

Confesados y casados: El matrimonio entre esclavos en la Venezuela colonial

(*)MARÍA EUGENIA PERFETTI

Departamento de Desarrollo Integral

Universidad Metropolitana

Distribuidor Universidad, Terrazas del Ávila

Caracas, Venezuela

Resumen

Para finales del siglo XVIII en la ciudad de Caracas (Provincia de Venezuela), el matrimonio entre esclavos seguía estrictamente la normativa eclesiástica, en especial, las regulaciones contempladas en las *Constituciones Sinodales de 1687*. Tal como se desprende del análisis de los datos recogidos en las partidas matrimoniales de la Iglesia Parroquial de San Pablo entre los años de 1769 y 1774. Igualmente, estos datos ponen en evidencia la doble realidad de los contrayentes y su relación con los dos grandes poderes coloniales: la Iglesia y la Monarquía. Por una parte, eran “conversos” que formaban parte de la Iglesia como verdaderos “hijos de Dios”; sin embargo, esta condición, que lo hacía igual al resto de los fieles, no lo salvaba de su rol distintivo: “ser esclavo de...”

Palabra clave: Matrimonio entre esclavos, *Constituciones Sinodales de 1687*, partidas matrimoniales, relación Iglesia-fiel, relación amo-esclavo.

Abstract

For the end of XVIII century, in the city of Caracas, strictly Province of Venezuela, the marriage between slaves followed the ecclesiastical norms, in special, the regulations contemplated in the *Sinodales Constitutions of 1687*. As it is come off the analysis of the data gathered in the married games of the Parochial Church of San Pablo between the years of 1769 and 1774. Also, these data both put in evidence the double reality of the consorts and their relationship with great colonial powers: the Church and the Monarchy. On the one hand, they were converts, that comprised true of the Church like “sons of God”; nevertheless, this condition, that made equal to the rest of the faithfuls, did not save it of its distinguishing roll: “be esclave of...”

Keywords: Marriage between slaves, *Sinodales Constitutions of 1687*, started off married, relationship Church-faithful, relationship lord-slave.

Introducción

Cualquier aproximación al estudio del matrimonio entre esclavos debe partir de las siguientes consideraciones: Primero, el único matrimonio válido durante la época colonial fue el eclesiástico; en consecuencia, la principal autoridad reguladora de los mismos será la Iglesia. Segundo, desde el Concilio Ecuménico de Lyon (1274 d.C.) el matrimonio fue considerado un sacramento, lo que le confirió características particulares. Tercero, y en estrecha relación con lo anterior, las celebraciones matrimoniales constituyeron parte importante del proceso de “conversión” y evangelización de los neófitos. Por último, en las «Indias Occidentales» convivieron en Regio Patronato el poder real y el poder eclesiástico; de allí que la vida del esclavo no estuviera exenta de la intervención, regulación y control monárquicos.

Partiendo de lo anterior, se analizarán algunas de las características del matrimonio entre esclavos en la Provincia de Venezuela, específicamente en la ciudad de Caracas. Para ello, se estudiarán las partidas matrimoniales que, bajo el título *Pardos y esclavos, matrimonios, 1751-1774*, reposan en el Archivo Arquidiocesano de Caracas. En el libro eclesiástico los matrimonios aparecen registrados en orden cronológico, desde enero de 1751 hasta diciembre de 1774. Entre 1769 y 1774, período que nos compete, se registraron un total de ciento noventa y dos matrimonios, de los cuales, sólo veinticuatro corresponden a matrimonios entre esclavos. La propia naturaleza de los datos recogidos apunta a la doble condición de los contrayentes: esclavos-cristianos, y al hecho de que el proceso de evangelización de los neófitos se enmarcara dentro de un proceso global de control social ejercido por ambos poderes coloniales. En consecuencia, se ha dividido el análisis y discusión de los datos en dos grupos. El primero servirá para referir la doctrina eclesiástica del matrimonio y la relación Iglesia-converso. El segundo, analizará la condición social de los contrayentes.

