados”³³⁷, responsabilizando a los jueces por sus resultados.

337 *Ibidem*, fol. 5.

El 12 de septiembre partió el juez segundo de paz con dos testigos (José Nieves Lara y Vicente La Cruz) hacia el sitio de Mucubají. El casero de la hacienda, señor Manuel Gil, afirmó que Domingo Trejo había partido hacia la ciudad de Mérida y que nunca había visto joven alguna con las características señaladas en el caso referido. Se envió la requisitoria al juzgado parroquial del cantón de Mucuchíes.

Al llegar a Mucuchíes, el señor alcalde segundo parroquial, quien se hallaba en Jajó (estado Trujillo), encontró la orden de aprehensión y reconoció que la joven estaba en su casa, pero enferma con síntomas de tabardillo. Por ese motivo no pudo estar la joven a disposición del tribunal en la ciudad de Mérida. Es importante destacar que los jueces en Mérida remitían sus despachos a todas las jurisdicciones, sobre todo, en casos de fuga. De esta forma, se evitaba que los afectados y acusados evadiesen la justicia, aunque este hecho dificultaba la búsqueda de María Ignacia. La mayoría de estos jueces eran hacendados y tenían intereses en las actividades agropecuarias y de intercambio con las zonas portuarias del sur del lago, y difícilmente se encontraban ejerciendo sus labores administrativas.

En el preciso momento de ordenarse la requisitoria desde el tribunal de Mérida, se presentó el 16 de septiembre el señor Domingo Trejo, declarando que María Ignacia no se encontraba en su hacienda en Mucubají sino en Apartaderos, en la casa del señor Gregorio Parra, en donde el hacendado reconoció haberla dejado el 7 de septiembre, después de entregarla al señor juez de paz de la parroquia de Mucurubá, Mariano Medina: “en donde puede mandar el tribunal directamente por ella”³³⁸.

338 *Ibidem*, fol. 8v.

De esta manera, Domingo Trejo se libró de las acusaciones de las señoras Candales de delito de rapto; por consiguiente, los jueces desestimaron realizar las averiguaciones contra este y descartaron convocar a los testigos pertinentes del caso, como el joven que condujo a María Ignacia hasta Mucubají, según las órdenes del hacendado. Por un lado, se percibe una confusión en el documento respecto a si el alcalde tenía o no a la joven. Al parecer, ella se encontraba en Apartaderos (poblado cercano a Mucubají) y no en Mucuchíes, como se pensaba. Por otro lado, se infiere, por el contenido del documento, que el hacendado no entregó voluntariamente a María Ignacia al juez de paz de la parroquia de Mucurubá. Las acusaciones señalaban que Trejo había coaccionado a dicho juez porque consideraba a la joven como su “doméstica” y, entregándola posteriormente al alcalde, pensaba que un juicio por rapto lo podía perjudicar moral y económicamente.

María Ignacia enferma de tabardillo

Entre el 17 y 29 de septiembre de 1840 la atención empezó a dirigirse hacia la enfermedad de María Ignacia y se revelaron algunos detalles de las circunstancias de su fuga y de la no comparecencia ante el tribunal. Según lo manifestado por Parra en la alcaldía de Mucuchíes, la joven se había enfermado y no podía moverse para subir al caballo asignado e ir al Tribunal. Para evitar una nueva fuga y confirmar la enfermedad de la joven se remitió una requisitoria desde el tribunal de primera instancia en Mérida donde se señalaba: “prevéngase al alcalde de Mucuchíes haga reconocer a la joven María Ignacia Briceño por un facultativo en medicina, o en

su defecto por dos curiosos, y si resulta estar buena la remita a este juzgado”.³³⁹

El 27 de septiembre el alcalde de Mucuchíes, Narciso Castillo, y su secretario, se dirigieron al sitio de Apartaderos, acompañados por los señores Eduardo Sánchez y José Manuel Rodríguez –hombres mayores y con algunos conocimientos sobre las enfermedades–, con el fin de reconocer la convalecencia de María Ignacia, quien permanecía bajo el cuidado del señor Juan Gregorio Parra.

María Ignacia, ya restablecida de su enfermedad, se trasladó a la ciudad de Mérida. El 30 de septiembre el señor Juan Gregorio Parra se comprometió a conducirla personalmente y como no hubo ningún reconocimiento por parte de los “curiosos” (curanderos) estos sirvieron de testigos. El 1 de octubre María Ignacia fue depositada en la casa de la señora Rosalía Pacheco y nunca volvió a la casa de las señoras Caudales. La joven, por hallarse bajo la disposición del juzgado, tuvo una libertad condicionada.

Declaración de María Ignacia ante el tribunal de Mérida

Tal como se expone a continuación, un aspecto concomitante de la “fuga” de María Ignacia era el uso del castigo físico en el proceso de la enseñanza. Salguero³⁴⁰ afirmaba que los casos de fugas cometidos por mujeres jóvenes en la provincia de Buenos Aires, durante el período de 1829-1840, fueron motivados por “la violencia física, verbal o simbólica” y la persistencia del abuso de autoridad en el espacio doméstico.

El 3 de octubre se presentó en el tribunal un nuevo capítulo para la historia de vida de María Ignacia. Sometida a los controles

339 *Ibidem*, f. 11.

340 Paula Salguero. “Huidas y fugas...”, *ob. cit.*, p. 11.

sociales de índole legal y sin ningún defensor (*curador ad litem*) que la amparase, se afianzó en su declaración y en su esperanza de obtener una emancipación sobre la tutela de las señoras Caudales. Si bien fueron frecuentes los depósitos de jóvenes en casas de familia para que estas pudieran reflexionar sobre su conducta, también era cierto que la violencia intrafamiliar y psicológica constituyó un factor que determinó y motivó los casos de fuga entre las jóvenes mujeres.

Las diferencias eran claras: la normativa social infería sobre el tema y concluía en el hecho de que las mujeres solamente eran raptadas. Pocas veces se reconoció que las fugas ocurrían al resultar notorias y se pensaba, solamente, que eran acciones de las mujeres motivadas por razones idílicas de una promesa matrimonial. Raras veces estimaron las autoridades que los casos de fuga de mujeres se trataban de verdaderos casos de violencia intrafamiliar y temían que su frecuencia demostrara la fragilidad de su atención legal.³⁴¹

En el discurso de María Ignacia se develó su rebeldía tras una conflictiva convivencia con dos mujeres mayores que no eran concebidas como su familia:

Preguntada: ¿En dónde se crió y en dónde ha vivido? Responde: en casa de las señoras Caudales. Preguntada: ¿Por qué salió de allí? Contesta: porque esas señoras son temerarias para castigar, y habiéndose perdido a la declarante un dedal de plata de su Sra. Dolores, la iban a castigar en los términos dichos, sin perjuicio de que entregara el dedal, y por evitar el castigo sin serle posible mandar a hacer dedal se vio en el caso de fugarse.

341 Legalmente, los casos de fuga no podían ser asistidos. Además, la violencia ocurrida en el ámbito doméstico (privado) adquirió importancia legal a finales del siglo xx.

Preguntada: ¿Cómo dice que se fugó por temor de castigo cuando se asegura que Domingo Trejo se la robó de su casa? Responde: que no hay tal robo, sino el temor de castigo que deja dicho el cual la hizo fugar.

Preguntada: ¿Cómo niega el robo, si el Juez de Paz de Mucurubá la cogió conducida por un peón de Domingo Trejo al páramo de Mucubají, vestida de hombre, y después el mismo Trejo la sacó del poder del Alcalde y siguió el viaje? Contestó: que Domingo Trejo no se la ha robado ni tenido parte alguna en la salida de su casa: que lo ocurrido que habiéndose ella fugada buscó a Trejo para que la sacará de Mérida ofreciéndole ir a servirle a su hato, enseñándole a leer a los muchachos que allá tiene, y esto lo hizo después de haber estado en la casa de los Señores Ruices a solicitar se la llevaran a la Quebrada, lo que no pudo hablar porque había mucha gente.

Preguntada: ¿Y por qué iba vestida de hombre? Contestó: que lo hizo temiendo que en Escagüey la conocieran los parientes de sus Señoras, y le embargarán el viaje como en efecto sucedió.

Preguntada: ¿Cómo dice que Trejo no tiene parte en el robo, o fuga, si se aseguraba por las Señoras Caudales, que la exponente les contó a Matilde Calderón y a su familia, que Trejo la había sacado de su casa prometiéndole casarse con ella? Respondió: que nada les ha contado ni podía contarles por ser parientes de sus Señoras.

Preguntada: ¿Si antes de fugarse de su casa Trejo la había seducido para que se fugara y se fuera con él, y si es cierto, que le ha prometido casarse con ella? Respondió: que nada de esto es cierto, pues ya deja dicho que después de fugada ella lo buscó para que se la llevara, y que tal promesa de casamiento no existe, ni la ha existido.

Preguntada: ¿En dónde se estuvo desde que se fugó de su casa hasta que se la llevaba al páramo? Dice: que el martes en la noche como a las siete se fugó de su casa y desde entonces estuvo oculta en el solar del hospital de Lazaros hasta el jueves en la noche que buscó a Trejo,

quien habiendo aceptado su proposición la puso en la casa de la Sra. Luz Corredor, en donde se estuvo hasta que el domingo a la madrugada salió para el páramo.

Preguntada: ¿Y cómo se alimentó y abrigó desde el martes en la noche hasta el jueves en el esperado solar? Responde: que el abrigo fueron dos pañuelotes, y el alimento medio de comida que llevó; pero que qué gana de comer tendría andando de aquella suerte.

Preguntada: ¿Por qué se ha encontrado en Los Apartaderos cuando su viaje era hasta el páramo, detenida allí? Responde: que por lo sucedido en Mucurubá determinó Trejo dejarla en Los Apartaderos hasta ver qué resultaba por evitar algún cargo.

Preguntada: ¿Si es cierto que Trejo le dijo al juez de paz de Mucurubá, que si por entregarle a la exponente lo condenaba en alguna multa, él era responsable, y la pagaría, pues tenía dinero hasta para botar, y le otorgó un papel de ser responsable Trejo de las resultas?

Contesta: que nada de esto oyó.³⁴²

El recurso utilizado por muchas jóvenes mujeres para fugarse del ámbito privado-doméstico fue disfrazarse de hombre y eludir la custodia de parientes o cuidadoras. La historiadora Piñerúa reseña el caso de María Estefanía del Carmen, ocurrido en Turmero, estado Miranda: “parda”, de 16 años, se marchó de su pueblo hacia otro cercano con su enamorado, un indígena jornalero, y se produjo la querrela por el supuesto “rpto”. La joven trató de persuadir a las autoridades para que le concedieran la licencia matrimonial y evitar el “atropellamiento de su padre”, quien por temeridad no deseaba que su hija lo abandonase (ella lavaba, cocinaba y hacía otros oficios) y, en consecuencia, rechazaba a su novio.

342 Archivo Histórico del Estado Mérida. Ob. cit., “Información promovida por Dolores y Blaza Candales...”, fols. 14v-16v.

La solicitud de una reparación de honor fue utilizada por ella como un discurso connotado, mediante el cual los enamorados buscaron licencias matrimoniales por los tribunales. No lograron su objetivo y María Estefanía fue devuelta a su hogar. “Se puede observar que el honor no tiene el mismo valor en todas las castas y se maneja a criterio y conveniencia de agraviados”.³⁴³

Continuando con el hecho de la fuga de María Ignacia, el juez de primera instancia envió un despacho el 25 de septiembre al juez de paz de Mucurubá, expresando las denuncias de las señoras Candales y solicitando un examen de los testimonios de los testigos que allí se habían nombrado. El juez de paz de Mucurubá convocó a los testigos, pero no tuvo los resultados esperados porque la mayoría de ellos no se encontraban en sus hogares: el señor Manuel Pacheco estaba en el puerto de La Ceiba, Nieves Pino no tuvo la autorización de su esposo Damaso Uzcátegui (además, él era sobrino de las señoras Candales y se encontraba inhábil y necesitaba de los cuidados de su esposa), Pedro Maldonado se encontraba en el páramo de Micatá, Antonio Trejo en el Puerto, y las otras dos testigos que faltaban (madre e hija) eran la señora Matilde Calderón y la señora Balbina Pino; esta última no tenía autorización de su marido, tampoco consentía su madre que declarase por ser sobrina de las señoras Candales.

