ISSN 1316-1369
Depósito Legal Electrónico PPI201202ME4038

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
VENEZUELA

# PRESENTE y PASADO
## Revista de Historia

Año 31 / N° 60 / Especial Temático, 2026

Universidad de Los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Historia
Mérida-Venezuela

Universidad de Los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Historia
Mérida-Venezuela

# PRESENTE Y PASADO

## REVISTA DE HISTORIA

N° 60, Especial Temático, 2026
ISSN: 1316-1369
Depósito Legal pp 196602ME301
Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
DOI: https://doi.org/10.53766/PREPAS

*Presente y Pasado*, Revista de Historia asegura que los editores, autores y árbitros cumplen con las normas éticas internacionales durante el proceso de arbitraje y publicación. Del mismo modo aplica los principios establecidos por el Comité de Ética en Publicaciones Científicas (COPE). Igualmente, todos los trabajos están sometidos a un proceso de arbitraje y de verificación por plagio.

La Revista Presente y Pasado, posee acreditación del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes. Universidad de Los Andes-Venezuela (CDCHTA-ULA).

**PRESENTE Y PASADO. REVISTA DE HISTORIA**, recurre a especialistas de reconocido prestigio de destacadas instituciones científicas nacionales y extranjeras.

Dirección: Avenida "Las Américas". Núcleo Universitario "La Liria".
Facultad de Humanidades y Educación. Edificio B. Tercer piso. Cubículo Presente y Pasado.
Mérida, estado Mérida - Venezuela. Código Postal: 5101.
**Marca de identidad:** Brújula de Juan de la Cosa
**E-mail:** presenteypasado.historia@gmail.com
**URL:** http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/presenteypasado/index - **X:** @Revist_Historia
**Facebook:** presenteypasado.historia - **Instagram:** @revisthistoria
**Telegram:** Revista de Historia Presente y Pasado

Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.

**INDIZACIÓN:**
Base de Datos REVENCYT/ Bajo el Código: RVP002
Índice Bibliográfico CLASE. CITAS LATINOAMERICANAS
EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES. MÉXICO.
CATÁLOGO LATINDEX Nº 10941. MÉXICO.
CATÁLOGO 2.0 DE LATINDEX.

**Fotografías de esta edición:** Astrid Márquez Rondón y Víctor Quintero Gandica.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta revista en cualquier forma, sin la autorización de los editores.

# PRESENTE Y PASADO

## Revista de Historia

N° 60, Especial Temático, 2026

ISSN: 1316-1369

Depósito Legal pp 196602ME301 Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038

DOI: https://doi.org/10.53766/PREPAS

**http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/presenteypasado/index**



**EDITOR**

Juan Duarte Peña

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

**EDITORA ADJUNTA**

Elizabeth Avendaño Cerrada

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

**CONSEJO CIENTÍFICO**

Johnny V. Barrios Barrios

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Nelson García Pernía

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Ramón Alonso Dugarte Rangel

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Irama Sodja Vela

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Daniel Acacio Quintero Rodríguez

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Joel Vicente Morales

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Ariana Angola

**CONSEJO ASESOR**

Inés Quintero

Academia Nacional de la Historia-Venezuela

Mercedes Ruiz Tirado

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Tomás Straka

Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Enrique Obediente

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Horacio Biord C.

Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Carlos Sandoval

Universidad Central de Venezuela

Ángel Rafael Almarza Villalobos

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Carmen Aranguren (†)

**MAQUETACIÓN**

Daniel Acacio Quintero Rodríguez

**TRADUCCIÓN**

Areaní Moros

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
Tabla de contenido, pp. 5-8.

# Tabla de contenido

**Presentación**
**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*La visita pastoral, fuente para la historia social y de las familias* **9**

**Artículos**

**Manuel Oswaldo Suin Guaraca**
*Santo Toribio de Mogrovejo y su relación con los esclavos: regulación sacramental y límites morales de la esclavitud en el Perú virreinal (1580–1606)* **18**

**María Isabel Párraga**
*Tensiones en la Sierra de Perijá: sombras silentes del conflicto clerical* **43**

**Celia Tacoronte de González**
*Revisitando a Mariano Martí: de la Protodemografía al estudio de la población desde los documentos relativos a la visita pastoral del obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas (1771-1784)* **63**

**Elizabeth Avendaño Cerrada**
*Vida parroquial en Mérida: las visitas pastorales del obispo Santiago Hernández Milanés (1803)* **92**

**Janet Buchholz**
*Las Misiones de Caroní en 1816: los frutos de 92 años de labores (1724 – 1816)* **120**

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
Tabla de contenido, pp. 5-8.

**Misceláneas**

**Luis Hernández Contreras**
*Cacao en la villa de San Cristóbal. Comentarios a propósito del libro Cacao en Indias de Luis Alberto Ramírez Méndez* **152**

**Entrevista**

**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH): una joya en la era global. Conversación con María del Pilar Mejía* **172**

**Documentos**

**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*Clemens PP. X. Ad perpetuam rei memoriam. Cum sicut accepimus... Indulgentiae pro Confraternitate / Clemente Papa X. Para perpetua memoria del asunto. Como hemos sabido... Indulgencias para Cofradía* **178**

**Reseñas**

**Mariana Elena Iribarren de Acosta**
*Giovanna Montenegro: German conquistadors in Venezuela: the Welsers' colony, racialized capitalism, and cultural memory* **187**

**María Paula Cristiansen Acero**
*Cristina Soriano: Tides of Revolution: information, insurgence, and the crisis of colonial rule in Venezuela* **194**

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
Tabla de contenido, pp. 5-8.

# Table of contents

**Presentation**
**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*The pastoral visit: a source for social and family history* **9**

**Articles**

**Manuel Oswaldo Suin Guaraca**
*Saint Toribio de Mogrovejo and his relationship with slaves: sacramental regulation and the moral limits of slavery in viceroyalty Peru (1580–1606)* **18**

**María Isabel Párraga**
*Tensions in the Sierra de Perijá: silent shadows of the clerical conflict* **43**

**Celia Tacoronte de González**
*Revisiting Mariano Martí: from Proto-Demography to the study of population based on documents related to bishop Mariano Martí's Pastoral Visit to the Diocese of Caracas (1771–1784)* **63**

**Elizabeth Avendaño Cerrada**
*Parish Life in Mérida: the pastoral visits of bishop Santiago Hernández Milanés (1803)* **92**

**Janet Buchholz**
*The Caroní Missions in 1816: the fruits of 92 years of labor (1724–1816)* **120**

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
Tabla de contenido, pp. 5-8.

**Miscellaneous**

**Luis Hernández Contreras**
*Cacao in the Town of San Cristóbal. Comments on the book Cacao en Indias by Luis Alberto Ramírez Méndez* **152**

**Interview**

**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*A Historical Dictionary of Canon Law in Hispanic America and the Philippines, 16th–18th Centuries (DCH): A gem in the global era. A conversation with María del Pilar Mejía* **172**

**Documents**

**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*Clemens PP. X. Ad perpetuam rei memoriam. Cum sicut accepimus... Indulgentiae pro Confraternitate / Clement X. For the perpetual memory of the matter. As we have learned... Indulgences for the Brotherhood)* **178**

**Reviews**

**Mariana Elena Iribarren de Acosta**
*Giovanna Montenegro: German conquistadors in Venezuela: the Welsers' colony, racialized capitalism, and cultural memory* **187**

**María Paula Cristiansen Acero**
*Cristina Soriano: Tides of Revolution: information, insurgency, and the crisis of colonial rule in Venezuela.* **194**

# Presentación

## La visita pastoral, fuente para la historia social y de las familias

Las visitas pastorales constituyen una de las herramientas de supervisión, registro y control social más complejas e informativas del periodo colonial y del tránsito hacia la modernidad republicana en la América hispánica. Concebidas desde el Concilio de Trento y codificadas en la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*, estas inspecciones obligatorias exigían a los prelados recorrer los vastos dominios de sus diócesis para fiscalizar la administración de las parroquias, velar por la ortodoxia de los sacramentos y vigilar las costumbres tanto del clero como de la feligresía.

Más allá de su estricto carácter eclesiástico, los registros de visita guardados en los archivos diocesanos y parroquiales —y hoy accesibles para la investigación a través de repositorios y plataformas digitales como *FamilySearch*— se erigen como fuentes documentales privilegiadas para la historia social. En sus folios se entrecruzan la genealogía de las poblaciones, las tensiones interétnicas, la administración de bienes y tributos, la infraestructura local y los mecanismos normativos mediante los cuales las autoridades procuraban regular el comportamiento individual y colectivo. Este *dossier* reúne investigaciones que analizan de manera panorámica el impacto de estas inspecciones episcopales y misioneras a lo largo de distintos horizontes geográficos y temporales, partiendo desde el virreinato del Perú del siglo XVI para situarse, luego, en la diócesis de Caracas, la diócesis de Mérida de Maracaibo y la diócesis de Santo Tomás de Guayana con visitas pastorales e informes de misiones a la Península de Perijá, Caracas, Mérida de Maracaibo y las tierras de Guayana a comienzos del siglo XIX.

## El contenido del dossier

Esta colaboración está organizada en cinco partes: Artículos, Misceláneas, Entrevista, Documentos y Reseñas. De cada artículo, se hace una breve presentación, así como de las demás partes que lo conforman.

## Artículos

Manuel Oswaldo Suin Guaraca, en su estudio *Santo Toribio de Mogrovejo y su relación con los esclavos: regulación sacramental y límites morales de la esclavitud en el Perú virreinal (1580–1606)*, analiza

cómo este arzobispo de Lima entre 1580 y 1606, utilizó mecanismos eclesiásticos y sacramentales para limitar los abusos deshumanizantes contra la población esclavizada y proteger su vida espiritual y familiar, sin llegar a cuestionar la estructura de la institución esclavista.[1] Este enfoque histórico se inscribe en la historia social y jurídica de la Iglesia colonial, en diálogo con el derecho canónico indiano y la normativa tridentina. La fuente histórica documental y primaria que sostiene el estudio y permite la reconstrucción de las dinámicas sociales de la región, es el *Libro de Visitas (1593–1605)* de este obispo visitador, fuente en la que destaca el padrón socio-religioso detallado que documenta minuciosamente las inspecciones pastorales en las distintas regiones del virreinato del Perú con datos sobre bautismos, confirmaciones, composición familiar, matrimonios y padrones de población. El valor de esta fuente está en que visibiliza a la población marginada, registra la presencia directa de la población africana esclavizada e indígena en los entornos de haciendas, trapiches, ingenios, obrajes y hogares particulares. También destaca su valor lingüístico y geográfico porque proporciona registros de las lenguas nativas de la región (quechua/lengua general del Inga, mochica, yunga pescadora, culle) y el estado territorial de los pueblos.

El artículo de María Isabel Párraga, *Tensiones en la Sierra de Perijá: sombras silentes del conflicto clerical***,** examina los conflictos eclesiásticos y sociales surgidos en la Sierra de Perijá (región fronteriza entre Venezuela y Colombia) durante el siglo XVIII. El análisis se vertebra en torno a la expedición efectuada en 1775 por el obispo de la diócesis de Caracas, Mariano Martí, sopesando la pugna entre el clero diocesano y las órdenes religiosas regulares (específicamente los capuchinos navarros), así como el impacto de la colonización en los pueblos originarios Yukpa y Barí.[2] Al igual que el artículo anterior, la visita pastoral es la fuente histórica central e instrumento fundamental para la comprensión de la dinámica colonial. En su intención, va a fungir de mecanismo de inspección e institucionalización; reguladas desde el Concilio de Trento y profundizadas durante las reformas borbónicas, las visitas pastorales permitían al obispado fiscalizar la conducta moral del clero, la administración de sacramentos y la rendición de cuentas económicas en zonas alejadas. Va a ofrecer un retrato social de la cotidianeidad; en este caso, El *Libro Personal* y los registros del obispo Martí, van a funcionar como un "retrato hablado" o inventario detallado de la demografía, la geografía, las dinámicas comerciales, las relaciones étnicas y el estado real de las misiones coloniales en Perijá. Como toda fuente, está impregnada de subjetividad no es, por lo tanto, un registro neutral. Martí representaba los intereses de centralización del clero diocesano frente a la autonomía del clero regular (capuchinos). Sus denuncias y observaciones están condicionadas por los sesgos, prejuicios y disputas de jurisdicción de su época, destacados por la autora.

La siguiente colaboración a cargo de Celia Tacoronte, titulada *Revisitando a Mariano Martí: de la Protodemografía al estudio de la población desde los documentos relativos a la visita pastoral del obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas (1771-1784),* es una revisión crítica y re-cálculo numérico de la información contenida en los tomos VI y VII de la *Visita Pastoral* del Obispo Mariano Martí (edición de la Academia Nacional de la Historia, 1999). En este análisis, la autora busca corregir errores originales de cálculo o transcripción para proponer un total de población ajustado y consistente de la Diócesis de Caracas (o de Venezuela) entre 1771 y 1784. Su aporte es, sin duda alguna, un insumo para el desarrollo de la demografía histórica en Venezuela. Por su detalle y minuciosidad narrativa, esta visita es una fuente documental de valor inestimable para estudios micro-históricos, regionales y demográficos. La colaboración exhorta a historiadores e investigadores a superar el poco interés en el conteo de población y la geografía regional en relación a las tendencias de crecimiento, impacto de epidemias y dinámicas socio-raciales del siglo XVIII.[3]

Por su parte, Elizabeth Avendaño en su colaboración titulada *Vida parroquial en Mérida: las visitas pastorales del Obispo Santiago Hernández Milanés (1803),* analiza el impacto de las visitas pastorales realizadas en 1803 por el cuarto obispo de la Diócesis de Mérida de Maracaibo, Santiago Hernández Milanés, a 14 parroquias de su jurisdicción. En su estudio, examina la autoridad episcopal como una herramienta de vigilancia, regulación y control sobre la conducta del clero y los feligreses para mantener el orden social y la disciplina eclesiástica. En su estudio, los libros parroquiales (consultados mediante la plataforma *FamilySearch*) constituyen su fuente primaria esencial. Propio de la época, esta visita pastoral funcionó como un mecanismo de control eclesiástico y de jerarquización social: primero, reguló la contabilidad bautismal en tres libros diferenciados según la procedencia étnica/social; segundo, control de costumbres, matrimonios y moralidad y, tercero, normó el nacimiento con parteras y la muerte prohibiendo el velorio de niños. La investigación demuestra que la administración de lo espiritual estaba estrechamente ligada a lo temporal y financiero. A través de la minuciosidad de los libros parroquiales, se evidencia cómo la Iglesia regulaba la vida cotidiana, la moralidad colectiva y el orden institucional en la Mérida colonial de inicios del siglo XIX.

Finalmente, la colaboración de Janet Bucholtz, *Las misiones de Caroní en 1816: los frutos de 92 años de labores (1724 –1816*), con informes de las misiones destaca el emporio agropecuario e industrial más próspero de Guayana. Con 27 pueblos de misiones, 2 villas y más de 21.000 habitantes, el sistema combinaba la explotación ganadera en hatos con el trabajo comunitario del "común", adiestrando a diversas etnias indígenas en oficios artesanales y agrícolas. Aunque el complejo sostenía la economía regional y abastecía a las tropas realistas, la

asimilación religiosa fue superficial y pragmática. El enorme poder económico acumulado por la orden generó constantes tensiones con la élite criolla de Upata, las autoridades militares y el Ayuntamiento de Angostura, antes de su integración al territorio republicano en 1817. El corpus documental producido por la Iglesia (informes misionales, registros de prefectos, censos y correspondencia) resulta fundamental para comprender la Guayana de la época por tres razones clave: primera, la precisión demográfica y etnológica, información que permite cuantificar la población e identificar la distribución espacial de las distintas etnias (guayanos, caribes, guaicas); segundo, una radiografía socioeconómica por constituir un registro en detalle del funcionamiento del sistema productivo, las dinámicas de trabajo y los excedentes comerciales y tercero, es una perspectiva interna del proceso porque revela las frustraciones y dilemas reales de los misioneros ante los límites de la evangelización. Frente a las visitas eclesiásticas o burocráticas, las fuentes internas de la Iglesia poseen un valor histórico equivalente o superior porque muestran el desarrollo cotidiano a lo largo de décadas; constituyen testimonios directos de la vida misional y permiten contrastar los juicios o acusaciones de los inspectores externos con la realidad operativa diaria de la administración capuchina.[4]

## Misceláneas

La incorporación en esta sección, del análisis del libro *Cacao en Indias* (2025) del investigador Luis Alberto Ramírez Méndez, sintetizada por el historiador Luis Hernández Contreras, responde a la necesidad de tender puentes entre la historia económica colonial y los estudios sobre las instituciones eclesiásticas. Aunque a primera vista el cultivo del cacao se adscriba a la historia agronómica, comercial o tributaria, el exhaustivo recorrido documental planteado en la obra, revela cómo la riqueza cacaotera constituyó una de las bases materiales fundamentales que sostuvieron el andamiaje institucional, parroquial y misionero de la Iglesia eclesiástica hispanoamericana.

A la luz de las visitas pastorales y de los estudios sobre el archivo eclesiástico, esta lectura ofrece claves analíticas de alto valor para futuras investigaciones. En primer lugar, la hacienda cacaotera como soporte de legados y cargas piadosas. Las fuentes consultadas por el autor (particularmente los libros de Protocolos, Mortuorias y Escribanías), muestran la relación estrecha entre la formación de las arboledas de cacao y el florecimiento de instituciones eclesiásticas como las capellanías, los censos y las fundaciones piadosas, por ejemplo, los fondos generados por el diezmo del cacao o las hipotecas sobre las haciendas cacaoteras financiaron a gran parte del clero parroquial y las obras eclesiásticas en regiones como el Sur del Lago de Maracaibo, Mérida, La Grita y el valle de Cúcuta. En segundo lugar, la

fiscalización, control social y visitas eclesiásticas. Los registros de producción, las matrículas parroquiales de hacendados, la mano de obra esclava e indígena y las dinámicas poblacionales en torno a las arboledas de cacao, eran temas de observación directa durante las inspecciones pastorales. El obispo —al recorrer las doctrinas y parroquias— no solo inspeccionaba la fe, sino la administración del trabajo indígena (encomiendas, mitas y concertajes), el pago de tributos religiosos y la piedad de los terratenientes cacaoteros. En tercer lugar, el mapa misional y el choque sociocultural. El libro documenta el paso de la explotación aborigen al sistema de haciendas y la introducción masiva de mano de obra africana, así como los enfrentamientos en zonas de frontera agrícola (como los ataques motilones a hacendados). Estas dinámicas territoriales condicionaron directamente el avance de las misiones religiosas (capuchinas, franciscanas, etc.) y la creación de poblados defensivos o doctrinales. Y, en cuarto lugar, el aporte de los Archivos Arquidiocesanos y Parroquiales. La metodología del estudio resalta la consulta en repositorios eclesiásticos clave (como las transcripciones del Archivo Arzobispal de Bogotá y archivos diocesanos locales), demostrando que la documentación eclesiástica es indispensable para reconstruir los circuitos comerciales de la época, las redes de parentesco de las élites poseedoras y los sistemas monetarios alternativos (donde el grano de cacao funcionaba como moneda corriente).

En suma, esta miscelánea, abre una invitación para que los investigadores analicen las visitas pastorales no como hechos aislados de control espiritual, sino como diagnósticos integrales donde la tierra, el trabajo, el cacao y la fe se entretejieron para dar forma a la sociedad colonial tardía.

## Entrevista

En esta sección, nos complace contar con la entrevista a María del Pilar Mejía, del Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory (Fráncfort del Meno) y coeditora del *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH)*, quien nos aproxima a través de una conversación con Dora Teresa Dávila Mendoza al impacto, valor educativo e interdisciplinario de las humanidades digitales a través de esta obra de acceso abierto.

## Documentos: los lenguajes de las Humanidades Digitales

Esta sección se adentra en el análisis y puesta en valor de los documentos eclesiásticos como ventanas fundamentales para comprender la dinámica social, territorial y administrativa de nuestro

pasado. A través del estudio de instrumentos centrales en la labor eclesiástica —como las inspecciones y registros levantados en las visitas pastorales—, el *dossier* examina cómo la Iglesia no solo auditó la vida religiosa y moral de las regiones, sino que produjo diagnósticos sociales detallados e invaluables de la sociedad hispanoamericana colonial.

Para enriquecer este marco, se incorpora el análisis diplomático, histórico y paleográfico de fuentes documentales clave (como las bulas y breves pontificios custodios en repositorios como el Archivo Arquidiocesano de Caracas). Estos instrumentos normativos, emitidos desde la Cancillería Apostólica, permiten rastrear desde concesiones espirituales e institucionales hasta las grandes trasformaciones en las estructuras de poder de la cristiandad.

Finalmente, esta sección plantea una reflexión imprescindible sobre el oficio del historiador en el siglo XXI: la transición del archivo físico tradicional hacia las Humanidades Digitales. La incorporación de herramientas de digitalización, repositorios globales en línea y modelos de procesamiento de datos, reconfigura el documento histórico —de un papel estático a un dato accesible y vivo— e invita al investigador a formular nuevas preguntas frente a las fuentes de la Iglesia.

## Reseñas

Las dos reseñas que se adjuntan, corresponden al temprano siglo XVI y al tardío siglo XVIII y responden, por su momento, al análisis complejo de sociedades en adaptación y cambio. En el primer análisis, se desmitifica el romaticismo de la empresa de los Welser y se inserta en la lógica del capitalismo racializado y extractivo de la esclavitud indígena y africana durante la primera globalización. El libro, reseñado por la investigadora Mariana Iribarren, representa un aporte fundamental para la historiografía venezolana, los estudios coloniales y las humanidades digitales/comparadas, situando a la temprana provincia del siglo XVI no como un margen aislado, sino como un epicentro temprano del capitalismo global, el despojo colonial y la invención de discursos sobre la alteridad. La siguiente reseña, elaborada por la investigadora María Paula Christiansen, aborda la crisis del orden colonial tardío en Venezuela y los orígenes del movimiento independentista a través de una historia social de la información, la alfabetización y la circulación de ideas radicales. El estudio sostiene que la crisis del dominio colonial no fue impulsada exclusivamente por las élites criollas instruidas, sino por una compleja red de circulación de información oral, manuscrita y visual que involucró activamente a sectores populares, pardos, indígenas y personas esclavizadas. Las "mareas de revolución" del Caribe se filtraron en el territorio venezolano a través de rumores, panfletos, pasquines y redes de lectura compartida.

## Reflexión final: Entre la fuente y la vida diaria

La reconstrucción de las sociedades del pasado exige superar la visión abstracta de los agregados cuantitativos para penetrar en la trama dinámica de las relaciones humanas, afectivas y de poder. Como planteamos en la presentación del dossier sobre *Demografía histórica e historia de la familia* (Dávila Mendoza, 2016), el análisis de la población no cobra pleno sentido historiográfico hasta que se intersecta con las formas concretas de organización doméstica, las dinámicas de reproducción social y el comportamiento de los actores en su vida cotidiana. En este marco, las fuentes eclesiásticas constituyen una columna para el estudio de la sociedad colonial y republicana temprana, pero no son exclusivas. Si bien los libros parroquiales de bautismos, matrimonios y defunciones proveen una mirada micro, continua y cuantitativa del ciclo vital (fecundidad, mortalidad, nupcialidad e ilegitimidad) y la visita pastoral se erige como el instrumento analítico que articula, fiscaliza y sintetiza esa realidad a escala diocesana, es la mirada del investigador la que va a hacer la diferencia al privilegiar su pragmatismo sobre el ideal eclesiástico, la agencia indígena frente al paternalismo misional y la deconstrucción del discurso oficial sobre la cristianización.

En definitiva, este *dossier* es un balance sobre la minucia documental de la Iglesia colonial, así como una provocación abierta para la historiografía venezolana del siglo XXI: nos recuerda que encarar el pasado indiano con criterio propio exige desafiar la aparente neutralidad del archivo, interrogar los sesgos del poder eclesiástico y saber leer, entre el rigor demográfico y la norma tridentina, la agencia vibrante de hombres y mujeres que moldearon quienes somos actualmente.

Finalizamos esta presentación expresando nuestro agradecimiento al Prof. Daniel Acacio Quintero Rodríguez, docente investigador del Departamento de Historia Universal de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, por la diagramación de este número. Es fundamental reconocer su labor en tiempos en los que la actividad editorial se hace cada vez más cuesta arriba.

**Dora Teresa Dávila Mendoza**
**Editora invitada**
**ORCID:** https://orcid.org/0000-0001-7628-9013

# Notas

[1] Entre 1580 y 1606, Lima era la cabeza de su propia circunscripción eclesiástica. De esta arquidiócesis metropolitana, dependían como diócesis sufragáneas los obispados de Cuzco, Quito, Panamá, Nicaragua, Popayán, Charcas (La Plata), Santiago de Chile, La Imperial (región de la Araucanía), y posteriormente Asunción y Tucumán.

[2] Para 1775, la región de la serranía y comarca de Perijá (así como la ciudad de Maracaibo a la que estaba adscrita) pertenecía al Obispado de Caracas (oficialmente la Diócesis de Santiago de Venezuela). Entre 1774 y 1775, el obispo Mariano Martí realizó su exhaustiva visita pastoral por Maracaibo y en la recién establecida Villa del Rosario de Perijá, registrando detalladamente la situación eclesiástica de sus templos y feligresía en sus Relaciones pastorales. De la autora, un producto audiovisual sobre esta visita, en: https://share.google/1IEaYH1l9qAA7h2fn

[3] De las narrativas más detalladas, destacan: obispo Pedro Tamarón para la diócesis de Durango, en México; la de Martínez Compañón para Trujillo, Perú; la de Cortéz y Larraz para Guatemala y la de Fray Pedro Ángel de Espiñeira, obispado de Concepción, Chile, en 1767. Un estudio sobre la visita de Mariano Martí, en: Dávila Mendoza, Dora: "La visita pastoral del Obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas, 1771-1784. Fuentes y temas para un estudio social". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. 28. (Navarra – España, 2019), pp. 101-131. Disponible: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6983177

[4] Para una fotografía de la Misión, ver el producto digital "Historia de la represa del Guri según mis abuelos", de Graciela Sosa Pulido elaborado a partir de una colección fotográfica particular: https://youtu.be/tNL_qIR83W4?si=DkyMpqaEpHIO7QtH

# Artículos

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Santo Toribio de Mogrovejo y su relación con los esclavos*... Manuel Oswaldo Suin Guaraca, pp. 18-42.

# Santo Toribio de Mogrovejo y su relación con los esclavos: regulación sacramental y límites morales de la esclavitud en el Perú virreinal (1580–1606)

**Manuel Oswaldo Suin Guaraca**[1]
*Universidad Católica Andrés Bello*
*oswaldosuin@gmail.com*

**Resumen**

El artículo examina el problema del reconocimiento de la dignidad espiritual de los esclavizados en el Perú colonial durante el episcopado de Santo Toribio de Mogrovejo (1580–1606). Desde su *Libro de Visitas* (*1593–1605)*, el autor no cuestiona la estructura esclavista, pero promueve mecanismos sacramentales que limitan abusos y protegen la vida espiritual y matrimonial de los esclavizados.

**Palabras Clave:** Santo Toribio de Mogrovejo; esclavitud colonial; Perú virreinal; Libro de Visitas.

## Saint Toribio de Mogrovejo and his relationship with slaves: sacramental regulation and the moral limits of slavery in viceroyalty Peru (1580–1606)

**Abstract**

This article examines the issue of recognizing the spiritual dignity of enslaved people in colonial Peru during the episcopate of Santo Toribio de Mogrovejo (1580–1606). Based on his *Libro de Visitas (1593–1605)*, the author does not question the institution of slavery, but promotes sacramental mechanisms that limit abuses and protect the spiritual and marital lives of enslaved people.

**Keywords:** Saint Toribio de Mogrovejo; colonial slavery; Viceroyalty of Peru; Libro de Visitas.

Este artículo fue terminado en enero de 2026, entregado para su evaluación en marzo y aprobado para su publicación en julio del mismo año.

## 1. Introducción

La labor pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo en el Perú virreinal, constituye un hito significativo en la historia de la Iglesia en América, así como en el proceso de reconocimiento de la dignidad espiritual de los esclavizados dentro de un orden social. Como arzobispo de Lima entre 1580 y 1606, Toribio de Mogrovejo desarrolló un proyecto episcopal influido por la reforma tridentina, orientado a la reorganización institucional de la Iglesia en el virreinato y a la integración sacramental de indígenas, africanos y sus descendientes.

El presente artículo analiza la relación de Santo Toribio con la población esclavizada, con el objetivo de demostrar que, si bien no cuestionó estructuralmente la institución de la esclavitud, sí promovió mecanismos eclesiásticos que limitaron sus prácticas más deshumanizantes y ampliaron el reconocimiento espiritual y jurídico mínimo de los esclavos. La investigación se inscribe en una perspectiva de historia social y jurídica de la Iglesia colonial, en diálogo con los estudios sobre esclavitud hispanoamericana y derecho canónico indiano.