El esclavo y el vínculo sacramental del matrimonio

En líneas generales, la celebración sacramental del matrimonio en la Provincia de Venezuela, específicamente en la ciudad de Caracas, siguió la normativa preestablecida, tanto por la Iglesia Universal como por la Iglesia diocesana en «Indias».

Previo al ritual sacramental, se llevaban a cabo los “esponsales” o compromiso matrimonial de los interesados; para cuya validez, tal como se expresa en las *Constituciones Sinodales de 1687* (1): “se requieren el que sean de promesa recíproca, entre ambos, del matrimonio futuro, y aceptada por ambos contrayentes” (Gutiérrez de Arce, 1975: 191). Con respecto al esclavo, aunque en las *Constituciones Sinodales* no se especifica si debían cumplir con este precepto -y la tradición latina no lo haya incluido- el análisis de varios disensos matrimoniales realizado por Miguel Acosta Saignes (1967) sugiere que sí. En los

ejemplos citados por el autor se aclara que, entre las diligencias realizadas por los contrayentes, se había cumplido con el “contrato de esponsales”.

Igualmente, antes de celebrar el sacramento, era necesario contar con la “licencia matrimonial”. Las personas menores de 25 años, siguiendo la tradición del derecho romano, debían contar con el permiso de sus padres. Pero en las Indias, se exceptuó “a los mulatos, negros y [demás] individuos semejantes” (Ots Cabdequi, 1945: 75). Puesto que la condición jurídica del esclavo imponía otra realidad, la licencia debía venir de su amo, quienes -al parecer- se valían de este requisito y hasta de la fuerza, para violentar el principio básico de la libertad individual. Hecho que se denuncia en el documento sinodal, y que se castigaba con la excomunión.

(1) Este documento sinodal constituyó el intento más completo de la Iglesia colonial venezolana por normar, al menos en el papel, la vida de curas y fieles. Resultó de la visita pastoral que el obispo de la Diócesis de Venezuela, Diego de Baños y Sotomayor realizara durante su obispado.

Una vez cumplidos los esponsales, el cura procedía a hacer las amonestaciones o “examen” doctrinal a los contrayentes⁽²⁾. En primer lugar se evaluaba si, efectivamente, el matrimonio a celebrarse contaba con la libre voluntad y consentimiento de los contrayentes; luego, se les examinaba en su conocimiento de la doctrina cristiana en general. Las amonestaciones debían leerse “en tres días continuos de fiesta de guardar (...) al tiempo de la misa mayor” (Gutiérrez de Arce, 1975: 192). Requerimiento que se evidencia en la frase: *Habiendo precedido en los tres días festivos continuos*, seguida de la expresión *inter missarum solemnía*, que aparece en todas las partidas matrimoniales analizadas, y que demuestra el apego a las consideraciones sinodales sobre las amonestaciones.

En cuanto al examen doctrinal, el documento sinodal dictamina categóricamente que los curas no podían casar a quienes no estuviesen bien instruidos al respecto. En las partidas analizadas se indica que los contrayentes habían sido previamente *influidos en los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica*. En otras palabras, antes de contraer matrimonio los esclavos habían sido previamente adoctrinados, como parte indispensable de toda empresa evangelizadora.

(2) Con el fin de evitar los matrimonios “encubiertos” o clandestinos, la Iglesia medieval estableció que antes de celebrarse el casamiento “diga el clérigo en la iglesia ante todos (...) como tal home quiere casar con tal muger, nombrándolos por sus nombres et que amonesta á todos quantos hi estan” (*Las Siete Partidas del rey Don Alfonso*, 1972: 23).