La señora Matilde Calderón, una mujer mayor de 40 años, dedicada a los oficios del hogar, asistió al tribunal en Mucurubá y declaró:

Que estando en casa de Escagüey supo por boca de un peón que tenía trabajando allí, que el señor Manuel Pacheco había pasado aviso al juez de paz Medina, con Pedro Maldonado: que allí venía

343 Jennifer Piñerúa. Ob. cit., “Los desafueros del matrimonio...”, p. 262.

la muchacha María Ignacia, y que como tenía recomendación de las indicadas señoras para que se la cogieran o que le avisara al alcalde, habiendo llegado a ese tiempo el comisionado Selidonio Trejo, un poco emparamao, y queriendo ser el apresor, se lo impidió y le advirtió solicitase al juez primero de paz Mariano, que si no estaba allí en su casa lo buscara en el pueblo. Que a poco rato paso por allí la expresada muchacha a caballo con chamarra o carpeta y pantalones, pero que no observó si llevaba chaqueta, sable terciado ni espuelas, sino que un hombre iba arreando la bestia, que todo esto sucedió como a 8 de la noche; y que a aquellas horas mandó pronto avisar al expresado juez de paz Mariano Medina, con su hijo Antonio Trejo, primo hermano de Domingo Trejo, que después supo que su mismo hijo, que estando este en casa del juez de paz y dándole el recado, fue cogida la referida muchacha. Que al día siguiente vino como de paseo la memorada María Ignacia de casa del Sr. Juez de Paz Medina a la de la deponente, y la única conversación que promedió, fue reconvenida a que se volviera a su casa y no diera más que decir, y que le contesto que no volvía a la casa aunque el juez la devolviera de allí a Mérida, pero que no le dijo los motivos, ni del modo que había salido, ni adonde se había estado oculta, ni en que términos iba con Domingo Trejo, ni adonde era su destino.³⁴⁴

La declaración de Matilde Calderón concuerda en algunos aspectos con la declaración dada por María Ignacia en el tribunal, pero llama la atención que Matilde Calderón no le preguntó a la joven los detalles de la fuga y, solo por discreción, no indagó respecto al asunto, evitando que los rumores pudiesen dañar su reputación. María Ignacia, en cambio, se mantuvo firme en su posición de no

 344 Archivo General del Estado Mérida. Ob. cit., “Información promovida por Dolores y Blaza Candales...”, fol. 22v.

regresar a la casa de las señoras Candales, independientemente de que la condujeran nuevamente a Mérida.

El juez convocó otra vez a los testigos y fue a la casa del señor Silvestre Maldonado a solicitar la presencia de Pedro Maldonado. Silvestre señaló que su hijo estaba ocupado en el páramo de Micatá realizando actividades agrícolas y que por ser joven no consentía que diese ninguna declaración. Tampoco comparecieron el señor Manuel Pacheco ni el señor Antonio Trejo porque ambos se encontraban en el puerto de La Ceiba, desconociendo sus familiares el día de su retorno. Las diligencias se devolvieron al Tribunal de Primera Instancia, remitiéndose al juez de paz de Mucurubá con una orden expresa para recibir las declaraciones de los testigos ya mencionados

... pues ni los padres ni maridos pueden oponerse a cumplir con las órdenes superiores, por los derechos de patria potestad, y de gobierno de maridos, ni tampoco con el de parentesco, sino en los casos del art. 197 de la Constitución, en los cuales podrá darse declaración sin juramento [...] En casos de ser necesaria una licencia para que comparezca una mujer por ausencia del marido, las dará el Juez.³⁴⁵

Volviendo a la causa, acudió al juzgado el señor Pedro Maldonado de 24 años y afirmaba

... que viniendo de Cacote abajo para su casa de Escagüey, al pasar por derecho de la posesión del señor Manuel Pacheco, a tiempo que este bajaba al camino real, le invitó a que le acompañara a ir a coger dos hombres que estaban escondidos hacia un lado de dicho camino, que estarían haciendo noche para robarle sus bestias: que en efecto lo acompañó al sitio donde estaban los dos hombres y los sacó del

345 *Ibidem*, fol. 25v.

monte, en donde fue reconocida por el señor Manuel Pacheco, ser la joven María Ignacia de casa de las señoras Candales, y que como el que depona venía de paso se adelantó, y el mismo señor Pacheco le dijo que si quería dar aviso a los jueces de paz de Mucurubá lo hiciera, y sino no, que prosiguió su camino, y luego que llegó a Escagüey solicitó por el juez de paz primero que lo interroga, y no habiéndolo encontrado en su casa, se retiró a la suya sin dar dicho parte. Que no hizo reparo de que la expresada traía pantalones y carpeta, y como no le importaba no hizo más reparo ni supo quién era el compañero, ni adónde caminaban, o qué destino llevaban...³⁴⁶

El primo de Domingo Trejo, Antonio Trejo, también ofreció su declaración y afirmó

... que estando en casa de su madre, Matilde Calderón, la noche que venía pasando por allí María Ignacia Briceño, clientula de las Sras. Candales de Mérida; como tuviese encargo de dichas señoras la expresada, su madre, esta le mandó al que declara que fuese a avisarle al Sr. juez de paz Mariano Medina que allí pasaba María Ignacia y que viera qué hacía con ella. Que inmediatamente obedeció el mandato de su madre y presencié la captura que hizo el señor juez de paz en su propia casa de la expresada María Ignacia y Manuel Gil, quien la acompañaba. Que observó que María Ignacia venía vestida de hombre con pantalones y carpeta, pero que no le vio espuelas ni sable terciado. Que el pasaje del reclamo de su primo hermano Domingo Trejo, precedido con el señor juez de paz que lo interroga; no lo presencié.³⁴⁷

346 *Ibidem*, fols. 24-24v.

347 *Ibidem*, fols. 24v-25.

La señora Nieves Pino, esposa del señor Ildefonso Valero, de 31 años, prima hermana de las señoras Blaza y Dolores Candales, pariente por afinidad por estar casada con el hijo de Carmela Candales —hermana de las otras dos mencionadas—, reconoció en su declaración que María Ignacia había sido criada en la casa de sus primas. Además, Nieves declaró que María Ignacia le había contado que Domingo Trejo la había “raptado” de la siguiente manera:

... había encendido una luz y se la había puesto sobre la mesa a las señoras, con dos pañuelos y cuatro pesos en dinero, con una carta, en la cual le decía adiós. Que al pronto salió, y que no la conoció al pasar por la ventana la señora Blaza que estaba allí, porque iba disfrazada con un pañuelón morado y un sombrero pabilo que le había dado Trejo y que la Eusebia Calderón no la había visto pasar, porque Trejo estaba delante de ella entreteniéndola para que no la viera pasar o salir. Que a esta insinuación, le volvió a preguntar la deponente ¿que adónde se había metido? Y le respondió que en un solar de Trejo se había estado dos días, y que de allí se había ido para Milla, y se había estado encerrada hasta el sábado que la había visto un muchacho; y que esa misma noche la había mandado Trejo con un hombre llamado Manuel Gil, que era su vaquero. Y repreguntándole la declarante ¿que para dónde iba, o qué destino llevaba? Le contestó que hasta Los Apartaderos adonde un Juan Parra, mientras Domingo Trejo subía, y que su destino era el Hato, hasta octubre, que la llevaría para Cabudare.³⁴⁸

La joven Balbina Pino, de 15 años, esposa del señor Gregorio Valero, aportó información valiosa. Por tratarse de una mujer de la misma edad que María Ignacia, tenía cierta curiosidad. Ella era

348 *Ibidem*, fols. 26-26v.

sobrino por consanguinidad y afinidad de las señoras Candales, pues su esposo era hijo de la señora Carmen Candales, hermana de Carmela, Blaza y Dolores. Ella averiguó si la fuga de María Ignacia fue motivada por un lazo de amor con Domingo Trejo.

La perspicacia de Balbina respondía a su juventud, pero con estatus de mujer casada. Ella trató de intimar con María Ignacia, pues pensaba que por camaradería iba a contarle sus travesuras y otras “cosas de muchachas”, pero no lo logró del todo. En efecto, María Ignacia fue de paseo a la casa de Matilde Calderón (madre de Balbina) al día siguiente de haberla detenido el juez de paz Mariano; aprovechó el momento y le preguntó, como contemporánea suya, en dónde había obtenido el disfraz y ella le respondió

... que Domingo Trejo por la banda de adentro de su solar le había preguntado si se había arrepentido de salirse y le respondió que no, le pidió la ropa que tenía de su uso, la que le tiró inmediatamente, y se la tiró por encima de las tapias que divide las dos casas de Trejo y las Candales, y que luego que recibió dicho Trejo su ropa de uso, le tiró por allí mismo la del disfraz, con que se salió a la calle para no ser conocida. Que también le refirió María Ignacia que hacía 3 años que la estaba inquietando dicho Trejo a que se fuera con él hasta que lo había conseguido. Y que habiéndole hecho la reflexión la que depone, de que ahora iba por ahí y no la volvía a ver; y entonces le contestó que él le había prometido verla cada ocho días...que les había dejado a las señoras dos pañuelos y cuatro pesos de plata en señal de gratitud, y además una carta dándoles los agradecimientos de su buena educación...³⁴⁹

349 *Ibidem*, fol. 27.

La declaración de Balbina Pino demostró un aspecto muy importante del caso: el intento de seducción por parte de Trejo. Sin embargo, no había forma de comprobarlo, pues María Ignacia negaba todo y defendía a Trejo (quizás por estar enamorada de este), tal vez para proteger su reputación ya dañada por la acción de la fuga.

El último testigo fue el señor Manuel Pacheco, un agricultor de 57 años, a quien le fue tomada la declaración en su casa en Cacote (Cacute) por hallarse enfermo. Él reconoció la participación de Domingo Trejo en la fuga de la menor, así como la complicidad de uno de los peones del hacendado, a quien nunca interrogaron. También aparecieron en los documentos otros cómplices, como el sujeto que proporcionó la mula y la señora Luz Corredor, encargada de cuidar a María Ignacia mientras se escondía en una de las casas de Trejo en el sitio de Milla:

... que a las 5 de la tarde llegó una mujer a su casa a dar aviso al declarante y que unos hombres estaban escondidos en una vega enfrente de su casa, ocultos entre el monte, luego que tomó la razón, marchó con dos esclavos y subió al camino público, en esto se encontró con Pedro Maldonado y que lo citó a que fuesen a reconocer unos hombres que estaban escondidos; que ha ido una mujer a avisarme, y que luego que llegaron a donde estaban los dichos hombres escondidos los encontró acostados en una estera, y luego que les preguntó al hombre y le contestó que estaba cuidando a la mujer y le volvió a preguntar y respondió que la mujer era de Domingo Trejo, y le dijo que si era de Domingo Trejo por qué la tenía escondida, le contestó que esa era la orden que traía y que le preguntó a qué horas había salido de Mérida, le dijo que antes de media noche habían salido y que habían llegado allí a la madrugada, le dijo que por qué no habían seguido la marcha y contestó que esa era la orden que le había dado el mencionado Trejo, seguir la marcha con la noche; al mismo

tiempo le dijo que salieran para el camino público y se remitió a la mujer a no salir al camino, y le dijo si no salía por buenas, saldría por malas, que la sacaría amarrada, entonces obedeció y salió al camino. En esto ensillaron las bestias y tomaron la marcha; en este mismo tiempo le dijo a Pedro Maldonado que la llevara a donde el Juez y respondió Maldonado que él no la llevaba, lo que haría sería ir a donde el Juez y avisarle. En esto se separaron...³⁵⁰

En esta declaración del señor Pacheco se expone que María Ignacia mantuvo su integridad, afirmando que Trejo no tuvo culpa de su fuga, pero este testimonio fue desmentido por varios testigos y por el propio peón de Trejo, quien la reconoció como “mujer” de este. En cuanto al disfraz que utilizó María Ignacia, afirma que no lo obtuvo por Trejo, sino que ella compró una pañoleta morada (no se especificó en qué tienda, a quién y con qué dinero lo compró). La fuga de la joven obedeció al temor de ser castigada por una de las hermanas Candales, y no fue por una carta de agradecimiento que les había dejado, sino que prometiéndole una de ellas que la castigaría por perder el dedal de plata –“lo que sabe muy bien cumplir”– (no identificó cuál de las hermanas Candales la castigaría), creyó no esperar más y emprendió la fuga.