El trabajo toma como referencia el *Libro de Visitas (1593–1605)*, fuente que registra las inspecciones pastorales realizadas por el arzobispo en diversas regiones del virreinato. El estudio se complementa con normativas de los concilios limenses y los sínodos diocesanos. Se examinan referencias sobre la administración de sacramentos -bautismo, confirmación, confesión y matrimonio- a personas esclavizadas, así como las disposiciones orientadas a la protección de sus derechos sacramentales y familiares.

El estudio se concentra en la dimensión pastoral y normativa de la acción de Mogrovejo, particularmente en lo relativo al matrimonio, la indisolubilidad conyugal, la libre elección del cónyuge y la condena de castigos crueles. Se analiza cómo el marco canónico tridentino fue adaptado a la realidad multiétnica del virreinato del Perú, generando espacios institucionales en los que los esclavizados podían apelar a la autoridad eclesiástica para la defensa de su vida espiritual y familiar. La práctica pastoral de Santo Toribio contribuyó a consolidar un modelo de gobierno eclesiástico que, sin romper con el orden colonial, introdujo límites normativos al poder absoluto de los amos sobre la vida espiritual de los esclavizados configurando un antecedente relevante en la historia de la dignidad humana en el Perú virreinal.

## 2. La labor pastoral

Santo Toribio de Mogrovejo constituye una figura trascendental en la historia de la iglesia en el virreinato del Perú. Nacido en 1538 en Mayorga, España, estudió derecho canónico en Valladolid y Salamanca,

destacándose como alumno del Colegio Mayor de San Salvador de Oviedo. Para ingresar a esta institución, tuvo que demostrar su limpieza de sangre y antecedentes familiares requisitos comunes para la época.[2] En 1574, fue nombrado inquisidor de Granada y, posteriormente, en 1580, designado arzobispo de Lima, cargo que ocupó hasta su muerte en 1606.[3]

Como arzobispo, se distinguió por una intensa labor pastoral y misionera. Recorrió la vasta arquidiócesis, llegando a los lugares más remotos para evangelizar y confirmar a los indígenas y esclavos; aprendió quechua para comunicarse directamente con las comunidades autóctonas; defendió los derechos de los nativos y se opuso a los abusos de los colonizadores españoles. Se caracterizó por su austeridad personal, celo apostólico y su preocupación por los más pobres y marginados. Durante las epidemias, visitó personalmente a los enfermos. Esta profunda espiritualidad y virtudes lo llevaron a ser canonizado en 1726.[4]

Durante su obispado, se organizaron cinco concilios provinciales (1551-1552; 1567-1568; 1582-1583, 1591 y 1601) y quince sínodos diocesanos durante los siglos XVI-XVII, que sentaron las bases para la organización de la iglesia en el virreinato. Fundó el primer seminario de América en 1591 y promovió la educación del clero local. Así mismo, impulsó la creación de hospitales y otras obras sociales. La historiografía peruana lo ha denominado "padre de la iglesia peruana", "apóstol de los Andes" y "forjador de la nacionalidad peruana"[5] por su papel en la integración cultural y religiosa durante el periodo colonial.

## 3. Diagnóstico de la situación espiritual

Durante el periodo en que Toribio de Mogrovejo encabezó el arzobispado de Lima, se produjo un fortalecimiento significativo de las estructuras eclesiásticas bajo la dirección de los obispos. Esto llevó a que estos prelados se erigieran como figuras fundamentales en la implementación de la reforma tridentina y en la administración de la Iglesia universal. Mogrovejo se distinguió por su cuidado en la adhesión a las directrices emanadas del Concilio de Trento, lo cual se evidencia en la minuciosidad en los informes y consultas a la Santa Sede. Este intercambio de información buscaba consolidar su autoridad como metropolitano y fortalecer su jurisdicción episcopal.[6]

Los concilios indianos, como el Tercer Concilio Limense, adaptaron las normas tridentinas a la realidad americana. Estos concilios proporcionaron instrucciones detalladas sobre cómo realizar las visitas, incluyendo aspectos litúrgicos y prácticos. Paralelamente, los sínodos diocesanos también ayudaron a regular las visitas. Por ejemplo, el sínodo de Lima de 1613 dedicó 26 capítulos al tema, abordando aspectos como el examen de curas, la corrección de excesos y la

prohibición de recibir regalos o hacer contratos con los visitados.[7] Estas regulaciones fueron influenciadas por la labor de Santo Toribio de Mogrovejo y de sus vicisitudes recorriendo a las diferentes villas y ciudades.[8]

El Tercer Concilio Limense, celebrado entre 1582 y 1583, fue un evento crucial para la iglesia de América del Sur. Contó con la participación de varios obispos y teólogos destacados, como José de Acosta. El concilio tenía como objetivo principal reformar y organizar el gobierno espiritual de la región, así como mejorar la evangelización de los indígenas. Sin embargo, enfrentó numerosos desafíos, incluyendo pleitos cusqueños que generaron tensión entre los participantes, llegando incluso a cruzarse excomuniones. La muerte del virrey Martín Enríquez de Almansa complicó aún más la situación, dejando a Mogrovejo sin apoyo frente a la facción opositora.[9]

A pesar de las dificultades, el concilio logró aprobar una serie de decretos importantes sobre la evangelización de los nativos, la reforma del clero y una serie de medidas canónicas jurídicas para reprimir las inconductas de clérigos, colonizadores y de la población nativa.[10] No obstante, tras su clausura, surgieron movimientos de oposición que amenazaron con anular la obra de la asamblea. Los cabildos eclesiásticos protestaron contra lo que consideraban excesivas durezas en las censuras, especialmente en lo referente a los tratos y contratos de los doctrineros. La situación agravó cuando la audiencia aprobó una apelación de los cabildos, dejando en suspenso la integridad del concilio. En este momento crítico, Mogrovejo se vio obligado a apelar tanto al rey como al papa para salvar la ejecución del concilio.

La intervención de José de Acosta en Roma resultó decisiva. Su autoridad moral, sabiduría y experiencia misional lograron convencer a la Congregación del Concilio de mantener casi intacto el régimen penal del concilio y aprobar el cuerpo entero de los decretos, con algunas modificaciones menores. Finalmente, el 26 de octubre de 1588, el concilio recibió la aprobación papal, lo que fue recibido con gran júbilo en Lima. Toribio de Mogrovejo se comprometió a ejecutar los decretos "sin atender a ningunos respetos [h]umanos más del serviçio de nuestro Señor, procurando la reformación del clero y pueblo y utilidad de los naturales".[11]

## 3.1. El libro de visitas: su relevancia

En su viaje al virreinato, Santo Toribio de Mogrovejo se encontró con un territorio de extraordinaria diversidad geográfica y cultural, enfrentando condiciones climáticas extremas y una compleja realidad lingüística dominada principalmente por el quechua y el aimara. El Libro de Visitas proporciona información valiosa sobre la situación lingüística del Perú colonial alrededor del 1600. Sus informes sobre las

lenguas de los indígenas se enfocaron en tres aspectos principales: las habilidades lingüísticas de los sacerdotes, las lenguas habladas por la población indígena y la lengua utilizada para la evangelización.[12]

En sus escritos, Mogrovejo utilizó el término "lengua general del Inga" o "lengua general de los indios" para referirse al quechua, sin hacer distinciones entre sus variantes geográficas. El término "lnga" aparece exclusivamente en la región de habla culle, sugiriendo que se refería a esta lenga y no al quechua. En la costa norte, proporciona información sobre la distribución del mochica, aunque utilizó diversas denominaciones para referirse a esta lengua. De la misma manera, mencionó la lengua "yunga pescadora", que podría referirse al quingnam u otras lenguas costeñas.[13]

En el Libro de visitas, se revela la complejidad lingüística de la región, con la presencia de múltiples lenguas indígenas y la gradual introducción del quechua en áreas donde no era originario. Además, muestra la dificultad de los visitadores para distinguir entre aspectos lingüísticos, culturales y geográficos, como se evidencia en el uso ambiguo del término "yunga". Este documento ha sido de gran utilidad para los investigadores en la comprensión de la diversidad lingüística del Perú y los desafíos de la evangelización en una sociedad multilingüe.

Mogrovejo demostró ser un prelado metódico y atento, documentando cuidadosamente sus visitas. Registraba detalles sobre la lengua, la población, las actividades económicas y la organización socio-religiosa de cada lugar que visitaba. Además, promovió que los sacerdotes aprendieran las lenguas locales. Su labor no se limitó a lo espiritual, ya que contribuyó significativamente a la organización territorial, social y política del virreinato. También impulsó la construcción de iglesias y hospitales, preocupándose por el bienestar económico de las comunidades.[14]

Las autoridades eclesiásticas realizaron grandes esfuerzos por extirpar las prácticas idolátricas entre los indígenas y así evangelizar todo el Perú colonial. Este proceso estuvo estrechamente ligado al sistema de encomiendas, donde los encomenderos tenían la obligación de catequizar a los indígenas y construir iglesias para la prédica de la fe. Esta situación llevó al establecimiento de campañas sistemáticas de extirpación de idolatrías, que tuvieron un impacto significativo en las comunidades indígenas, ya que la transformación religiosa fue un proceso largo y penoso para los nativos americanos.[15]

Las visitas de Mogrovejo revelaron varios aspectos del proceso colonizador en los Andes y de la geografía peruana, la cual representaba un desafío gigantesco para estas expediciones debido su diversidad climática y cultural. El arzobispo apoyaba políticas coloniales como las reducciones de pueblos de indios, en parte debido a los abusos que los corregidores cometían contra los nativos en los repartimientos de mano

de obra. Mogrovejo también tuvo que lidiar con problemas dentro de su propio clero, como sacerdotes que se involucraban en actividades económicas lucrativas a expensas de su labor evangelizadora, lo que llevaba al descuido del adoctrinamiento y permitía la continuación de prácticas religiosas de los indígenas.[16]

Un ejemplo de las injusticias contra las que luchó Santo Toribio de Mogrovejo fue la existencia de obrajes textiles en Áncash, donde se cometían abusos contra los trabajadores nativos, como golpes, horas de trabajo excesivas y falta de alimento. Aunque Mogrovejo no se opuso a los obrajes en sí, si denunció esos abusos.

Las visitas pastorales proporcionaron valiosa información sobre los recursos económicos, la población y los datos eclesiásticos de las doctrinas visitadas. Reflejaron la visión legalista de la iglesia, enfocada en establecer un marco legal y material antes que en la conversión espiritual.[17] Finalmente, estas visitas mostraron los indicadores del proceso de colonización, como la transformación de ayllus y huarangas en pueblos, obrajes y estancias, así como la presencia de curacas adaptándose al sistema colonial y comunidades andinas recibiendo legados de encomenderos.

## 3.2. Esclavizados y marco jurídico

La conquista y colonización del Nuevo Mundo, junto con la expansión europea en África subsahariana, estuvieron marcadas por la competencia entre potencias europeas por el control territorial. Este proceso tuvo consecuencias profundamente destructivas para los pueblos nativos, cuya vulnerabilidad facilitó su sometimiento y esclavización.

El concepto de "raza" es relativamente reciente, con unos cinco siglos de desarrollo. Aunque históricamente los pueblos se han identificado a sí mismos como "los hombres", fue a partir de la expansión marítima europea cuando el contacto con poblaciones físicamente distintas llevó a cuestionamientos sobre su propia humanidad.[18]

Estas ideas no evolucionaron significativamente, limitándose a clasificaciones generales. Sin embargo, a finales del siglo XV, la diversidad humana comenzó a interpretarse en términos jerárquicos, vinculando rasgos físicos con supuestas cualidades morales y culturales. En este contexto surgió el término "raza", empleado por colonizadores ibéricos para justificar la dominación de africanos y amerindios bajo la idea de inferioridad biológica y cultural.[19]

El encuentro entre europeos y otros pueblos en el siglo XVI, junto con relatos exagerados o mitificados, consolidó visiones peyorativas que asociaban a estos grupos con lo bárbaro o monstruoso, reforzando el

carácter negativo del concepto de raza.[20] A ello se sumó una interpretación errónea del relato bíblico de la maldición de Canaán,[21] utilizada para legitimar la esclavización de los africanos subsaharianos, pese a no existir fundamento textual que los vincule directamente con dicha maldición.[22]

Paralelamente, la Iglesia desempeñó un papel clave al proporcionar justificaciones religiosas y jurídicas para la dominación. Basándose en su autoridad universal, consideró a los pueblos no cristianos como "infieles", lo que legitimaba su conquista, evangelización forzada y despojo de sus territorios. La doctrina del Ostiense reforzó esta idea al sostener que los no cristianos habían perdido sus derechos con la llegada de Cristo, permitiendo su sometimiento.[23] En conjunto, estos elementos —expansión europea, construcción ideológica de la raza y legitimación religiosa— facilitaron la esclavización masiva de africanos, quienes fueron arrancados de sus territorios y forzados a integrarse en contextos completamente ajenos, tanto culturales como religiosos.

Los primeros africanos subsaharianos llegaron a América junto con los colonizadores europeos. El violento encuentro con los pueblos indígenas, marcado por prejuicios y explotación, provocó un fuerte descenso demográfico, lo que generó una creciente demanda de mano de obra. Aunque en los imperios Mexica e Inca el colapso fue más lento, las enfermedades y la opresión facilitaron el desarrollo del tráfico masivo de esclavos africanos hacia el continente. [24]

En el caso del Perú colonial, la esclavitud fue un fenómeno complejo que se extendió desde el siglo XVI hasta el XIX, con características propias derivadas de las condiciones geográficas, económicas y sociales del virreinato.[25] Los africanos participaron desde el inicio en la conquista, desempeñando roles diversos como sirvientes, trabajadores y auxiliares militares,[26] dentro de una sociedad estructurada por un sistema de castas.[27] En algunos casos, incluso participaron en expediciones y lograron ascender socialmente, aunque estas oportunidades disminuyeron hacia finales del siglo XVI.[28]

Durante el siglo XVII, la esclavitud alcanzó su consolidación, con una población que superaba los 40.000 esclavos, concentrados principalmente en Lima. A diferencia de otras regiones, la esclavitud peruana tuvo un carácter predominantemente urbano.[29] Los esclavos trabajaban en múltiples actividades —domésticas, artesanales, agrícolas y mineras— lo que reflejaba la diversidad de la economía colonial y, en ciertos casos, permitía la adquisición de habilidades útiles para mejorar su situación.[30]

El sistema legal, basado en las Siete Partidas, el Concilio de Trento y los concilios limenses, reconocía algunos derechos limitados para los esclavos, como la posibilidad de manumisión o la protección frente a abusos extremos, aunque su aplicación era irregular.[31] Las condiciones de vida variaban: en las ciudades podían ser relativamente mejores,

mientras que en haciendas y talleres eran mucho más duras.[32]

Frente a esta situación, los esclavizados desarrollaron diversas estrategias de resistencia, como fugas, formación de comunidades cimarronas y negociaciones con sus amos. También utilizaron mecanismos legales y actividades económicas para intentar comprar su libertad, además de preservar elementos culturales africanos como forma de resistencia e identidad.[33]

Económicamente, la esclavitud fue fundamental para el desarrollo agrícola de la costa, aunque no constituyó la única base del sistema productivo, lo que dio cierta flexibilidad al modelo esclavista peruano.[34] Socialmente, la colonia se organizó mediante un sistema de castas que establecía jerarquías rígidas entre blancos, indígenas, africanos y sus mezclas, relegando a estos últimos a posiciones inferiores.[35] Aunque el mestizaje ofreció ciertas posibilidades de movilidad, también complejizó el sistema y consolidó profundas desigualdades.[36]

El orden jurídico colonial, recogido en las Leyes de Indias, reguló la vida de los africanos en un contexto de ambivalencia: no prohibía completamente la mezcla racial, pero intentaba controlarla mediante normas como el fomento del matrimonio entre africanos.[37] Asimismo, se impusieron restricciones de movilidad y seguridad para mantener el control social.[38]

En el ámbito religioso, los africanos y sus descendientes desarrollaron formas sincréticas que combinaron elementos africanos y cristianos, destacando las cofradías como espacios de organización y apoyo comunitario.[39] En este contexto, figuras como Santo Toribio de Mogrovejo promovieron la evangelización, defendieron ciertos derechos de los esclavos y denunciaron abusos, aunque sin cuestionar el sistema esclavista en sí.

## 4. Esclavizados: defensa de derechos básicos y mejora de condiciones de vida

La esclavitud, desde la perspectiva de su explotación, presenta una contradicción inherente al intentar equiparar a un ser humano con un objeto o animal. Esta ficción ideológica resulta insostenible en la práctica, ya que, si los esclavos fueran tratados estrictamente como objetos, la esclavitud no ofrecería ventajas sobre el uso de herramientas o la cría de animales. En realidad, los esclavizados no son utilizados meramente como objetos inanimados o bestia de carga, incluso en las tareas más básicas, su productividad aumenta en proporción al uso de su inteligencia. Una gestión eficiente implica reconocer en diversos grados, sus capacidades humanas, lo que condice a conceptos como obediencia y deber.[40]

Es importar notar que existían esclavizados que gozaban de privilegios que los colocaba en una posición aparentemente superior,

siendo considerados incluso como "parientes". Algunos, como sirvientes personales o confidentes, podían evitar el trabajo manual y beneficiarse indirectamente del trabajo de otros esclavizados o incluso de personas libres.[41] A pesar de esta posición, ha existido una deshumanización sistemática que no recaía en su objetivación, muestra de ello son las leyes religiosas que los incluían.

En el siglo XVI, la Iglesia Católica estableció un marco de derechos fundamentales e inalienables para todos los seres humanos, sin distinción. Estos derechos que surgieron del Concilio de Trento, fueron adaptados y aplicados al contexto americano. La iglesia católica ajustó las normas canónicas, especialmente las relacionadas con los sacramentos, para que se ajustaran a la realidad de indígenas y esclavos.[42] Esta adaptación se manifestó en diversos documentos eclesiásticos, especialmente en los Concilios de Lima y los diversos sínodos celebrados en la misma ciudad y liderados por Toribio de Mogrovejo. En estos documentos se evidencia un esfuerzo por adaptar la legislación canónica a la compleja realidad social del Perú en el primer siglo de colonización, que incluía no solo a los europeos e indígenas, sino también a africanos esclavizados y sus descendientes.

La nueva legislación eclesiástica otorgó a los esclavizados una serie de derechos sacramentales fundamentales, entre los que destacan: el derecho al bautismo, considerado esencial para la salvación del alma; el derecho a asistir a misa y participar en la vida religiosa de la comunidad; el derecho a contraer matrimonio libremente, lo cual implicaba la capacidad de elegir cónyuge sin la interferencia del amo; la indisolubilidad del matrimonio, que protegía la unión conyugal incluso en situaciones de venta o traslado de los esclavos y; el sacramento de la confirmación, que era un medio para fortalecer la fe de los nuevos cristianos en América.[43]

Estos derechos sacramentales no solo tenían un significado religioso, sino que también proporcionaban a los esclavizados cierto grado de protección legal y reconocimiento de su humanidad en una sociedad que, paradójicamente, los consideraba como propiedad. La iglesia, al otorgar estos derechos, estableció un contrapeso al poder absoluto de los amos sobre sus esclavos, creando espacios de autonomía y dignidad dentro del sistema esclavista. Además, esta legislación eclesiástica se basaba en la idea fundamental de que todos los seres humanos, independientemente de su condición social o racial, eran hijos de Dios y, por lo tanto, merecedores de ciertos derechos inalienables. Este concepto fue limitado en su aplicación práctica, momento en el cual Santo Toribio de Mogrovejo estructura el sistema eclesiástico en el Perú colonial.

Mediante la aplicación de la legislación canónica, Santo Toribio de Mogrovejo no se propuso erradicar la institución de la esclavitud, pero sí procuró salvaguardar la dimensión espiritual de los africanos

esclavizados y sus descendientes. Su objetivo era evitar que la autoridad de los propietarios despojara por completo de su humanidad a las personas esclavizadas, reduciéndolas a meros objetos. En su lugar, buscó establecer, dentro del marco de un sistema inherentemente inequitativo, ciertos controles y limitaciones para mitigar los excesos y maltratos perpetrados por los amos.

Esta postura de Santo Toribio refleja una compleja dualidad; por un lado, aceptaba la realidad socioeconómica de la esclavitud pero, por otro, intentaba infundir en el sistema principios cristianos de dignidad humana. De esta manera, el prelado lideró la aplicación de normativas que, sin cuestionar la base del sistema esclavista, moderaban sus aspectos más deshumanizantes y reconciliaban la doctrina con igualdad espiritual. Dentro de este contexto, por ejemplo, solicitó que a seis individuos de origen africano, se le asignaran terrenos y solares donde pudieran cultivar y construir.[44] Además, limitaba el maltrato y el insulto, así como a otros de su origen, y estimulaba a que se usaran sus nombres de bautismo, argumentando que lo contrario era despectivo y que también eran cristianos.[45]

En el contexto del Antiguo Régimen, Toribio de Mogrovejo desempeñaba un papel fundamental como administrador de justicia y garante de la equidad. Su función iba más allá de la mera aplicación de la ley, pues tenía la potestad de generarla, interpretarla y adaptarla a las circunstancias sociales mediante los concilios y sínodos. Esta capacidad creadora permitió que se ampliaran los derechos y beneficios para la población esclavizada porque no se limitaba a un simple ejecutor de la Ley, sino que actuaba como un representante de Dios en la tierra.

Durante los primeros años de la colonización –y antes de la organización de la diócesis de Lima por parte de Toribio de Mogrovejo–, aunque los monarcas y políticos tenían la facultad de crear leyes, eran los religiosos quienes, en la práctica, resolvían las disputas aplicando su propio criterio de justicia.[46] Este sistema tenía un impacto directo e inmediato en la vida cotidiana de las personas, ya que las decisiones de estos sacerdotes-jueces, como Santo Toribio, podían modificar significativamente las condiciones de vida de los individuos, especialmente aquellos en situación de esclavitud.

La normativa eclesiástica se institucionalizó en el virreinato del Perú con la instauración de los concilios de Lima, que otorgaron derechos eclesiásticos a todas las personas, incluyendo los esclavizados. El derecho canónico en la América Colonial establecía el derecho al matrimonio para todas las ánimas.[47] Este derecho se basaba en el concilio de Trento, que elevó el matrimonio a la categoría de sacramento, colocándolo bajo el control exclusivo de la iglesia, que buscaba que todos los individuos, incluso los esclavizados, se ajustaran a sus preceptos.

El derecho al matrimonio para los esclavizados incluía varios

aspectos: en principio la libre elección del cónyuge sin la interferencia de sus amos; una vez casados, los esclavos no podían ser separados, ni siquiera por la venta o traslado a otra ciudad, ya que tenían el derecho de vivir con sus cónyuges y los amos no podían impedir la cohabitación.[48]

La legislación canónica establecía penas para aquellos que interferían con los derechos matrimoniales de los esclavizados. Penas que podían incluir desde multas económicas –para aquellos que impedían el desarrollo normal de los derechos sacramentales hasta la excomunión– lo que significaba una muerte social que impedía al excomulgado participar de los sacramentos y de la vida comunitaria de la iglesia. Los Concilios Limenses y los sínodos fueron importantes para la implementación de estas leyes en el Perú Colonial. El Tercer Concilio Limense (1583) legisló expresamente sobre la indisolubilidad del matrimonio y la libre elección de los cónyuges, sin importar su condición jurídica. Esto sugiere que, en teoría, no se prohibía un matrimonio entre una persona esclavizada y una persona libre, aunque el documento no explicita esta situación.[49]

La legislación canónica también proporcionó a los esclavizados una herramienta para denunciar el abuso de sus amos. Los esclavos usaban el derecho al matrimonio para cuestionar el poder de sus amos y para defender a sus familias. Los esclavizados, al demandar a sus amos, solicitaban la excomunión de estos por no respetar su vida espiritual. Los jueces, quienes tenían la tarea de interpretar la ley, a menudo fallaban a favor de los esclavizados, buscando la equidad dentro del sistema desigual. La flexibilidad en la interpretación de la ley permitía que casos no legislados fueran admitidos, creando precedentes que ampliaban los derechos de los esclavizados.

El matrimonio se convirtió en una forma de resistencia al sistema esclavista, permitiendo a los esclavizados establecer lazos de parentesco y autonomía dentro de la sociedad colonial. Sin embargo, la legislación canónica no buscaba abolir la esclavitud, sino regularla y limitar los abusos de los amos.

## 4.1 Administración de sacramentos e integración espiritual

La evolución de los derechos de los esclavos en el Perú colonial presenta un panorama complejo y gradual, marcado por figuras e instrumentos legales que, a lo largo de la etapa colonial, contribuyeron significativamente a la transformación de las condiciones de vida de la población esclavizada. En este contexto, la labor de Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima entre 1580 y 1606, emerge como un hecho fundamental en la defensa temprana de los derechos de los esclavos.

Santo Toribio se distinguió por su enfoque humanitario y su

insistencia en el reconocimiento de la dignidad inherente de los esclavos, a quienes consideraba próximos y cristianos. Su labor pastoral se caracterizó por garantizar el acceso de los esclavos a los sacramentos, incluyendo el bautismo, matrimonio, confirmación y confesión, lo cual representa un reconocimiento implícito de su condición humana y espiritual. Además, se opuso firmemente a los castigos crueles, especialmente al uso del hierro candente o la brea para marcar o castigar a los esclavos, argumentando que el deber principal era complacer a Cristo y no a los humanos, una postura que le valió persecuciones y calumnias.[50]

La visión y las acciones de Santo Toribio se adelantaron considerablemente a su tiempo, sentando un precedente importante para futuras reformas en el trato a los esclavos. Sin embargo, no fue hasta casi dos siglos después que estas ideas encontraron una expresión formal en la legislación colonial. La promulgación de la Real Cédula sobre Educación, Trato y Ocupación de los Esclavos de 1789 marcó un hito crucial en la regulación de la esclavitud y en la administración de justicia para esta población.

Esta Cédula Real estableció una serie de derechos y protecciones para los esclavos, incluyendo obligaciones específicas para los propietarios en cuanto a alimentación, vestimenta y trato. Además, limitó los castigos físicos, prohibió prácticas crueles como la mutilación, reconoció el derecho de los esclavos a casarse y mantener la unidad familiar e introdujo la figura del Procurador Síndico como protector de los esclavos en litigios.[51] No obstante, es importante señalar que la implementación de esta normativa enfrentó resistencia por parte de los propietarios, lo que reflejaba tensiones inherentes a cualquier intento de reforma en un sistema tan arraigado como la esclavitud colonial.

La comparación entre la labor de Santo Toribio y la Real Cédula de 1789, revela una evolución gradual pero significativa en la concepción de los derechos de los esclavos en el mundo hispanoamericano, mientras que las acciones de Santo Toribio se basaban principalmente en su autoridad eclesiástica y moral, influyendo en la práctica eclesiástica y judicial local; la Real Cédula representó un esfuerzo sistemático por parte de la Corona para regular legalmente el trato a los esclavos, con un impacto más amplio y formal en todo el sistema colonial.[52]

Las acciones evangelizadoras de Santo Toribio de Mogrovejo, documentadas en su *Libro de Visitas*, revelan un enfoque pastoral integral que priorizaba el contacto directo con los fieles y la administración de los sacramentos, especialmente la confirmación y la confesión. Este enfoque refleja no solo su celo apostólico, sino también una estrategia de consolidación de la fe en las diversas comunidades del virreinato del Perú.