Otros datos recogidos en las partidas matrimoniales sugieren una actuación cristiana previa por parte de los contrayentes. Tal como se especifica, los contrayentes habían sido *confesados y comulgados*, antes de contraer matrimonio. No podemos constatar si los esclavos en cuestión se confesaron y comulgaron por primera vez aquel día, tampoco si lo hacían con convencimiento; no obstante, el que efectivamente se casaran y cumplieran con estos requisitos

sugiere una actuación cristiana previa, reglamentada por la Iglesia de la que ya formaban parte. Al confesarse y comulgar, cumplían igualmente con otra disposición sinodal: “Mandamos, S.S.A. que todos los que hubieren de contraer matrimonio, se dispongan, confesándose, antes que se den las manos. Y ningún cura les asista, si no le constare haber confesado”. (Gutiérrez de Arce, 1975: 191). Se entiende el orden en que deben cumplirse estos sacramentos: primero los contrayentes deben confesarse, luego, limpios de pecado, recibir la eucaristía. En definitiva, todos los contrayentes eran conversos –sólo los bautizados podían casarse–, participaban de esa nueva vida activamente –al confesarse y comulgar–, y la Iglesia les procuraba el adoctrinamiento necesario para vivir cristianamente. De todo lo cual tendría conocimiento el cura durante las amonestaciones.

Una vez cumplidas las amonestaciones y constatar la libre voluntad de los contrayentes, debía “estar presente el propio párroco, u otro cualquier sacerdote, de su licencia o del ordenamiento, y dos o tres testigos; porque de otra suerte los hace inhábiles el Santo Concilio Tridentino⁽³⁾” (Gutiérrez de Arce, 1975: 190). El primero, en palabras del propio sacerdote: *Yo el infrascrito cura*; y agrega: *presenció el matrimonio*. Por su parte, los nombres de los testigos, generalmente dos, se recogen al final de los documentos analizados. La normativa eclesiástica colonial no establece condición alguna para los testigos (sexo, *calidad*, vínculo con los contrayentes...). Sin embargo, cabe señalar que en las partidas matrimoniales estudiadas todos los testigos son de *calidad* superior a los contrayentes. Especialmente si consideramos que, en su mayoría, los nombres de los mismos están precedidos por los tratamientos de Don y Doña⁽⁴⁾. En algunos casos, los propios dueños de los esclavos sirvieron de testigos, por ejemplo en el matrimonio de Miguel de Sojo e Ignacia Matilda, ambos esclavos de Don Juan de Sojo, quien junto a su esposa sirvió de testigo (AAC, L:13, fol. 203 r.).

⁽³⁾ En el Concilio de Trento (1545-1563) se establece el carácter ilegal de aquellos matrimonios “que no se sometían a determinadas condiciones de publicidad, presencia del sacerdote legítimo (o de otro sacerdote designado por el párroco o el obispo) y de dos o tres testigos” (Adnés, 1979: 115). En todas las partidas matrimoniales analizadas se cumple con los tres requisitos indispensables: publicidad (a través de las amonestaciones), presencia del cura y de los testigos.

⁽⁴⁾ Durante la colonia, este tratamiento le daba a quien lo ostentara cierta “distinción social” y se convirtió en una de las “gracias al sacar” concedidas por la Corona a finales del siglo XVIII (Cortés, 1960: 203).

Atenderemos ahora el resto de los datos recogidos. En los documentos sinodales se establece que los matrimonios de todos los feligreses debían celebrarse en la iglesia, y no en capillas ni casas particulares. En caso contrario, debía especificarse la causa por la cual se quebrantaba esta regla (Gutiérrez de Arce, 1975). Entre las partidas matrimoniales analizadas encontramos que los matrimonios del 8 de abril de 1771 y del 5 de enero de 1773 (AAC, L: 13, fols. 191 y 214, respectivamente) se celebraron en *las casas de su morada*. El primero, *por enfermedad de viruela* del contrayente; el segundo, simplemente *por enfermedad*. De lo que se desprende que una causa “probable” para celebrar las uniones

sacramentales fuera de la iglesia era la enfermedad de alguno de los contrayentes. En ambos casos se contó con la aprobación del Obispo Mariano Martí.