Antes de escapar, María Ignacia había dejado una carta de despedida. Algunos de sus objetos personales los había olvidado en la vivienda del señor Juan Gregorio Parra, cuando había estado enferma de tabardillo. Esos objetos y “trastos” reflejaban el estado de pobreza en que vivía María Ignacia bajo la tutela de dos mujeres solteras, quienes la explotaron como una criada doméstica, no como a una hija adoptiva –tal como pretendieron las hermanas Candales exponer ante el tribunal cuando realizaron la denuncia–.

350 *Ibidem*, fols. 27v-28.

La mayoría de los trajes que usaba María Ignacia eran viejos, de retazos de tela y predominaban el color azul y blanco; poseía algunos “cachivaches de poca consideración”. María Ignacia no aceptó que las Candales la castigaran como lo hicieron con su madre, discriminándola y humillándola por el hecho de haberla concebido sin haber estado casada:

Mi muy estimadas y queridas señoras. Esta se dirige a sus mercedes a darles esta pesadumbre, pero que sea de haber y a buen tiempo como está de trabajoso, pero perdónenle a esta ingrata que les ha pagado tan mal y les dejo esos dos pañuelos, uno para cada una, y lo demás para que se acuerden de mí yo siento mucho de que algunas personas logren su deseo [...] decían que iba hacer lo mismo que mi madre, pero es diferente, no se les dé nada aunque la Bonifacia dijo lo que dijo, no se les dé nada, no había tal, fue de golpe [...] Dios les pague tantos...³⁵¹

La carta es sumamente incoherente. No expresaba claramente las ideas y parecía escrita con rabia, como si hubiese peleado con una de las criadas de las Candales, quien se inmiscuía en averiguar sobre su vida y en la vida de su madre, a quien no conoció. El 24 de octubre el tribunal ya tenía todas las confirmaciones realizadas por los testigos, pero no hubo ningún fallo en contra del hacendado por los delitos de estupro y de rapto. En cambio, aceptaron como válida la declaración de una menor de edad, cuyas palabras concordaron con sus acciones de “emancipación”, concedida parcialmente bajo una nueva tutela.

María Ignacia ratificaba como cierto lo dicho por el señor Pacheco, pero negaba contundentemente las declaraciones de

351 *Ibidem*, fol. 36.

Nieves y Balbina Pino, señalando que estas se habían imaginado un rapto por amor. Ellas pensaban que si los hermanos de Trejo se encontraban en Cabudare, el hacendado la iba a conducir para ese sitio en su intento de fuga. Quizás estas mujeres estaban frustradas en sus propias vidas.

Al entregársele los objetos personales y sus enseres, María Ignacia notó que le faltaban algunas pertenencias y pidió

... se le entreguen cinco reales, que sus señoras las Candales estando la que expone en el depósito, le quitaron de su maleta, después que la registraron toda, quitándole también un papel en que había escrito su declaración; pidiendo igualmente y suplicando al señor juez, que no la saque del depósito en que está, pues aunque al principio estaba disgustada y quería salir, ahora ya esta amañada y le gusta la casa porque la pasa bien...³⁵²

De este modo, acusó a las señoras Candales de robo y demostró la violación de su intimidad y el derecho a su individualidad a pesar de haber estado bajo su tutela. No obstante, a principios de noviembre María Ignacia le suplicó al juez que le tomase su declaración nuevamente para exponer sus derechos de libertad sobre el depósito en que se hallaba recluida:

No concibo de dilatarse por tanto tiempo el depósito ordenado en primero de octubre último por virtud del cual me hallo en calidad de depositada, sino presa, en la casa de la Sra. Pacheco. No está el caso en que me encuentro, comprendido en ninguno de los que están autorizados los jueces para ordenar el depósito de persona, que tiene lugar solo en las causas de esponsales, matrimonio y servicio,

352 *Ibíd.*, fol. 32.

cuando en alguno de estos casos se teme fundamentalmente no tener el reclamante la libertad necesaria para representar; pero de cualquier modo que sea, siempre debe ser por muy limitado tiempo, por temor de que el más pequeño exceso o precaución sobre el particular prive a los ciudadanos de su libertad personal y demás goces y garantías que la constitución ofrece a los venezolanos.

Ni aún en el caso de que se me considerara cómplice en el rapto que se ha figurado, y que motiva este procedimiento y mi depósito, debería yo sufrir ninguna especie de pena; mucho menos aún no existiendo prueba plena sobre la sentencia de tal delito, ni aun casi motivo para proceder.

Este recurso tiene más fuerza si se observa que es a virtud de una acusación que se ha procedido; acusación que no estando documentada suficientemente no se ha declarado bastante, ni admítase: se deduce por consiguiente de tales antecedentes, que no ha podido obrarse contra las personas contra quienes se dirige tal acusación. Es por otra parte inconcebible como el que iniciado este procedimiento por acusación o a pedimento de parte, se ha obrado de oficio en el punto más delicado, procediéndose a mi detención o depósito.

Dos veces he declarado en esta causa, aunque debiera haber bastado una sola si era que mi declaración se tomaba con el objeto de inquirir: mucho me comprendió la segunda, y solo la convicción de los conceptos que emití en la primera, pudo salvarme de alguna contradicción, en que la inexperiencia, la sencillez de mi edad, y sexo, y mi escasa inteligencia pudieran hacerme incurrir. No me avanzo, señor, a decir que el ánimo del tribunal al hacerme cargos por segunda vez fuese el de que me contradijera: confío bastante de su integridad, y es esta confianza, y la idea innata de libertad que da el hombre una vida racional, las que me mueven a representar, a fin de que por virtud de las razones expuestas, y de otras muchas que no se entran a la ilustración del tribunal, se sirva suspender el

depósito decretado en primero de octubre anterior, pudiendo, en consecuencia, elegir la casa que me convenga y en que me quieran recibir, que ya he dicho ser una de estas dos: la de la señora Candelaria Quintero o la del señor Camilo Rivera (...)³⁵³

Esta exposición fue realizada por el doctor Eloy Paredes, defensor de María Ignacia, y en este discurso se exhiben motivos de discusión y análisis:

1. María Ignacia no era culpable ni cómplice de raptó, pues las acusaciones son dirigidas a Domingo Trejo, a quien nunca se le tomó declaración. Respecto a su fuga, esta era justificada, por lo tanto, su depósito respondió al motivo de que las autoridades estimaron su minoría de edad y orfandad. El defensor argumentó que el depósito de María Ignacia no debía ser una respuesta a los casos habituales de raptó-fuga para encubrir una promesa de matrimonio incumplida, sino la observación de un caso de desespero producto de la violencia doméstica, que no le permitía su emancipación para tomar sus propias decisiones.

La insistencia del tribunal en que una menor diera su testimonio obedecía a las querellas, envidias y rencores auspiciados por las señoras Candales y sus sobrinas, cuya visión y percepción de la vida de una mujer era mediante el matrimonio, obedeciendo las normas de decoro y moral ejecutadas con fuerza.

Ya Martín Gaité señalaba que se ridiculizaba la idea de implementar la educación de las mujeres, solapando viejas formas para mantenerlas en sus labores domésticas o a través de los propósitos galantes de nuevo cuño. Era así como pensaban las Candales respecto a María Ignacia y no le ofrecieron “una tercera vía”: un

353 *Ibidem*, fols. 33-35.

enriquecimiento espiritual versado en su recorrido como sujeto autónomo; negándole que pudiera asumir su emancipación como un contenido político de su propia aspiración individual, por eso “las mujeres que se sentían incapaces de obedecer esta monótona propaganda [parir y criar] no tenían más remedio que lanzarse a las universidades o a las aventuras, disfrazadas de varón”.³⁵⁴

En la exposición de motivos realizados por Mercedes de Rivera, una mujer merideña perteneciente a una familia de inmigrantes franceses que ocuparon varios cargos de poder en la región, replicaba y rechazaba los intentos de algunos hombres “ilustrados” de excluir a las mujeres en el sistema educativo:

... No se persuaden aún algunos hombres de que la mujer está dotada de las mismas facultades intelectuales que ellos; y que desde el recinto del hogar doméstico puede su espíritu sorprender los secretos de la naturaleza, admirar sus fenómenos, estudiar sus causas, analizar sus efectos y rendir así un tributo de gratitud a ese ser generoso y supremo que puso en nuestras almas una chispa de sabiduría, a la vez que la libertad para convertirla en brillante foco.

No vemos el porqué de ese empeñamiento en la completa ignorancia de la mujer, cuando la ilustración de ella acabaría por exterminar muchos defectos achacados solo a nuestro sexo y que no reconocen otro origen que la ociosidad de nuestra mente.

Por qué quieren aprisionar nuestra inteligencia y obligar a nuestro espíritu a vagar en eterna oscuridad. ¡Nosotras queremos luz! Luz suficiente para iluminar el cuadro de la naturaleza que sentimos y no vemos; queremos luz, luz esplendorosa para admirar a su brillo

354 Carmen Martín Gaité. *Usos amorosos del dieciocho en España*, Editorial Anagrama, Barcelona-España: 1994, p. 247.

la marcha de los soles que giran sobre nuestra cabeza; queremos luz que nos enseñe, sin sombras ni misterios, el vasto panorama de la creación!

Dicen los que atacan la ilustración de la mujer, que esta no puede ni debe dedicarse al estudio, porque esas horas que distrae para el cultivo de su espíritu le hacen falta para las faenas del hogar y para la crianza de sus hijos. En verdad que esto no puede titularse egoísmo, sino legítima tiranía. Esto de atar al servicio y voluntad del hombre no solo nuestra voluntad, sino las demás facultades de nuestra alma, creo que bien puede llamarse esclavitud; y esta esclavitud moral es peor mil veces que la que sufrieron las mujeres en tiempos que precedieron al de la regeneración del linaje humano (...)

Para ser perfectas sacerdotisas del hogar es necesario que sepamos enseñar a nuestros hijos los misterios que encierra nuestro templo; porque de no, ellos irán a buscar revelación a otros altares y el incienso de su afecto será quemado al pie de extraños ídolos.

Preciso es, pues, que la mujer se ilustre; y para ilustrarse, preciso que el hombre haga abdicación, una vez siquiera, de los rancios principios que sirven de barrera a nuestras aspiraciones.³⁵⁵

Tanto en España como en América, el asunto de la educación de las mujeres no consistió en ilustrarlas o estimularlas para incorporarlas al mundo de la “razón segunda”, sino de corregir una serie de costumbres “viciadas” y “arraigadas” que perjudicaba a los ciudadanos (varones) de la patria y a la familia. La necesidad de instruir a las mujeres obedeció a intereses prácticos, en función de acometer una “nueva labor” en su inserción directa al modelo económico de cuño liberal:

355 Mercedes Chalbaud de Rivera. “¡Más luz aún!”, en *El centinela de la sierra*, año 1, mes 2, n.º 6, 12 de agosto, Mérida-Venezuela: 1882, p. 3.