El libro de visitas de Santo Toribio, que abarca el periodo de 1593

a 1605, es una fuente invaluable para comprender la realidad social y religiosa de la época colonial temprana. De acuerdo a José Antonio Benito:

> Conviene resaltar el valor que este documento tiene para el historiador y para el público en general, debido a la cantidad de datos que aporta. Así, de cada curato se consigan el itinerario, las distancias a la capital o al curato inmediato o a la sede de la diócesis; los padrones del curato -bautismos, confirmaciones, índices de la población total (niños incluidos), familias, matrimonios, entierros-; el estado material del curato y de la diócesis -iglesias, cuentas, arte-; la descripción de las instituciones eclesiásticas en cada curato o parroquia -cofradías, hermandades-; entre otros…[53]

El libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo revela que los esclavos estaban presentes en diversos contextos sociales y económicos del virreinato. Se encuentran referencias a esclavos en hogares particulares, haciendas, trapiches e ingenios; lo que indica la omnipresencia de la esclavitud en la sociedad colonial peruana. Por ejemplo, el documento menciona: "Tiene en su casa una esclava y yndios e yndias de su serviçio e mayordomos",[54] y "El ynjenio y haziendas de Valdés tiene quarenta y çinco esclavos".[55]

La cantidad de esclavos poseídos por diferentes individuos o instituciones variaba considerablemente, desde unos pocos hasta varias decenas. Esta variación refleja las diferentes escalas de las operaciones económicas y el estatus social de los propietarios de esclavos. Por ejemplo, Mogrovejo menciona: "…tiene dos esclavas e quatro personas",[56] "tiene veinte esclavos"[57] y "La doctrina del yngenio de Facala tiene setenta pieças de negros y treinta y nueve negras".[58]

Un aspecto significativo que se desprende del documento es el reconocimiento de la humanidad de los esclavizados, aunque dentro del marco de la institución de la esclavitud. Esto se evidencia principalmente en la administración de sacramentos lo cual implica un reconocimiento de su alma y su derecho a la salvación. El libro de visitas registra múltiples instancias de confirmaciones y confesiones realizadas: "Confirmó Su Señoría Ilustrísima en esta Villa la ves pasada quarenta y ocho personas españoles y yndios y esta vez setenta y çinco personas, las diez dellas hijos de españoles y las demás yndios y otras misturas"y "Halló en este ynjenio Su Señoría çinquenta y un negros y negras de confisión".[59]

Como se mencionó anteriormente, las primeras acciones evangelizadoras de Santo Toribio reflejadas en su libro de visitas se enfocaron al sacramento de la confirmación, aunque es dificultoso encontrar una mención precisa de la cantidad de esclavos que recibieron los sacramentos, pero es evidente que están siempre presentes. En su segundo libro de visitas se menciona que: "Confirmó Su Señoría en esta estançia de yndios, negros y españoles diez personas; y los que se an

confirmado los así trassados del dicho puebleçillo de Poyor se an confirmado en Las Casmas, donde se escrevieron".[60]

La mención específica de la confirmación de "diez personas" en una "estançia de yndios, negros y españoles" es significativa debido a que ejemplifica la inclusividad practicada por Toribio de Mogrovejo, ya que la referencia a indios, negros y españoles demuestra el carácter inclusivo de su labor pastoral, que abarcaba a todos los grupos étnicos presentes en el virreinato. Por otra parte, la mención de lugares como "Poyor" y "Las Casmas" (probablemente Casma, en la actual región de Áncash) indica la extensión de sus visitas pastorales, que lo llevaron a recorrer vastas distancias. Y, por último, el detalle con que se registran estas confirmaciones refleja la minuciosidad de su labor pastoral.[61]

El libro de visitas proporciona evidencia de la integración de los esclavos en la vida religiosa en la colonia. Se mencionan confirmaciones masivas: "Confirmó en todas las bezes que estuvo en este ynjenio de Facala desta segunda visita general que va haciendo de su Arçobispado, treçientas y noventa y dos ánimas".[62] Aunque no se especifica cuantos de estos confirmados eran esclavos, la inclusión de "ánimas" sugiere que se consideraba a todos los presentes, independientemente de su condición social.

El libro de visitas también revela aspectos interesantes sobre las relaciones familiares y sociales de los esclavizados. Se menciona la existencia de matrimonios con indígenas, lo cual sugiere cierto reconocimiento de sus derechos humanos básicos. Por ejemplo, se registra: "Negros, los seis cassados con yndias",[63] "Y más quatro esclavos negros, los tres cassados con sus mujeres y hijos"[64] o "Çinco yndias que [e]stán cassadas con negros del dicho yngenio".[65]

Las citas anteriores permiten hacer un análisis en dos sentidos. El primero aborda el proceso de mestizaje, particularmente en lo que respecta a las relaciones entre esclavos africanos e indígenas a finales del siglo XVI y principios del XVII. Estos extractos revelan aspectos significativos del tejido social y las dinámicas familiares en el contexto colonial. La mención explícita de matrimonios entre esclavos negros e indígenas, indica que estas uniones no solo ocurrían, sino que también eran reconocidas oficialmente. Esto sugiere un nivel de flexibilidad en la estructura colonial que permitía, hasta cierto punto, la mezcla entre diferentes grupos étnicos.

El registro de esclavizados casados con sus mujeres e hijos implica un reconocimiento de las estructuras familiares dentro de la población esclava. Esto contrasta con la idea común de que la esclavitud negaba sistemáticamente los derechos familiares básicos de los esclavizados. Con esto no se pretende asegurar que gozaban de pleno derecho, más bien se enfoca a que su condición de esclavitud no negaba su humanidad.

Para los esclavizados e indígenas, estos matrimonios podían

representar estrategias de supervivencia y adaptación en el sistema colonial, permitiéndose formar alianzas y redes de apoyo, que les permitiría, entre otras cosas, sumar esfuerzos para conseguir la libertad. Esto subraya la naturaleza dinámica y adaptativa de las sociedades coloniales, donde las realidades cotidianas a menudo desafiaban las normas oficiales, contribuyendo así a la formación de las sociedades multiétnicas posteriores propias del espacio latinoamericano.

Por otro lado, permite hacer un análisis acerca del matrimonio de los esclavizados en la etapa colonial. El matrimonio de los esclavos era un derecho rígido, sin embargo, no existían consideraciones acerca del matrimonio entre libres y esclavos. Y es que la esclavitud constituyó un impedimento dirimente para el matrimonio, lo cual significa que, si una persona libre contraía matrimonio con una esclava sin conocer su condición, dicha unión se consideraba nula. Estos impedimentos se fundaban en dos razones principales: la desigualdad inherente al contrato matrimonial entre una persona libre y una esclava, y la incompatibilidad de la condición de esclavo con los bienes propios del sacramento del matrimonio.[66]

Por su parte, la nulidad matrimonial basada en la esclavitud se fundamentaba en las limitaciones que esta condición imponía sobre la vida conyugal. Un esclavo debía vivir en la casa de su amo, podía ser vendido lejos, ni alimentar o educar adecuadamente a sus hijos, ya que estos pertenecían al amo de la esclava "Porque el esclavo debe vivir en la casa de su dueño y puede ser enviado a tierras lejanas para que allí sea vendido; y no puede dar el débito del todo libremente (...) ni educarla bien, porque la prole está bajo la potestad del dueño".[67]

Aunque el matrimonio entre un libre y una esclava era reprobado por el derecho civil, el derecho canónico lo sostenía si no se ignoraba la condición de esclava –la ignorancia de la esclavitud hacía nulo el matrimonio, ya que se requiere un acto directamente voluntario para su validez–, aunque se debe apuntar que el hombre libre que se casaba con una esclavizada incurría en una irregularidad social.[68]

Existían consideraciones especiales para casos particulares en los cuales no se anulaba el matrimonio. Por ejemplo, si alguien se casaba con una mujer que sería liberada en un plazo corto (menos de seis meses), el matrimonio era válido. Además, el matrimonio entre una mujer libre y un esclavo adscripticio u originario es válido. Otra consideración era que, si un esclavo se casaba con otra persona creyendo que es libre, o viceversa, el matrimonio no se invalidaba por ese error.[69]

Las únicas maneras de conseguir la libertad por matrimonio eran tres según el derecho canónico hispano e indiano. La primera es si un hombre libre se casa con una esclavizada sin saber que lo es, y el dueño ocultó esta condición, el esclavo automáticamente adquiere la libertad como resultado de ese matrimonio. La justificación es que el dueño

actuó con engaño y cometió una grave injusticia al ocultar la condición servil de la esclava.[70] La otra refiere a que, si un hombre libre se casaba con una esclava conociendo su condición, ella no era liberada por el matrimonio, a menos que el dueño hubiera dado una dote a la esclava, en cuyo caso ella sí obtenía la libertad. El último caso menciona que, si el dueño no había ocultado maliciosamente la condición de esclava, el simple hecho de que guardara silencio cuando su esclava se casaba con un hombre libre, era ser suficiente para que la esclavizada adquiera su libertad.[71]

Las referencias que hace Toribio de Mogrovejo acerca de los matrimonios de esclavos con indígenas muestran una dirección concisa: los hombres esclavos están casados con mujeres indígenas. El derecho canónico no especifica que los derechos de libertad se apliquen si la mujer es libre, por lo cual no se puede elucubrar si los matrimonios mencionados en el libro de visitas efectivamente son matrimonios por búsqueda de libertad. Por otro lado, se debe analizar la situación de las indígenas como siervas de los españoles; su posición de libres queda condicionada.

La evolución de los derechos de los esclavos en el Perú colonial fue un proceso gradual y complejo, marcado por avances significativos, pero también por resistencias. Santo Toribio de Mogrovejo, con su enfoque humanitario y pastoral, sentó las bases para un reconocimiento temprano de la dignidad de los esclavos, adelantándose a su tiempo. Su labor, documentada en su libro de visitas, revela una práctica inclusiva que abarcaba a todos los grupos étnicos, incluyendo a los esclavos en la vida religiosa y sacramental.

Casi dos siglos después, la Real Cédula de 1789 formalizó legalmente muchos de los principios que Santo Toribio había defendido, estableciendo protecciones y derechos específicos para los esclavos. Este documento representó un esfuerzo sistemático de la Corona para regular el trato a los esclavos, aunque su implementación enfrentó resistencias. El análisis del libro de visitas de Santo Toribio también arroja luz sobre las complejas relaciones sociales y familiares de los esclavos, revelando la existencia de matrimonios entre esclavos e indígenas. Esto sugiere un cierto nivel de flexibilidad en la estructura colonial y estrategias de supervivencia y adaptación por parte de los grupos marginados.[72]

En resumen, la evolución de los derechos de los esclavos en el Perú colonial refleja una tensión constante entre el reconocimiento gradual de su humanidad y las limitaciones impuestas por el sistema esclavista. Aunque se lograron avances significativos, el camino hacia la plena igualdad y libertad fue largo y complejo, marcado por la interacción entre las acciones individuales de figuras como Santo Toribio y los cambios institucionales más tardíos como la Real Cédula de 1789.[73]

## 5. Conclusiones

La acción pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo constituyó un mecanismo relevante de regulación moral y sacramental dentro del sistema esclavista peruano, aunque sin cuestionar su estructura económica ni jurídica. El análisis del libro de visitas y de la normativa conciliar limense evidencia que el arzobispo promovió el reconocimiento de los esclavizados como sujetos espirituales, garantizando su acceso efectivo a los sacramentos –especialmente el bautismo, la confirmación y el matrimonio– y estableciendo límites eclesiásticos frente a prácticas consideradas excesivamente crueles.

Los resultados confirman el planteamiento inicial: si bien Mogrovejo no impulsó una transformación estructural del régimen esclavista, sí introdujo mecanismos institucionales que moderaron el poder absoluto de los amos en el ámbito espiritual y familiar. La regulación del matrimonio –con su principio de libre elección e indisolubilidad– operó como uno de los instrumentos más significativos de protección, generando espacios de negociación jurídica y religiosa dentro de un orden profundamente desigual. Asimismo, la documentación de matrimonios entre esclavos africanos e indígenas revela dinámicas sociales complejas que matizan la visión rígida del sistema de castas colonial.

Desde una perspectiva historiográfica, estos hallazgos permiten matizar las interpretaciones que reducen la acción eclesiástica colonial a una mera legitimación del orden esclavista. En el caso de Mogrovejo, se observa una tensión constante entre la aceptación del marco colonial y la introducción de principios de dignidad espiritual que reconocían la humanidad plena de los esclavizados en el plano sacramental. No obstante, este estudio se ha limitado al análisis de la dimensión pastoral y normativa durante el episcopado de Mogrovejo (1580–1606), sin abordar en profundidad la dimensión económica de la esclavitud ni las prácticas judiciales posteriores desarrolladas en el siglo XVII y XVIII. En consecuencia, futuras investigaciones podrían profundizar en tres líneas principales: el estudio comparativo entre Lima y otras diócesis americanas; el análisis sistemático de litigios matrimoniales promovidos por esclavizados en tribunales eclesiásticos y la articulación entre la práctica episcopal temprana y la posterior legislación borbónica, especialmente la Real Cédula de 1789.

En suma, la figura de Santo Toribio de Mogrovejo se inscribe en un proceso más amplio de regulación moral de la esclavitud en el mundo hispanoamericano. Su acción pastoral no abolió el sistema, pero contribuyó a institucionalizar límites normativos que configuraron espacios de reconocimiento espiritual y jurídico mínimo para la población esclavizada. La tensión entre subordinación legal y dignidad sacramental emerge, así como una clave interpretativa central para comprender la experiencia esclava en el Perú virreinal.

# Notas

[1]Educador y antropólogo ecuatoriano. Licenciado en Ciencias de la Educación (Historia y Geografía), Universidad de Cuenca, 2017; Magíster en Antropología de lo Contemporáneo, Universidad de Cuenca, 2021 y Máster en Cultura y Pensamiento de los Pueblos Negros, Universidad Complutense de Madrid, 2022. Actualmente es cursante de la Maestría en Historia de América, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela. Investiga la intersección entre identidad, religión y estudios afrodescendientes en América Latina. Ha publicado sobre diversidad religiosa, conflictos religiosos contemporáneos y construcción de identidades nacionales. ORCID: https://orcid.org/0009-0008-7736-268X

[2]Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla: "El doctorado de la Santidad". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 98-155.

[3]José Antonio Benito Rodríguez: "Vida, obra y vigencia de Santo Toribio de Mogrovejo". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 16-95.

[4]*Ídem.*

[5]Mauro Matthei: "Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606)". En *Quives. Lección magistral de inauguración del Año Académico*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2006, p. 18.

[6]José Antonio Benito Rodríguez: "Vida, obra y vigencia de Santo Toribio de Mogrovejo …", pp. 16-95.

[7]Mauro Matthei: "Santo Toribio de Mogrovejo …", p. 15-35; Carlos Salinas: "La visita pastoral del obispo a su diócesis marco canónico". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 158-167.

[8]Constanza López Lamerain: "Toribio de Mogrovejo, Roma y la creación de un esquema de gobierno diocesano en Sudamérica". *Allpanchis*, Vol. XLVIII, N° 87 (Arequipa, enero – junio, 2021), pp. 117-153. Disponible en: https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/1286

[9]Mauro Matthei: "Santo Toribio de Mogrovejo...", p. 18.

[10]Carlos Salinas: "La visita pastoral del obispo a su diócesis marco canónico…", pp. 158-167.

[11]Ricardo Carrasco: "El milagro de Copacabana en el Rímac, 1592". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 204-209.

[12]Sebastián Terráneo: "Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo". En: Danwerth, Otto, Albani, Benedetta y Duve, Thomas (Eds.): *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Franckfort, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2019, pp. 43-68.

[13]Ricardo Carrasco: "El milagro de Copacabana en el Rímac, 1592 …", p. 5.

[14]Nicole Bernex: "Las geografías de Santo Toribio de Mogrovejo y Robledo. Entre dos mundos continuidad y coherencia". En: Benito Rodríguez, José

Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 168-179.

[15]Willem Adelaar: "La identificación de lenguas nativas en el Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 180-189.

[16]*Ídem.*

[17]Nicole Bernex: "Las geografías de Santo Toribio de Mogrovejo y Robledo…", pp. 168-179.

[18]Willem Adelaar: "La identificación de lenguas nativas en el Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo…", pp. 180-189.

[19]Luis Martínez Ferrer: "El Tercer Concilio Limense y la visita pastoral". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 210-220.

[20]*Ídem.*

[21]Probar que al candidato a santo no se le había rendido veneración pública como si ya hubiese sido oficialmente canonizado.

[22]Silvia González Castrejón: "Templos virreinales de los Andes Centrales del Perú visitados por Santo Toribio (Oyón, Huara y Cajatambo)". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 190-198.

[23]La Congregación de los Ritos fue una institución establecida por la Santa Sede en 1588 con varios propósitos importantes relacionados con el proceso de canonización: precisar los procedimientos para la canonización de santos, uniformar los criterios utilizados en estos procesos y ejercer un mayor control sobre las causas de santidad.

[24]Silvia González Castrejón: "Templos virreinales de los Andes Centrales del Perú …", pp. 190-198.

[25]René Millar Carvacho: "Cultura de santidad y proceso de canonización de Santo Toribio". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 199-203.

[26]*Ídem.*

[27]*Ídem.*

[28]Miguel León Gómez: "Santo Toribio de Mogrovejo y sus visitas pastorales". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. pp. 221-229.

[29]Rubén Vargas Ugarte: *Santo Toribio. Segundo Arzobispo de Lima*. Lima, Paulinas, 2005, p. 45.

[30]Paulette Marquer: *Las razas humanas*. Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 35.

[31]José Marín González: "Las ´razas´ biogenéticamente no existen, pero el racismo sí, como ideología". *Revista Diálogo Educacional*. Vol. 4, N° 9. (Curitiba, mayo - agosto, 2003), pp. 1-17. Disponible en: https://periodicos.pucpr.br/dialogoeducacional/article/view/6545/6452

[32]María Rosa Palazón Mayoral: "Racismo y masificación". *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, Año 17, N° 25. (Puebla, nueva etapa, primavera, 1994), pp. 146-156. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/

cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_25_1994.pdf

[33]Joan Cabezas López: "Racismo y pensamiento moderno". *Centro de Estudos Africanos*. Universidad do Porto. (Porto, 2005), pp. 55-63.

[34]Quince Duncan: "Génesis y evolución del racismo real-doctrinario". *Memorias de la Primera Conferencia Afrocolombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura. (Bogotá, 2009), pp. 19-38.

[35]*Ídem.*

[36]María del Carmen de la Montaña Franco: "Gregorio López: su aportación al derecho indiano". *Anuario de la Facultad de Derecho*. Universidad de Extremadura, N° 9. (Cáceres – España, 1991), pp. 493-502. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/87022

[37]Rolando Mellafe Rojas: *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*. México, Septentrional, 1973

[38]Frederick P. Bowser: *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford, Stanford University Press, 1974.

[39]Herbert S. Klein: "The Atlantic Slave Trade". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* Vol. 76, N°s. 1-2. (2002), pp. 120-122.

[40]José Antonio Vázquez Parra, Carlos Federico Campos Rivas, y Olivia Torijano Navarrete: "Aproximación interdisciplinaria a las reminiscencias del sistema de castas colonial en México". *Revista de El Colegio de San Luis*. Año VII, N° 13. (San Luis de Potosí – México, enero – junio, 2017), pp. 202-221. Disponible en: https://revista.colsan.edu.mx/index.php/COLSAN/article/view/713/pdf

[41]Matthew Restall: "Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica". En: De la Serna Herrera, Juan Manuel (Coord.): *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*. México, CCyDEL-UNAM, Universidad de Guanajuato, 2005, pp. 19-71.

[42]Carlos Aguirre: *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

[43]Wilfredo Kapsoli Escudero: "Esclavitud en el Perú". *Tradición*. Universidad Ricardo Palma, N° 14. (Lima, 2014), pp. 63-70.

[44]Maribel Arrelucea Barrantes: "Esclavitud y derechos en el Perú colonial". *Pólemos. Portal Jurídico Interdisciplinario*. Asociación Civil Derecho y Sociedad, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). (Lima, 2016). Disponible en: https://polemos.pe/articulo/esclavitud-y-derechos-en-el-peru-colonial

[45]Alberto Flores Galindo: *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830 (Estructura de clases y sociedad colonial)*. Lima, Mosca Azul Editores, 1984.

[46]Carlos Aguirre: *Agentes de su propia libertad: esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 82.

[47]Wilfredo Kapsoli Escudero: "Esclavitud en el Perú...".

[48]Vázquez, José et al: "Aproximación Interdisciplinaria a las reminiscencias…".

[49]*Ídem.*

[50]Francisco Alberto Gómez Sánchez Torrealva: "La condición jurídica de los esclavos en el nuevo mundo". En: *Homenaje al Dr. Federico Geng*, Lima,

UNMSM, 2012, pp. 1-58.

[51]*Ídem.*

[52]Jean-Pierre Tardieu: *Los negros y la iglesia en el Perú: siglos XVI-XVII*. Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997. Tomo I.

[53]José Antonio Benito Rodríguez: "Vida, obra y vigencia de Santo Toribio de Mogrovejo…", p. XI.

[54]*Ídem.*

[55]*Ídem.*

[56]*Ídem.*

[57]*Ídem.*

[58]*Ídem.*

[59]*Ídem.*

[60]*Ídem.*

[61]Nicolás Sánchez: *Santo Toribio de Mogrovejo: Apóstol de los Andes*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1986.

[62]José Antonio Benito Rodríguez: "Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606) …", pp. 15-35.

[63]Santo Toribio de Mogrovejo: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Edición, transcripción y estudio preliminar de José Antonio Benito Rodríguez. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2006.

[64]*Ibídem.*, p. 282.

[65]*Ibídem.*, p. 283.

[66]*Ibídem.*, p. 492.

[67]*Ibídem.*, p. 380.

[68]*Ibídem.*, p. 284.

[69]*Ibídem.*, p. 262.

[70]*Ibídem.*, p. 562

[71]*Ibídem.*, p. 297

[72]*Ibídem.*, pp. 468, 484, 486, 494

[73]Entre ambos contextos, ver: Pedro Murillo Velarde: *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Ciudad de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 2 Volúmenes.

## Fuentes Consultadas

### Primarias impresas

Mogrovejo, Santo Toribio de: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Edición, transcripción y estudio preliminar de José Antonio Benito Rodríguez. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2006.

Murillo Velarde, Pedro: *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Ciudad de México, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 2 Volúmenes.

## Bibliográficas

Aguirre, Carlos: *Agentes de su propia libertad: esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Aguirre, Carlos: *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605*). Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

Bowser, Frederick: *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford, Stanford University Press, 1974.

Flores, Alberto Galindo: *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830 (Estructura de clases y sociedad colonial)*. Lima, Mosca Azul Editores, 1984.

Marquer, Paulette: *Las razas humanas*. Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Mellafe Rojas, Rolando: *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*. México, Septentrional, 1973.

Sánchez Nicolás: *Santo Toribio de Mogrovejo: Apóstol de los Andes*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1986.

Tardieu, Jean-Pierre: *Los negros y la iglesia en el Perú: siglos XVI-XVII*. Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997. Tomo I.

Vargas Ugarte, Rubén: *Santo Toribio. Segundo Arzobispo de Lima*. Lima, Paulinas, 2005.

## Capítulos de libro

Adelaar, Willem: "La identificación de lenguas nativas en el Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 180-189.

Benito Rodríguez, José Antonio: "Vida, obra y vigencia de Santo Toribio de Mogrovejo". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 16-95.

Bernex, Niole: "Las geografías de Santo Toribio de Mogrovejo y Robledo. Entre dos mundos continuidad y coherencia". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 168-179.

Campos, Francisco Javier y Sevilla, Fernández de: "El doctorado de la Santidad". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 98-155.

Carrasco, Ricardo: "El milagro de Copacabana en el Rímac, 1592". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 204-209.

Gómez Sánchez Torrealva, Francisco Alberto: "La condición jurídica de los esclavos en el nuevo mundo". En: *Homenaje al Dr. Federico Geng,* Lima, UNMSM, 2012, pp. 1-58.

González Castrejón, Silvia: "Templos virreinales de los Andes Centrales del Perú visitados por Santo Toribio (Oyón, Huara y Cajatambo)". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 190-198.

León Gómez, Miguel: "Santo Toribio de Mogrovejo y sus visitas pastorales". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. pp. 221-229.

Martínez Ferrer, Luis: "El Tercer Concilio Limense y la visita pastoral". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 210-220.

Matthei, Mauro: "Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606)". En*: Quives. Lección magistral de Inauguración del Año Académico*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2006, pp. 15-35.

Millar Carvacho, René: "Cultura de santidad y proceso de canonización de Santo Toribio". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 199-203.

Restall, Matthew: "Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica". En: De la Serna Herrera, Juan Manuel (Coord.): *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*. México, CCyDEL-UNAM, Universidad de Guanajuato, 2005, pp. 19-71.

Salinas, Carlos: "La visita pastoral del obispo a su diócesis marco canónico". En: Benito Rodríguez, José Antonio: *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)*. Lima, Ernst & Young, 2024, pp. 158-167.

Terráneo, Sebastián: "Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo". En: Danwerth, Otto, Albani, Benedetta y Duve, Thomas (Eds.): *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX.* Franckfort, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2019, pp. 43-68.

## Artículo en revista

Cabezas López, Joan: "Racismo y pensamiento moderno". *Centro de Estudos Africanos*. Universidad do Porto. (Porto, 2005), pp. 55-63.

Duncan, Quince: "Génesis y evolución del racismo real-doctrinario". *Memorias de la Primera Conferencia Afrocolombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura. (Bogotá, 2009), pp. 19-38.

Kapsoli Escudero, Wilfredo: "Esclavitud en el Perú". *Tradición.* Universidad Ricardo Palma, N° 14, (Lima, 2014), pp. 63-70.

Klein, Herbert S.: "The Atlantic Slave Trade". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* Vol. 76, N°s. 1-2. (2002), pp. 120-122.

## Artículos en revistas electrónicas:

Arrelucea Barrantes, Maribel: "Esclavitud y derechos en el Perú colonial". *Pólemos*. *Portal Jurídico Interdisciplinario*. Asociación Civil Derecho y Sociedad, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). (Lima, 2016). Disponible en: https://polemos.pe/articulo/esclavitud-y-derechos-en-el-peru-colonial

López Lamerain, Constanza: "Toribio de Mogrovejo, Roma y la creación de un esquema de gobierno diocesano en Sudamérica". *Allpanchis*. Vol. XLVIII, N° 87 (Arequipa, enero – junio, 2021), pp. 117-153. Disponible en: https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/1286.

Marín González, José: "Las ´razas´ biogenéticamente no existen, pero el racismo sí, como ideología". *Revista Diálogo Educacional*. Vol. 4, N° 9. (Curitiba, mayo - agosto, 2003), pp. 1-17. Disponible en: https://periodicos.pucpr.br/dialogoeducacional/article/view/6545/6452

Matthei, Mauro: "Santo Toribio de Mogrovejo y la nueva evangelización". *Veritas*, *Revista de Filosofía y Teología*. N° 2. (Valparaíso, marzo, 1995), pp. 1-14. Disponible en: https://ojs.uc.cl/index.php/veritas/article/view/62871/50301

Montaña Franco, María del Carmen de la: "Gregorio López: su aportación al derecho indiano". *Anuario de la Facultad de Derecho*. Universidad de Extremadura, N° 9. (Cáceres – España, 1991), pp. 493-502. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/87022

Palazón Mayoral, María Rosa: "Racismo y masificación". *Dialéctica*. Universidad Autónoma de Puebla. Año 17, N° 25. (Puebla, nueva etapa, primavera, 1994), pp. 146-156. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_25_1994.pdf

Vázquez Parra, José Antonio, Campos Rivas, Carlos Federico y Torijano Navarrete, Olivia: "Aproximación interdisciplinaria a las reminiscencias del sistema de castas colonial en México". *Revista de El Colegio de San Luis*. Año VII, N° 13. (San Luis de Potosí – México, enero – junio, 2017), pp. 202-221. Disponible en: https://revista.colsan.edu.mx/index.php/COLSAN/article/view/713/pdf

# Tensiones en la Sierra de Perijá: sombras silentes del conflicto clerical

**María Isabel Párraga**[1]
*Universidad Católica Andrés Bello*
*maparraga@ucab.edu.ve*

**Resumen**

El artículo analiza las tensiones eclesiales en la Sierra de Perija (frontera Venezuela- Colombia) durante el siglo XVIII, centrado en la visita pastoral del obispo Mariano Martí en 1775. Examina el conflicto entre clero diocesano y capuchinos navarros en misiones como Piche y Tinacoa, denunciando explotación laboral de indígenas Yukpa y Barí, precarias condiciones de vida, falta de catequesis y resistencia indígena. Contextualiza en reformas borbónicas, Leyes de Indias y concilios como Trento y Lima, destacando la invisibilización de voces indígenas en narrativas coloniales.

**Palabras Clave:** Perijá, Mariano Martí, capuchinos, Yukpa, Barí.

## Tensions in the Sierra de Perijá: silent shadows of clerical conflict

**Abstract**

The article examines 18th-century ecclesiastical tensions in Venezuela's Sierra de Perijá (Venezuela-Colombia border), focusing on Bishop Mariano Martí's 1775 pastoral visit. It analyzes conflicts between diocesan clergy and Navarrese Capuchin friars in missions like Piche and Tinacoa, criticizing indigenous Yukpa and Barí exploitation, poor living conditions, inadequate catechesis, and native resistance. Situated within Bourbon reforms, Laws of the Indies, and councils like Trent and Lima, it highlights the silencing of indigenous voices in colonial narratives.

**Keywords:** Perijá, Mariano Martí, Capuchins, Yukpa, Barí.

Este artículo fue terminado en marzo de 2026, entregado para su evaluación en abril y aprobado para su publicación en julio del mismo año.

## 1. Introducción

Mariano Martí llegó a la Sierra de Perijá en 1775 a hacer lo que se suponía que debía hacer: visitar, inspeccionar, reportar. Lo que encontró no era todo (según sus observaciones) lo que los capuchinos describían en sus informes. Las misiones existían, sí, pero la distancia entre el papel y la realidad era considerable. Sus anotaciones lo dejan ver. Detrás de esa discrepancia había un conflicto más viejo. Las órdenes religiosas llevaban décadas administrando la evangelización de los pueblos Yukpa y Barí con escasa rendición de cuentas al clero diocesano. Martí representaba precisamente eso: la autoridad episcopal que reclamaba su lugar en un territorio que las reformas borbónicas estaban reorganizando. No era una visita neutral. La figura del obispo como representante del clero diocesano, ofrece una mirada única sobre las dinámicas de poder, las críticas a las prácticas misionales y el impacto de estas tensiones en la vida cotidiana de las comunidades indígenas de la región.