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

En once de las veinticuatro partidas analizadas se expone claramente que los contrayentes *recibieron las bendiciones nupciales*. Dato que es corroborado con las palabras *casados* y *velados* que junto a los nombres de los contrayentes aparecen en el margen superior izquierdo de los documentos. En aquellas partidas en las que sólo aparece la palabra *casados*, se explica que *no se velaron* o *no recibieron las bendiciones nupciales*⁽⁵⁾. En algunos casos sólo se aclara que los contrayentes *recibieron las bendiciones nupciales en otro día*⁽⁶⁾. Otras partidas son más específicas, y explican que *no se recibieron las bendiciones nupciales por estar cerradas las velaciones*⁽⁷⁾, o *por ser tiempo prohibido*⁽⁸⁾. Una última razón que impidió el otorgamiento de las bendiciones nupciales fue *por ser viuda la mujer*, es decir, la esclava contrayente⁽⁹⁾.

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

(6) En los documentos correspondientes al 24.01.74; 21.04.74; 03.05.74; y 31.08.74 (fols. 237 y r.; 241 r.; 242 y r.; 247, respectivamente).

(7) Las correspondientes a los matrimonios celebrados el 20.03.69; 21.12.70 (fols. 178; 189, respectivamente).

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

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

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

implicaba lo contrario: “por cuanto los que han contraído ya matrimonio, aunque no estén velados, están legítimamente casados” (Gutiérrez de Arce, 1975: 196).

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

Pasemos ahora a los datos de los contrayentes.

Del esclavo importa... su clasificación social

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

El primer dato que aparece es el nombre. Para su análisis seguiremos el *Código de nombramiento de esclavos en la época colonial*, propuesto por la investigadora Michaelle Ascencio (1984). Básicamente, existen dos términos: un primer nombre que siempre ocupa el primer lugar y que, igualmente, siempre está presente (término A); y un apellido, compuesto por uno o varios “datos” sobre el esclavo⁽¹⁰⁾.

En las partidas matrimoniales analizadas se registran uno o varios nombres que bien pueden englobarse dentro del término A. En su conjunto ocupan el primer lugar; son de origen castellano y están vinculados al santoral católico y/o a la advocación mariana⁽¹¹⁾; lo que está en consonancia con las disposiciones sinodales de la Iglesia colonial venezolana:

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

Pasemos ahora al segundo término. Según explica la autora, el segundo término está sujeto a varias normas, entre éstas cabe destacar: a) algunas categorías son excluyentes entre sí. Por ejemplo si “el esclavo se identifica mediante el componente racial B (negro o mulato) queda excluida la circunstancia de nacimiento C (criollo o bozal), ya que si el esclavo es mulato nació en América y por lo tanto es criollo; si es bozal es negro recién llegado de África” (Ascencio, 1984: 61); b) el nombre completo de los esclavos es el resultado de la combinación de tres términos; en la mayoría de los casos al término A lo acompaña el término F (apellido propiamente dicho) y un tercer término que puede ser: el componente racial o término B; el gentilicio africano o término D (mutuamente excluyentes), o un adjetivo referido a cualidad, defecto físico u oficio (término G). De lo que resultan las combinaciones AFB; AFD; y AFG, principalmente. De todas, en las partidas matrimoniales analizadas sólo se encontró la primera combinación, es decir, AFB (nombre, apellido y componente racial):