... A la mujer convenía ensalzarle sus capacidades para el trabajo rural, animarla por esa vía y darle toda clase de facilidades en ella; encauzarla, en suma, hacia el trabajo manual, compatible con su sexo.³⁵⁶

El historiador Straka³⁵⁷ analizó la situación. Tras haber culminado la guerra de emancipación, particularmente desde 1825, fue imperante para el ejercicio del Estado crear los pilares de un nuevo orden republicano con la finalidad de que los miembros de la sociedad fuesen reacomodados/reacomodadas a la nueva institucionalidad. En ello, el papel de la educación era fundamental para fomentar las nuevas formas de sociabilidad y, por lo tanto, el papel de las mujeres dentro de la familia requería de una mejor dirección.

Esta nueva sociedad que se erigía, sobre todo a partir de textos que empezaron a difundirse durante el siglo XIX, como las observaciones recogidas y publicadas con el título *Cartas sobre la educación del bello sexo*, escrita con el seudónimo “Una señora americana” y editada en 1833 por Tomás Antero, tenía fines claros como criticar el problema de la belleza como cualidad innata de las mujeres e ignorar su capacidad de discernir racionalmente (ética y lógica impuesta por los principios de la ilustración), para establecer un orden de cosas a partir del liberalismo impulsado en otros países de Europa como Inglaterra.

Se intentaba, por lo tanto, de mantener el principio racional bajo el mismo esquema de la dominación europea “civilizada”, cambiando de sujeto dominador (de España a Inglaterra) para crear y sentar un incipiente y nuevo orden económico liberal, apartando a las mujeres

356 Carmen Martin Gaité. *Usos amorosos...*, ob. cit., p. 262.

357 Tomás Straka. “Tan libres como hermosas. La mujer, lo privado y la educación moral en un libro de 1825”, en *Montalbán*, n.º 37, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas: 2004.

de la frivolidad. Sin descuidar la belleza, estas debían cooperar en el trabajo de los hombres y regular, como directoras de sus propias familias, los ingresos que estos les podían proporcionar o el que ellas generaban con su trabajo poco remunerado y desvalorado.

Incluso se trató de imponer cánones de belleza y formas de vestir en las mujeres, alegando motivos de salud. Estos consistieron en la moderación de los trajes y la eliminación de la opresión del pecho con esos suntuosos corpiños; promover en las mujeres la lectura de textos cuyo contenido tuviesen principios de educación moral, en vez de sermones y lecturas bíblicas recomendados por los tutores (curas); así como otros textos de carácter romántico, que eran desdeñados por los ilustrados porque no eran apropiados para cultivar la mentalidad hacia esa nueva construcción del orden social. Además, la institucionalidad proponía que las mujeres aprendiesen cálculo y otros ejercicios, relegando los temas religiosos al espacio privado y generando conflictos entre estos dos poderes que competían en mantener su hegemonía en el ordenamiento social:

... desde muy temprano, en los pormenores del manejo interior; que vean, por sí mismas, hacer el pan, lavar la ropa, disponer la comida y limpiar las habitaciones; que ayuden de cuando en cuando a las criadas en estas faenas (...) Ser útil para que el hombre de familia, al volver a su casa, no se enoje ni fastidie, y busque en otra parte recreo y distracción (relajación de los vínculos de familia, ruina de los bienes y afición a los placeres criminales.³⁵⁸

Todo cambia y nada cambia. El objetivo era mantener a las mujeres atadas a sus roles tradicionales en el nuevo orden liberal; como sujeto histórico que empezaba a cuestionar sus paradojas,

358 *Ibíd.*, p. 53.

ellas reclamaban un espacio político y una mayor participación en la construcción de la ciudadanía que se infiltraba en el ámbito privado. Esa apertura, como razón y metáfora de “luz”, alimentaba la conciencia de las mujeres sobre su autonomía, a la vez que era un recordatorio de la destrucción de sus hogares tras cruentas guerras civiles y rebeliones. Consolidar el orden público y conservar la unidad de las familias como “célula fundamental de la sociedad” eran los valores perseguidos por los programas de gobierno liberal para el enriquecimiento moral de las naciones y el progreso económico. Las buenas costumbres, por lo tanto, debían ser inculcadas principalmente por las mujeres.

Pino Iturrieta³⁵⁹ afirmaba que las venezolanas cambiaron de estatus durante el siglo XIX, en comparación con el período colonial. En el programa instaurado por el régimen liberal-laico hacia la orientación de las mujeres en su participación socioeconómica se tenía que eliminar, en principio, los estereotipos que definían sus roles en la sociedad. Sin embargo, considera este historiador –tras una revisión de las diversas publicaciones y discursos escritos durante el siglo XIX por religiosos católicos, difundidos en la prensa de la época– que se encuentran expresiones funestas contra la mujer como: “carentes de cerebro”³⁶⁰, “lujuriosas”, “peligrosas” y

359 Elías Pino Iturrieta. “Discursos y pareceres sobre la mujer en el siglo XIX venezolano”, en *Revista Bigott*, n.º 29, Fundación Bigott, Caracas: 1994, p. 15.

360 Es interesante, en el mismo trabajo de Pino Iturrieta (p. 26), lo que cita sobre el crítico positivista Luis López Méndez en su obra *Mosaico de política y literatura*, publicado en 1888, quien elogia el cerebro masculino, producto de las teorías pseudobiológicas, para comparar la capacidad intelectual del hombre y la mujer, tomando en cuenta su peso y desarrollo en las regiones cerebrales: “el cerebro de una mujer pesa una décima parte menos que el del hombre, pues, según unos, aquel llega a 1.272 gramos a los treinta años, mientras que este se eleva a 1.424; y según otros, las cifras respectivas son de 1.300 a 1.450. A lo

“frívolas”, debiendo ser sometidas nuevamente al dominio masculino y a formarse solo en asuntos domésticos.

A pesar de estos prejuicios, como población sobreviviente a los embates de las guerras las mujeres se dedicaron a reconstruir sus hogares y asumieron con mucho valor y responsabilidad el sostenimiento de estos, así como el peso de la educación moral de sus hijos e hijas. El apoyo del padre fue un papel simbólico:

Sin embargo, esto no provocó una sociedad nueva de corte liberal, todo lo contrario. Un reforzamiento de los valores tradicionales tuvo lugar, en parte, como freno a la naciente feminización de roles hasta entonces masculinos, y en parte también por la nueva situación de crisis política que se avecinaba y que demandaba el máximo control social sobre los habitantes.³⁶¹

2. Respecto a las acusaciones de rapto ya analizadas, no tuvieron fundamento alguno. En el Apéndice n.º 1, los testigos de las señoras Caudales buscaron persuadir al tribunal de que las reconociera como mujeres de buenas costumbres y trataron de castigar a Domingo Trejo mediante una compensación monetaria. Estos testimonios se basaron en chismes sin pruebas fehacientes y en informes que ellas mismas habían difundido por la ciudad y sus alrededores. La mayoría de los testigos no conocían el caso directamente y escucharon las conversaciones generadas sobre el asunto. Otros testigos eran conocidos de las señoras Caudales y avalaron,

que deberá agregarse que las diversas regiones cerebrales no aparecen igualmente desarrolladas: en el hombre lo está la región frontal y en la mujer la lateral y posterior. Además, el occipital de esta última se dirige horizontalmente hacia atrás; todo lo cual [...] ha llevado a la conclusión de que la mujer es un ser perpetuamente joven que debe colocarse entre el niño y el hombre”.

361 Marisol y Álvarez Scarpitta. “Mujer y espacio doméstico...”, ob. cit., p. 33.

de una forma u otra, la reputación de estas para obtener del tribunal una orden que pudiera generar una ganancia en relación con la educación de María Ignacia, y no perder la inversión que habían hecho al respecto.

La lista de los testigos fue muy amplia, entre ellos se encontraban los señores Juan Gregorio Parra (Mucuchíes), José María Eraso, Bacilio Quintero y Estéban Uzcátegui (Mucurubá), José Marquina (Tabay), Jesús Mora (Bailadores), Agustín Arias, coronel Juan Pablo Ibarra, Santiago Linola, José María Zerpa, Ramón Acevedo, Bernardina Pérez, Juan Antonio Trejo, Antonio Cerrada, María Luz Corredor, y los presbíteros José María Vásquez, Nicolás Dugarte y Esteban Arias, todos residentes de la ciudad de Mérida.

No todos los testigos accedieron a declarar, sobre todo las mujeres como María Luz Corredor por ser vecina de Milla. El alcalde y el tribunal, como en otros casos, no la obligaron a acudir para que diera su testimonio, situación esta que dejó cabos sueltos en la investigación a pesar de ser una testigo clave por cuanto se afirmaba que tenía escondida a María Ignacia en complicidad con Domingo Trejo.

3. El abogado defensor de María Ignacia tomó como motivos de su defensa la minusvalía por razón de sexo, edad, inexperiencia y escasa inteligencia, cuando en realidad María Ignacia actuó según su libre albedrío y con la inteligencia suficiente para actuar deliberadamente, al disfrazarse de hombre y huir de la custodia y tutela que la sometía. Ella fue ingenua al pensar que no la iban a reconocer, sobre todo si el recorrido era extenuante y largo. Además, los jueces sospecharon y en eso tuvo la razón el abogado: que la joven no había actuado sola en este cometido y que existía una poderosa causa de fuga que ocultaba su interés por la oferta del hacendado. Su objetivo era ser depositada en otro sitio y librarse definitivamente de la custodia de las señoras Candaes.

4. El tribunal no podía retener a María Ignacia en un depósito donde la pudieran maltratar, solicitando el abogado otro depósito que le permitiese crecer con dignidad y progresar, pues entendía que ser huérfana y menor de edad era un obstáculo social.

María Ignacia bajo una nueva tutela

La señora Rosalía Pacheco de Rangel, en una carta dirigida al juez el 18 de noviembre, solicitaba ubicar a María Ignacia en otra parte “porque le es imposible el que siga bajo su inspección; porque absolutamente no le conviene [cuidado y vigilancia]”³⁶². Por lo tanto, y era de esperarse, deciden depositar a María Ignacia Briceño en casa del señor Camilo Rivero. El tribunal solicitó que las señoras Candales formalizaran su acusación mediante su testimonio, lo cual no hicieron; exigiéndoles entonces que pagasen 25 pesos y un real por los gastos en las actuaciones del expediente, sin contar con las tasas correspondientes a otros jueces que intervinieron en esa causa.

En efecto, no se tomó ninguna decisión en cuanto a la acusación planteada por las señoras Candales y la denuncia contra Domingo Trejo quedó en suspenso, como su “amor” por María Ignacia Briceño.

Puede concluirse esta historia con unas palabras de Teresa Carnevali, una joven merideña que reclamó la emancipación de las mujeres de su tiempo:

¡Cuarenta siglos de abyección y de ignominia; cuarenta siglos durante los cuales la mujer no ha sido señora que manda, pero ni aun la

362 Archivo General del Estado Mérida, ob. cit., “Información promovida por Dolores y Blaza Candales...”, fol. 52.

grata compañera del hombre, sino su vil esclava: cuarenta siglos de desesperante agonía, sin asilo ni pudor, sin refugio a la inocencia!³⁶³



Teresa Carreño, famosa pianista venezolana.