El presente trabajo se centra en la evangelización en la Sierra de Perijá como ejemplo de uno más de los tantos que se registran en la colonización de los territorios americanos. El estudio permite comprender que estas tensiones de antigua data entre el clero regular, representado por las órdenes religiosas (en este caso los capuchinos) y el clero diocesano, buscaba consolidar una autoridad en el contexto de creciente centralización política y religiosa. La Sierra de Perijá, en la frontera entre Venezuela y Colombia, era, en términos coloniales, un dolor de cabeza; un territorio donde cada quien respondía a quien le convenía. Los indígenas respondían a todos y no mandaban en nada. Desde este contexto, el estudio examina qué vio Martí, qué criticó y qué revelan sus reportes sobre la vida concreta de esas comunidades.

Para reconstruir este episodio, el trabajo se apoya en dos fuentes principales: la recopilación de textos y decretos sobre las misiones capuchinas en América hecha por Fray Froylán de Rionegro[2] y el libro personal del obispo Martí[3] sobre su recorrido por los pueblos indígenas de Perijá. De manera complementaria, se consultaron documentos sobre sínodos y reuniones episcopales coloniales referidos a la evangelización y al trato con los indígenas, así como estudios sobre las fricciones entre clero regular y diocesano en otras partes de la América colonial. No era un conflicto exclusivo de Perijá: los franciscanos, por ejemplo, chocaban hasta con las autoridades civiles cuando se trataba de defender su modelo de misión. ¿Y qué podemos decir de los jesuitas y sus famosas Reducciones en Paraguay? Más que simples asentamientos, se convirtieron en un experimento social, económico y urbano sin precedentes en la América colonial. Su verdadero propósito era humanitario: proteger a las comunidades nativas tanto de la explotación del sistema de encomiendas como de las violentas incursiones de los bandeirantes, los cazadores de esclavos portugueses.

Hay algo que conviene advertir antes de seguir. Las críticas de Martí son el eje del análisis, pero Martí no era un observador neutral. Era parte del clero diocesano, tenía sus propios intereses en ese pulso institucional y eso necesariamente colorea lo que reportó. Sus documentos son valiosos, pero no representan una verdad completa.

La verdad más incompleta de todas es la de los Yukpa y los Barí. Ellos están en los documentos como objeto, raramente como sujeto. Lo que vivieron, cómo resistieron, qué perdieron y qué conservaron aparece filtrado siempre por quien tenía la pluma. Este trabajo no resuelve ese problema, pero lo nombra. Y en la medida en que los reportes de Martí dejan ver grietas en el relato oficial de las misiones, algo de esa experiencia indígena se cuela entre líneas.

## 2. Sierra de Perijá, colonizadores e impacto en los pueblos indígenas

La Sierra de Perijá corre a lo largo de la frontera entre Venezuela y Colombia. Es territorio montañoso, de biodiversidad densa, con valles, ríos y un clima que históricamente favoreció la agricultura. Eso mismo la hizo atractiva para los colonizadores españoles: sus cultivos tenían mercado en Europa y su geografía la convertía en un punto de control estratégico. La mano de obra la pusieron los indígenas, primero a través del sistema de encomiendas, luego de maneras que no tenían nombre legal, pero funcionaban igual.

Los yukpa y los barí llevaban siglos en esa sierra antes de que llegara alguien a decirles que debían cambiar. Los primeros registros de contacto entre los conquistadores y los antepasados de los yukpa, datan de las expediciones de Ambrosio Alfinger en las márgenes del Lago de Maracaibo entre 1530 y 1549. Desde entonces, la Sierra funcionó como territorio de refugio y resistencia: los indígenas organizaban desde allí correrías contra conquistadores y misioneros, incendiaban poblados y hostigaban las vías de comunicación.[4]

El 9 de mayo de 1722 el Rey expidió la licencia solicitada por Juan de Chourio para la pacificación de la Sierra de Perijá. Chourio colonizó como se solía hacer: con violencia y coerción.[5] Las encomiendas formalizaron lo que ya ocurría: los indígenas trabajaban, los encomenderos recibían. La protección que debían ofrecer a cambio rara vez llegó. La población indígena cayó. Las estructuras sociales se fracturaron.

Los capuchinos llegaron con otro propósito declarado: la salvación de las almas. En la práctica su labor tuvo dos caras. Por un lado, algunos misioneros intentaron proteger a los indígenas de los abusos más crudos de los encomenderos. Por otro, la evangelización traía consigo la exigencia de abandonar creencias, prácticas y formas de organización propias. No era una contradicción accidental: venía incorporada al

modelo. Las reducciones y misiones concentraron a poblaciones dispersas en espacios controlados. Se construyeron iglesias, se impusieron rituales, se intentó reemplazar un orden cultural por otro. Muchos indígenas resistieron. Negociaron, huyeron, mantuvieron sus tradiciones en los márgenes. Como señala Briceño González, los indígenas de la Sierra fueron difíciles de reducir:

> El carácter seminómada de estos grupos, se opuso con sus tácticas guerreras a dar paso libre a la estabilización territorial de los colonizadores, ya que tal acción suponía perder el acceso a territorios por los que transitaban y cazaban. La organización de la lucha violenta contra esta pretensión, aunque preocupaba a los conquistadores, poco pudo hacer para que su avance no fuera continuo.[6]

## 3. La presencia misional capuchina

Las misiones capuchinas en Maracaibo y Perijá no surgieron de un plan coherente ni de una estrategia bien ejecutada. Fueron, más bien, el resultado de decisiones administrativas tomadas desde lejos, de recursos insuficientes y de una resistencia indígena que los documentos oficiales intentaron minimizar, pero que los mismos reportes misioneros terminaban reconociendo. A mediados del siglo XVII, llegaron a Perijá los primeros capuchinos valencianos, procedentes de la provincia de Santa Marta. La Corona les había asignado la evangelización de la región como parte de un reparto más amplio del territorio americano entre distintas provincias de la orden. El reparto tenía lógica administrativa. En la práctica, resultó otra cosa. Los valencianos permanecieron en la zona hasta 1749, cuando se retiraron. En parte, la geografía y la resistencia indígena los derrotó y, por la otra, la falta de recursos hizo el resto. Los testimonios de la época, así lo atestiguan:

> Dicen que pacificados que fueron por Don Juan de Chourio los Yndios Coyamas y Macoaes y fundada la Villa de Perixá. pidió que se embiasen allí algunos Misioneros para que doctrinasen a los Yndios y que con efecto por Real Cédula de 12 de Diziembre de 1733 se mandó al Governador de Maracaybo destinase a este objeto los religiosos que fuesen necesarios y que nombró a quatro de la Misión de Capuchinos de Valencia destinada a la Provincia de Santa Martha para cada uno de otros tantos Pueblos que estaban pacíficos en la Jurisdicción de Perixá. Que estos 4 religiosos se mantuvieron en ellas hasta el año de 1749 en que los mandó a retirar el Governador de Santa Marta Don Juan de Vera Faxardo.[7]

En 1749, el Rey Fernando VI reorganizó la estructura misional y asignó Maracaibo a los capuchinos de Navarra y Cantabria, separándola de la jurisdicción de Santa Marta. Los navarros llegaron a un territorio que sus predecesores no habían logrado controlar y se encontraron con

el mismo problema de fondo: pueblos indígenas que no tenían ningún interés en ser reducidos.[8] Los pueblos de Nuestra Señora de Belén de Piché y San Fidel de Tinacoa, fueron los centros principales de esta nueva etapa misional. Su selección respondía a criterios geográficos y a la presencia de comunidades indígenas consideradas, en el lenguaje de los documentos, "susceptibles de reducción". Ríos caudalosos, montañas inaccesibles y climas extremos complicaron el avance desde el primer momento. Pero el obstáculo más constante no fue la geografía sino la resistencia de quienes habitaban ese territorio y no querían abandonarlo:

> Es esta nación de genio altivo y natural terco, bien dispuesto en el cuerpo, briosos, y mas alzados que los de otros Pueblos, pero aleves y traidores: Con estas prevenciones se les oio sus respuesta, que aunque no fué con las ventajas deseadas, se notó que no estaban tan duros, que repitiendose la diligencia y Regalos, no se pudieran esperar; se ablandasen en adelante.[9]

Algunos capuchinos intentaron frenar los abusos de los encomenderos. Eso es real y los documentos lo registran. Pero esa protección tenía un precio: aceptar la doctrina, abandonar las prácticas propias, reorganizar la vida según el modelo de la misión. Los indígenas que resistían esa transformación no aparecen en los reportes como resistentes sino como obstáculos. Pero hay una violencia que no deja heridas visibles: la de decidir quién cuenta la historia. Los yukpa y los barí aparecen en los documentos coloniales como objeto de la misión, nunca como sujetos con criterio propio. La pregunta que se hacían los misioneros no era qué querían los indígenas sino cómo convertirlos. Esa pregunta ausente dice más que cualquier respuesta que hayan registrado. Las reducciones cumplieron una función doble que los documentos oficiales rara vez admiten: evangelizar y controlar. Los indígenas concentrados en pueblos de misión eran más fáciles de catequizar, sí, pero también más fáciles de vigilar y de usar como mano de obra. Las iglesias se construyeron, los rituales cristianos se impusieron, y las prácticas propias quedaron relegadas a los márgenes. Algunos las mantuvieron ahí. Otros negociaron. Pocos pudieron ignorar completamente lo que el sistema les exigía.

La expansión ganadera fue el otro frente. A medida que las haciendas avanzaban sobre el piedemonte de la Sierra, el territorio disponible para los yukpa y los barí se reducía. No fue un proceso accidental ni invisible: fue sistemático y documentado. La respuesta indígena también lo fue. Los procesos de autodemarcación que emprendieron los yukpa no son un fenómeno reciente sino la continuación de una disputa que viene del siglo XVII. Chourio, las encomiendas, las misiones capuchinas: son tres caras del mismo proceso. Lo que cambia entre ellas es el método, no el resultado. Los yukpa y los barí perdieron territorio, perdieron autonomía y perdieron el

control sobre su propio relato. Que hayan sobrevivido todo eso con identidad propia no es poca cosa. De eso se trata, en el fondo, esta historia.

## 4. Las visitas pastorales: ¿a qué vino el obispo Mariano Martí a Venezuela?

Las visitas pastorales han sido una herramienta fundamental en la historia de la Iglesia en América Latina, especialmente durante el período colonial. Estas visitas, que implicaban un recorrido por las diócesis por parte de los obispos, tenían como objetivo supervisar y regular la vida religiosa y social de las comunidades. Las visitas pastorales tienen sus raíces en la necesidad de la Iglesia de mantener el control sobre sus feligresías y asegurar la correcta administración de los sacramentos. Desde el Concilio de Trento (1545- 1563), se estableció que los obispos debían realizar visitas a sus diócesis para garantizar la observancia de las normas canónicas y la moralidad del clero y los habitantes. Sin embargo, los obispos no tuvieron participación directa en Trento porque se les impidió viajar:

> Las razones de esta ausencia, decretado por el Consejo de Indias, quedaron apuntadas en la carta que, en ausencia de Carlos V, la reina Isabel había escrito unos meses antes al embajador de España ante la Santa Sede, dándole instrucciones para que solicitara del Papa la dispensa de los obispos hispanoamericanos de la asistencia al Concilio y explicara los motivos de tal petición. Estas razones, pues, en las que se apoyó la solicitud, como ya vimos en los documentos anteriores también, eran la absoluta necesidad de la residencia de los obispos en sus diócesis para el bien tanto de los recién convertidos como de los españoles, y la enorme distancia…[10]

El principal propósito de las visitas pastorales era asegurar que los clérigos cumplieran con sus deberes y que los fieles vivieran de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia. Estas visitas no solo eran un medio de control religioso, sino también una forma de intervención social y política. A través de las visitas, los obispos podían abordar problemas sociales, económicos y morales en sus diócesis. La visita pastoral se ejercía sobre un territorio que reconocía la jurisdicción del obispo, y su función era fundamental para la cohesión social y religiosa de las comunidades. Además, el siglo XVIII fue un período de reformas que buscaba centralizar y modernizar el control sobre las colonias y un punto clave fue el estrechamiento de la relación entre la Iglesia y el Estado. En este contexto, las visitas pastorales se convirtieron en un instrumento clave para implementar estas reformas, permitiendo a los obispos ejercer su autoridad y supervisar la aplicación de las políticas eclesiásticas y civiles. A través de las visitas, los obispos podían abordar problemas sociales, económicos y morales en sus diócesis. La visita pastoral se ejercía sobre un territorio que reconocía la jurisdicción del

obispo, y su función era fundamental para la cohesión social y religiosa de las comunidades:

> Estas visitas pastorales también implicaron una puesta al día de las cuentas, con registro detallado de lo habido en los curatos, villas y pueblos, pero su fuerza estaba concentrada en el trabajo pastoral hacia la feligresía, información que quedaría descrita de manera asombrosa como un retrato social de la vida, cotidianidad y vivencias de la gente común de las villas y pueblos.[11]

La visita pastoral de Mariano Martí a la diócesis de Caracas es un ejemplo emblemático de cómo se llevaban a cabo estas inspecciones. Durante su recorrido, Martí no solo supervisó las iglesias y capillas, sino que también se ocupó de la educación, la moralidad y la administración de los recursos eclesiásticos:

> Uno de los principales objetivos de las visitas pastorales, era supervisar el estado del cuerpo eclesiástico. Los puntos principales de atención o 'moralización hacia el clero', se contaban tres tipos de acciones: las de carácter personal como cabello y vestido, las de tipo social como asistencia a fiestas, bailes y ferias y, por supuesto, las relativas a la acción pastoral. Como visitador, Martí cumplió con este pedimento.[12]

Esta instrucción refleja el enfoque pedagógico que adoptó, buscando no solo la corrección, sino también la educación de su feligresía. Martí también se dedicó a la inspección de la moralidad del clero. En sus informes, enfatizaba la importancia de que los sacerdotes vivieran de acuerdo con los principios cristianos: Uno de los principales objetivos de las visitas pastorales, era supervisar el estado del cuerpo eclesiástico.[13]

Otro aspecto importante de la visita de Martí fue su atención a la situación social de las comunidades, así como de las actividades comerciales y ganancias en exceso a las que denomina como "usura":

> Que como también haya llegado a noticia nuestra de que algunas personas descuidadas de su salud eterna y conducidas de un deseo insaciable de adquirir bienes temporales cometen varias usuras en las ventas que hacen de distintos comestibles, géneros y efectos, persuadidos de que la transportación de ellos desde otros lugares de la provincia a éste, hace lícito su expendio por cualquier subido precio, de suerte que aún llegan a reportar la ganancia hasta de 200%; cediendo todo en gravísimo cargo de sus consciencias, y perjuicio del bien público: mandamos que el cura de esta iglesia en sus amonestaciones al pueblo reprenda este pecado de usura y haga entender usura a su reato y la indispensable restitución de lo mal adquirido.[14]

Las visitas pastorales en la América hispana y, en particular, la de Mariano Martí a la Diócesis de Venezuela, fueron fundamentales para la observación sobre cómo funcionaba la Iglesia en el continente. Estas visitas no solo sirvieron para supervisar la vida religiosa, sino que

también se convirtieron en un medio para abordar problemas sociales y económicos. A través de su enfoque, Martí dejó un legado que sigue siendo objeto de estudio y reflexión en la historiografía venezolana. La documentación de su visita es un testimonio valioso del ejercicio del poder eclesiástico en un contexto de reformas borbónicas y cambios sociales profundos.

El obispo Mariano Martí llega a Maracaibo y sus adyacencias como el quinto tramo de un viaje que se inicia en Caracas el 8 de diciembre de 1771. De acuerdo a Dávila Mendoza, el primer tramo de este periplo fue Caracas; el segundo tramo: las parroquias aledañas: Chacao, Baruta, Petare, El Hatillo y El Valle; el tercero, la costa cacaotera del hoy estado Aragua, La Guaira y Puerto Cabello; el cuarto Coro y la zona caquetía; el quinto, como hemos dicho, Maracaibo y sus adyacencias, especialmente la Sierra de Perijá; el sexto Carora y sus adyacencias y el séptimo la zona de los Andes. Señala esta autora:

> Con las visitas pastorales, el objetivo principal de la iglesia era proteger e incentivar los comportamientos morales de los sacerdotes y de la comunidad o feligresía, en general. Para este doble fin, el recurso de la visita pastoral garantizaba, por un lado, que los párrocos cumplieran con sus funciones pastorales y, por el otro, que la feligresía respondiera a los comportamientos morales que se esperaba.[15]

Pero si bien ese era el objetivo principal, también hemos comentado la estrecha relación entre corona e Iglesia por lo que sus pormenorizados relatos también constituyen una fuente de información sobre "el estado de las cosas" en las lejanas provincias de América. La visita de Mariano Martí a la Sierra de Perijá, se inicia el 13 de febrero de 1775 en la Villa de Perijá. En este poblado pasa varios días y se dirige a visitar las misiones de los padres capuchinos navarros en las localidades de Piche, Tintiní y Tinacoa. (Ver mapa adjunto).

Fig. 1. Mapa de la región de Maracaibo y misiones. Fuente: Archivo General de Indias (AGI). MP Venezuela, 202. Disponible en: https://pares.cultura.gob.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/ 261412nm (Consulta: 16-02-2026).

El 20 de febrero llega a Tintiní, el 22 a Piche y a Tinacoa el 23 donde pasa un día y regresa a la Villa de Perijá, visita varios hatos y oratorios de la zona y regresa a Maracaibo el 26 de febrero de 1775. Es interesante observar cómo el obispo describe la geografía de Perijá y sus delimitaciones haciendo la advertencia de que hasta ahora ese territorio no había tenido la visita de alguna alta jerarquía eclesiástica:

> Hasta ahora no havía venido Obispo acá; a lo menos no consta. Todos estos tres pueblos están situados a la misma falda de estos montes o serranías, que es muy grande, y toda esta falda de montaña parece una tierra muy proporcionada para cacao, cañaverales y otros frutos. Desde estos pueblos, o desde la villa de Perijá hasta un pueblo de Indios llamado El Molino, que ya pertenece al Obispado de Santa Marta, hay más de cincuenta leguas y puede ser que más, y gastan los viajantes diez y doze y más días, por ser estos montes sumamente escabrosos, y antes de llegar al dicho pueblo de El Molino, como unas dos jornadas antes, se passa el río llamado Sucuy, que divide este Obispado de Caracas del de Santa Martha, y corre dicho río del Sucuy desde Poniente a Oriente y desguasa en esta Laguna de Maracaybo, cerca de los castillos de la barra y de la nueva población.[16]

Otro elemento que destaca es el interés que tenía Martí de conocer al detalle las etnias que habitaban la zona.

> Las naciones de indios de la sierra de Perijá, a la banda de Poniente, que confina con el valle de Upar, provincia de Santa Martha, son los Coyanos, los Macoacos, los Chaques, los Sabriles y los Aratomos. Todas estas cinco especies de indios, que parecen forman cinco naciones, no son más que una nación, pues hablan un mismo idioma, y han tomado estos cinco primeros capitanezos o gefes de donde descienden los sobrerreferidos indios. A la banda Sur de esta villa a distancia de unas seis o ocho leguas, está la laguna de Maracaybo, y a sus márgenes y algunas leguas tierra adentro, están los indios Motilones, que ahora se están pacificando y son buenos indios, y ahunque antes, habrá como unos tres años que matavan a la gente era porque tenían por enemigos a los españoles y pensavan que éstos querían matarlos; pero ahora que han visto que los españoles no les son enemigos y que no los quieren matar, ya se muestran amigos nuestros, ni ellos matan a ningún español, y suponen algunos que los indios motilones son suaves y buenos de genio.[17]

Como se observa, por lo menos el obispo Martí hace el intento de identificar las variantes de los dos troncos Yupka y Barí de donde se desprenden estas otras etnias. Para la época la tendencia era llamarlos a todos "motilones" y las variantes eran "motilones mansos" o "motilones bravos" según su docilidad para la evangelización y la colonización. Pero algo debe quedar claro antes de seguir analizando la visita de Mariano Martí a Perijá. Sus percepciones deben ser vistas con cautela, ya que provienen de alguien que, en su rol, buscaba identificar infracciones a los mandamientos y a los preceptos de la Iglesia. Además,

su perspectiva está influenciada, aunque no de manera explícita, por una visión de Estado. Por ello, su relato debe entenderse como una visión subjetiva, pero con un innegable valor como registro histórico que permite comprender las relaciones, las dinámicas sociales y la cotidianidad de la Venezuela colonial a finales del siglo XVIII. Sin embargo, su percepción está marcada por prejuicios y subjetividades. En particular, su relación sobre las misiones capuchinas no está exenta de estos sesgos, así como de los conflictos y tensiones ya mencionados entre el clero diocesano, al que Martí representaba, y las órdenes religiosas.

Se van a relacionar las principales críticas que el obispo Mariano Martí hiciera a la administración de los padres Capuchinos Navarros en la Sierra de Perijá. En este sentido, se van a contrastar con las Leyes de Indias a pesar de los distintos elementos que dificultaban su cumplimiento. Es pertinente recordar que el incumplimiento de las Leyes de Indias en América se debió a la gran distancia entre la metrópoli y las colonias, factor que dificultaba la supervisión, así como a la corrupción de los funcionarios locales y la resistencia de los colonos y encomenderos, quienes priorizaban sus intereses económicos. Además, la falta de recursos e instituciones fuertes para garantizar su aplicación, junto con tensiones entre autoridades civiles y religiosas, debilitó su implementación. La visión paternalista hacia los indígenas y las contradicciones dentro de las propias leyes también facilitaron su elusión, mientras que en regiones alejadas o fronterizas predominaban dinámicas locales que ignoraban las disposiciones legales. En consecuencia, aunque avanzadas en teoría, las Leyes de Indias quedaron mayormente como un ideal incumplido.

Uno de los aspectos más alarmantes que Martí denuncia es la explotación laboral de los indígenas. Según él, los misioneros obligaban a los indígenas a trabajar sin remuneración, transportando productos como melados, papelones, quesos y cacao hacia Perijá y Maracaibo. Martí escribe:

> …yo mismo los he visto, solamente trabajan los indios de estos tres pueblos a quienes estos Misioneros los obligan a trabajar, sin darles un maravedí ni jornal alguno, y solamente dan de comer a estos indios el día que trabajan y de tarde en tarde; quando han trabajado mucho, les dan unos calzones y una camisa de coleta, y a los indios más trabajadores les dan de dos en dos años unos calzones y vestido de listado. Sin dar un solo maravedí a dichos indios, los obligan con los burros de los mismos indios a conducir o transportar a Perijá y a Maracaybo los melados y los papelones, y también trasportar a Perijá y a Maracaybo los quesos y el cacao…[18]

Estas prácticas violaban directamente las disposiciones de las Leyes de Indias que prohibían expresamente la esclavitud. El Libro VI, Título II "De la libertad de los Indios" establece claramente:

> Nuestro poder hubiera, leído o hallado de avalar: cautivar Indios naturales de nuestras Indias, Islas, y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas, ni por descubrir, ni tenerlos por esclavos, aunque sean de las Islas, y Tierras, sobre las que por Nosotros, o quien nuestro poder haya tenido, y tenga, esté declarado, que se les pueda hacer justamente guerra, o los matar, prender, o cautivar.[19]

Este fragmento es una prohibición real explícita contra la esclavización de los indígenas, y su fuerza legal reside precisamente en que cierra una puerta que antes estaba abierta: la doctrina de la "guerra justa". Durante buena parte de la conquista, la Corona había permitido que se declarara "guerra justa" contra ciertos pueblos indígenas que resistían la evangelización o atacaban asentamientos españoles, y bajo esa justificación se autorizaba matarlos, apresarlos o esclavizarlos como consecuencia del conflicto. Lo que hace esta ley es revocar esa excepción: establece que, aunque en el pasado el rey (o alguien con su autoridad delegada) hubiera declarado formalmente que contra determinadas islas o territorios se podía hacer guerra justa —y por tanto matar, prender o cautivar a sus habitantes—, de ahora en adelante queda terminantemente prohibido tomarlos como esclavos, sin importar ese antecedente de guerra declarada.

Las leyes protegían a los indígenas de ser obligados a realizar trabajos forzados sin una autorización específica y garantizaba que cualquier labor debía ser remunerada. Sin embargo, las prácticas descritas por Martí sugieren un incumplimiento de estas disposiciones, ya que los indígenas, según sus relatos, eran obligados a trabajar largas jornadas sin recibir pago alguno por parte de los misioneros capuchinos. Hay que referirnos, aunque un tanto lejano en el tiempo, pero no en importancia ya que delineó en buena parte lo relativo a la normativa del trato de la iglesia a las étnias autóctonas, al tercer Concilio de Lima, Virreinato del Perú.[20] Fue el más importante de los tres Concilios celebrados en Lima durante el siglo XVI, ya que organizó definitivamente la Iglesia en América. Estuvo presidido por el arzobispo Toribio de Mogrovejo en 1581, y duró del 15 de agosto de 1582 al 18 de octubre de 1583. El Concilio definió muchas regulaciones y principios para la Iglesia local, sobre todo lo relativo con la evangelización de los indígenas. En este Concilio se definió que el trato debe ser adecuado, es decir, tratarlos no como esclavos sino como hombres libres, preocuparse por su educación y empeñarse en la enseñanza de las costumbres europeas de la época.

Uno de sus más famosos decretos exigía el uso de las lenguas indígenas en este proceso de evangelización, prohibiendo el uso del latín y limitando el uso exclusivo del español.

> … y para que el mismo fruto se consiga en los demás pueblos, que usan diferente lengua de las dichas, encarga y encomienda a todos los obispos que procuren cada uno en su diócesis hacer traducción el dicho

> catecismo por personas suficientes y pías en las demás lenguas de su diócesis.[21]

Pero volvamos al obispo Martí y sus denuncias:

### 4.1. Condiciones de vida y alimentación

Martí describe las precarias condiciones de vida de los indígenas en las misiones, señalando que los indios están esclavizados, como ya comentamos. Pero también aseguraba en su Libro Personal que, a pesar de su arduo trabajo, no recibían alimentos suficientes: "Aunque en esto no creo anden muy abundantes en comida de carne los indios, y puede que ni los misioneros particulares".[22] Esta situación contrasta con la Ley 9 del Título III del Libro VI de las Leyes de Indias, que ordenaba:

> Con más voluntad y prontitud se reducirán a poblaciones los indios, si no se les quitan las propiedades y granjerías que tuvieran en los sitios que dejen. Mandamos que en esto no se haga novedad, y se les conserven como las hubieran tenido antes, para que las cultiven y traten de su aprovechamiento.[23]

La falta de alimentos y la precariedad de las viviendas en Perijá que describe Martí, estaban al margen de esta disposición que exigía a los responsables de los indígenas (en este caso, los misioneros) garantizar su bienestar material.

> … y solamente dan de comer a estos indios el día que trabajan y de tarde en tarde; quando han trabajado mucho, les dan unos calzones y una camisa de coleta, y a los indios más trabajadores les dan de dos en dos años unos calzones y vestido de listado.[24]
>
> … ninguno de éstos Missioneros permite que indio alguno salga de su pueblo menos que sea para diligencias del mismo Missionero, de manera que estos indios están como esclavos.[25]
>
> Este pueblo es de missión viva, es muy desdichado y los indios son pobrísimos y sólo uno tiene un campo sembrado de yuca…[26]

Si tomáramos como ciertas las expresiones de Martí quedaría claro que la situación de las étinas de Perija: Barí y Yupkas eran realmente precarias. Por una parte, el despojo de sus tierras originarias por parte de los encomenderos liderados por el colonizador con más fuerza de la zona: Juan Chourio y por otra su sujeción a la dinámica de las misiones capuchinas en las que el esquema de producción estaba orientado para el propio mantenimiento de las misiones (más adelante incluso Martí habla del propio beneficio de los capuchinos) y el rédito a los requerimientos de la corona.

Otro punto crítico en el análisis de Martí son sus denuncias de presunta corrupción en la administración de los recursos de la misión. Según él, los beneficios económicos obtenidos de las actividades productivas, como la venta de quesos, cacao y papelones, eran administrados exclusivamente por el Prefecto de la misión (sacerdote capuchino) que enviaba los productos a Maracaibo, sin transparencia ni rendición de cuentas.