Fecha matrimonio	Nombre del contrayente*	Nombre de la contrayente*
20.03.1769	Gerardo Aponte moreno	M ^a del Socorro Medina morena
23.06.1769	[Ilegible] Balero moreno	Pastora [ilegible] morena
09.10.1769	Francisco [sin dato] moreno	M ^a Rosa [sin dato] morena
16.08.1770	Pedro Pablo Rodríguez [sin dato]	Plácida Rita Acevedo [sin dato]
05.11.1770	Jacinto Ramón Mejías pardo	M ^a Leonarda Díaz [sin dato]
21.12.1770	Francisco Antonio Seijas moreno	Juana Teresa [sin dato] morena
08.04.1771	Diego López moreno	M ^a Antonia Yanes parda
02.03.1772	Antonio Guevara pardo	M ^a de la Concepción Pérez parda
02.03.1772	Miguel de Sojo pardo	Ignacia Matilda [sin dato] parda
07.03.1772	Domingo Pérez pardo	Juana Felipa Pereira morena
23.04.1772	Francisco Antonio Naranjo [sin dato]	Orozia Naranjo [sin dato]
03.05.1772	Santiago Ignacio Vigott [sin dato]	M ^a Eufebia Maestre [sin dato]
14.06.1772	Pedro Lorenzo Emmigs moreno	M ^a Rosalía Emmigs morena
12.09.1772	Domingo Tomás [sin dato] moreno	M ^a Francisca del Rosario [sin dato] morena
02.12.1772	[Ilegible] González moreno	M ^a Petronila Herrera morena
05.01.1773	Ignacio Ascanio Moreno	Juana María Tejera morena
25.01.1773	Juan Pascual de la Rosa pardo	Juana Rita Núñez parda
30.11.1773	Matias Ascanio moreno	M ^a Paula de la Concepción [sin dato] morena
24.01.1774	Juan Rafael Prada pardo	Rosa María Prada zamba
25.02.1774	José Alejandro Guevara pardo	Paula Tadea Arias parda
21.04.1774	José Domingo Millán pardo	M ^a Gregoria de la Encarnación Garcia morena
28.04.1774	José Antonio Arse pardo	M ^a Francisca Peñalver morena
03.05.1774	Carlos Luis Linanzas pardo	M ^a Lorenza Tadea Hinojosa morena
31.08.1774	Manuel Gabriel de la Guardia moreno	Ana Gregoria de la Guardia morena

Cuadro 1: Nombre de los contrayentes.

*Ortografía actual.

(10) Se distinguen: un adjetivo referido al componente racial del esclavo (término B); un adjetivo referido a la circunstancia de nacimiento del esclavo: *criollo* o *bozal*, (término C); un gentilicio africano (término D); un gentilicio americano (término E); un apellido castellano propiamente dicho (término F); un adjetivo referido a una cualidad, a un defecto o a un oficio (término G); otros gentilicios -no africanos ni americanos- (término H).

(11) Tales como: Gerardo, Pedro Pablo, Miguel, Francisco Antonio, Santiago Ignacio...; y entre las esclavas algunos como: Pastora, María Rosa, María de la Concepción, María Eufebia, Juana Teresa, María del Socorro, María Francisca del Rosario, María Paula de la Concepción...

Sobre la base de esta combinación (AFB), se observó que el primer elemento siempre está presente; y, en ocasiones, se ausenta uno de los otros dos elementos (apellido y/o componente racial del esclavo), pero en ninguno de los casos se ausentan ambos elementos⁽¹²⁾.

La presencia de esta única combinación podría explicarse. En primer lugar, se entiende que, a los fines del matrimonio eclesiástico, la procedencia de los contrayentes era determinada por la feligresía a la cual pertenecían; y no por la región del mundo de la que procedían; por lo cual no aparecen ni el término D, referido al “gentilicio africano”, ni el término E del “gentilicio americano”, ni el componente H referido a “otros gentilicios”. En segundo lugar, y como complemento de lo anterior, debemos recordar que algunos elementos son excluyentes entre sí: en todas las partidas matrimoniales analizadas el componente “racial” (B) sugiere el mestizaje (pardo, moreno y zambo), lo cual excluye automáticamente el componente C (bozal o criollo). Finalmente, la cualidad u oficio no es dato que interese al efecto del matrimonio, con lo cual queda sin efecto el componente G.