Conclusiones

La sociedad venezolana de los siglos XVIII y XIX estaba conformada por una diversidad cultural, resultado de las dinámicas sociales y de la mezcla de distintos componentes étnicos. La desigualdad y la exclusión social figuraban, paradójicamente, como principios debido al modelo económico-ideológico representado por una estratificación social de casta/clase impuesta y manejada jurídicamente por los colonizadores y sus descendientes.

Esta sociedad se integró a un nuevo modelo económico-ideológico de dependencia colonial en su transición al capitalismo, que hombres y

363 Teresa Carnevali. “Discurso”, en *El Canario*, mes II, n.º 5, 30 de septiembre, Mérida-Venezuela: 1877, p. 1.

mujeres de diferentes estratos sociales efectuaron activamente. Uno de los argumentos, en tal sentido, fue la consecución de derechos civiles como parangón del orden liberal de la nueva República.

Esta estratificación social empezó a desmoronarse a finales del siglo XVIII por causa de varios factores: la indulgencia de las relaciones interétnicas, legitimadas o no por las autoridades y los funcionarios de la monarquía española; los cambios suscitados en la península y en las colonias americanas, relacionados con la nueva casa sucesora de los Borbones, que permitió a los sectores excluidos el acceso a propiedades antes exclusivas de los sectores dominantes, mediante el cumplimiento de ciertas prerrogativas financieras como ejercicio e imposición de las nuevas directrices políticas.

Además, durante el siglo XIX la aceptación de algunas ideas liberales, impulsadas bajo el paradigma del progreso, influyó en los procesos de emancipación y configuró un nuevo orden social. Se reconocieron, en teoría, derechos ciudadanos que chocaban con algunas prácticas medievales persistentes bajo la forma de transgresiones sexuales y de raptos, percibidos estos como delitos que atentaban contra los derechos de terceros, aunque ocurrían sobre las mujeres.

Era frecuente el amancebamiento de españoles con mujeres de diversa procedencia étnica, mientras que la regulación normativa y social condenaba a las mujeres a la subordinación social, producto de su naturalización. Aunque no es sensato generalizar las conductas de las mujeres indígenas en relación con el hombre blanco, aquellas que se describieron dentro del presente trabajo permiten reconocer en algunas de ellas ciertas estrategias de supervivencia, que incluían la mezcla con el blanco a fin de “blanquear” la prole; posiblemente para tratar de asegurarle, en una sociedad jerarquizada y dominada por prejuicios de discriminación racial, la sobrevivencia negada al grupo matrilineal, desmembrado y/o aniquilado.

Las mujeres esclavizadas, por su condición de no-personas, fueron consideradas como objetos y mercancías. Si bien las autoridades coloniales no impidieron, en teoría, los matrimonios interétnicos, en la práctica se evitaron los emparejamientos que no fuesen *legítimos*; sobre esta regulación, las fugas de mujeres del ámbito privado-doméstico –tratadas legalmente como raptos– fueron castigadas por constituir una contaminación sobre las pretensiones de diversos sectores sociales en su lucha por el poder.

Hubo resistencias al “orden” preestablecido que normó las costumbres y los comportamientos sociales relacionados con el emparejamiento. En ello colaboraron la lejanía, el relajo de las relaciones sexuales, la indulgencia, el interés y otra serie de factores que coadyuvaron a que la sociedad tolerase ciertas conductas, especialmente en los sectores subalternos, rechazando enfáticamente la obtención –por medio de las alianzas matrimoniales– del acceso a un patrimonio y a ciertos privilegios de clase, producto de la explotación y la discriminación social.

De allí que fue imprescindible la abolición de la esclavitud en 1854 y, sobre todo, la incorporación de las mujeres a la ciudadanía en una nueva etapa de trabajo asalariado, especialmente el artesanal, que aunque permitió una cierta autonomía para tomar decisiones personales en la asunción de roles más activos, frustró casi siempre este derecho por las causas que subordinaron el género al modelo patriarcal y lo sujetaban al dominio masculino, estando constantemente en juego la familia, el poder de la Iglesia y, ahora, el Estado.

En efecto, de la extensa documentación de la época se escogieron varios casos que demostraron el conflicto entre los poderes instituidos, en relación con la reglamentación de los matrimonios entre parejas desiguales y, sobre esta, la presencia del rapto-fuga como estrategia de emancipación entre los jóvenes. También fue analizada la percepción de los funcionarios y de algunos miembros de la

sociedad merideña respecto a las jóvenes mujeres en su movilidad, solapada en la ambigüedad jurídica del delito de rapto. Fueron comparadas las conductas de diversas mujeres y de algunos hombres de diferentes estatus sociales en una ciudad con principios conservadores, articulada a la producción de las haciendas. Los raptos eran considerados por los sectores dominantes como delitos condenables y despreciables, que representaban la pérdida de la reputación familiar ligada a la producción de bienes y servicios; es decir, un atentado contra los derechos patrimoniales de terceros.

Si bien la voz de las mujeres fue desoída por cuanto hacia ellas se impuso un rol que les impidió tomar posturas contundentes en muchas ocasiones, estas mujeres asumieron con valor las consecuencias de sus actos por una emancipación hacia la igualdad de derechos.

En los casos que se trataron en la investigación sobre algunas denuncias de rapto realizadas por los padres/madres/tutoras y, a veces, por las propias mujeres raptadas, se cuestionó el comportamiento del trasgresor y la aceptación-negociación de la mujer agraviada con las autoridades de la época en casos de violencia intrafamiliar ejercida por las propias tutoras/tutores o por parientes. Desde el punto de vista jurídico, el rapto fue un delito que se condenaba, de acuerdo a la legislación de la época, con medidas como la prisión, el destierro o el embargo de bienes.

En Venezuela la legislación presentaba ambigüedades respecto a los raptos y durante la investigación se demostró que no era pertinente manejarlos bajo esta figura, sino como fugas de jóvenes mujeres con complicidad masculina, ya fuera por motivos emancipadores como resultado del ejercicio de la supraindividualidad femenina ante las permanentes amenazas de violencia física y simbólica, debido a la supresión de la naturalización de las mujeres; o por aspectos como la inmovilidad social, la escasa circulación en

espacios públicos, y el señalamiento como seres humanos minusválidos, “libertinos”, “irracionales” e “incompetentes” para tomar sus propias decisiones.

La Iglesia ejerció un papel importante en determinados casos de rapto, pues del Derecho canónico se incorporaron distintos aspectos mediante lineamientos en el código civil venezolano, para sancionar penalmente algunas conductas cuestionables por estar en contra de la familia y de las buenas costumbres, aunque con la intención –generalmente no reconocida taxativamente– de impedir a determinados sectores el ascenso en cuanto a disponibilidad de bienes y de propiedades. El rol de los funcionarios civiles y de las autoridades eclesiásticas parece ser un punto capital. A medida que la sociedad se empezó a secularizar y la Iglesia perdía su cuota de poder en el ordenamiento jurídico-social, por la división acusada entre el poder civil y el poder eclesiástico, las competencias de los tribunales respondieron a las interpretaciones sobre modelos de representación de la familia y sus miembros, ya no asimiladas en la estratificación social de casta/clase social del siglo XVIII, sino bajo la perspectiva que impuso el orden global del sistema económico imperante, incorporando ahora a las mujeres.

Independientemente de estas disputas de competencias, la realidad social demostró –en el caso de los raptos– una dinámica que fue perdiendo sostenibilidad a partir de la declaración de los derechos civiles, producto de la ruptura del orden colonial. Dejaron de ser un recurso de presión de jóvenes contrayentes en sus aventuras amorosas y se reconfiguraron como delito contra la autonomía de la mujer en su movilidad y dignidad humana, convirtiéndose el rapto en sinónimo de secuestro.

Declaraciones de testigos sobre las acusaciones de rapto de María Ignacia Briceño

PREGUNTAS:

1. ¿Es cierto y les consta ya de vista, ya de vidas que desde niña criamos a la joven María Ignacia Briceño y la hemos educado del mejor modo posible en los oficios más decentes de su sexo, con el mejor recogimiento como a nuestra propia hija sin dar y en su conducta moral?
2. ¿Es cierto que el día primero de septiembre último por la noche desapareció de nuestra casa la dicha niña, por lo que anduvimos muy apuradas solicitándola por toda esta ciudad y por los campos y parroquias de la provincia, habiendo conseguido requisitorias?
3. ¿Es cierto que Domingo Trejo, vecino de esta ciudad, fue el que nos robó la dicha niña el día citado, la tuvo escondida en la casa de habitación de Tomás Samudio, sitio en Milla, primero en la casa vacía que tiene dicho Trejo frente a la del Sr. Venicio López, y a los seis días la remitió Domingo Trejo para su hacienda de Mucubají, con un peón suyo, disfrazada de hombre decente con espuelas y machete terciado?
4. ¿Que descubierta en Mucurubá por los testigos que incluimos en nuestra queja, fue detenida allí por el señor juez de paz Mariano Medina?
- 5.- ¿Que después llegó Domingo Trejo y se incomodó mucho porque le habían detenido su doméstica, amenazó al juez y se obligó con él a

responder de las resultas, por la entrega de las resultas, y por la entrega de dicha niña, y se la entregaron y se la llevó?

- 6.- Digan de cuya orden ha estado este tiempo la niña en la casa habitación del Sr. Gregorio Parra.
- 7.- ¿Que de allí se la trajo para esta ciudad Tomás Samudio por orden de Domingo Trejo, llevando al efecto una mula de Jesús Romero, vecino de Timotes?

RESPUESTAS

Nombre del testigo/a	Edad	Oficio	Grado de consanguinidad o afinidad con los presentantes o Domingo Trejo	2	3	4
Jesús Mora	39	No especifica	No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo ignora	Lo oyó decir	Lo oyó decir
Antonio Cerrada	29	Labrador	Pariente afín de Trejo	Lo oyó decir	Lo oyó decir	Lo oyó decir
José María de Zerpa	70	Escribiente	Conoce de vista a las Caudales	Lo oyó decir	Lo oyó decir	Ignora
Bernardino Pérez	54	Sastre	Pariente lejano de Trejo	Lo oyó decir	Lo oyó decir	Lo oyó decir
Agustín Arias	25	Br de Ciencias	No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo oyó decir	Lo oyó decir	Ignora
José María Vásquez	42	Curador	No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo sabe por	Lo oyó decir	No se acuerda
Pablo Ibarra	42	Militar	No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo ignora	Lo oyó decir	No le consta
Benedicto Guillermo	49	Sastre	No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo ignora	Lo ignora	Ignora
Juan Antonio Trejo	50	Negociante	Padre de Domingo Trejo	Lo oyó decir	Ignora el robo, pero sabe lo del peón	Lo oyó decir
Santiago Lindo	25	Agricultor	No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo oyó decir	Lo ignora	Ignora

Juan Gregorio Parra	26	Agricultor	No tiene parentesco alguno con ninguno	No lo avala	No lo avala	No lo avala
Estéban Uzcátegui	53		No tiene parentesco alguno con ninguno	No comenta	No comenta	No comenta
José María Eraso	35		Es pariente de las señoras Caudales	No comenta	No comenta	No comenta
Juan Bacilio Quintero	33		No tiene parentesco alguno con ninguno	Por Caudales	No comenta	No comenta
José Marquina	44		No tiene parentesco alguno con ninguno	Lo ha visto	Lo ignora	Ignora