> … también tienen estos Misioneros, es decir, el cuerpo de la misión, otro síndico en Maracaibo, además del Factor. El misionero individual, si envía algo a vender, lo remite al sujeto que le parece bien, y este sujeto solo se entiende con el misionero individual, y ni este sujeto particular da cuenta ni razón a nadie, ni al Prefecto.[27]

Sin embargo, las leyes de Indias eran muy claras al respecto (Libro VI. Título IV, Ley II)

> En las Cajas de Comunidad se han de ingresar todos los bienes que el cuerpo y colección de Indios de cada Pueblo tenga, para que de allí se gaste lo necesario en beneficio común de todos, y se atienda a su conservación y aumento, y todo lo demás que convenga, distribuyéndolo por libranzas, con buena cuenta y razón. Asimismo, se deben conservar las escrituras y documentos que acrediten su capital y efectos.[28]

Además de las críticas relacionadas con la explotación económica, Martí también cuestiona la falta de atención espiritual hacia los indígenas:

> El estylo y práctica de estas misiones es enseñar la Doctrina Christiana solamente por las mañanas en el modo sobrerreferido, y por las tardes la enseña el Missionero que quiere y al que no quiere no se le obliga, porque no es estylo.[29]

Sin embargo, en lo que concierne a las reducciones y pueblos de misión las Leyes eran claras:

> El Rey Felipe II ha puesto mucha atención en procurar siempre los medios más convenientes para que los indígenas sean bien instruidos en la Santa Fe Católica y la Ley Evangélica, y para que, olvidando los errores de sus antiguos ritos y ceremonias, vivan en justicia y orden. Para ejecutar esto con mayor acierto, se reunieron diversas veces los del Consejo de Indias y otras personas religiosas, y se congregaron los prelados de Nueva España…[30]

La falta de catequización descrita por Martí representa un

incumplimiento de este mandato, ya que según el obispo los misioneros habrían priorizado sus intereses económicos sobre su misión espiritual. Ya hemos comentado que los señalamientos de Martí hay que tomarlos con la debida atención en virtud de los prejuicios y las distancias ya expresadas entre el clero regular y las órdenes, pero era claro y notorio que los indios de la sierra de Perijá se negaban a ser reducidos y huían a las montañas:

> … en aquel año (1694), se realiza la primera incursión de los capuchinos a las tierras de los actuales yupkas, recorriendo el territorio que en aquel tiempo ocupaban los macuaes, aramos y coyamos; sin embargo la expedición no dio ningún resultado positivo para los misioneros debido a la negativa de los macuaes y aramos de salir de la Sierra, y la resistencia mostrada por los coyamos.[31]
>
> La resistencia indígena en la Sierra de Perijá, donde los yupka y otros pueblos originarios lograron la resistencia armada más prolongada que haya tenido lugar en Venezuela.[32]

Martí refiere esta negativa de los indios a ser reducidos de la siguiente manera:

> En el año próximo passado, por medio de estos indios de estos pueblos que fueron a los montes, vinieron treinta y ocho, pero solamente se quedaron acá y permanecen tres indios chaques de raza chaque, de los dichos treinta y ocho que vinieron acá…[33]

La huida de los indígenas hacia las montañas puede interpretarse como una señal de las dificultades que enfrentaron las misiones para cumplir plenamente con su propósito de integrar a los pueblos originarios en la sociedad colonial de manera justa y equitativa, reflejando las tensiones y desafíos inherentes a este proceso. El análisis de Mariano Martí sobre las misiones capuchinas en Perijá, evidencia las tensiones existentes entre las autoridades civiles y lo previsto en las Leyes de Indias y las prácticas concretas llevadas a cabo por los misioneros. Aunque Martí señala que estas prácticas podían consolidar dinámicas de explotación y opresión, es necesario considerar que los capuchinos enfrentaban limitaciones económicas y materiales significativas que condicionaban sus acciones. Asimismo, su análisis podría estar influenciado por las divergencias en las políticas de evangelización, integración y colonización entre el clero diocesano, del cual Martí formaba parte, y las órdenes religiosas, lo que introduce un componente subjetivo en sus observaciones.

Si tenemos alguna duda de estas tensiones, he aquí una cita del Tercer Concilio en la Nueva España en el que ratifican la autoridad de los obispos en los conflictos religiosos:

> Dirima el obispo sin apelación las cuestiones sobre precedencias. Siendo frecuentes las reuniones a que concurren eclesiásticos, seculares y regulares, sin que haya una autoridad que las presida, para hacer que todos se ciñan dentro de los límites en que se contiene el cargo que cada uno desempeña; y pudiendo semejante falta dar motivo a disensiones y tumultos, este sínodo, adhiriéndose a lo que establece el santo concilio de Trento en casos de esta naturaleza, ordena que cuando se susciten controversias sobre cualquiera género (…) las decida el obispo (sin admitir apelación de su fallo) …[34]

Cabe recordar que este tipo de críticas a la política misionera de las órdenes religiosas no es exclusivo de Perijá, sino que se repite en otras regiones del continente y en las colonias españolas en Filipinas. Por lo tanto, este caso debe entenderse como una manifestación particular de un problema más amplio y estructural en el desarrollo de las dinámicas de colonización fuera de la Metrópoli, donde las discrepancias entre los ideales normativos y las realidades prácticas eran recurrentes.

La visita pastoral de Mariano Martí a Perijá no solo resalta la importancia de la supervisión eclesiástica en la América colonial, sino que también pone de manifiesto las tensiones entre los ideales normativos establecidos por el Concilio de Trento y las realidades prácticas en las misiones. A través de su análisis, Martí expone una serie de críticas que revelan la explotación laboral, la falta de atención espiritual y las condiciones precarias de vida de los indígenas en las misiones capuchinas. Estas observaciones son un reflejo de un sistema que, a pesar de su intención de evangelización y protección, a menudo se tradujo en abusos y negligencias. Las Leyes de Indias, diseñadas para salvaguardar los derechos de los indígenas, se encontraron con la resistencia de la realidad colonial, donde la corrupción y la búsqueda de beneficios económicos prevalecieron. La resistencia de los indígenas, que optaron por huir hacia las montañas, es un testimonio de su rechazo a un sistema que les oprimía y despojaba de sus derechos.

En esta historia no pareciera haber ni buenos ni malos. El obispo Mariano Martí cumplió con su función de "visitar y relatar", en este caso Perijá. Pero queda la duda de si "lo que vio y lo que contó" no estuvo mediatizado y prejuiciado por la dinámica de controversia explicada entre el clero diocesano y regular. Lo que sí es que hay algo cierto: aquí falta una voz importante, la de las etnias Yupka y Barí. A quienes se les invadieron sus tierras ancestrales, se les cambió su cultura, se les sometió y se les "evangelizó" en una religión distinta a sus creencias. Esta dinámica no concluyó aquí. En la época de las luchas por la independencia los miembros de estas etnias regresaron a la "sierra" alejados de la dinámica bélica y el territorio y así permanecieron hasta el siglo XX que con la llegada de compañías petroleras y carboníferas en la Sierra de Perijá se generaron conflictos significativos.

Las concesiones otorgadas a estas empresas amenazaron no solo los territorios indígenas, sino también el equilibrio ecológico de la región. Los Barí y Yukpa se opusieron a estas actividades, argumentando que causaban daños irreparables a su hábitat. Luego parte de esta zona, sobre todo del lado colombiano fue tomada para el cultivo de droga. El conflicto sigue siendo parte de la dinámica. Las comunidades Barí y Yukpa a pesar de los intentos de asimilación y despojo persisten en la búsqueda de reconocimiento y autonomía.

## 5. Conclusiones

El análisis de las tensiones entre el clero diocesano y regular, especialmente reflejadas en la percepción del obispo Mariano Martí sobre las misiones capuchinas en Perijá, revela un entramado complejo de poder y autoridad dentro de la Iglesia durante el periodo colonial. A través de las críticas de Martí, se evidencian no solo las luchas por el control eclesiástico, sino también las profundas implicaciones que estas tensiones tuvieron en la vida de las comunidades indígenas.

La visión de Mariano Martí sobre las misiones capuchinas y su crítica a las prácticas de los misioneros, deben ser analizadas con cautela ya que pueden estar influenciadas por prejuicios inherentes a su posición como clérigo diocesano. Aunque sus denuncias sobre la explotación laboral de los indígenas y la falta de atención espiritual son válidas y reflejan realidades preocupantes, es importante considerar que su perspectiva también puede estar condicionada por la rivalidad entre el clero diocesano y regular.

Martí, al enfatizar las deficiencias de los capuchinos, puede haber buscado consolidar su propia autoridad y la del clero diocesano, lo que podría llevar a una interpretación sesgada de la labor misionera. Es posible que su crítica no solo responda a un deseo genuino de proteger a las comunidades indígenas, sino también a una necesidad de reafirmar el control eclesiástico en un contexto de competencia por la jurisdicción y el poder. Por lo tanto, al evaluar la visión de Martí, es crucial situarla dentro de un marco más amplio que contemple las dinámicas de poder en juego y los intereses que motivan sus afirmaciones. Esta reflexión invita a un análisis más profundo de cómo las narrativas históricas pueden estar influenciadas por prejuicios y rivalidades internas, y resalta la necesidad de una comprensión matizada de las relaciones entre los diferentes actores en el contexto colonial.

En última instancia, reconocer la complejidad de la visión de Martí permite un enfoque más equilibrado y crítico hacia la historia de la evangelización en la Sierra de Perijá, considerando no solo las voces de los clérigos, sino también la experiencia y resistencia de los pueblos indígenas. Las comunidades indígenas, particularmente los Yukpa y Barí, han sido sistemáticamente invisibilizadas en los relatos históricos.

Aunque fueron testigos de las tensiones entre el clero diocesano y regular, su voz y experiencia fueron excluidas, relegándolos a un papel de "sujetos invisibles" en la narrativa colonial. La falta de atención a sus derechos y necesidades, junto con la explotación económica, ha tenido repercusiones duraderas que persisten hasta la actualidad.

La historia de la Sierra de Perijá es, en última instancia, una historia de resistencia. A pesar de los intentos de asimilación y explotación, los Yukpa y Barí han mantenido su lucha por la dignidad y el reconocimiento. Las tensiones eclesiásticas y la invisibilización de estos pueblos indígenas han dejado un legado que sigue vigente, evidenciado en las luchas contemporáneas por la autonomía y la defensa de sus territorios frente a la explotación económica. Es fundamental que futuras investigaciones aborden la historia desde la perspectiva de los actores indígenas, reconociendo su resistencia y su papel activo en la construcción de su identidad cultural. La inclusión de sus voces en la narrativa histórica es esencial para una comprensión más completa y justa de las dinámicas de poder en la región.

Este trabajo no solo busca contribuir al conocimiento sobre la historia de la Sierra de Perijá, sino también reivindicar la memoria de sus pueblos indígenas, quienes han enfrentado múltiples desafíos a lo largo de la colonización y la modernidad. La historia de la evangelización y las tensiones eclesiásticas en Perijá es, por lo tanto, un reflejo de las complejas interacciones entre el poder colonial y la resistencia indígena, que merece ser contada y reconocida en su totalidad.

## Notas

[1] Comunicadora Social, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). *Magister* en Historia Republicana de Venezuela, Universidad Central de Venezuela. Doctoranda en Historia, UCAB. Actualmente es profesora en la Escuela de Comunicación Social, UCAB y jefa de redacción de la Revista SIC. ORCID: https://orcid.org/0009-0006-3566-3180

[2] Froylán de Rionegro (Comp.): *Misiones de los Padres Capuchinos. Documentos del gobierno central de la unidad de la raza en la exploración, población, pacificación, evangelización y civilización de las antiguas provincias españolas hoy República de Venezuela, 1646-1817*. Pontevedra, Imp. y Lib. Hijo de Luis Martínez, 1929.

[3] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1999, Tomo I: *Libro personal*, pp. 273-294.

[4] Luis Bastidas Valecillos: "Conquista y colonización de la Sierra de Perijá. La resistencia indígena yukpa y las misiones capuchinas de Valencia". *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Vol. 16, N° 32. (Mérida -Venezuela, julio – diciembre, 2011), pp. 300-304.

[5] *Ibid.,* pp. 306-309.
[6] Luis Alberto Briceño González: *Vida, sangre y territorio en la Sierra de Perijá-Venezuela: visiones de lucha del cacique yukpa Sabino Romero como un drama social e histórico*. Quito, FLACSO Ecuador, 2016, p. 40.
[7] Informe sobre los Autos remitidos por la Audiencia de Santa Fe relacionados con las Misiones de Perijá. Madrid, 10 de octubre de 1777. Misiones de PP. Capuchinos. En: Froylán de Rionegro (Comp.): *Misiones de los Padres Capuchinos. Documentos del gobierno central de la unidad de la raza en la exploración, población* …, p. 162.
[8] Informe de los procederes y estado presente de la misión capuchina de Navarra y Cantabria, dirigido al Rey nuestro señor en su Real y Supremo Consejo de Indias, 1755. Misiones de PP. Capuchinos. En: Froylán de Rionegro (Comp.): *Misiones de los Padres Capuchinos. Documentos del gobierno central de la unidad de la raza en la exploración, población* …, pp. 92-93
[9] *Ibid.,* pp. 213-214
[10] Erika Tánacs: "El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación". *Frontera de la Historia. Revista de historia colonial latinoamericana.* N°7. (2002), p. 132. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7138165 (consulta: 16-02-2026).
[11] Dora Dávila Mendoza: "La visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas, 1771-1784. Fuentes y temas para un estudio social". *Anuario de Historia de la Iglesia.* Vol. 28. (2019), p. 103. Disponible en: https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/37624/31913 (Consulta: 16-02-2026).
[12] *Ibid.,* pp. 112-113.
[13] *Ibid.*, p. 112.
[14] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas… Libro de Providencias*, p. 436.
[15] Dora Dávila Mendoza: "La visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas, 1771-1784…," p. 127.
[16] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas…. Libro personal*, p. 265.
[17] *Ibid.*, p. 265.
[18] *Ibid.,* p. 269. Subrayado nuestro.
[19] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.* "De la libertad de los indios." Madrid, Julián de Paredes, 1681. Tomo 2, Libro 6, Título 2, p. 194. Disponible en: https://archive.org/details/recopilaciondele02spai_1/page/n399/mode/2up. (consulta: 10-02-2026). Nota: Esta traducción intenta mantener el espíritu y el significado original del texto, adaptándolo al español contemporáneo. Subrayado nuestro.
[20] Rubén Vargas Ugarte: *Concilios limenses (1551-1772).* Lima, Arzobispado de Lima, Tipografía Peruana, 1954), Tomo I. Disponible en: https://es.scribd.com/document/237380045/Ruben-Vargas-Ugarte-Concilios-Limenses-tomo-I (Consulta: 15-02-2026).
[21] *Ibid.*, p. 323.
[22] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de*

*Caracas… Libro personal*, p. 268.

[23] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. Libro VI, Título III, Ley 9, p. 199. Nota: Esta traducción intenta mantener el espíritu y el significado original del texto, adaptándolo al español contemporáneo.

[24] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas… Libro personal*, p. 269.

[25] *Ibídem.*

[26] *Ibid.*, p. 271.

[27] *Ibid.*, p. 269.

[28] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*… "De las caxas de censos, y bienes de Comunidad, y su administración, Libro VI. Título IV, Ley II, pp. 201-202.

[29] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas… Libro personal*, p. 272.

[30] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*… Libro IV, Título III. "De las reducciones y pueblos de indios", Ley primera, p. 198.

[31] Luis Bastidas Valecillos: "Conquista y colonización de la Sierra de Perijá…", p. 302.

[32] *Ibid.,* p. 304.

[33] Mariano Martí: *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas… Libro personal*, p. 276.

[34] María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.): *Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Libro 1, Título XIII, § II, p. 77 Disponible en: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf (Consulta: 16-02-2026). Subrayado nuestro.

## Fuentes Consultadas

### Archivo

Archivo General de Indias. Sevilla - España MP Venezuela, 202. Mapa de la región de Maracaibo y sus misiones. Disponible en: https://pares.cultura.gob.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/26141?nm

### Documentales editados

Martínez López-Cano, María del Pilar (Coord.): *Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Disponible en: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf

Martí, Mariano. *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1999. *Libro personal y Libro de providencias*. (Lino Gómez Canedo, O.F.M., Coordinador y estudio preliminar)

Rionegro, Froylán de (Comp.): *Misiones de los Padres Capuchinos. Documentos del gobierno central de la unidad de la raza en la exploración, población, pacificación, evangelización y civilización de las antiguas provincias españolas hoy República de Venezuela, 1646-1817*. Pontevedra, Imp. y Lib. Hijo de Luis Martínez, 1929.

*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. "De la libertad de los indios." Madrid, Julián de Paredes, 1681. Tomo 2. Disponible en: https://archive.org/details/recopilaciondele02spai_1/page/n399/mode/2up

Vargas Ugarte, Rubén: *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima, Arzobispado de Lima, Tipografía Peruana, 1954. Tomo I. Disponible en: https://es.scribd.com/document/237380045/Ruben-Vargas-Ugarte-Concilios-Limenses-tomo-I

## Libros

Briceño González, Luis Alberto: *Vida, sangre y territorio en la Sierra de Perijá-Venezuela: visiones de lucha del cacique yukpa Sabino Romero como un drama social e histórico*. Quito, FLACSO-Ecuador, 2016.

## Artículos de revistas y boletines

Bastidas Valecillos, Luis: "Conquista y colonización de la Sierra de Perijá. La resistencia indígena yukpa y las misiones capuchinas de Valencia". *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Vol. 16, N° 32. (Mérida - Venezuela, julio – diciembre, 2011), pp. 299 - 317. Disponible en: http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/presenteypasado/article/view/14125/21921925209

Dávila Mendoza, Dora: "La visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas, 1771-1784. Fuentes y temas para un estudio social". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. 28. (2019), pp. 101 - 131. Disponible en: https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/37624/31913

Tánacs, Erika: "El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación". *Frontera de la Historia. Revista de historia colonial latinoamericana*. N°7. (2002), pp. 117 - 140. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7138165

# Revisitando a Mariano Martí: de la Protodemografía al estudio de la población desde los documentos relativos a la visita pastoral del obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas (1771-1784)

**Celia Tacoronte de González**[1]
*Universidad Católica Andrés Bello*
*celiatacoronte@gmail.com*

**Resumen**

El artículo constituye una revisión de la información proto demográfica contenida en los tomos VI y VII de la Visita Pastoral del Obispo Mariano Martí. Dado que los datos muestran errores cuyo origen pudo ser de transcripción del original o en fallas de cálculo, el estudio ofrece una revisión numérica y destaca la visita como una fuente para sugerir un total de población a partir del conteo de feligreses habitantes en las diferentes vicarías de la diócesis de Venezuela entre 1771 y 1784. El artículo ofrece senderos para investigaciones regionales futuras y un estímulo a la demografía histórica en Venezuela.

**Palabras Clave:** proto demografía, población por feligresía, visitas pastorales, obispo Mariano Martí.

## Revisiting Mariano Martí: from Proto-Demography to the study of population based on documents related to bishop Mariano Martí's pastoral visit to the Diocese of Caracas (1771–1784)

**Abstract**

This article is a review of the proto-demographic information contained in volumes VI and VII of Bishop Mariano Martí's Pastoral Visit. Given that the data show errors that may have originated from transcription of the original or calculation errors, the study offers a numerical review and highlights the visit as a source for suggesting a total population based on the count of parishioners living in the different vicariates of the diocese of Venezuela between 1771 and 1784. The article offers avenues for future regional research and encourages historical demography in Venezuela.

**Keywords:** proto-demography, population by parish, pastoral visits, bishop Mariano Martí.

Este artículo fue terminado en febrero de 2026, entregado para su evaluación en marzo y aprobado para su publicación en julio del mismo año.

## 1. Introducción

Este artículo revisa la información proto-demográfica contenida en los documentos de la visita pastoral del obispo Mariano Martí. Para la reconstrucción de esta población de la Diócesis de Caracas entre 1771 y 1784, se parte de la revisión de los tomos VI y VII de la colección publicada por la Academia Nacional de la Historia en 1999.[2] Revisitar esta información tiene un objetivo fundamental: a partir de la identificación de posibles errores en la elaboración original de los datos y sugerir una sumatoria-base de lo que era la población de la diócesis en los años señalados, ofrece a la comunidad de investigadores interesados en la demografía histórica un recurso de fuente documental para otras investigaciones.[3]

La diócesis es una demarcación territorial, jurídica y administrativa de la iglesia compuesta por una feligresía bajo la autoridad de un obispo. La primera diócesis de Venezuela fue la de Coro cuya sede se traslada a Caracas en 1637 y pasa a llamarse diócesis de Caracas o de Venezuela. En cuanto a la dimensión geográfica del momento, la diócesis de Caracas o de Venezuela incluía veinte vicarías y ocupaba un territorio comprendido entre el Cabo de la Vela y Maracapana, siguiendo la línea costera.[4] Las veinte vicarías estaban constituidas por las siguientes regiones: Caracas, La Guaira, Puerto Cabello, Coro, Maracaibo, Carora, Tocuyo, Trujillo, Guanare, Araure, Barquisimeto, Calabozo, Valles de Aragua, San Carlos, Nirgua, San Felipe, Valencia, San Sebastián, Valles del Tuy y Valles de Caucagua. En el artículo, se van a proponer totales parciales de población correspondientes a cada una de las vicarías enumeradas.

La diócesis de Venezuela, abarcaba diversas regiones geográficas cuyas condiciones climáticas eran diferentes, así como su topografía y recursos. Desde zonas semi desérticas hasta valles feraces, sabanas y montañas. Era un territorio muy amplio, cuya población estaba dispersa y el recorrerlo suponía exponerse a diversos peligros, atravesar caminos en muy mal estado, ríos caudalosos y sobrellevar multitud de dificultades.[5] Aproximadamente, los límites del territorio de la diócesis eran los siguientes: la provincia de Cumaná al este; al norte el mar Caribe, desde la ribera izquierda del río Unare por la costa hasta Cabo de la Vela; por el sur el río Orinoco y los llanos hasta la margen izquierda del río Apure y, por el oeste, la provincia de Mérida.[6]

En relación al criterio de lectura para hacer más útiles los datos que ofrece la visita, se compararon los totales de *Resúmenes*, en el tomo VII s/p, con la información del tomo VI y VII.

El tomo VI, pp.13 a 319, presenta para cada una de las veinte vicarías de la Diócesis, los siguientes datos: ubicación de la población dentro y fuera del pueblo, grupo étnico, número de casas, familias, población por cumplimiento de deberes religiosos, párvulos, sacerdotes,

dementes, bozales e indios de doctrina. Y a partir de la pp. 325 a la 423, ofrece datos donde cruza información por sexo, estado civil y clases y una tabla que contiene número de casas y familias y la población discriminada por cumplimiento de deberes religiosos. En el tomo VII, pp. 12-348, se presentan los datos según el criterio usado en el tomo VI, pp. 324-423. Por otra parte, en el tomo VII, s/p., aparecen los Resúmenes con totales de población para cada vicaría y para la diócesis. La información fue revisada para cada pueblo, haciendo las operaciones aritméticas correspondientes para verificar los totales. Es de hacer notar que las inconsistencias pueden derivarse, tanto a falla en el cálculo en el momento de su elaboración, como de errores de transcripción. Una vez elaborado el total de población para cada vicaría se comparó con el cuadro de Resúmenes, tomo VII, s/p. De esta comparación se evidenciaron las diferencias observadas y se obtuvieron los totales correspondientes que ofrecemos al lector.

El escrito está dividido en tres partes. La primera da una visión acerca de lo que sucedía en la Provincia de Venezuela, mientras el obispo estaba realizando su visita pastoral. Consiste en un breve resumen con medidas políticas y administrativas asumidas por la corona con el fin de obtener un mayor control y beneficio de la colonia. En la segunda parte, se explican los criterios para clasificar la data obtenida de los tomos VI y VII sobre población y qué se puede aprovechar con los totales de habitantes por vicaría. Y, en la tercera parte, se ofrece la información por vicaría, destacando las inconsistencias y su resolución con el fin de proponer un total de habitantes para cada una de las vicarías y una comparación entre los datos de Resúmenes, tomo VII, s/p y los nuestros elaborados a partir de las correcciones descritas. La intención del artículo es ofrecer un recurso de utilidad para la comunidad interesada en la demografía histórica y el valor que aporta, en especial, esta visita pastoral como fuente de información demográfica por región para la época.

## 2. La visita eclesiástica en tiempos de reformas civiles y administrativas

La visita del obispo Martí a la diócesis de Venezuela, se realizó en el transcurso de trece años (1771-1784), período que coincide con cambios administrativos en el funcionamiento de las provincias de ultramar.[7] Al acceder al trono español, los borbones propusieron una serie de reformas cuya máxima expresión se presentó con el gobierno de Carlos III (1759-1788) y continuó en la primera década del siglo XIX. Este afán de novedad y modificación, generó más interés por conocer los dominios americanos, tanto el medio natural y geográfico como las características, número y distribución de su población. La gran meta del nuevo proyecto monárquico, era incrementar los ingresos de la corona y

maximizar las posibilidades militares con el fin de defender las colonias americanas de los posibles ataques de los enemigos del imperio.

Para la provincia de Venezuela, las reformas se concretaron en fortalecimiento militar, defensa y funcionamiento administrativo del territorio. Desde 1764, defensa y reorganización militar eran iniciativas puestas en marcha con repercusión en la masa social. Se había creado, por ejemplo, el Cuerpo Fijo de Milicia y Batallones de Pardos y Morenos. Entre las ciudades favorecidas figuraban Nirgua y Valencia, con una gran población de pardos y morenos libres incorporados, ahora, a las milicias. Este ascenso les ofreció ciertas prerrogativas (excepción de impuestos, ser juzgados según el fuero militar, usar armas), pero sobre todo distinción social frente a otros grupos: elevó el prestigio entre la población y estimuló el descontento en otros sectores.[8] Este descontento social estaba presente en muchas regiones y el aumento progresivo de la población mezclada es evidencia de un proceso socialmente complejo. En lo administrativo-territorial, se crea la Capitanía General (1777) y se cierra un proceso de integración política de las provincias de Caracas, Cumaná, Guayana, Maracaibo e islas de Margarita y Trinidad. Esta nueva entidad estaría bajo el mando de un capitán general, tanto en lo civil como en lo militar.[9] También se crea la Intendencia del Ejército y Real Hacienda, con objetivos de incrementar la productividad agrícola y organizar un sistema eficiente tanto de recaudación de impuestos como de lucha contra el comercio ilegal.

El primer intendente, José de Ábalos, llegó a Caracas en 1777. Desde un primer momento se presentaron conflictos de autoridad y roces con los sectores sociales poderosos. Sin embargo, en su labor como intendente modernizó el sistema tributario, incrementó la producción agrícola y desarrolló y expandió el comercio de la Capitanía hacia el Caribe y Europa.[10] La guerra con Inglaterra se inicia en 1779 e interrumpe el auge financiero y afecta el comercio en el Caribe hacia los puertos aliados del enemigo. Los gastos bélicos obligan a incrementar el precio del tabaco, medida que afectó a un sector de la población de limitados recursos, pequeños productores (indígenas e individuos de las castas) y personas cuyo medio de vida era fabricar cigarros y venderlos. Por la crisis, muchos quedaron en la mendicidad debido a que los altos precios del tabaco les impedían realizar dicha actividad.[11] Debido a la guerra, se dificultó el comercio con las islas del Caribe, por lo cual en los años de 1780 a 1782, se reportó escasez de alimentos y vestuario para Margarita, Trinidad, Puerto Cabello, Coro y Caracas.

El mismo año de 1777 se creó el obispado de Mérida-Maracaibo sufragáneo de Santa Fe de Bogotá. Para entonces, ya el obispo Martí había visitado Maracaibo, sus pueblos y misiones, entre los años 1774 (la ciudad de Maracaibo, Altagracia, San Pedro y Santa María, Río Seco, Monporó, Tomocoro, Misoa, Lagunillas y Ziruma) y 1775 (Perijá, Punta de Piedras, Tintiní, Piche y Tinacoa)

## 3. Criterios iniciales: formas en que se presentan los datos proto-demográficos

En relación con la presentación de la información proto-demográfica de esta visita pastoral, se observan dos formas de organización de los datos. Para efectos del artículo, se denominan *Datos tipo I* y *Datos tipo II*. Los *Datos tipo I*, se encuentran en el tomo VI, entre las páginas 13 y 319. Están organizados según los siguientes criterios para la población: 1. Su ubicación dentro o fuera del pueblo y 2. Grupo étnico. En cada información, indica el número de casas, familias, población de comunión, población de confesión, párvulos, sacerdotes, dementes, bozales, población confirmada e indios de doctrina discriminados por sexo. En el tomo señalado VI, la presentación de estos *Datos tipo I*, aparece de la siguiente manera:

### Tabla 1. Formato Tipo 1

| Padrón de Indios en el pueblo | Padrón de Indios fuera del pueblo | Padrón de Españoles en el pueblo | Padrón de Españoles fuera del pueblo |
|---|---|---|---|
| Casas | Casas | Casas | Casas |
| Familias | Familias | Familias | Familias |
| De comunión | De comunión | Sacerdotes | De comunión |
| De confesión | De confesión | De comunión | De confesión |
| Párvulos | Párvulos | De confesión | Párvulos |
| Varones de doctrina | | Párvulos | Bozales |
| Hembras | | Bozales | Dementes |
| | | Dementes | Confirmados |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)* Caracas: Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1999, t. VI, pp. 13-319. En adelante, título resumido, tomos y páginas. Se entiende por tabla, la que ofrece una sola variable, por ejemplo, población por vicaría.