Revisemos con más detenimiento el término F (apellido propiamente dicho). La gran mayoría de los apellidos registrados, salvo Vigott y Emmigs, son de origen castellano (Aponte, Arce, Arias, Balero, de Sojo, de la Guardia, González, Díaz, Núñez, Tejera, Herrera, Millán, Páez, Pérez, Rodríguez,...). Tradicionalmente se ha establecido una relación directa entre el apellido de los esclavos y el de sus amos. En las partidas analizadas encontramos que entre los contrayentes y sus amos coincidieron ocho apellidos: Aponte, Balero, Mejias, López, de Sojo, Emmigs, Prada y de la Guardia, es decir, el 36,36% del total; y entre las contrayentes y sus amos coincidieron siete: Pereira, Maestre, Emmigs, Núñez, Prada, Peñalver y de la Guardia; es decir, el 36,84% del total. Este resultado no permite aseverar que durante la época colonial los esclavos recibían el apellido de sus dueños; tampoco, es suficiente para negarlo; pues con las partidas matrimoniales como base del análisis, no se puede constatar si, anterior al matrimonio en cuestión, algunos de estos esclavos tuvieron otros dueños de los que recibieran el apellido.

Más importante que las coincidencias de apellido, nos parece destacar que en ninguna de las partidas matrimoniales falta el dato correspondiente al dueño de los esclavos contrayentes; en contraste, faltan datos esenciales de sus padres (nombre completo del padre y/o de la madre)⁽¹³⁾. Efectivamente, lo que identificaba socialmente a estos hombres y mujeres no eran sus padres sino sus dueños, la pertenencia: ser “esclavo de...” es un dato que aparece en *todas* las partidas matrimoniales analizadas.

Pasemos al adjetivo racial (término B); éste funciona como clasificador social del grupo. En los primeros momentos de la colonización, específicamente, “en la primera generación de esclavos decir *negro* era equivalente a decir *África*

no o esclavo, pero cuando comenzaron a mezclarse los tres grupos étnicos que conformarían América, hubo que definir y catalogar los productos de este mestizaje.” (Ascencio, 1984: 74). En las leyes de Indias se da buena cuenta de ello; desde fechas muy tempranas, la Corona tuvo que sumar, a las primeras clasificaciones de indio y negro, las de mestizo, zambo y mulato.

De manera similar ocurrirá en los documentos sinodales. Para las primeras décadas del siglo XVI, tal como los muestran las *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo* (1622-1623), la Iglesia hablará de *etíopes* para referirse al negro esclavo traído directamente de África, que todavía no se había convertido, ni se había mezclado. Posteriormente, las *Constituciones Sinodales* de finales del mismo siglo, nos muestran otra realidad: en ellas se hablará del negro, pero también del mulato y del mestizo.

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

(13) Si el(la) contrayente es hijo(a) legítimo, aparecen los nombres de ambos padres -en su mayoría, incompletos-; si el(la) contrayente es hijo(a) natural, sólo aparecen los datos de la madre -generalmente el nombre propiamente dicho-.

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

En el siglo XVIII, se había generalizado el término *pardo* para designar de manera, un tanto imprecisa, a los descendientes de blancos con negros⁽¹⁴⁾. Para algunos, el término apuntaba a un cierto “tono de piel” intermedio entre el blanco y el negro; con este sentido lo usa fray Lorenzo de Zaragoza en 1694, cuando en un memorial de Nueva Andalucía expresa “que el alférez Diego de Escobar en Cumanacoa, de color pardo y Pedro Montero, también pardo, acompañen y estén en todo subordinados y sujetos a las órdenes del corregidor de esta misión” (Troconis de Veracochea, 1969: 228).

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

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

y medio después, cuando sostenía que ‘...pardos y morenos se llaman los hijos de negros y negras’ ” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, 1997, Tomo III: 495).

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

Sin embargo, sería apresurado llegar a esta conclusión; especialmente si consideramos que entre los matrimonios de personas libres, prevalecieron los de hombres y mujeres pardas (noventa y uno); mientras que entre los esclavos, predominaron los matrimonios de morenos (diez en total), seguido de combinaciones pardo(a)-moreno(a) (cinco), y por último entre pardos esclavos (cuatro)⁽¹⁵⁾. Lo que sugiere que no era lo mismo ser “pardo” que “moreno”.