RESPUESTAS

Nombre del Testigo/a	5	6	7
Jesús Mora	Lo oyó decir	Lo oyó decir en Mucuchíes	Estando en Mucuchíes, pasó Tomás Samudio en la mula que indica y después supo que lo habían encontrado en Mucujún con una mujer en la misma mula montada, y él en un caballo. Que lo dicho es verdad.
Antonio Cerrada	No sabe nada	Lo oyó decir	Oyó decir que Jesús Romero dio la mula que se menciona, más no sabe para qué.
José María de Zerpa	Lo oyó decir	Lo oyó decir	Ignora, ha oído decir que la trajeron a la casa de Rosalía Pacheco.
Bernardino Pérez	Ignora	Lo oyó decir	Nada sabe sobre el particular
Agustín Arias	Ignora	Ignora	Ignora
José María Vásquez	Lo sabe por las Caudales	Ignora	Tampoco le consta
Pablo Ibarra	Ignora	Ignora	Ignora

Benedicto Guillermo	Ignora	Ignora	Ignora	Ignora
Juan Antonio Trejo	Lo oyó decir	Lo supo, pero ignora quién lo ordenó	Un día por la mañana vio en su casa la mula de Jesús Romero ensillada, y le preguntó a este si ya se iba, quien le contestó que era un peón que se iba para Los Apartaderos, que al siguiente día vio salir a Tomás Samudio de casa de Luz Corredor, y después oyó decir que la había traído...	
Santiago Lindo	Ignora	Ignora	Lo ignora	
Juan Gregorio Parra	No lo avala	Estuvo 22 días vestida de mujer	Es siniestro el que Tomás Samudio bajase por orden de Domingo Trejo la antedicha María Ignacia, pues Trejo ya la tenía como consignada al señor alcalde Narciso Castillo en virtud de diligencia en su tribunal, y que habiendo pasado en persona el alcalde señor Castillo al reconocimiento de dicha joven, se comprometió a conduciría él mismo a presentarla al Sr. Juez de Primera Instancia, o remitirla con persona segura dentro de 48 horas, en cuyo intervalo se presentó Tomás Samudio que llevaba otra diligencia particular, a volverse de allí para Mérida; y determinó encargarle la conducción de la joven, por el tiempo, y no encontraba persona de su confianza de quien valerse.	
Estéban Uzcátegui	No comenta	No comenta	Los había visto en el tribunal, pero no supo en qué andaban.	
José María Eraso	No comenta	No comenta	Vio pasar a Domingo Trejo en compañía del presbítero Jesús Villegas, y su mujer vio a la joven con un peón a las 7 de la noche	
Juan Bacilio Quintero	No comenta	No comenta	La señora Blaza Caudales le había informado que Trejo le había robado a su doméstica, no le consta haber visto a ninguno de ellos.	
José Marquina	Ignora	Ignora	Ignora	

Fuente: Archivo General del Estado Mérida (1840), ob.cit.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel. (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Vadell Hermanos Editores.
- Acosta, Vladimir. (1992). *El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la conquista americana*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Agudo Romeo, María del Mar. (2008). "El rapto de mujer en la legislación foral medieval aragonesa". En *Aragón en la Edad Media*, vol. 20. España. Recuperado el 25 de enero de 2012 de http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2875334
- Aguilera, Odette. (2005). "Análisis comparativo de la naturaleza, principios y fundamentos entre el derecho canónico y el derecho civil con respecto al matrimonio: a partir del Concilio de Trento y en el Derecho Civil de San Luis Potosí". Recuperado el 26 de marzo de 2012, de http://www.monografias.com/usuario/perfiles/odette_aguilera/monografias.
- Alamillo, Assela. (2002). "El rapto en la mitología clásica". En X Seminario de Arqueología Clásica. Facultad de Geografía e Historia. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado el 5 de noviembre de 2011, de <http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento12005.pdf>.
- Albornoz de López, Teresa. (1999). *Linaje, matrimonios y poder en Mérida colonial: la familia cerrada*. Grupo de Investigaciones sobre

- Historiografía de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico, Humánico y Tecnológico. Universidad de los Andes: Mérida-Venezuela.
- Almécija, Juan. (1992). *La familia en la Provincia de Venezuela 1745-1798*. Madrid: Mapfre.
- Altez, Yara. (2000). "Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo". En *Fermentun*, (29). Universidad de los Andes: Mérida-Venezuela
- Álvarez Scarpitta, Marisol. (2004). "Mujer y espacio doméstico: una aproximación a la vida cotidiana en Caracas entre 1750 y 1850". En *Antropológica*, (101).
- Amadori Virgili, Giovanni. (1913). *L'istituto famigliare nelle società primordiali*. S/E.
- Aponte, Elida. (1994). "Nuestra invisibilidad en la historiografía nacional". En *Frónesis*, vol. 1, (1). Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Araya Espinoza, Alejandra. (2004). "La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial". En *Revista de historia social y de las mentalidades*, Vol 1/2, año VIII. Santiago de Chile.
- Ayala Lafée, Cecilia y Wilbert, Werner. (2001). *Hijas de la Luna: Enculturation femenina entre los waraos*. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Archivo General del Estado Mérida. (1783). *Materia Civil. Disensos, Matrimonios y Divorcios*. Tomo I. "Autos seguidos en el Tribunal Eclesiástico sobre el casamiento de Manuela Angulo con su esclavo Pablo Nepomuceno Dávila". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1786). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo I. "Causa de Javier Lobo contra Francisco Ramírez, por haberle este seducido y gravidado a una hija menor". Mérida-Venezuela.

- Archivo General del Estado Mérida. (1796). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo I. "Causa por Diego de Lobo contra Martín Rivera por haberle entrado en su casa y embarazado una hija". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1797). *Materia Civil. Disensos, matrimonios y divorcios*. Tomo I. "Presentación de María Ignacia Nava contra Diego de Lobo sobre haber cortado la firma de la licencia que había dado a su hijo Atanasio para que se casase con ella". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1836). *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*. Tomo II. "Causa contra Gregorio Sediel Osorio por seducción y rapto de Laurena Angulo". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1840). *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*. Tomo II. "Información promovida por Dolores y Blaza Caudales contra Domingo Trejo sobre rapto de la joven María Ignacia Briceño". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1841). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo III. "Causa contra Remigio Uzcátegui, por rapto". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1842). *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*. Tomo III. "Causa contra Rafael Espinoza, por rapto de una mujer". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1844). *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*. Tomo III. "Causa contra Inocencio Bustamante por supuesto delito de rapto y seducción en su cuñada la joven Candelaria Márquez". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1845). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo III. "Causa contra Domingo Monsalve, por raptos y conatos de homicidio". Mérida-Venezuela.

- Archivo General del Estado Mérida. (1850). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo iv. "Causa contra José de Jesús Uzcátegui, por rapto". Mérida- Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1850). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo iii. "Denuncio dado por Eusebia Calderón contra Francisco Berti por seducción y rapto". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1851). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo iv "Causa contra Juan B. Zerpa, por rapto". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1851). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo iv. "Causa contra Julián Mendoza y Ramona Suárez por delito de rapto". Mérida- Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1852). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo iv. "Causa contra Benedicto Uzcátegui, por rapto". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1852). *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*. Tomo iv. "Causa contra Juan Ignacio Espinoza, por rapto". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1856). *Materia Criminal. Estupro, Rapto y Fuerza*. Tomo v. "Causa contra Miguel Rodríguez, por rapto". Mérida-Venezuela.
- Archivo General del Estado Mérida. (1859). *Materia Criminal. Rapto, Estupro y Fuerza*. Tomo v. "Denuncio de Benedicto Rivas contra Dionisio Pérez, por rapto". Mérida-Venezuela.
- Arellano Moreno, Antonio. (1974). *Breve Historia de Venezuela: 1492-1958*. (2.^a ed.). Caracas: Italgráfica.
- Balandier, Georges. (1975). *Antropo-lógicas*. Barcelona-España: Ediciones Península.
- Baralt, Rafael. (1975). *Resumen de la Historia de Venezuela: desde el descubrimiento de su territorio por los castellanos en el siglo xv, hasta el año de 1797*. Tomo I. Caracas.

- Barth, Fredrik. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastidas Valecillos, Luis. (1991). *Resistencia cultural ante la conquista española en la cordillera de Mérida*. Tesis de Grado. Universidad de los Andes. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida-Venezuela.
- Benítez Barba, Laura. (2007). "El rapto: un repaso histórico-legal del robo femenino". En *Estudios Sociales*, (1). Recuperado el 5 de noviembre de 2011 de http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperioid/.../estsoc07_103-131.pdf.
- Bermúdez, Susy. (1994). *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*. (2.^a ed.). Bogotá: Uniandes.
- Beals, Ralph y Hoijer, Harry. (1981). *Introducción a la Antropología*. (3.^a ed.). Madrid: Aguilar Ediciones.
- Bloch, Marc. (1984). *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Briceño Guerrero, José Manuel. (1981). *Europa y América en el pensar mantuano*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Brito Figueroa, Federico. (1979). *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*. Tomo I. Universidad Central de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela.
- Brito Figueroa, Francisco. (1987). *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*. Tomo IV. Universidad Central de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela.
- Brito Figueroa, Francisco. (1996). *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca Central.
- Burguera, Magaly. (1982). *Historia del Estado Mérida*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Buxó Rey, M. Jesús. (1991). *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona-España: Editorial Anthropos.

- Caillavet, Chantal y Minchom, Martín (1992). "Le Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (xv^e-xx^e siècle)". En *L'Homme: revue française d'anthropologie*, (347). La redécouverte de l'Amérique. Paris.
- Cardoso, Ciro y Pérez Brignoli, Héctor. (1981). *Los métodos de la historia*. (4.^a ed.). Barcelona-España: Editorial Crítica.
- Carnevali, Teresa. (1877). "Discurso". En *El Canario*, mes II, (5), 30 de septiembre de 1877. Mérida- Venezuela.
- Carrera, Joan. (1994). *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*. Documento del Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra. Madrid: Ediciones Rialp.
- Casagrande, Carla. (1992). "La mujer custodiada". En *Historia de las Mujeres: la Edad Media*. Tomo II. Duby, Georges y Perrot, Michelle. (Dir.). Madrid: Taurus.
- Casas, Enrique. (1931). *Las ceremonias nupciales*. (2.^a ed.). Madrid: Editorial Páez.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. (1961). "Las Indias en el reinado de los Reyes Católicos". En *Historia de España y América*. Tomo II. Barcelona-España: Editorial Vicens-Vives.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. (1981). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Colección Rescate. Caracas: Fundarte.
- Collingwood, R.G. (1987). *Idea de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Constitución Política del Estado de Venezuela. (1819). Promulgada el 15 de agosto. Recuperado el 11 de enero de 2012, de <http://www.bib.cervantesvirtual.com/portal/constituciones/pais.formato?pais=venezuela&indice=constituciones>
- Córdova-Bello, Eleazar. (1975). *Historia de Venezuela: época colonial*. Caracas: Ediciones Edime.