Para la ciudad de Caracas, los pobladores o feligreses que viven en las parroquias Catedral, San Pablo, Altagracia y Candelaria, están clasificados por cumplimiento de deberes religiosos y también se presenta la información de número de sacerdotes, casas, familias, bozales y dementes. No hay información acerca de los grupos étnicos. En relación con los pueblos donde hay población *en* y *fuera* del pueblo, se proporciona la información anteriormente citada, para ambas ubicaciones. Y en cuanto a las diferencias étnicas, se distingue entre *indios*, *españoles* y *feligresía* o *vecinos*.

Estos últimos términos se aplican en los casos en que la población sea mezclada: mestiza, mulata, o de ambas que, como veremos, es la mayoría. Los datos referentes al clero, no se incorporan a la población general, sino que conforman un colectivo aparte que incluye tanto los sacerdotes de las parroquias, misiones, pueblos de doctrina, así como los religiosos y religiosas de vida conventual.[12]

La información que hemos clasificado *Datos tipo II*, viene en dos presentaciones y es la siguiente:

## Cuadro 1. Sexo, estado civil y clases[13]

| Clases | Hombres Solteros | Hombres Casados | Mujeres Solteras | Mujeres Casadas | Párvulos | Párvulas |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Blancos | | | | | | |
| Negros | | | | | | |
| Mulatos | | | | | | |
| Indios | | | | | | |
| Esclavos y Negros Mulatos | | | | | | |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, pp. 325-423 y T. VII, pp. 12-348. Se entiende por cuadro el que cruza información, por ejemplo, población por edad, sexo y estado civil.

A continuación, se presenta un tipo de información que no incluye datos sobre párvulos:

## Tabla 2. Formato Tipo II (cont.)

| Indios que viven dentro del pueblo | Españoles que viven dentro del pueblo | Indios fuera del pueblo | Españoles fuera del pueblo |
|---|---|---|---|
| Casas | Casas | Casas | Casas |
| Familias | Familias | Familias | Familias |
| De comunión | De comunión | De comunión | De comunión |
| De sola confesión | De sola confesión | De sola confesión | De sola confesión |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, pp. 325-423 y t. VII, pp. 12-348.

En el criterio original de la visita, la información de la tabla 2 debe ser igual a la del cuadro 1, porque el total de hombres y mujeres solteros y casados, debe coincidir con el total de personas de *comunión* y *confesión*.

Y al agregar el total de párvulos y párvulas se obtiene el total de habitantes del pueblo o parroquia.[14]

De seguida, se incluye el caso de El Sombrero, datos que se presentan completos, como se ha indicado:

## Cuadro 2. Población del pueblo de El Sombrero por sexo, edad, estado civil y clases, 1783.[15]

| Clases | Hombres Solteros | Hombres Casados | Mujeres Solteras | Mujeres Casadas | Párvulos | Párvulas | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Indios | 7 | 3 | 3 | 3 | 3 | 1 | 20 |
| Blancos | 131 | 85 | 82 | 78 | 138 | 87 | 601 |
| Mulatos | 3 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 3 |
| Negros | 178 | 222 | 257 | 226 | 264 | 240 | 1.387 |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Esclavos | 33 | 22 | 33 | 14 | 31 | 35 | 168 |
| Total | 352 | 332 | 375 | 321 | 436 | 363 | 2.179 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VII, p. 213.

**Tabla 3. Población del pueblo de El Sombrero por ubicación de la vivienda y cumplimiento de deberes religiosos, 1783.**

| **Indios dentro del pueblo** | | **Indios fuera del pueblo** | | **Españoles dentro del pueblo** | | **Españoles fuera del pueblo** | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Casas | 04 | Casas | 00 | Casas | 194 | Casas | 102 |
| Familias | 05 | Familias | 00 | Familias | 225 | Familias | 115 |
| De comunión | 13 | De comunión | 00 | De comunión | 767 | De comunión | 455 |
| De confesión | 03 | De confesión | 00 | De confesión | 087 | De confesión | 055 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VII, p. 213.

Al agregar los indios y los párvulos, se obtiene el total de población del pueblo de El Sombrero: 2.179 sujetos. De un total de 95 poblaciones cuya información está organizada según el formato *Datos tipo II*, hay coincidencia de la información para 55% de las mismas.[16] Por ello, vamos a tomar como datos para este trabajo solo los que aparecen en el Cuadro 3 (sexo, edad, estado civil y clases) y no vamos a usar la información de la tabla relativa a cumplimiento de deberes religiosos para el 45% de las poblaciones donde la información del Cuadro 3 no coincide con la Tabla 3.

## 3.1 ¿Cómo se va a utilizar la información de *Datos tipo I*?

**1.** Se va a utilizar la información relativa a los sacramentos (confesión y comunión) para discriminar la población entre adultos y párvulos. La práctica religiosa puede ser indicador de la edad, en forma aproximada, pues los niños de 7 años debían concurrir a la enseñanza del catecismo y a partir de esta edad sería el colectivo de los jóvenes y adultos. Los párvulos serían los niños entre 0 y 6 años.[17]

**2.** No es significativo el dato relativo a la ubicación de la población dentro y fuera del pueblo. Se va a considerar la población como un todo sin discriminarla por ubicación. Este criterio obedece a que, tratándose de una sociedad mayoritariamente agrícola, había una constante interacción entre el campo y el poblado y los límites de un espacio y otro no estaban definidos.

**3.** La diferenciación de los habitantes por grupo étnico, va a ser utilizada y va a generar 3 categorías: indios, españoles y feligreses o vecinos (colectivo producto de mezcla).[18] Es necesario tomar en cuenta las siguientes características de la información:

-Caracas, t. VI, p.14, 16-19 Vicaría de Caracas, falta la información sobre grupos étnicos para las parroquias.

-Petare, t. VI, p. 23, Vicaría de Caracas, en el año 1772, los grupos étnicos son españoles (2.173 h.) e indios (637 h.). Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que para 1802, Lombardi señala que en Petare existe población: india, española, mulata, negra y esclava, con un total de 3.840 habitantes. El diferencial de población de 1.660 sugiere que para 1772 había en Petare una población mixta y no fue cuantificada o se sumó como española.[19] Entre 1772 y 1802, los indígenas aumentaron en 22 sujetos y el resto de la población en 612 sujetos lo cual hace pensar que estaban contando las castas y los españoles juntos.

-Macuruca, t. VI, p. 95, Vicaría de Coro. La presentación de los datos es la que se usa para los indios, en cuanto a que se presenta el dato por sexo, aun cuando en lugar de hombres dice hembras y abajo está el dato sobre mujeres, pero también está el dato sobre dementes y bozales que lo colocan con la población española. En ese pueblo debe haber una población mezclada, la mayoría blanca o mestiza.

-San Lázaro, t. VI, p. 278, Vicaría de Trujillo. El primer padrón está presentado como de indios, aunque dice feligresía, pero es pueblo de doctrina (Resúmenes, s/p, Vicaría VIII)

-Betijoque, t.VI, pp. 302-303, Vicaría de Trujillo. Dice Padrón de indios y españoles…, y está presentado como de españoles. En Resúmenes s/p, Vicaría VIII, dice que es pueblo de doctrina. Debe haber algunos indios que asisten a la doctrina dice que la población es 625 habitantes como figura en Resúmenes, s/p, Vicaría VIII.[20]

Por otra parte, hay 66 dementes, que parece no los sumaron al total de habitantes. Debe haber un error, pues constituyen el 10% del total de población. Situación semejante presenta Alpargatón donde el número de dementes asciende a 62 para un total de población de 202 sujetos. En este caso, los dementes constituyen el 30%. Dichos datos no corresponden a la realidad pues para todas las demás poblaciones, cuyos dementes están contados, estos no llegan al 1% del total de habitantes.

**4.** Tanto los indios de doctrina como la población indígena discriminada por sexo, no lo vamos a tomar en cuenta porque los primeros constituyen un sector dentro del total de dicha población. Y el segundo tipo de información sólo aparece a partir de la p. 85, T. VI, en relación con Cumarebo, Vicaría de Coro. Es decir que no se presenta para las Vicarías de Caracas, La Guaira y Puerto Cabello.

**5.** Los dementes se van a agregar a los adultos españoles, pues se presentan siempre como parte de este colectivo o de los feligreses o vecinos.[21]

**6.** Los bozales, esclavizados recién llegados a la diócesis, que no hablaban castellano y estaban en proceso de adaptación a dicho ambiente cultural, se cuantifican con los esclavizados.

**7.** No se va a tomar en cuenta la información de casas y familias.

**8.** Es de hacer notar que la información de los dementes y bozales solo

se encuentra en relación con las poblaciones que corresponden al formato *Datos Tipo I*.

**9.** En los apartados correspondientes a cada pueblo, villa o ciudad no se presenta el total de la población.[22] En cada caso es necesario sumar los subtotales y obtener el total para cada uno de los asentamientos en relación con cada una de las categorías: grupo étnico, edad, bozales y dementes.[23]

**10.** La población eclesiástica (regular y secular) no está incluida en el total de habitantes, está cuantificada aparte. Los enfermos de los hospitales están contabilizados con la población contenida en los datos organizados según los formatos citados.[24]

### 3.2. ¿Cómo se va a utilizar la información *Datos tipo II*?

**1.** Utilizar la información de los párvulos como base (sabemos que tienen 6 años o menos) y ubicar el resto de la población (solteros y casados) como adultos.

**2.** La información de estado civil no se puede utilizar, pues no existe para las poblaciones cuya información tiene el formato *Datos Tipo I*. Se podría aprovechar en relación con las vicarías que la presentan.

**3.** La información de clases se puede utilizar y genera cinco categorías: blancos, indios, mulatos, negros y esclavizados. Este criterio es solo aproximativo por su carácter frágil.

**4.** Se considera la población como un todo, sin tomar en cuenta su ubicación: *en o fuera* del poblado.

**5.** Dado que la información del cuadro es la misma que la correspondiente a *en o fuera* del pueblo se va a utilizar la primera.[25]

**6.** No se va a tomar en cuenta la información de casas y familias.

### 3.3. Revisión aritmética

Los errores observados se encuentran en los datos presentados para cada población, en algunos casos fue posible identificar el origen del error en otros no. Los casos cuya suma se encuentra en el t. VI o en el t. VII, permiten ubicar el error y se encuentra expuesto. Cuando no hay un total calculado, no se puede definir el origen del error.

## 4. Población en las vicarías: revisiones

Se presenta a continuación una relación de población en las veinte (20) vicarías de la diócesis. En siete vicarías (7), se identifican errores aritméticos y se hacen sugerencias de corrección. En once vicarías (11), se observan datos de población incompletos. En las sumas de pueblos de españoles, doctrinas y misiones, se identifican errores en total de

población. Y en tres (3) vicarías, la información está completa: Vicaría XIV, San Carlos y Vicaría XV, Nirgua) que no presentan errores aritméticos.[26]

### 4.1. Vicarías con errores aritméticos: revisión y sugerencia

A continuación, se ofrece la relación numérica de población en las vicarías de: La Guaira, Puerto Cabello, Coro, Valles de Aragua, San Felipe, Valles del Tuy y Valles de Caucagua, con identificación de los errores en el libro de Resúmenes y se hacen las sugerencias de corrección en el apartado Resultado revisado.

## Vicaría II. La Guaira

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Maiquetía | 1.027 h. | 1.031 h. Dif. + 4 |
| Carayaca | 768 h. | 764 h. Dif. - 4 |
| Tarmas | 322 h. | 326 h. Dif. + 4 |
| Naiguatá | 735 h. | 665 h. Dif. - 70 |
| Macuto | 282 h. | 276 h. Dif. - 6 |
| Caraballeda | 681 h. | 671 h. Dif. - 10 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral…*, t.VI, pp. 35, 37, 38, 42, 43, 44, 45 y 48 y t. VII, Resúmenes, s/p, Vicaría II.

## Vicaría III. Puerto Cabello

Alpargatón, Tomo VI, p. 66, los datos están presentados así:

| De comunión | De confesión | Dementes |
|---|---|---|
| 121 | 19 | 62 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral…*, t.VI, p. 66. Vicaría III.

Para 1773, el total de la población es 202 h. No es probable que el 30% (62 h.) padezca demencia, más bien parece que ese dato corresponde a los párvulos. Para 1804, propone el total de población para Alpargatón de 239 sujetos, es factible que su población en 1773 hubiera sido 202 sujetos.[27]

## Vicaría IV. Coro

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Coro | 5.083 h. | 4.017 h. Dif. -1066 |
| Rio Tocuyo | 1.389 h. | 1.372 h. Dif. -17 |
| Capadare | 1.653 h. | 1.658 h. Dif. +5 |

| | | |
|---|---|---|
| Cumarebo | 2.206 h. | 2.119 h. Dif. -87 |
| Acurigua | 186 h. | 180 h. Dif. -6 |
| Macuruca | 405 h. | 305 h. Dif. -100 |
| Hueque | 497 h. | 597 h. Dif. -100 |
| Mapiare | 204 h. | 202 h. Dif. -2 |
| Mitare | 1.041 h. | 741 h. Dif. -300 |
| Morui | 2.631 h. | 2.638 h. Dif. +7 |
| Zazárida | 908 h. | 909 h. Dif. +1 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t.VI, pp. 90, 91, 76, 77, 78, 79, 85, 86, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 113, 114, 107, 108, 117 y t. VII, Resúmenes, s/p. Vicaría IV.

## Vicaría XIII. Valles de Aragua

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Maracay | 5.558 h. | 5.564 h. Dif. + 6 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral*, t. VII, p. 206 y Resúmenes, s/p. Vicaría XIII. Maracay: los mulatos son 2.315 sujetos y no 2.321.

## Vicaría XVI. San Felipe

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Cocorote | 2.084 h. | 2.112 h. Dif. + 28 |
| Tinajas | 1.165 h. | 1.175 h. Dif. + 10 |
| S$^{n}$. Nicolás | 1.198 h. | 1.194 h. Dif. - 4 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, pp. 72 y 73; t. VII, pp. 146, 150 y Resúmenes s/vicaría XVI.

Cocorote, dos errores: los mulatos son 495 sujetos y no 475. Y los esclavos negros y mulatos son 139 sujetos y no 131, t. VII, p. 146. En Tinajas, los negros son 291 sujetos y no 281, t. VII, p. 150

## Vicaría XIX. Valles del Tuy

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| S$^{ta}$. Lucía | 2.207 h. | 2.197 h. Dif. -10 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VII, p. 303 y Resúmenes, s/p. Vicaría XIX.

Sª. Lucía, los indios son 528 sujetos y no 538.

## Vicaría XX. Valles de Caucagua

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Macaira | 589 h. | 599 h. Dif. +10. |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VII, p. 313 y Resúmenes s/p. Vicaría XX.

En Macaira, los mulatos son 62 sujetos y no 52.

### 4.2. Vicarías con datos de población incompletos

Estas vicarías son: Vicaría I, Caracas; Vicaría V, Maracaibo; Vicaría VI, Carora; Vicaría VII, Tocuyo; Vicaría VIII, Trujillo; Vicaría IX, Guanare; Vicaría X, Araure; Vicaría XI, Barquisimeto; Vicaría XII, Calabozo; Vicaría XVII, Valencia y Vicaría XVIII, Sª. Sebastián. A continuación, la identificación de la información incompleta.

## Vicaría I. Caracas

Parroquia Sⁿ. Pablo, t. VI, pp. 14 y 15, dice sujetos de confesión: 8.875 (1772) pero el dato es 875, el cual es más congruente con el resto de la información.[28]

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Petare | 2.833 h. | 2.808 h. Dif. -25 |
| Sⁿ. Diego | 1.449 h. | 1.201 h. Dif. -248 |
| La Vega | 904 h. | 878 h. Dif. -26 |

**Fuente:**Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, p. 23, 33 y 28 y Resúmenes, s/p. Vicaría I.

Guarenas, t. VII, p. 347, los esclavizados son 285 sujetos y no 484.

## Vicaría V. Maracaibo

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Maracaibo | 10.312 h. | 10.300 h. Dif. -12 |
| Tomocoro | 165 h. | 160 h. Dif. - 5 |
| Misoa | 491 h. | 505 h. Dif. - 14 |
| Ziruma | 468 h. | 474 h. Dif. + 6 |
| Punta de Piedras | 602 h. | 541 h. Dif. - 61 |
| Tintiní | 19 h. | 13 h. Dif. - 6 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, pp. 149-151,135-138, 141-143, 145, 158 y t. VII, Resúmenes, s/p. Vicaría V.

En Punta de Piedras (t. VI, p. 143 y 145) Tintiní (t.VI, p.158) y Tinacoa (t. VI, p. 162) incluyeron en los párvulos a los indígenas adultos bautizados y por bautizar.

## Vicaría VI. Carora

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Carora | 6.076 h. | 5.076 h. Dif. -1.000 |
| Ayamanes | 599 h. | 1.334 h. Dif. + 735 |
| Rio Tocuyo | 1.484 h. | 1.119 h. Dif. - 365 |

Fuente: Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, pp. 178-180, 173-175, 194, 195 y t. VII, Resúmenes, s/p.Vicaria VI.

Areque: t. VI, pp. 175,193, 195, 379 y t. VII, no hay información demográfica sobre este pueblo. Este pueblo era la matriz de Río Tocuyo, era doctrina de indios y se llamaba Nª. Sª. de Chiquinquirá de Areque. Su población era de 1.131 habitantes.[29] El problema se presenta por ese dato de población, no sabemos si está incluido en el total de población de Río Tocuyo o si hay que sumárselo.

## Vicaría VII. Tocuyo

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Tocuyo | 7.959 h. | 7.812 h. Dif. -147 |
| Barbacoas y Valle de Curarigua del Leal[30] | 821 h. | 252+568+1= 821 h. |
| Quibor [31] | 3.460 h. | 448 h. Dif. -3.012 |
| Cubiro | 608 h. | …… |
| Sanare | 2.053 h. | 1.965 h. Dif. -68 |
| Guarico | 1.297 h. | 1.232 h. Dif. -62 |
| Humocaro Alto | 4.489 h. | 4.358. Dif. -131 |
| Humocaro Bajo | 1.100 h. | 1.000 h. Dif. -100 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral…*, t. VI, p. 210-233, 188, 192, 191,198, 365, 199, 200, 203-205,231-240, 242-247 y t. VII, Resúmenes, s/p. Vicaría VII.

Cubiro, t. VI, pp. 191, 198, 365, no hay información demográfica de este pueblo.

## Vicaría VIII. Trujillo

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Trujillo | 4.221 h. | 4.206 h. Dif. -15 |
| Carache | 2.538 h. | 2.503 h. Dif. -35 |
| Sⁿ. Miguel | 1.029 h. | 757 h. Dif. -272 |
| Boconó | 1.978 h. | …… |
| Tostós | 778 h. | 769 h. Dif. -9 |
| Sⁿ. Lázaro [32] | 264 h. | 257 h. Dif. -7 |
| Burrero | 612 h. | 606 h. Dif. - 6 |
| Quebrada | 465 h. | 455 h. Dif. -10 |
| Timotes alias Mendoza [33] | 642 h. | 630 h. Dif. -12 |
| Betijoque | 625 h. | 577 h. Dif. - 48 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Escuque | 1.379 h. | 1.279 h. | Dif. -100 |
| S$^{n}$. Jacinto | 879 h. | 865 h. | Dif. -14 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral…*, t. VI, pp. 315-319, 249-259, 267, 268, 271-273, 278, 279, 281-283, 285, 286, 299-301,324 y 325, 302, 303, 305-307, 310-312, y t. VII, Resúmenes, s/p. Vicaría VIII.

Boconó, Vicaría de Trujillo, no tiene información demográfica en el t. VI ni en el tomo VII. Se llamaba pueblo S$^{n}$. Alexo de Boconó.[34]

Monay, t. VI, p. 324 y 325, no sé a cuál vicaría pertenece, creo pertenece a la Vicaría de Trujillo. Hay dos resultados de población para Monay: p. 324, 1.122 h. y p. 325, 1.598 h.

## Vicaría IX. Guanare

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Guanare | 5.300 h. | …… |
| Tucupido | 1.597 h. | …… |
| S$^{n}$. Genaro de Boconó | 2.067 h. | 2.061 h. Dif. - 6 |
| Morrones | 588 h. | 591 h. Dif. - 3 |
| María | 741 h. | …… |
| S$^{n}$. Rafael de las Guasguas | 875 h. | …… |
| Hospino | 2.831 h. | …… |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, p.328, 331, 332 y t. VII, Resúmenes, s/p. Vicaría IX.

S$^{n}$. Genaro de Boconó, t. VI, p. 328, el total de párvulos es 702 sujetos y no 708. Morrones, t. VI, pp. 331 y 332, los adultos son 385 sujetos y no 386.

Guanare o Espíritu Santo de Guanaguanare, t. VI, pp. 201, 229, 269, 326, 327, 329-331, 333, 335-337, 339, 340, 343, 350, 371, 381 y t. VII, p. 210, no aparece referencia demográfica acerca de este pueblo, en t. VII, Resúmenes, s/p, Vicaría IX, está el total: 5.300 h.

Tucupido o Aparición de N$^{a}$. S$^{a}$. de Coromoto de Tucupido, t. VI, p. 326, dice que está anexado a S$^{n}$. Genaro de Boconó, pero en t. VII, Resúmenes, s/p, Vicaría IX, sale la población de ambos pueblos por separado.

María o S$^{n}$. Pedro de Alcántara de María, t. VII, pp. 114, 129, 131, 132, 140, 186, 197, 218, 222, 330, no hay información demográfica sobre María, sólo sale el total de población en t. VII, Resúmenes, s/p.

Guasguas o Guasduas o S$^{n}$. Rafael de las Guasguas, no hay información demográfica sobre este pueblo, sólo aparece el total de población en t. VII, Resúmenes, s/p, Vicaría IX. Villa de Hospino, t. VI, pp.337 y 382, no hay datos demográficos.

## Vicaría X. Araure

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Aparición de Nª. Sª. de la Corteza | 1.681 h. | …… |
| Sⁿ. Rafel de Onoto | 606 h. | 598 h. Dif. - 8 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, p. 357 y 358, y Resúmenes, s/p, Vicaría X.

Sⁿ. Rafael de Onoto, t. VI, pp. 357 y 358, los indios no son 281 sujetos sino 273. Aparición de Nª. Sª. de la Corteza: t. VI, p. 346, no hay datos demográficos.

## Vicaría XI. Barquisimeto

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Sarare | 1.190 h. | 1.200 h. Dif. + 10 |
| Duaca | 1.301 h. | 551 h. Dif. - 750 |
| Chivacoa | 2.029 h. | 2.027 h. Dif. - 2 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, p. 366, 377, t. VII, 171, y Resúmenes, s/p, Vicaría XI.

Sarare, t. VI, p.366, el total de esclavos es 37 y no 27. Duaca, t. VI, p. 377, exagerada diferencia entre los resultados tal vez la información no está completa. Chivacoa, t. VII, p. 171, el total de mulatos es 814 sujetos y no 812.

## Vicaría XII. Calabozo

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Sⁿ. Jaime | 1.956 h. | 1.964 h. Dif. - 8 |
| Camaguán | 749 h. | 739 h. Dif. -10 |
| Guarda Tinajas | 425 h. | 475 h. Dif. + 50 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VI, p. 400, 419, 420, t. VII, 23, y Resúmenes, s/p, Vicaría XII.

San Jaime, t. VI, p. 400, el total de indios es 107 sujetos y no 99. Camaguán, t. VI, p. 419 y 420, los negros son 24 sujetos y no 34. Guarda Tinajas, t. VII, p.23, los negros son 95 sujetos y no 45.

## Vicaría XVII. Valencia

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado |
|---|---|---|
| Choroní | 1.634 h. | 1.633 h. Dif. - 1 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Patanemo | 618 h. | 478 h. | Dif. - 140 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...,* t. VI, p. 400, 419, 420, t. VII, 23, y Resúmenes, s/p, Vicaría XVII.

## Vicaría XVIII. Sª. Sebastián

| Población | Resultado de Resúmenes | Resultado revisado | |
|---|---|---|---|
| Sombrero | 2.182 h. | 2.179 h. | Dif. - 3 |
| Iguana | 133 h. | 139 h. | Dif. + 5 |
| Sⁿ. Fernando | 433 h. | 420 h. | Dif. -13 |
| Chaguaramal | 1.607 h. | 736 h. | Dif. - 871 |
| Tucupío | 483 h. | 486 h. | Dif. + 3 |
| Chaguaramas | 2.422 h. | 2.302 h. | Dif. -120 |
| Hortiz | 1.178 h. | 1.193 h. | Dif. + 15 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...,* t. VII, pp. 213, 225, 228, 237, 240 y Resúmenes, s/p, Vicaría XVIII

Sombrero, t. VII, p. 213, los esclavizados son 168 sujetos y no 171. Iguana, t.VII, p. 225, los indios son 128 sujetos y no 122. Sª. Fernando, t. VII, p. 228, tres errores al sumar: Los indios son 14 sujetos y no 18. Los mulatos son 139 sujetos y no 142 y los esclavizados son 115 sujetos y no 121.

Chaguarama, t. VII, p. 235, parece que falta información sobre mulatos, negros y esclavos para 1783 había en este pueblo, 1.607 h.[38]

Tucupío, t. VII, p. 237, los indios son 486 sujetos y no 483.

Chaguaramas, t. VII, p. 240, los esclavos son 565 sujetos y no 465.

Hortiz, t. VII, p.31, los esclavos son 113 sujetos y no 107.

Los resultados revisados los vamos a incorporar a la información existente con el fin de ofrecer al investigador un total de población para la diócesis y los totales parciales por vicarias.

### 4.3. Pueblos de españoles, doctrinas y misiones: errores en el total de poblaciones

En Resúmenes, t. VII, s/p, está la siguiente información:

**Tabla 4. Tipo de asentamiento. Diócesis de Venezuela. 1772-1784**

| Vicaría | Ciudad | Pueblos de españoles | Pueblo de Doctrina | Pueblo de Misión | Villa | Puerto | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 20 | 12 | 66 | 95 | 29 | 9 | 2 | 213 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*

El total de pueblos, según el obispo Mariano Martí, es 190 pero la suma correcta es 187. En esta suma hay: 67 pueblos de españoles, 93 pueblos de doctrina y 27 pueblos de misión. A continuación, la tabla donde se especifica la información.

**Tabla 5. Población por tipo de asentamiento. Diócesis de Venezuela. 1772-1784**

| Vicaría | Ciudad | Pueblos de españoles | Pueblo de Doctrina | Pueblo de Misión | Villa | Puerto | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I | 1 | 3 | 9 | 0 | 0 | 0 | 13 |
| II | 0 | 2 | 6 | 0 | 0 | 1 | 9 |
| III | 0 | 4 | 0 | 0 | 0 | 1 | 5 |
| IV | 1 | 6 | 16 | 0 | 0 | 0 | 23 |
| V | 1 | 4 | 4 | 4 | 1 | 0 | 14 |
| VI | 1 | 0 | 4 | 0 | 0 | 0 | 5 |
| VII | 1 | 1 | 7 | 0 | 0 | 0 | 9 |
| VIII | 1 | 1 | 16 | 0 | 0 | 0 | 18 |
| IX | 1 | 4 | 0 | 3 | 1 | 0 | 9 |
| X | 0 | 0 | 2 | 3 | 1 | 0 | 6 |
| XI | 1 | 1 | 7 | 2 | 0 | 0 | 11 |
| XII | 0 | 3 | 2 | 7 | 2 | 0 | 14 |
| XIII | 0 | 2 | 4 | 0 | 1 | 0 | 7 |
| XIV | 0 | 2 | 1 | 4 | 2 | 0 | 9 |
| XV | 1 | 5 | 0 | 0 | 0 | 0 | 6 |
| XVI | 1 | 2 | 4 | 0 | 0 | 0 | 7 |
| XVII | 1 | 5 | 5 | 0 | 0 | 0 | 11 |
| XVIII | 1 | 8 | 4 | 4 | 1 | 0 | 18 |
| XIX | 0 | 6 | 0 | 0 | 0 | 0 | 6 |
| XX | 0 | 8 | 2 | 0 | 0 | 0 | 10 |
| Total | 12 | 67 | 93 | 27 | 9 | 2 | 210 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*

Una vez identificados los errores aritméticos en los datos, se van a incorporar las correcciones a los mismos con el fin de obtener los totales por vicaría y el recuento general de los feligreses. Nuestra numeración incluye los datos sobre los pobladores, presentados en términos de los formatos *Datos tipo I* y *Datos tipo II*. Están sumados en el total los bozales y/o dementes en caso de que los haya. A continuación, la tabla con los datos corregidos para cada una de las vicarías y el total general.