Recordemos además que, para finales del siglo XVIII, algunas autoridades venezolanas diferenciaron al grupo de los pardos de otras categorías. Efectivamente, el Cabildo caraqueño en 1788 asentaba claramente que los pardos ‘...tienen su origen en la unión de los blancos con negras...’ ” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, 1997, Tomo III: 495). Pronto, los propios pardos alegaron que el mulato cruzado con indio o con nuevo aporte negro no era un pardo “legítimo”; de hecho, entre las “gracias al sacar” otorgadas por la Corona (1795) encontramos que se podía adquirir, por 500 reales “la dispensación de la calidad de Pardo” (Cortés, 1960: 203)⁽¹⁶⁾.

(15) El hecho de que la mayoría de los matrimonios fuese entre pardos libres se debe a que, para la segunda mitad del siglo XVIII, la aparición de una importante fuerza laboral libre y parda fue reemplazando a la mano de obra esclava (Acosta Saignes, 1967; Almécija, 1992; Arcila Farías, 1946; Cunill Grau, 1991).

(16) No cabe duda que esta distinción elevaba de categoría social a quien la poseyera y que le abría nuevas posibilidades dentro del engranaje social de la época; tal como vemos en la dispensa otorgada por el rey a Diego Mejías Bejarano, vecino de la ciudad de Caracas, quien la había solicitado, “deseoso de que su calidad triste e inferior no le sea óbice para uso, trato, alternativa, y vestido con los demás sujetos de su Pueblo” (Cortés, 1960: 206).

Conclusiones

A través de la detallada correlación que se estableció entre las *Constituciones Sinodales de 1687* y las partidas matrimoniales de esclavos de la Iglesia Parroquial de San Pablo (1769-1774), pudimos verificar que para finales del siglo XVIII el apego a la normativa eclesiástica es evidente. En este sentido, las partidas matrimoniales analizadas son un valioso testimonio de la regulación ejercida por la Iglesia en la vida cristiana del esclavo.

Los datos recogidos ilustran que estos matrimonios cumplieron con los preceptos esenciales de todo matrimonio eclesiástico: libre voluntad, presencia de un párroco y presencia de dos o tres testigos. Igualmente, cumplieron con otros preceptos eclesiásticos: a) la mayoría de los matrimonios se celebraron en la Iglesia de San Pablo (en caso contrario se indicó la razón: *por enfermedad*, el lugar: *las casas de su morada*, y se aclaró que esto se hizo con la aprobación del Obispo Mariano Martí); b) todos los contrayentes cumplieron con una actuación cristiana previa; pues, todos se *confesaron y comulgaron*; c) la mayoría de los esclavos cumplieron con el precepto de las bendiciones nupciales (en caso contrario, en las mismas partidas se aclararon los motivos, como por ejemplo, *por*

ser tiempo prohibido -día de precepto-, o por ser *viuda la mujer* -en cuyo caso serían innecesarias-; y d) la mayoría de los contrayentes pertenecían a la feligresía de la Iglesia de San Pablo (sólo uno era de la Iglesia Catedral, y en cumplimiento a las disposiciones sinodales, se casó en la feligresía de la contrayente).

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

Referencias bibliográficas

Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC). Sección Libros, número 13, fols. 178 al 247.

GUTIÉRREZ DE ARCE, Manuel. *Apéndices a El Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*. (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, tomo II, vol. 125). Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (1975).

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

OTS CAPDEQUI, J.M. *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano*. Buenos Aires, Editorial Losada (1945).

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

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

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

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

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

GIL FORTOUL, José. *Historia Constitucional de Venezuela*. Caracas, Ministerio de Educación (1954).

ARELLANO MORENO, Antonio. *Breve Historia de Venezuela, 1492-1958*. Caracas, Italgráfica (1974).

Diccionario de Historia de Venezuela, Tomo III, Caracas, Fundación Polar (1997).

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

ARCILA FARÍAS, Eduardo. *La economía colonial de Venezuela*. México, Tierra Firme (1946).

CUNILL GRAU, Pedro: "Geografía y Poblamiento de Venezuela Hispánica".
En: Grases, P., Los tres primeros siglos de Venezuela, 1498-1810. Caracas,
Publicaciones de la Fundación Eugenio Mendoza (1991).