- Chalbaud de Rivera, Mercedes. (1882). "¡Más luz aún!". En *El Centinela de la Sierra*, año 1, mes 2, (6), 12 de agosto. Mérida-Venezuela.
- Dávila, Dora. (2001). "El tema de la 'familia' en los estudios históricos venezolanos (Un balance historiográfico necesario, 1990-2000)". En *Montalbán*, (34). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- De Aguado, Fray Pedro. (1963). *Recopilación Historial de Venezuela*. Tomo II. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- De Alcedo, Antonio. (1988). *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*. Caracas: Fundación de Promoción Cultural de Venezuela.
- De Barbieri, Teresita. (1994). "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*. Santiago de Chile: ISIS Internacional.
- De la Torre Villar, Ernesto. (1987). "Nueva España a fines del siglo XVIII y principios del XIX". En *Historia General de América. Hispanoamérica*. Tomo II. Morón, Guillermo. (Dir.). Universidad Simón Bolívar. Asuntos Culturales de la OEA. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- De Solórzano y Pereyra, Juan. (1930). *Política Indiana*. (Estudio preliminar por Miguel Ángel Ochoa Brun). Tomo I. Cap. xxx. Biblioteca de Autores Españoles. Compañía Iberoamericana de Publicaciones. Madrid: Ediciones Atlas.
- Depons, Francisco. (1987). *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América meridional*. Caracas: Fundación Promoción de la Cultura en Venezuela.
- Díaz, Arlene. (s/f). "Género, derecho y ciudadanía en la temprana república: las luchas cotidianas de las mujeres en Caracas". Recuperado el 10 de noviembre de 2011, de <http://www.osu.edu/jornadas/Dmaz.pdf>
- Díez del Corral Corredoira, Pilar. (2005). "El rapto: ¿Una forma de amor? Una interpretación de las imágenes de persecución y rapto de Dionisio y Ariadna". En *Gallaecia*, (24). Recuperado el 25 de

- enero de 2012, de http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=1271822.
- Diccionario Ilustrado Sopena. (1982). "Americanismos". Barcelona-España: Editorial Ramón Sopena.
- Diccionario de la Lengua Española. (1970). "Rapto". (19.^a ed.). Madrid: Real Academia Española.
- El Canario*. (1877). "La Hermosura. La Educación y la Virtud", mes 1, (2), 9 de septiembre. Mérida-Venezuela.
- Engels, Federico. (1957). *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. (6.^a ed.). Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Ericastilla, Anna y Jiménez, Lizeth. (2005). "A riesgo de perder el honor: transgresiones sexuales de las mujeres en Quetzaltenango-Guatemala, siglo XIX". Universidad de San Carlos de Guatemala. Escuela de Historia. Guatemala. Recuperado el 26 de marzo de 2012, de <http://www.dialogos-ojs.historia.ucr.ac.cr/index.php/Dialogos/article/view/112>.
- Escrache, Joaquín. (1852). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. París: Librería de Rosa. Bouret y Cía.
- Esteban Santos, Alicia. (2007). "De princesas a esclavas. En Troya (Heroínas de la mitología griega III)". En *Cuadernos de Filología Clásica*, (17). Universidad Complutense. Madrid. Recuperado el 5 de noviembre de 2011, de <http://www.ucm.es/centros/descargas/documento5231.pdf>
- Evans-Pritchard, Edward. (1975). *La mujer en las sociedades primitivas*. (2.^a ed.). Barcelona- España: Ediciones Península.
- Fletcher, Lea. (1997). "Argentina: sus mujeres a través de los siglos". En *Ciudadanas: una memoria inconstante*. Barreiro, Line y Soto, Clyde. (Eds.). Centro de Documentación y Estudios. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Fox, Robin. (1967). *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.

- Franceschi G., Napoleón. (1989). "Pedro Rodríguez, 'Conde de Campo-manes', ilustrado español del tiempo de la Revolución francesa". En *Tiempo y Espacio*, vol. vi, (11). Caracas: Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
- Frazer, James. (1991). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaceta Oficial de la República de Venezuela. (1982). *Código Civil de Venezuela*. N.º 2.990. 26 de julio.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Geertz, Clifford. (1996). *Los usos de la diversidad*. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona-España: Paidós.
- Gil Fortoul, José. (1967). *Historia Constitucional de Venezuela*. Tomo I. Madrid: Talleres Eosgraf.
- Ginzburg, Carlo. (2001). *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona-España: Ediciones Península.
- Golmayo, Pedro Benito. (1896). *Instituciones del Derecho canónico*. Madrid: Librería Gabriel Sánchez. (1999). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. En <http://www.cervantesvirtual.com>
- González Stephan, Beatriz. (1994). "Un buen ciudadano es aquel que calla, que no se mueve, que no". En *Revista Bigott*, (29). Caracas.
- Grassi, Estela. (1986). *Antropología y Mujer*. Buenos Aires: Humanitas.
- Harnecker, Marta. (1976). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. España: Siglo XXI Editores.
- Héritier, Françoise. (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona-España: Editorial Ariel.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario. (1961). "La sociedad colonial americana en el siglo XVIII". En *Historia de España y América*. Tomo IV. Barcelona-España: Editorial Vicens-Vives.
- Korsbaeck, Leif. (2010). "Raymond Firth: la organización social y el cambio social". En *Iberoforum*, vol. v, (9). México: Universidad Iberoamericana.

- Huacuz Elías, María Guadalupe. (1993). "Antropología y estudios de género". En *Identidad genérica y feminismo*. Marcela Lagarde (Ed.). Mimeoografía presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. México: UNAM.
- La Avispa*. (1891, 13 de febrero). "Estafeta". N.º 15. Mérida-Venezuela
- La Barra*. (1860, 10 de noviembre). Sin título. Serie I, (21). Mérida-Venezuela.
- Langue, Frédérique. (1994). "Las ansias del vivir y las normas del querer: amores y 'mala vida' en Venezuela colonial". En *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*. Elías Pino Iturrieta (Coord.). Caracas: Planeta.
- Leach, Edmund. (1993). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. 5.ª Ed. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Levi, Giovanni. (2003). "Sobre microhistoria", en *Formas de hacer historia*. Peter Burke (Ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude. (1983). *Las estructuras elementales de parentesco*. México: Editorial Paidós.
- Lipschutz, Alejandro. (1975). *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- López, José Eliseo. (1998). "Nupcialidad". En *Diccionario de historia de Venezuela*. Tomo II. Caracas: Fundación Polar.
- López-Sanz, Rafael. (1993). *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Universidad Central de Venezuela. Caracas: Litopar.
- Lugo, Yasser. (2000). "Los demonios del matrimonio (sobre las dificultades matrimoniales en la Provincia de Caracas en el siglo XVIII, 1770-1800)". En *Tierra Firme*. N.º 69. Caracas.
- Marx, Karl. (1974). *Formaciones económicas precapitalistas*. (2.ª ed.). Medellín: Editorial La Oveja Negra.
- Mair, Lucy. (1978). *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza Universidad.

- Martens Ramírez, Raquel. (1998). *Las representaciones de los duendes en la cordillera andina de Mérida*. En Memorias al V Congreso Nacional de Historia Regional y Local. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Valencia-Venezuela: Universidad de Carabobo.
- Martín Gaité, Carmen. (1994). *Usos amorosos del dieciocho en España*. (5.ª ed.). Barcelona- España: Editorial Anagrama.
- Martin, Kay y Bárbara, Voorhies. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona-España: Editorial Anagrama.
- Mehring, Franz. (2009). "Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos". Recuperado el 3 de abril de 2012 de <http://www.foro-socialistaint.mforos.com/1441180/1Q110384-sobre-el-materialismo-historico-franz-mehring-libro-en-pdf>
- Meillasoux, Claude. (1977). *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Moreno Fragnals, Manuel. (1983). *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona-España: Editorial Crítica.
- Morón, Guillermo. (1971). *Historia de Venezuela: la formación del pueblo*. Tomo iv. Estados Unidos de América: Británica.
- Mörner, Magnus. (1989). "Estratificación social en Hispanoamérica durante el período colonial". En *Historia General de América. Hispanoamérica*. Tomo iv. Guillermo Morón (Ed.). Caracas: Universidad Simón Bolívar. Academia Nacional de la Historia. Asuntos Culturales de la OEA.
- Narotzky, Susana. (1995). *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las ciencias sociales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Oehmichen, Cristina. (2000). "Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios". En *Alteridades*, vol. 10, (19). México:UAM.

- Offen, Karen. (2009). "Historia de las mujeres". En *La Aljaba*, vol. 13, (13). Stanford: Stanford University Press. Recuperado el 25 de enero de 2012, de http://www.Scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166957042009000100001&lng=es&nrm=150>
- Ortega y Gasset, José. (1975). *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. (17.^a ed.). Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Orts Berenguer, Enrique. (1995). *Delitos contra la libertad sexual*. Valencia-España: Tirant lo Blanch.
- Ossio Acuña, Juan. M. (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pastor de Arozena, Bárbara. (1998). "Retórica imperial: el rapto en la legislación de Constantino". En *Faventia*. N° 20. Madrid: Instituto Fuenlabrada. Recuperado el 5 noviembre de 2011, de <http://www.ddd.uab.cat/pub/faventia/02107570v20n1/02107570v20n1p75.pdf>.
- Pellicer, Luis Felipe. (2000). "De vida infame y depravada conducta. El disenso matrimonial por razones individuales a finales del siglo xviii en Venezuela". En *Tierra Firme*, (69). Caracas.
- Picón-Parra, Roberto. (1988). *Fundadores, primeros moradores y familias coloniales de Mérida (1558-1810)*. Tomo II. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Pino Iturrieta, Elías. (2009). *Ventaneras y castas, diabólicas y honestas*. Caracas: Editorial Alfa.
- Pino Iturrieta, Elías. (1994). "Discursos y pareceres sobre la mujer en el siglo xix venezolano". En *Revista Bigott*, (29). Caracas: Fundación Bigott.
- Piñerúa, Jennifer. (1998). "Los desafueros del matrimonio: el casamiento como disipador de pecados en la sociedad colonial venezolana". En *Tierra Firme*, (62). Caracas.

- Quijada, Mónica y Bustamante, Jesús. (2000). "Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación". En *Historia de las Mujeres: del Renacimiento a la Edad Moderna*. Tomo III. Duby, Georges y Perrot, Michelle. (Dir.). Madrid: Taurus.
- Radkau, Verena. (1986). "Hacia una historiografía de la mujer". En *Nueva Antropología*, vol. VIII, (30), México: UNAM. Recuperado el 25 de enero de 2012, de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/nuant/cont/30/.../cnt6.pdf>
- Ramos Pérez, Demetrio. (1989). "Los conquistadores". En *Historia General de América. Hispanoamérica*. Tomo IV. Morón, Guillermo. (Dir.). Universidad Simón Bolívar. Asuntos Culturales de la OEA. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Rangel de Cáceres, Francisca. (1983). "Los descendientes de esclavos en Mérida". En *Boletín Antropológico*. N.º 4. Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez". Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Reed, Evelyn. (1993). *Sexo contra sexo o clase contra clase*. México: Fontamara.
- Rincón Rubio, Luis. (2008). "Honor femenino y economía de bienes simbólicos en Maracaibo, Venezuela, a finales de siglo XIX (1880-1900)". En *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 3, (2). Madrid. Recuperado el 23 de enero de 2012, de <http://www.aibr.org/antropología/aibr/socios.php>.
- Rodríguez, Pablo. (1991). "Promesas matrimoniales incumplidas en Antioquia colonial". En *Historia Crítica*. N.º 5. Recuperado el 25 de enero de 2012, de <http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/oiart?codigo=2186470>.
- Rodríguez García, Dan. (2002). *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña*

- y *África*. Tesis de Doctorado. Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona-España.
- Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. (1986). "Algunos aspectos de la vida cotidiana de los esclavos de origen africano en los Andes venezolanos". (II). En *Boletín Antropológico*. N.º 11. Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez". Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Rodríguez Villamil, Silvia. (1997). "Mujeres y género en la historiografía latinoamericana reciente". En *Ciudadanas: una memoria inconstante*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Rojas, Aura Elena. (1998). "Promesas rotas de una mujer desenvuelta". En *Tierra Firme*. N.º 62. Caracas.
- Rojas Donat, Luis. (2005). "Para una historia del matrimonio occidental. La sociedad romano-germánica, siglos VI-XI". En *Theoria*, vol. 14, (1). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Ciencias Sociales. Chile: Universidad del Bío-Bío.
- Rosenblat, Ángel. (1954). *La población indígena y el mestizaje en América*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Ruiz Tirado, Mercedes. (1999). "Parentesco, poder y notabilidad: estudio de una red familiar en Mérida colonial (Venezuela)". En *Fermentum*, n.º 24. Gisac. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento. (1563). *Biblioteca Electrónica Cristiana*. Recuperado el 21 enero de 2012, de <http://www.multimedios.org/docs/d000436/>
- Salas, Alberto. (2000). "El mestizaje en la conquista de América". En *Historia de las mujeres del Renacimiento a la edad moderna*. Tomo III. DUBY, Georges y PERROT, Michelle. (Dir.). Madrid: Editorial Taurus.
- Salguero, Paula. (2007). "Huidas y fugas del espacio doméstico: entre la configuración del delito y la respuesta a la violencia normativa, Buenos Aires (1829-1840)". En I Jornadas Nacionales de Historia Social. Córdoba-Argentina. Recuperado el 25 de enero de 2012, de