**Tabla 6. Población por vicaría. Diócesis de Venezuela. 1772-1784**

| Número | Vicaría | Total de hab. Resúmenes | Nuestro total de hab. | Diferencia |
|---|---|---|---|---|
| I | Caracas | 37.469 | 36.978 | 491 |
| II | La Guaira | 8.114 | 8.016 | 98 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| III | Puerto Cabello | 5.091 | 5.130 | - 39 |
| IV | Coro | 29.325 | 27.021 | 2.304 |
| V | Maracaibo | 16.787 | 16.727 | 60 |
| VI | Carora | 11.355 | 9.590 | 1.765 |
| VII | Tocuyo | 21.787 | 17.649 | 4.138 |
| VIII | Trujillo | 18.983 | 21.149 | - 2.166 |
| IX | Guanare | 15.834 | 12.659 | 3.175 |
| X | Araure | 7.008 | 7.000 | 8 |
| XI | Barquisimeto | 22.604 | 21.866 | 738 |
| XII | Calabozo | 15.262 | 13.318 | 1.944 |
| XIII | Valles de Aragua | 32.113 | 32.119 | - 6 |
| XIV | San Carlos | 18.467 | 18.467 | 0 |
| XV | Nirgua | 7.385 | 7.385 | 0 |
| XVI | San Felipe | 14.678 | 14.712 | - 34 |
| XVII | Valencia | 19.962 | 19.962 | 0 |
| XVIII | San Sebastián | 24.677 | 23.679 | 998 |
| XIX | Valles del Tuy | 8.774 | 8.764 | 10 |
| XX | Valles de Caucagua | 9.508 | 9.518 | - 10 |
| Total | | 345.183 | 331.709 | 13.474 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral....*

## 4.4. Vicarías con información completa: San Carlos, Nirgua y Valencia

A continuación, se ofrece datos de población en las vicarías de San Carlos, Nirgua y Valencia, cuyo resultado es igual al de la visita del obispo Mariano Martí. Los criterios a utilizar son los siguientes: espacio habitado y dos características de la población: color y grupos de edad.

### 4.4.1. La vicaría de San Carlos

### Cuadro 3. Población por asentamiento y edad. Vicaría de Sn. Carlos 1779 y 1781

| Tipo de Población | Nombre | Habitantes % | Adultos | por % | Párvulos | edad Total |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Ciudad | Sn. Carlos | 30 | 5.537 | 9 | 1.809 | 39 7.346 |
| Pueblos de | Tinaquillo | 3 | 605 | 1 | 242 | 4 847 |
| Españoles | Tinaco | 7 | 1.277 | 2 | 505 | 9 1.782 |
| | Pao | 13 | 2.414 | 5 | 913 | 18 3.327 |
| Misión | Baúl | 2 | 339 | 1 | 199 | 3 538 |
| | Lagunitas | 8 | 1.455 | 3 | 581 | 11 2.036 |
| | Cojedes | 5 | 834 | 3 | 477 | 8 1.311 |
| | Caramacate | 1 | 102 | 1 | 79 | 2 181 |
| Doctrina | Sn. Joseph | 4 | 817 | 2 | 282 | 6 1.099 |
| | | 73 | 13.380 | 27 | 5.087 | 100 18.467 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral..*, t. VII, pp. 82,51,54,59,63,67,71, y t. VI, pp. 355 y 360

## Cuadro 4. Población por color y asentamiento. Vicaría Sn. Carlos. 1779 y 1781

| Edad | Clases | | | | | | | | | | Total | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | Indios | % | Blancos | % | Mulatos | % | Negros | % | Esclavizados | | |
| Adultos | 9 | 1.817 | 23 | 4.214 | 28 | 5.147 | 3 | 613 | 9 | 1.589 | 72 | 13.380 |
| Párvulos | 5 | 862 | 8 | 1.462 | 10 | 1.858 | 2 | 350 | 3 | 555 | 28 | 5.087 |
| Total | 14 | 2.679 | 31 | 5.676 | 38 | 7.005 | 5 | 963 | 12 | 2.144 | 100 | 18.467 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral..*, t. VII, pp. 82,51,54,59,63,67,71, y t. VI, pp. 355 y 360.

## Cuadro 5. Tipo de población y color. Vicaría de Sn. Carlos. 1779 y 1781

| Tipo de población | Color | | | | | | | | Total | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | Indio | % | Blanco | % | Mulato | % | Esclavizado | % | |
| Ciudad y Pueblo de españoles | 4 | 793 | 26 | 4.848 | 37 | 6.723 | 11 | 2.037 | 78 | 14.401 |
| Misiones | 10 | 1.886 | 4 | 828 | 7 | 1.245 | 1 | 107 | 22 | 4.066 |
| Total | 14 | 2.679 | 30 | 5.676 | 44 | 7.968 | 12 | 2.144 | 100 | 18.467 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral..*, t. VII, pp. 82,51,54,59,63,67,71, y t. VI, pp. 355 y 360.

## 4.4.2. La vicaría de Nirgua (Vicaría XV)

## Cuadro 6. Población por asentamiento. Vicaría de Nirgua. 1773 y 1781

| Tipo de Población | Nombre | Habitantes | por | edad | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | % Adultos | % Párvulos | Total | |
| Ciudad | Nirgua | 31 2.319 | 13 985 | 44 | 3.304 |
| Pueblos de Españoles | Montalbán | 14 1.066 | 6 459 | 20 | 1.525 |
| | Canoabo | 11 825 | 4 297 | 15 | 1.122 |
| Curatos | Urama | 7 502 | 3 211 | 10 | 713 |
| | Cabria | 3 187 | 1 58 | 4 | 245 |
| | Taría | 5 353 | 2 123 | 7 | 476 |
| Total | | 71 5.252 | 29 2.133 | 100 | 7.385 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t.VI, pp. 67, 68 y 69 y t. VII, pp. 127,130 y 136

## Cuadro 7. Población por color y asentamiento. Vicaría de Nirgua. 1773 y 1781

| Edad | Clases | | | | | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | % Indios | % Blancos | % Mulatos | % Negros | % Esclavizados | |
| Adultos | 0.5<br>36 | 7<br>526 | 58<br>4.310 | 0.1<br>14 | 5<br>366 | 71<br>5.252 |
| Párvulos | 0.3<br>20 | 3<br>179 | 24<br>1.761 | 0.1<br>8 | 2<br>165 | 29<br>2.133 |
| Total | 0.8<br>56 | 10<br>705 | 82<br>6.071 | 0.2<br>22 | 7<br>531 | 100<br>7.385 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67, 68 y 69.

## Cuadro 8. Tipo de población y color. Vicaría de Nirgua. 1773 y 1781

| Tipo de población | Color | | | | | | | | Total | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | Indio | % | Blanco | % | Mulato | % | Esclavizado | % | |
| Ciudad y Pueblos de españoles | 1 | 56 | 9 | 705 | 63 | 4.694 | 6 | 496 | 79 | 5.951 |
| Curatos | | 0 | 0 | | 19 | 1.399 | 1 | 35 | 20 | 1.434 |
| Total | 1 | 56 | 10 | 705 | 82 | 6.093 | 7 | 531 | 100 | 7.385 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...*, t. VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67, 68 y 69.

## 4.4.3. La vicaría de Valencia (Vicaría XVII)

## Cuadro 9. Población por asentamiento. Vicaría de Valencia. 1772, 1773, 1781 y 1782.

| Tipo de Población | Nombre | Habitantes por edad | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | % | Adultos | % | Párvulos | Total | |
| Ciudad | Valencia | 27 | 5.450 | 9 | 1.787 | 36 | 7.237 |
| Pueblos de Españoles | Güigue | 8 | 1.590 | 4 | 842 | 12 | 2.432 |
| | Ocumare | 7 | 1.326 | 2 | 378 | 9 | 1.704 |
| | Patanemo | 2 | 453 | 0.8 | 165 | 3 | 618 |
| | Cuyagua | 2 | 313 | 0.4 | 95 | 2 | 408 |
| Curatos | Choroní | 6 | 1.305 | 2 | 329 | 8 | 1.634 |
| | Chuao | 1 | 170 | 0.4 | 90 | 1 | 260 |
| | Cata | 2 | 438 | 0.5 | 115 | 3 | 553 |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Pueblos de Indios | Guacara | 11 | 2.184 | 5 | 896 | 16 | 3.080 |
| | Sn. Diego | 3 | 571 | 1 | 223 | 4 | 794 |
| | Guayos | 4 | 842 | 2 | 400 | 6 | 1.242 |
| Total | | 73 | 14.642 | 27 | 5.320 | 100 | 19.962 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral ...,* t.VI pp. 50, 52, 54, 55, 57 y 60, y t. VII, pp. 87, 115, 118, 119, 121, 122 y 195.

## Cuadro 10. Población por color y edad. Vicaría de Valencia. 1772, 1773, 1781 y 1782

| Edad | Clases | | | | | | | | Total | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | % Indios | | % Blancos | | % Mulatos | | % Negros | % Esclavizados | | |
| Adultos | 6 | 1.274 | 38 | 7.528 | 19 | 3.784 | 2 367 | 8 1.689 | 73 | 14.642 |
| Párvulos | 3 | 563 | 12 | 2.401 | 7 | 1.439 | 1 175 | 4 742 | 27 | 5.320 |
| Total | 9 | 1.837 | 50 | 9.929 | 26 | 5.223 | 3 542 | 12 2.431 | 100 | 19.962 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...,* t. VI, pp.50, 52, 54, 55, 57, 60 y t. VII, pp. 115, 118, 119, 121, 122 y 195.

## Cuadro 11. Tipo de población y color. Vicaría de Valencia. 1772, 1773 y 1781

| Tipo de población | Color | | | | | | | | Total | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | Indio | % | Blanco | % Mulatos | | % Esclavizado | | % | |
| Ciudad y Pueblos de españoles | 2 | 376 | 32 | 6.313 | 21 | 4.211 | 8 | 1.499 | 62 | 12.399 |
| Curatos | 0.4 | 94 | 10 | 2.089 | 0 | | 2 | 264 | 12 | 2.447 |
| Pueblos de Indios | 7 | 1.367 | 8 | 1.527 | 8 | 1.554 | 3 | 668 | 26 | 5.116 |
| Total | 9 | 1.837 | 50 | 9.929 | 29 | 5.765 | 12 | 2.431 | 100 | 19.962 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral ...,* Sn. Carlos: t. VII, pp. 82, 51, 54, 59, 63, 67, 71 y t. VI, pp. 355 y 360. Nirgua: t.VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67, 68, 69. Valencia: t. VI, pp.50,52,54,55, 57,60 y t. VII, pp. 115, 118, 119, 121, 122 y 195.

## Cuadro 12. Población por tipo de asentamiento. Vicarías de Sn. Carlos, Nirgua y Valencia Diócesis de Caracas. 1772, 1773, 1779, 1781, 1782

| Tipo de asentamiento | Sn. Carlos Habitantes | Nirgua Habitantes | Valencia Habitantes |
|---|---|---|---|
| Ciudad | 7,346 | 3,304 | 7,237 |
| Pueblo de Españoles | 847 | 1,525 | 2,432 |
| | 1,782 | 1,122 | 1,704 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 3,327 | ..... | 618 |
| Misiones | 538 | ..... | ..... |
| | 2,036 | ..... | ..... |
| | 1,311 | ..... | ..... |
| | 181 | ..... | ..... |
| Pueblo de Indios | ..... | ..... | ..... |
| Doctrina | 1,099 | ..... | 3,080 |
| Tributarios | ..... | ..... | 794 |
| | ..... | ..... | 1,242 |
| Pueblo | ..... | ..... | 408 |
| Curato | ..... | 713 | 1,634 |
| | ..... | 245 | 260 |
| | ..... | 476 | 553 |
| Total | 18,467 | 7,385 | 19,962 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral...,* Sn. Carlos: t. VII, pp. 82, 51, 54, 59, 63, 67, 71 y t. VI, pp. 355 y 360. Nirgua: t.VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67,68,69. Valencia: t. VI, pp.50,52,54, 55,57,60 y t. VII, pp. 115, 118, 119,121, 122 y 195.

## Cuadro 13. Población por tipo de asentamiento y edad. Vicarías: Sn. Carlos, Nirgua y Valencia. Diócesis de Caracas. 1772, 1773, 1779, 1781, 1782

| Edad | Tipo de Asentamiento | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Ciudad y Pueblo de Españoles % | Curatos % | Pueblo de Indios % | Misiones % | Total % |
| Adultos | 52 23.992 | 7 2.955 | 8 3.597 | 6 2.730 | 73 33.274 |
| Párvulos | 19 8.759 | 2 926 | 3 1.519 | 3 1.336 | 27 12.540 |
| Total | 71 32.751 | 9 3.881 | 11 5.116 | 9 4.066 | 100 45.814 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral ...,* Sn. Carlos: t. VII, pp. 82, 51, 54, 59, 63, 67, 71 y t. VI, pp. 355 y 360. Nirgua: t.VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67,68,69. Valencia: t. VI, pp.50,52,54,55,57,60 y t. VII, pp. 115, 118, 119, 121, 122 y 195.

## Cuadro 14. Población edad y color. Vicarías: Sn. Carlos, Nirgua y Valencia. Diócesis de Caracas. 1772, 1773, 1779, 1781, 1782

| Edad | Colores | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Indios | Blancos | Mulatos | Esclavizados | Total |
| Adultos | Sn. Carlos 1.817 | 4.214 | 5.760 | 1.589 | 13.380 |
| | Nirgua 36 | 526 | 4.324 | 366 | 5.252 |
| | Valencia 1.1.274 | 7.528 | 4.151 | 1.689 | 14.642 |
| Total | 7 3.127 | 26 12.268 | 31 14.235 | 8 3.644 | 72 33.274 |
| Párvulos | Sn. Carlos 862 | 1.462 | 2.208 | 555 | 5.087 |
| | Nirgua 20 | 179 | 1.769 | 165 | 2.133 |
| | Valencia 563 | 2,401 | 1.614 | 742 | 5.320 |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Total | 3 | 1.445 | 10 | 4.042 | 12 | 5.591 | 3 | 1.462 | 28 | 12.540 |
| Total General | 10 % | 4.572 | 36% | 16.310 | 43% | 19.826 | 11% | 5.106 | 100 | 45.814 |

**Fuente:** Martí, Mariano: *Documentos relativos a su Visita Pastoral ...,* Sn. Carlos: t. VII, pp. 82, 51, 54, 59, 63, 67, 71 y t. VI, pp. 355 y 360. Nirgua: t.VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67,68,69. Valencia: t. VI, pp.50,52,54,55,57,60 y t. VII, pp. 115, 118, 119, 121, 122 y 195.

## Cuadro 15. Población por color y vicaría. Vicarías: Sn. Carlos, Nirgua y Valencia. Diócesis de Caracas 1772, 1773, 1779, 1781, 1782

| Vicaria | Color | | | | | | | | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | Indios | % | Blancos | % | Mulatos | % | Esclavizados | |
| Sn. Carlos | 6 | 2.679 | 12 | 5.676 | 17 | 7.968 | 5 | 2.144 | 18.467 |
| Nirgua | 0.1 | 56 | 2 | 705 | 13 | 6.093 | 1 | 531 | 7.385 |
| Valencia | 4 | 1.837 | 22 | 9.929 | 13 | 5.765 | 5 | 2.431 | 19.962 |
| Total | 10 | 4.572 | 36 | 16.310 | 43 | 19.826 | 11 | 5.106 | 45.814 |

**Fuente:** Martí, Mariano: Documentos relativos a su Visita Pastoral ..., Sn. Carlos: t. VII, pp. 82, 51, 54, 59, 63, 67, 71 y t. VI, pp. 355 y 360. Nirgua: t.VII, pp. 136, 127, 130 y t. VI, pp. 67, 68, 69. Valencia: t. VI, pp. 50, 52, 54, 55, 57, 60 y t. VII, pp. 115, 118, 119, 121, 122, 195.

## 5. Conclusiones

La población colonial ha sido objeto de poco interés para los historiadores venezolanos, tal vez por la ausencia de información accesible o por la inexistencia de fuentes consideradas confiables. Por todo ello, los datos proto demográficos proporcionados por la visita pastoral del obispo Martí, representan un aporte significativo a esta carencia de conocimiento y constituyen una aproximación al número de pobladores de la diócesis de Caracas (1771-1784), su distribución, así como por sexo, edad y grupo étnico. Desmenuzar lo que ofrece esta fuente, y su comparación con otras contemporáneas, permite estudiar el crecimiento, estancamiento o declive de la población, los efectos de las epidemias, las crisis por carencia de alimentos o las consecuencias de catástrofes naturales.

El mayor aporte de esta fuente evaluada es a nivel regional. Los historiadores de las regiones de La Victoria, Caucagua, Valencia, Nirgua, entre otras con actividades agrícolas de siembra y beneficio del cacao, por ejemplo, pueden valerse de esta información para trazar la historia de su población, su incremento y decrecimiento, las causas del mismo y la relación con el desempeño económico de los pobladores, además de advertir la compleja relación social derivada de las identidades étnicas. Cualquier ciudad, o pueblo de dicha diócesis, puede beneficiarse de estos datos y realizar un estudio de su población comparando la situación del siglo XVIII con censos modernos. El poco

interés del historiador venezolano en la Demografía Histórica va acompañado de la ausencia de dedicación al estudio del espacio y la ubicación de las poblaciones, de la elaboración de mapas que permitan delimitar los lugares donde ocurrieron los acontecimientos. Esta actitud investigativa debe cambiar y el objeto de esta colaboración es una contribución que apunta a ese cambio.

## Notas

[1] Socióloga, Universidad Católica Andrés Bello, Magister en Educación Superior, Magister en Historia de Venezuela y actualmente doctoranda en el programa de Historia de la misma universidad. ORCID: https://orcid.org/0009-0006-7134-2034

[2] Mariano, Martí: *Documentos relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*. Caracas, Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1999.

[3] Este trabajo constituye una etapa inicial de una investigación mayor sobre la población en la diócesis de Caracas. En esa investigación mayor, se evalúa y reorganiza la información de población aportada por los documentos que ofrece la Visita Pastoral del Obispo Mariano Martí, así como por Marco Aurelio Vila y por Jhon Lombardi.

[4] Marco Aurelio Vila: *Antecedentes coloniales de centros poblados de Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1978, p. 283. El antecedente de la localidad de Sª. Fe en el estado Sucre es Maracapana.

[5] Lucas Guillermo Castillo Lara: "Intentos para la creación de diócesis en Venezuela en la época colonial". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Vol. 66, N°. 264/6. (Caracas, 1983), p. 1006. Disponible en: https://biblat.unam.mx/hevila/Boletindela. (Consultado el 10/12/2025). La diócesis para 1707, en un período de 60 años sólo había sido visitada por dos obispos: Diego de Baños y Sotomayor y Fray Antonio González de Acuña, cuyo fallecimiento ocurrió en Trujillo, durante la visita. La visita de Mariano Martí se inició en Caracas en 1771 y terminó en el pueblo de doctrina de Guarenas, el 22 de marzo de 1784.

[6] Para 1777, Maracaibo, Mérida y La Grita integraron una diócesis independiente.

[7] La Visita Pastoral del Obispo Mariano Martí ha sido estudiada desde diferentes ángulos: la música litúrgica, María Antonia Palacios: "La visita del Obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas y Venezuela. Un documento fundamental para la historiografía musical". *Extramuros*, N°. 18. (Caracas, 2003), pp. 97-115. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Mariantonia-Palacios/publication/261027966 (Consultado el 22/9/2024), la conducta del clero y los seglares acorde o no con los preceptos morales, María Eugenia Perfetti: "Preocupaciones de la Iglesia en la Venezuela colonial (Visita del obispo Mariano Martí, 1771-1784)" *Anales de la Universidad Metropolitana*. Vol. 6, N°1. (Caracas, 2006), pp. 201-213. Disponible en: https://

dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4000998 (Consultado: 20/1/2024); las imágenes religiosas heréticas, veneradas por los feligreses en algunas parroquias, Janeth Rodríguez Nóbrega: *Las imágenes expurgadas: censura del arte religioso*. Ed. Publicaciones de la Universidad de León, 2008; el espacio recorrido en la visita y sus cambios a través del tiempo, María Eugenia Perfetti: "Los límites de Santiago de León de Caracas en la visita del Obispo Mariano Martí. Finales del siglo XVIII". *Almanaque*. No. 1. (Caracas, 2012), pp.31-53. Disponible en: https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA354661991&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=22448276&sw=w&p=IFME&userGroupName=anon%7E344feb91&aty=open-web-entry (Consultado el 22/9/2024); la vigilancia sobre la vida privada de las personas en cuanto a las infracciones cometidas y la reacción del obispo al respecto, Karl Krispin: "Visita Pastoral del Obispo Mariano Martí: pecadores, pecados y providencias mundanas en la Diócesis de Caracas entre 1771 y 1784". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. T. XCVIII. (Caracas, abril – junio, 2015), pp. 23-45. Disponible en: https://www.anhvenezuela.org.ve/wp-content/uploads/2022/01/BOLETIN-1.pdf (Consultado el 24/9/2025). Sólo Dora Dávila: "La visita pastoral del Obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas 1771-1784. Fuentes y temas para un estudio social". En: *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 28, pp. 101-131, Navarra, España, 2019, destaca la importancia de la información demográfica contenida en la visita, los aportes relativos al medio geográfico, a las formas sociales, económicas y políticas vigentes para las regiones y grupos humanos visitados. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=69831777 (Consultado el 24/9/2025)

[8] Yuleida Artigas: "Pardos y milicianos su participación en defensa y resguardo de la Provincia de Venezuela (1776-1810)". En: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, T. XCIX, N°. 396, (Caracas, octubre – diciembre, 2016) Disponible en: https://www.anhvenezuela.org.ve/wp-content/uploads/2020/04/Boletin-396-Definitivo-2.pdf (Consultado el 10/12/2025).

[9] Las provincias eran entidades gobernadas por un gobernador y capitán general, quien tenía jurisdicción en lo civil y en lo militar y ejercía funciones político-administrativas para un territorio. Gobernaba bajo la protección de la Real Audiencia. Al integrarse las provincias los gobernadores quedaron supeditados al de Caracas.

[10] Rocío Castellanos: "La Intendencia en Venezuela. Conflictos y luchas por la reorganización económica de la Capitanía, 1777-1788". *Tiempos de América. Revista de Historia de América Latina*. Nueva Época, N° 21. (Valencia – España, 2025), p. 215. Disponible en: https://www.e-revistes.uji.es/index.php/tiemposamerica/article/view/8559/8641. (Consultado el 10/12/25)

[11] *Ibídem*, pp. 200 y 219.

[12] Mariano Martí: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas*... Tomo VII. En Resúmenes, s/p, hay un cuadro, donde aparece el total de almas por vicaría y por separado el cómputo de los integrantes del clero. Con esta información, se puede hacer un análisis numérico del clero activo en la diócesis.

[13] *Ibídem*. Tomo VI, p. 325. Matrícula o Padrón de habitantes dentro del distrito

de este referido pueblo, conforme al método mandado a observar por orden circular novísima, con advertencia que los mestizos están colocados en la clase de los blancos y los zambos en la de los negros. Esta norma se impuso en el año 1777, pues en el mismo se realizó la visita a Monay, donde por primera vez se organizó la información en los términos del formato tipo II.

[14] *Ídem*. Razón de casas y familias de este Distrito y asimismo, de las personas de confesión sola y de comunión, cuyo número queda comprehendido en la matrícula de arriba, es decir el cuadro I.

[15] *Ibídem*. Tomo VII, pp. 213 y 214.

[16] Como se señaló anteriormente, el total de solteros y casados (blancos, mulatos, negros y esclavizados) debe ser igual al total de los españoles de confesión y de comunión. Igual debe suceder con los indios. Para las siguientes poblaciones coincide la información del cuadro y la tabla: Paracotos (t. VII, p. 277); Charayave (t. VII, p. 281); Sⁿ. Genaro de Boconó (t. VI, pp. 328 y 329); Acarigua (t. VI, p. 344); Turén (t. VI, p. 341); Agua Blanca (t. VI, p. 352); Barquisimeto (t. VI, p. 395); Cerro Negro (t. VI, p. 363); Buría (t. VI, p. 369); Cerrito de Sᵗᵃ. Rosa (t. VI, p. 374); Bobare (t. VI, p. 380); Quara (t. VII, p. 175); Orachiche (t. VII, p. 178); Yaritagua (t. VII, p. 182); Sⁿ. Antonio (t. VI, p. 403); Achaguas (t. VI, p. 406); Payara (t. VI, p. 409); Cunabiche (t. VI, p. 412); Capanaparo (t. VI, p. 414); Atamaica (t. VI, p. 416); Nª. Sª. de los Ángeles (t. VII, p. 13); Sᵐᵃ. Trinidad ( t. VII, p. 15); Guardatinajas (t. VII, p. 23); Tiznados (t. VII, p. 27); Cagua (t. VII, p. 92-93); Sⁿ. Mateo (t. VII, p. 105); Mamón (t. VII, p. 108); Sⁿ. Carlos (t. VII, p. 82); Tinaquillo ( t. VII, p. 51); Tinaco ( t. VII, p. 54); Baúl ( t. VII, p. 63); Lagunitas (t, VII, p. 67); Sⁿ. José (t.VII, p. 71); Cojedes (t. VI, p. 355); Caramacate (t. VI, p. 360); Nirgua (t. VII, p. 136); Montalbán (t. VII, p. 127); Sⁿ. Diego (t. VII, pp. 118 y 119); Guayos (t. VII, pp. 121 y 122); Sombrero (t. VII, p. 213); Barbacoas (t. VII, pp. 216 y 217); Sta. María de Ipire (t. VII, p. 233); Lezama (t. VII, p. 245); Altagracia (t. VII, p. 249); Sⁿ. Francisco de Cara (t. VII, p. 260); Hortiz (t. VII, p. 31); Parapara (t. VII, p. 35); Sabana de Ocumare (t. VII, P. 288); Caucagua (t. VII, p. 310); Panaquire (t. VII, p. 316); Tacarigua (t. VII, p. 331) y Capaya (t. VII, p. 335).

[17] Antonio Viñao Frago: "Adoctrinadores y adoctrinados. Catequesis y educación en la España de la segunda mitad del siglo XVIII y primeros años del XIX (I)". En: *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos III. 2004, p. 91. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1069777 (Consultado el 20/11/25)

[18] Mariano Martí: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas* … Si bien vecino tiene la significación relativa al hombre o mujer, jefe de casa y familia, en los t. VI y VII, se utiliza esta palabra como sinónimo de población mestiza o de las castas.

[19] John Lombardi: *People and places in Colonial Venezuela*. Indiana, Indiana University Press, 1978, p. 210. Del total de 3.840 h. el 27% son blancos, 17% indios, 16% pardos, 12% negros y 24% esclavizados.

[20] Marco Aurelio Vila: *Antecedentes coloniales de centros poblados de Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1978, p. 85.

[21] Mariano Martí: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de*

*Caracas* … Tomo VI, los dementes están cuantificados en las siguientes pp: 13, 15, 18, 19,21, 23, 31, 32, 40, 48, 62, 64, 76, 78, 91, 99, 101, 104, 106, 108, 114, 149, 158, 128, 174, 178, 210, 212, 218, 220, 268, 269, 292 y 293.

[22] Sólo aparece el total de población para cada asentamiento en Resúmenes, t. VII, s/p

[23] Mariano Martí: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas* … Tomo VI, los bozales, están cuantificados en las siguientes, pp. 13, 15, 18, 19, 21, 27, 28, 31, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 45, 47, 48, 64, 65, 91, 94, 95, 104, 117, 120, 122, 123, 128, 149, 156, 178, 200, 204, 210, 212, 216, 218, 219, 220, 222, 268, 302 y 316.

[24] *Ibídem*. Tomo VI y VII. Resúmenes, s/p, los hospitales según dicho cuadro eran 18, pero en los t. VI y VII sólo aparecen 10: en la ciudad de Caracas hay 3 (t. VI, p. 16) el Hospital San Pablo, donde funciona el Hospital Real y el Militar y el Hospicio de Mujeres. En relación con los primeros la redacción está confusa, habla al mismo tiempo de camas y enfermos, estos últimos parece que son 62 (40 paisanos y 22 militares) Llama la atención tantos militares enfermos. En el de mujeres, hay 12 pacientes, y 11 personas que se encargan de su cuidado. En Sn. Felipe ciudad (t. VII, p. 163) se describe el hospital y dice que se recogieron algunos enfermos, pero no dice cuántos. En Valencia, ciudad, (t. VII, pp. 193-195) se encuentra el Hospital de Sn. Antonio de Padua en el cual hay más de tres camas ocupadas por pacientes. Sn. Sebastián, ciudad (t. VII, p.269) tiene el Hospital de Na. Sa. de la Caridad donde hay 7 enfermos entre hombres y mujeres. El Hospital Sn. Lázaro está en Barquisimeto, ciudad (t. VI, pp. 393 y 394) acoge a 5 enfermos, 2 mujeres y 3 hombres y a una esclavizada encargada de atenderlos. El Hospital de la Santísima Cruz en Carora (t. VI, p. 182) se presenta su descripción, pero no dice si atiende enfermos y cuántos son. El Hospital Nuestra Señora de Chiquinquirá (t. VI. p. 226) ubicado en El Tocuyo, se encuentra caído y arruinado, no tiene personal ni enfermos. En Trujillo (t. VI, p. 321) el Hospital de Na. Sa. de la Chiquinquirá, atiende a 3 enfermos. Para el hospital de Guanare (t. VI, pp. 339 y 340) no se encuentra la información y el Hospital Real de Sn. Gabriel en Coro (t. VI, p. 90 y 91) atiende 5 pacientes y su personal está integrado por 4 sujetos.