- http://www.cehsegreti.com.ar/historia-social-1/.../Ponencia_salguero.pdf.
- Salcedo Bastardo, José Luis. (1972). *Historia Fundamental de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Samudio, Edda. (1983). "Algunos aspectos de la población de Mérida hacia 1803". En *Boletín Antropológico*. N.º 3. Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez". Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Sanz Tapia, Ángel. (1987). "Venezuela, Nueva Granada y Panamá en los siglos xvii y xviii". En *Historia General de América. Hispanoamérica*. Tomo II. Morón, Guillermo. (Dir.). Universidad Simón Bolívar. Asuntos Culturales de la OEA. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Segura Graíño, Cristina. (1993). "¿Es posible una historia de las mujeres?". En *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*. González Mónguez, César. (Ed.). Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Scott, Joan. (2003). "Historia de las mujeres". En *Formas de hacer historia*. Burke, Peter. (Ed.), Madrid: Alianza Editorial.
- Simón, Fray Pedro. (1987). *Noticias históricas de Venezuela*. Tomo II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Siso, Carlos. (1982). *La formación del pueblo venezolano: estudios sociológicos*. Barcelona-España: Escritorio Siso.
- Straka, Tomás. (2004). "Tan libres como hermosas. La mujer, lo privado y la educación moral en un libro de 1825". En *Montalbán*. N.º 37. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Thomasset, Claude. (2000). "La naturaleza de la mujer". En *Historia de las Mujeres. La Edad Media*. Tomo II. Duby, Georges y Perrot, Michelle. (Dir.). Madrid: Taurus.

- Troconis de Veracochea, Ermila. (1990). *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*. Academia Nacional de la Historia. Caracas: Alfadil.
- Van Dijk, Teun A. (2004). "Discurso y dominación". Facultad de Ciencias Humanas. Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas. N.º 4. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Van Dijk, Teun A. (2005). "Ideología y análisis del discurso". En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. N.º 10. CESA-FCES. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Vargas, Iraida. (2008). "Teoría feminista y teoría antropológica". En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. N.º 30. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Vargas, Iraida (2010). "La ocultación de las mujeres en la Historia de Venezuela". En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. N.º 34. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Vargas, Iraida. (2010). *Mujeres en tiempos de cambio*. Colección Bicentenario. Archivo General de la Nación. Caracas: Centro Nacional de Historia.
- Vaccari, Letizia. (2000). "Familia, vida social y conflictos en la Mérida colonial". En *Familia, trabajo e identidad*. Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Valenzuela Márquez, Jaime. (2005). "Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago Chile". Lavallé, Bernard. (Ed). En *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. IFEA/PUCP. Lima. Recuperado el 21 de enero de 2012, de <http://www.laboratoriodehistoriacolonial.files.wordpress.com/.../del-orden-moral>.

Referencias de las ilustraciones

1. *Boda de una mujer blanca*. Museo de Tlacotalpan, Veracruz-México, en <http://www.flicks.com/photos/alice/375/2141479928>
2. *Retrato de Luisa Cáceres de Arismendi*. Óleo/tela. Emilio J. Mauri 1899, Palacio Federal Legislativo, Caracas, en *Historia Global de Venezuela* (2006), Editorial Globe. Caracas, p. 90.
3. *Retrato de Doña Concepción Mariño* en <http://www.iconosdevenezuela.com/?p=1741>
4. *Retrato de Eladia Gallardo*. Óleo/tela. Anónimo 1820, Colección Galería de Arte Nacional, en *Historia Global de Venezuela* (2006), Editorial Globe, Caracas p. 10.
5. *Retrato de Juana Ramírez* en <http://www.iconosdevenezuela.com/?p=1741>
6. *Esclavos trabajando en plantaciones*. <http://www.vientodelsureditores.blogspot.com/2008/07/col>
7. *Europa sostenida por África y América*. William Blake, en <http://www.lablaa.org/blaavirtual/exhibiciones/historia-natural-politica/hnp-15.html>.
8. *Castas coloniales* en <http://www.desconciertos3.blogspot.com/2008/12/las-casta>
9. *Preparativos para las festividades Corpus Christi, 1870*, Anton Goering, C. En http://venciclopedia.com/?title=Anton_Goering
10. *El rapto de las hijas de Leucipo*. 1616. Rubens, Pedro Pablo. En Janson, H.W. y Janson, Dora Jane (1964). *Historia de la Pintura*, Editorial Labor, Barcelona-España, p. 163.
11. *El rapto de las sabinas*. Picasso, Pablo (1962), en *Picasso de Blume* (1974), Barcelona-España: Editorial Blume, p. 192.

Referencias de las fotografías

1. Plaza de Mérida (1899), en *Revista Bigott*, (29), Caracas, p. 43.
2. Plaza Bolívar de la ciudad de Mérida en: <http://www.flickr.com/photos/adelfosolarte/2506645171>
3. Mujeres venezolanas. Finales siglo XIX en *Revista Bigott*, (29), Caracas, p. 14.
4. Retrato de Ana Teresa Ibarra de Guzmán, en: <http://palabrademujer.wordpress.com/2010/02/page/5/>
5. Teresa Carreño, famosa pianista venezolana, en: http://venciclopedia.com/index.php?title=Teresa_Carre%C3%B1o

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. ASPECTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS	19
La microhistoria y la historia de las mujeres	19
Los estudios de las mujeres	38
La historia de las mujeres en Venezuela: su invisibilización	45
Las dificultades en los estudios históricos sobre las mujeres venezolanas	55
La estratificación social: aspectos teóricos	58
Las transgresiones socio-sexuales y su estudio: el caso del rapto	79
Hipótesis	81
Objetivos de la investigación	82
Metodología	82
CAPÍTULO II. LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL EN VENEZUELA	91
La sociedad venezolana durante los siglos XVIII y XIX	91
Los blancos peninsulares, los “criollos” y los blancos de “orilla”	98
La población negra procedente de África en la Provincia de Venezuela	114
La naturaleza de la mujer en la diáspora hispanoamericana	130
La sociedad merideña entre los siglos XVI-XIX	137

CAPÍTULO III. LOS DISENSOS MATRIMONIALES	161
Los disensos matrimoniales y el honor familiar	161
María Ignacia Nava y su amor roto	166
CAPÍTULO IV. EL RAPTO Y LA FUGA DE MUJERES: ANÁLISIS HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO Y JURÍDICO	181
El rapto y el robo: diferencias conceptuales	181
El rapto de mujeres: análisis antropológico	185
El rapto como tabú	208
El rapto desde el punto de vista jurídico: implicaciones sociales	214
El rapto en la legislación de Constantino y en la sociedad romana-germánica	215
El rapto en algunas legislaciones civiles de Hispanoamérica en el siglo XIX	227
Las acusaciones de rapto en la ciudad de Mérida: 1786-1859	233
La acusación por el rapto de María del Carmen Lobo	254
CAPÍTULO V. RAPTO Y FUGAS: LA LIBERTAD NEGADA	267
El dedal de plata: la fuga de María Ignacia Briceño por la libertad	267
La denuncia del rapto de María Ignacia	269
La aprehensión de María Ignacia Briceño	273
María Ignacia enferma de tabardillo	275
Declaración de María Ignacia ante el tribunal de Mérida-Venezuela	276
María Ignacia bajo una nueva tutela	299
Conclusiones	300
APÉNDICE	305
Declaraciones de testigos sobre las acusaciones de rapto de María Ignacia Briceño	305

BIBLIOGRAFÍA **311**

Referencias de las ilustraciones	327
Referencias de las fotografías	328

ILUSTRACIONES Y FOTOGRAFÍAS

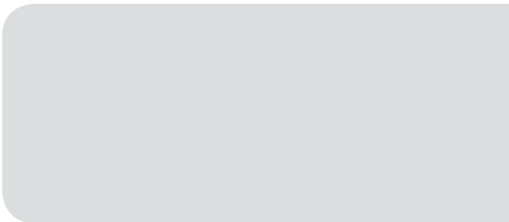
Boda de una mujer blanca	89
Retrato de Luisa Cáceres de Arismendi	109
Retrato de doña Concepción Mariño	110
Retrato de Eladia Gallarado	112
Retrato de Juana Ramírez	112
Esclavizados trabajando en plantaciones	120
Europa sostenida por África y América	132
Plaza de Mérida (1899)	144
Castas coloniales	152
Plaza Bolívar de la ciudad de Mérida	155
Preparativos para las festividades de Corpus Christi	159
El rapto de las hijas de Leucipo	214
El rapto de las sabinas	226
Mujeres venezolanas de finales del siglo XIX	232
Retrato de Ana Teresa Ibarra de Guzmán	265
Teresa Carreño	300

CUADROS

Características de la estructura social	61
Estructura de clase de la sociedad colonial venezolana 1800-1810	97
Tipos de matrimonios interétnicos en la ciudad de Caracas	165
Acusaciones por el delito de rapto en la ciudad de Mérida entre 1796 y 1859	233
Acusaciones por el delito de estupro en la ciudad de Mérida entre 1786 y 1863	235

EDICIÓN DIGITAL

noviembre de 2016
Caracas - Venezuela





AMORES EN SUSPENSO: RAPTO Y FUGA DE MUJERES EN LA CIUDAD DE MÉRIDA EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Hacer historia de las mujeres en Venezuela presenta un recorrido no exento de escollos y dificultades. A mediados del siglo XVIII y XIX la sociedad merideña, económica y políticamente interdependiente de los circuitos comerciales, mantuvo elementos de la estructura familiar y la organización social impuesta por los colonizadores europeos, pero mezclada con formas familiares indígenas y africanas. En *Amores en suspenso: rapto y fuga de mujeres en la ciudad de Mérida en los siglos XVIII y XIX*, Raquel Martens utiliza los aportes de la microhistoria y la antropología para describir y analizar casos de materia civil y judicial: los primeros, bajo la denominación de disensos; los segundos, como posibles transgresiones sexuales mediante el rapto de mujeres. De estos últimos, los funcionarios solaparon la actuación de las mujeres de diferente clase social/etnia/edad, quienes utilizaron estrategias evasivas como la fuga para reclamar una emancipación y reivindicación de derechos; mientras que en otros casos, las fugas se originaron por la violencia ejercida en el ámbito privado por sus propios familiares y tutores. Este fenómeno de la fuga-rapto persiste en algunas comunidades rurales del estado Mérida como un anacronismo de índole social.

Raquel Martens Ramírez (1970)

Investigadora independiente, licenciada en Historia por la Universidad de Los Andes en Mérida (1994), con una maestría en Antropología por la Universidad del Zulia (1999). Realizó estudios de Tercer Ciclo en la Universidad de Salamanca, España, así como cursos de Cultura y Sociedad en los Andes, en Cuzco-Perú, e Intercambio Científico en París, Francia. Ha participado en eventos científicos de Antropología, Historia y Ciencias Sociales, y tiene varias publicaciones en esas áreas de conocimiento. Se desempeñó como investigadora en el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente y trabajó como docente en la Universidad Bolivariana de Venezuela, sede del estado Bolívar. Actualmente es colaboradora del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas de la Universidad de Los Andes y cursa estudios de doctorado en el área de Antropología en esa misma universidad.