[25] Ver la relación entre el cuadro 3 y la tabla 3.

[26] Las vicarías que presentan errores aritméticos para las cuales se hacen sugerencias de corrección son: Vicaría II, La Guaira; Vicaría III, Puerto Cabello; Vicaría IV, Coro; Vicaría XIII, Valles de Aragua; Vicaría XVI, Sn. Felipe; Vicaría XIX, Valles del Tuy; y Vicaría XX, Valles de Caucagua.

[27] John Lombardi: *People and places in Colonial Venezuela*. Indiana, Indiana University Press, 1978, p. 175.

[28] Lila Mago de Chópite: "La población de Caracas (1754-1820) Estructura y características". En: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 54, Nº. 2, 1997, p. 531. Disponible en: https://DOI.org/10.3989/aeamer.1997.V54.i2.385.

[29] Marco Aurelio Vila: *Antecedentes coloniales de centros poblados de Venezuela*…, p. 71. Cita a Martí quien decía que Areque era la matriz de Río Tocuyo.

[30] Hay un demente.

[31] Mariano Martí: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas* … Demasiada diferencia entre el resultado revisado y el de Resúmenes. Puede obedecer a falta de información en la edición de 1999.
[32] *Ibídem*. T. VI, p. 278. Los datos presentados dicen Feligresía, pero están organizados como los correspondientes a los indios. Este pueblo es doctrina de indios, por tanto, esos habitantes del pueblo deben ser indios, por lo menos la mayoría.
[33] Mariano Martí: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas* … Así dice en Resúmenes, T. VII, s/p
[34] Marco Aurelio Vila: *Antecedentes coloniales de centros poblados de Venezuela*…, p. 88. El Boconó de Trujillo era San Alejo de Boconó.
[35] John Lombardi: *People and places in Colonial Venezuela*…, p. 188.

## Fuentes consultadas

### Primaria impresa

Martí, Mariano: *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. 1999. Vol. 100 y 101.

### Bibliográficas

Lombardi, John: *People and places in colonial Venezuela*. Indiana, Indiana University Press, 1976.
Rodríguez Nóbrega, Janeth: *Las imágenes expurgadas: censura del arte religioso*. Publicaciones de la Universidad de León, 2008.
Vila, Marco Aurelio: *Antecedentes coloniales de centros poblados de Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1978.

### Electrónicas

Artigas, Yuleida: "Pardos y milicianos su participación en defensa y resguardo de la Provincia de Venezuela (1776-1810)". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, T. XCIX, Nº. 396. (Caracas, octubre – diciembre, 2016), pp.79-87 Disponible: https://www.anhvenezuela.org.ve/wp-content/uploads/2020/04/Boletin-396-Definitivo-2.pdf
Castellanos, Rocío: "La Intendencia en Venezuela. Conflictos y luchas por la reorganización económica de la Capitanía, 1777-1788". *Tiempos de América. Revista de Historia de América Latina*. Nueva Época, Nº 21. (Valencia – España, 2025), pp. 194-222. Disponible: https://www.e-revistes.uji.es/index.php/tiemposamerica/article/view/8559/8641

Castillo Lara, Lucas Guillermo: "Intentos para la creación de diócesis en Venezuela en la época colonial". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Vol. 66, Nº. 264/6. (Caracas, 1983), pp. 955-1008 Disponible: https://biblat.unam.mx/hevila/Boletindela

Dávila Mendoza, Dora: "La visita pastoral del Obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas, 1771-1784. Fuentes y temas para un estudio social". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. 28. (Navarra – España, 2019), pp. 101-131. Disponible: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6983177

Krispin, Karl: "Visita Pastoral del Obispo Mariano Martí: pecadores, pecados y providencias mundanas en la Diócesis de Caracas entre 1771 y 1784". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. T. XCVIII. (Caracas, abril – junio, 2015), pp. 23-45. Disponible: https://www.anhvenezuela.org.ve/wp-content/uploads/2022/01/BOLETIN-1.pdf

Mago de Chópite, Lila: "La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características". En *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 54, Nº. 2, pp. 511-541. Disponible en: https://www.anhvenezuela.org.ve/wp-content/uploads/2022/01/BOLETIN-1.pdf

Palacios, María Antonia: "La visita del Obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas y Venezuela. Un documento fundamental para la historiografía musical". *Extramuros*, Nº. 18. (Caracas, 2003), pp. 97-115. Disponible: https://www.researchgate.net/profile/Mariantonia-Palacios/publication/261027966

Perfetti, María Eugenia: "Preocupaciones de la Iglesia en la Venezuela colonial (Visita del obispo Mariano Martí, 1771-1784)" *Anales de la Universidad Metropolitana*. Vol. 6, N°1. (Caracas, 2006), pp.201-213. Disponible: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4000998

Perfetti, María Eugenia: "Los límites de Santiago de León de Caracas en la visita del Obispo Mariano Martí. Finales del siglo XVIII". *Almanaque*. No. 1. (Caracas, 2012), pp. 31-53. Disponible: https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA35466id=GALE%7CA354661991&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=22448276&sw=w&p=IFME&userGroupName=anon%7E344feb91&at=yopen-web-entry

Viñao Frago, Antonio: "Adoctrinadores y adoctrinados. Catequesis y educación en la España de la segunda mitad del siglo XVIII y primeros años del XIX (I)". *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos. III. N° 3, 2004, pp. 85 – 111. Disponible: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1069777

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Vida parroquial en Mérida*... Elizabeth Avendaño Cerrada, pp. 92-119.

# Vida parroquial en Mérida: las visitas pastorales del obispo Santiago Hernández Milanés (1803)

**Elizabeth Avendaño Cerrada**[1]
*Universidad de Los Andes*
*Grupo de Investigación de Historia Social y Económica de Venezuela (GIHSEV)*
*elizabethavc@gmail.com*

**Resumen**

Este artículo analiza las visitas pastorales realizadas por el obispo Santiago Hernández Milanés a las parroquias de la jurisdicción de Mérida en 1803. Los libros parroquiales, disponibles en la plataforma *Familysearch*, constituyen la fuente esencial para comprender la disciplina eclesiástica y la vida parroquial en la vasta jurisdicción diocesana. Las visitas pastorales influyeron directamente en la práctica sacramental y en las costumbres cotidianas de las parroquias, mostrando así el poder y la función del obispo en el ordenamiento de su diócesis. Desde la perspectiva de la Historia Cultural, el presente estudio examina la autoridad ejercida por el obispo Milanés como instrumento de vigilancia, quien, mediante sus normas, regulaba la conducta del clero para establecer el orden dentro de la Iglesia en la jurisdicción merideña.

**Palabras Clave:** Visitas pastorales, Santiago Hernández Milanés, parroquias de Mérida, Historia Cultural, vida parroquial.

## Parish life in Mérida: the pastoral visits of bishop Santiago Hernández Milanés (1803)

**Abstract**

This article analyzes the pastoral visits made by Bishop Santiago Hernández Milanés to the parishes of the jurisdiction of Mérida in 1803. The parish books, available on the Familysearch platform, constitute the essential source for understanding ecclesiastical discipline and parish life in the vast diocesan jurisdiction. The pastoral visitations directly influenced sacramental practice and daily customs in the parishes, thus showing the power and role of the bishop in the ordering of his diocese. From the perspective of Cultural History, the present study examines the authority exercised by Bishop Milanés as an instrument of vigilance, who, through his norms, regulated the conduct of the clergy to establish order within the Church in the Merida jurisdiction.

**Keywords:** Pastoral visits, Santiago Hernández Milanés, parishes of Mérida, Cultural History, parish life.Mérida, Cultural History, parish life.

Este artículo fue terminado en diciembre de 2025, entregado para su evaluación en febrero de 2026 y aprobado para su publicación en mayo del mismo año.

## 1. Introducción

La Iglesia católica se encargó de regir el comportamiento colectivo e individual en América durante la Colonia. Asumió la dirección en la vida moral y dominó el delicado tejido espiritual, lo que le permitió influir en la conducta de la sociedad.[2] Definió lo bueno y lo malo, bajo la fe y el miedo-castigo. Controló el sentir terrenal y celestial de sus feligreses. Fue un ente mediador entre ambos mundos. Al unirse a las instituciones monárquicas se convirtió en su principal aliada. Ambas instituciones trazaron el plan de conquistar y evangelizar los territorios de ultramar. Así, los siglos de dominación de la moral y del comportamiento de los pobladores originarios y llegados al continente americano, crearon una sociedad ante los ojos de Dios y del Rey, a imagen y semejanza de la metrópoli. La Iglesia amenazaba con el infierno y la Corona con la cárcel.[3]

A través de sus arzobispados, obispados, órdenes religiosas y demás instituciones, la Iglesia buscó normar y vigilar la convivencia de sus fieles. A lo largo de la vida colonial, los diferentes arzobispados se reunieron en Concilios Provinciales,[4] mientras que los obispados en Sínodos Diocesanos[5], ambos con el fin de ir perfeccionando su papel de pastores de la Iglesia. En estas reuniones se discutieron los más diversos asuntos del gobierno eclesiástico. Se reglamentó sobre el funcionamiento de las iglesias, los cabildos catedrales, los hospitales, los seminarios y las comunidades religiosas que hacían vida en las diferentes jurisdicciones de este continente; siendo la vía más expedita de supervisión de lo ordenado las visitas pastorales, cuyo fin era continuar el proceso de dominación de la moral y, evidentemente, del comportamiento de sus rebaños.

Las visitas pastorales se convirtieron en el mecanismo por medio del cual el prelado tenía la obligación de recorrer sus jurisdicciones, con el propósito de vigilar y regular el estado de sus dominios. Además de hacer sentir la presencia de la Iglesia y, por supuesto, su autoridad entre los fieles, y de manera firme al clero, a quien debía vigilar para que no cayese en la tentación de lo mundano y se desviase del servicio pastoral. Esta obligación formaba parte de sus responsabilidades, establecidas tanto en el Concilio de Trento[6] como en la Recopilación de los Reinos de Indias,[7] así como en la normativa de cada lugar. Con respecto al Concilio de Trento, en la sesión XXIV Decreto sobre la Reforma, en el capítulo III sobre "cómo han de hacer los obispos la visita", se indicaba que el propósito de las visitas realizadas por estos, o por los visitadores generales que nombrasen para tal fin, debía ser:

> (...) introducir la doctrina sana y católica, y expeler las herejías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas en utilidad de los fieles, según la

> prudencia de los Visitadores, y como proporcionen el lugar, el tiempo y las circunstancias. Y para que esto se logre más cómoda y felizmente, amonesta el santo Concilio a todos y cada uno de los mencionados, a quienes toca la visita, que traten y abracen a todos con amor de padres y celo cristiano; y contentándose por lo mismo con un moderado equipaje y servidumbre, procuren acabar cuanto más presto puedan, aunque con el esmero debido, la visita.[8]

Tal como se indica, las visitas pastorales debían vigilar las buenas costumbres de los fieles y corregir los comportamientos que estaban en contra de los preceptos de la iglesia y por supuesto de la moral. Además de fortalecer la doctrina católica, siendo importante mantener un buen trato con los habitantes de los lugares a los que se visitaba. Ahora bien, con respecto a las visitas a las iglesias, el Concilio de Trento señaló que eran los obispos u arzobispos los encargados de la administración de los sacramentos, la supervisión de los ornamentos, la revisión de las rentas, de los bienes y de la fábrica, velando que los ingresos se invirtiesen en beneficio de la iglesia.[9] De ahí la importancia de que el prelado realizara las visitas pastorales a sus jurisdicciones eclesiásticas, por cuanto la administración de los bienes de la iglesia bajo responsabilidad del cura, también recaían en él.

Para el año 1803, la Diócesis de Mérida de Maracaibo[10] estaba bajo el gobierno eclesiástico de Santiago Hernández Milanés (1750-1812),[11] quien fue nombrado obispo por Carlos IV por Real Cédula del 14 de marzo de 1801. El 5 de julio del mismo año, fue preconizado por el Papa Pío VII.[12] Con 52 años de edad, llega a Mérida un 25 de septiembre de 1802.[13] A partir de ese momento toma posesión como el cuarto obispo de la diócesis. Su obispado se caracterizó por el orden y control de su jurisdicción. Comprendió que, entre su misión pastoral, debía:

> (...) velar por el buen funcionamiento de las iglesias, vigilar la labor pastoral de su clero y mantener a todas las vicarías, curatos y parroquias de su jurisdicción eclesiástica, por la conservación de los santos óleos, acondicionamiento de las iglesias, inventarios de los bienes eclesiásticos, la exposición del Santísimo, y todo lo que hiciese posible que cada feligrés recibiese el pasto espiritual y se mantuviesen en la fe de Dios.[14]

Estos aspectos forman parte de la vida parroquial, sobre el cual trata este artículo que se divide en dos apartados. En el primero, se analizará la importancia de las visitas pastorales como instrumentos de vigilancia y control; y en el segundo, desde la perspectiva de la historia cultural, se examinarán las visitas pastorales realizadas por el obispo Hernández Milanés a catorce parroquias de Mérida en 1803. El objetivo es comprender cómo, en su rol de pastor, legisló sobre el mantenimiento

de la vida parroquial haciendo énfasis en el registro de los sacramentos, la administración de los bienes de la Iglesia, además del comportamiento del clero ante sus feligreses, dado que podían alterar las buenas costumbres y el orden social, ya que un mal ejemplo del pastor podía influir negativamente en el rebaño.

## 2. La visita pastoral: herramienta de vigilancia y control

La Iglesia Católica, Apostólica y Romana, desde los primeros concilios, determinó entre sus obligaciones la vigilancia de su feligresía, además del control de sus acciones, por cuanto de ello dependía su existencia. Según el *Diccionario de Autoridades*[15] la palabra vigilancia es el cuidado y las atenciones que se dan a las cosas (y personas) que están a cargo de alguien, de ahí que la institución eclesiástica a través de los siglos haya establecido mecanismos para vigilar a sus fieles. En tal sentido, las visitas pastorales se instituyen como el proceso mediante el cual el prelado, cabeza de una diócesis o arquidiócesis, recorría sus dominios como expresión del:

> (...) ejercicio de autoridad más evidente y ostensivo que todo obispo católico debía efectuar sobre el territorio que tenía asignado. Mediante esta suerte de itinerario para la evaluación de las comunidades de su diócesis, el prelado no sólo se personaba ante los fieles como pastor y cabeza local de la Iglesia, sino que desplegaba su potestad sobre lo temporal y espiritual, inspeccionando, sancionando y, en su caso, reprobando el comportamiento y las costumbres de clérigos y laicos, la administración cotidiana de los recursos y bienes parroquiales, así como el cumplimiento y la ortodoxia de las prácticas sacramentales y las devociones populares.[16]

La cita anterior refleja la esencia de las visitas pastorales como una de las obligaciones de los prelados, con la intención de, primero, comprobar *in situ* de qué manera se llevaba la administración de la vida temporal y espiritual en sus dominios; segundo, controlar por medio de disposiciones el manejo de los bienes eclesiásticos y el comportamiento de su feligresía; y tercero, hacer sentir su presencia, por ende, su poder como dignidad eclesiástica.

Estos elementos de vigilancia y control se van consolidando a lo largo de los años, siendo el Concilio de Trento el instrumento más efectivo para el cumplimiento de las visitas pastorales. Por cuanto, era el *corpus legis* que regulaba la función que tenían los obispos sobre la realización de las visitas y, además, les otorgaba la potestad de ejercer su autoridad ante cualquier transgresión a las normas y las buenas costumbres que debían llevarse en cada una de sus jurisdicciones. Siguiendo a Agustín Moreno: "La visita está ordenada no al provecho propio sino al bien y mejora del pueblo cristiano; además cumple con

acercar el obispo a su pueblo, pues la predicación, el contacto personal, las exhortaciones, correcciones y reformas, reportan innumerables bienes incalculables a la Iglesia".[17]

No se debe olvidar que la Corona también hizo énfasis en la importancia de las visitas pastorales. La Iglesia, apegada a su dogma, cumplía con la obligación de enseñar la religión y controlar el comportamiento social, lo que beneficiaba a ambas instituciones. El imaginario que se va consolidando a través de los siglos de dominación española en América estuvo de la mano de la religión cristiana, lo que permitió la convivencia de una sociedad estratificada en donde el color de la piel y el origen étnico eran importantes; de ahí que, el papel de la iglesia fue decisivo para apaciguar los cuerpos y disciplinar las conductas.

Se puede apreciar, cómo una obligación pastoral meramente religiosa terminó teniendo diversos beneficios de un orden social. A través de los libros parroquiales, por ejemplo, es posible conocer el número de fieles de una jurisdicción eclesiástica en una época determinada, dado que en ellos se registran los sacramentos, que representaban la evolución vital de la población. Además, las visitas pastorales, contenían una descripción detallada del estado de conservación de los bienes, y las cuentas de la iglesia; servían para supervisar el desempeño de los párrocos en su función pastoral, corrigiendo o reprendiendo comportamientos en perjuicio de la Iglesia; vigilaban la conducta de los fieles en relación con el matrimonio, y la importancia de las buenas costumbres. Las disposiciones decretadas en los autos de visitas tenían el objetivo de fomentar una vida parroquial ejemplar en beneficio de la feligresía.

Así entonces, las visitas pastorales a las parroquias de Mérida en 1803, durante el obispado de Santiago Hernández Milanés,[18] se encuentran en los libros parroquiales. Fue una constante que los autos de esta obligación pastoral se asentaran en los libros de bautismo de los españoles, detallando las fechas de revisión de los libros sacramentales y las cuentas de fábrica; además de las normas que el obispo consideraba que se debían cumplir para el mejor funcionamiento de la vida parroquial.

Es importante señalar, el valor que se le daba a los autos realizados por los prelados antecesores que habían realizado las visitas pastorales, por ende, la necesidad de conservación de los libros. Lo que evidencia, la vigilancia y el control sobre el desempeño no sólo del cura, sino de todo aquel que formaba parte de la parroquia. Un ejemplo de ello es la nota inserta en el libro de bautismo[19] de la Parroquia San Jacinto de El Morro que indica lo siguiente:

> f. 124 r./ (...) Haviendose reconocido un quaderno antiguo de bautismo y casamientos q*u*e corrió a principios del siglo de año séptimo en el

> cual se halla un auto de visita de este pueblo que se titulaba Mucubache del Valle de las Acequias en veinte y uno de en*er*o de mil y seiscientos veinte y tres por el Il*ustrísi*mo Señor D*o*n Fernando Arias de Ugarte, arzobispo que fue de Santa Fe a donde pertenecía este territorio en donde lo recibió el Presbítero D*o*n Gabriel de Monsalve, Cura de d*ic*ho pueblo, en el qual d*ic*ho arzobispo explicó los misterios de la santa fe, sirviendo de intérprete para los yndios el d*ic*ho cura y para la publicación del edicto de visita q*u*e publicó el Notario sirvió de intérprete el casique Don Juan yndio ladino; mandamos que conserve el libro que comenzó a correr a principios del siglo décimo octavo y se concluyó a julio de mil setecientos veinte y seis, se agreguen al otro libro de bautismos y comenzó a correr en /f. 124vto./ trece de octubre del mismo año de setecientos de veinte y tres y se concluyó en enero de cuarenta y seis, para que de este modo se conserven mejor y no se acabe de perder por estar los dos sin pergamino. Así lo dixo S*u* S*eñoría* Il*ustrísi*ma, mandó y firma Ut Supra.
>
> Santiago Obispo de Mérida de Maracaybo
> [Firmado y Rubricado][20]

La cita anterior expresa tres elementos clave en la historia parroquial. El primero, que la Parroquia San Jacinto de El Morro fue visitada por Fernando Arias de Ugarte,[21] obispo de Santa Fe de Bogotá, jurisdicción a la cual pertenecían estos territorios andinos antes de la creación de la Diócesis de Mérida de Maracaibo en 1778, dejándose constancia qué párroco recibió al obispo y las actividades que se realizaron. El segundo, que la parroquia era mayoritariamente de población indígena, lo que hizo necesario la presencia de un indio ladino que sirviese de intérprete entre el obispo, el párroco y el pueblo. Y el tercero, expresa la importancia de conservar los libros, documentos que en un futuro formarán parte del archivo parroquial. Sobre estos aspectos y otros de la vida parroquial, damos cuenta de seguidas.

## 3. La vida parroquial merideña en las visitas de Santiago Hernández Milanés

La visita pastoral de Hernández Milanés a la jurisdicción de Mérida,[22] comenzó el 23 de mayo de 1803 en la parroquia El Sagrario. Tal como era costumbre, el obispo visitó la Iglesia Catedral y el despacho parroquial, revisando los libros sacramentales, de cuenta, de cofradías, entre otros. Una vez inspeccionados junto al párroco y a su secretario de visita, en el libro de bautismo se registró el auto de la visita en los términos siguientes:

> f. 617 vto./ Nos Don Santiago Hernández Milanés por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, obispo de Mérida de Maracaibo y del Consejo de Su Magestad.

> Visto este libro de bautisados de la Iglesia Parroquial de la ciudad de Mérida que dio principio en tres de octubre del año pasado de mil ochocientos uno y (f. 618 r.) al presente rige, en el que no hemos notado falta de consideración, pues que las partidas están entendidas y según y conforme la práctica observada en esta Diócesis. En lo sucesivo se habrá de guardar exactamente en los particulares siguiente (...).[23]

Este estilo o encabezamiento para los autos de visita fueron una constante. Interesante es el hecho de que se indica que se ha cumplido el registro de los bautismos, en este caso, además de hacer énfasis en que se mantienen de acuerdo con las normas de la Diócesis. Es importante mencionar que, Fray Juan Ramos de Lora,[24] segundo obispo de Mérida hizo una pastoral sobre cómo debían llevarse los libros parroquiales, lo que parece que se cumplió. Sin embargo, Hernández Milanés consideró que debían hacerse mejoras en los procedimientos.

Sus ordenanzas permiten comprender la importancia de los libros parroquiales, no sólo como control acerca de los hechos vitales del ser humano (nacimiento, matrimonio y defunción), sino por el valor histórico de los mismos, ya que evidencian el papel de la Iglesia como institución encargada de manejar el número de habitantes de sus jurisdicciones y, por ende, el número de súbditos de la corona.[25]

De las once órdenes dadas por Hernández Milanés se puede colegir la importancia de los libros parroquiales. Resalta el énfasis que hizo sobre la buena letra y la calidad de la tinta; el evitar las abreviaturas, además de que quedasen registrados los nombres de los abuelos paternos y maternos del bautizado, para facilitarle a quienes, por su calidad y distinción, quisieran saber sobre su genealogía, elemento fundamental que reafirmaba el peso de ser de una buena familia. También estableció la elaboración de índices alfabéticos como una forma de agilizar la búsqueda de la partida. Se está ante una disposición que va más allá del mero cuidado de los libros, resaltando el valor que contiene cada uno de ellos para el uso de los fieles que, a fin de cuentas, son a los que se deben los párrocos.

Sobre el bautizo ordenó el aporte que debían hacer los padres, manteniendo, incluso, la costumbre de que al niño o la niña se le asignara un nombre de santo o santa de acuerdo con el Concilio de Trento, entendiéndose, además, la importancia de los nombres cristianos en una sociedad en la cual la religión regía el comportamiento social. Indica la necesidad de que siempre la partida estuviese firmada y se efectuase el sacramento a los 8 días de nacido el párvulo o la párvula. El bautizo debía realizarse en la iglesia, a menos que la necesidad (por enfermedad con posible muerte del infante) así lo requiriera.

Una orden que refleja la concepción de mayoría de edad de la época fue la que establecía que no podían ser padrinos los varones menores de 14 años, y madrinas las hembras de 12 años. Este dato es

importante porque en la legislación indiana se contemplaba que la mujer podía casarse y procrear al cumplir los 12 años, y los hombres podían contraer nupcias desde los 14 años. A partir de esa edad se les consideraba aptos para asumir responsabilidades.[26] Finalmente, indicó la necesidad de adquirir paños, velones y cajas para el óleo, además de la importancia de arreglar la pila bautismal. Esto demuestra su preocupación por el adecuado cumplimiento de las responsabilidades de la parroquia, haciendo hincapié en la limpieza y el cuidado de la lencería y los enseres para el culto.

Siguiendo con su visita pastoral, el 24 de mayo se enteró de la existencia de "(...) muchos matrimonios nulos, muchos incestos muchos sacrilegios, muchos juramentos falsos; consiguientes todos estos males al abuso introducido de explorar ante notarios ó testigos las voluntades de los novios parientes que llenos de pudor callan el comercio ilícito".[27] Situación que se venía agudizando por el arancel que debían pagar los contrayentes: dos pesos por la exploración de voluntades; y entre dos a cuatro reales por el consentimiento del padre.[28] Razón por la cual, ordenó que cualquier feligrés que quisiera casarse podía recurrir al párroco. Éste realizaba la exploración de voluntades por separado, y luego formaba expediente por la cópula ilícita que hubiere. Además, debía solicitar a los padres de los pretendientes el consentimiento, hacer las averiguaciones de parentesco y enviar esos recaudos para que el obispo otorgara la dispensa matrimonial.

Los aranceles, para el caso de los consentimientos, serían los mismos que se recibían por los bautizos y confirmaciones. Si ambos pretendientes eran acaudalados, o en su defecto, lo era uno de ellos, debían pagar multas que eran destinadas para las obras piadosas del obispado.[29] De lo contrario, si los "(...) pretendientes a la dispensa fueren pobres de solemnidad todas las diligencias se harán gratis a ecepción del papel y aportes de correo quando sea necesarios y es nuestro ánimo que trabajen por sí mismos en las obras, en el cuido y arreglo de las Iglesias".[30] Con el fin de prevenir fraudes, el párroco estaba obligado a especificar en la certificación la condición de pobreza o no de los pretendientes.[31] Esta medida era fundamental para asegurar que los aranceles recibidos se destinaran a las obras piadosas administradas por el obispado. Además, se establece que los feligreses que carecían de medios para cancelar las costas tenían la obligación de ofrecer sus servicios para el mantenimiento de las iglesias parroquiales, convirtiéndose entonces, en una forma de sustituir el arancel por servicio personal.

Santiago Hernández Milanés prosigue su visita a las parroquias del sur de la ciudad de Mérida, llegando el 18 de junio a la Parroquia de San Buenaventura de Ejido. Visitó la iglesia y comenzó con la revisión de los libros parroquiales. Se registró en el libro de bautismo, tal como era costumbre el auto de visita. El contenido cumplía con la formalidad

característica y con los lineamientos generales que ya habían indicado en la visita del Sagrario. Sin embargo, anexó otras órdenes, entre las que resaltan:

> /f. 43vto./ 4° El párroco tendrá cuidado al tiempo de examinar a los feligreses en la doctrina en instrucciones en la materia y forma del bautismo, principalmente a las comadres y demás /f.44r./ mugeres que suelen asistir a los partos para que de este modo se pueda remediar aquella urgentísima necesidad sin exponer el sacramento a nulidad y a la criatura a perder el alma.
>
> (...)
>
> /f. 44r./ 10° Que se consagre el agua de la pila todos los meses, o antes si se corrompiera. 11° Que se haga un estante a costa de la fábrica p*ar*a que sirva de archibo para custodiar los libros parroquiales (...) 12° Que se costeen por la fábrica otros dos libros parroquiales, fuera de este: en el primero se apuntarán las partidas de bautismo de blancos, yndios y mestizos, expresándose en respecto de los yndios la doctrina en donde pertenecen y dando aviso p*o*r medio de una certificación con inserción de partida al propio párroco p*ar*a q*u*e éste la asiente donde corresponde. El otro libro servirá sólo p*ar*a los esclavos en q*u*e deben expresarse además de las cláusulas arriba dichas los nombres de sus amos. Y este en que se llevarán las partidas de mulatos, zambos y negros libres, expresándose si alguno de estos son libertos. De modo que siempre han de correr tres libros parroquiales bautismales, el primero de blancos, el segundo de gente común y el tercero de esclavos, cada uno de /f. 44vto./ ellos encabezado con este nuestro decreto y auto de visita q*u*e copiado lo autorizará el párroco.[32]

El decreto de monseñor Hernández Milanés evidencia su clara intención de que la administración parroquial mantuviera una relación directa entre los feligreses y la doctrina cristiana. Al mencionar la importancia del bautismo para los infantes en peligro de muerte, el auto de visita subraya el riesgo de que "el alma se pierda", destacando así el rol de las parteras. Este aspecto trasciende el espacio temporal y se inserta en el ámbito de lo espiritual, en donde el sentido de la muerte y la trascendencia del alma, al estar o no bautizada, se veían afectados. Pues, el rito del bautismo, que salva del pecado original, expresa la obligación de quien, en ausencia del párroco, debe asistir al recién nacido en el momento de su muerte, asegurando su "buen morir". El Concilio de Trento, en el canon IV de la Sesión VII *Decreto sobre los sacramentos*, indica lo siguiente: "Si alguno dijere que el bautismo, aun el que confiere los herejes en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con intención de hacer lo que hace la Iglesia no es verdadero bautismo, sea excomulgado";[33] quedando claro que lo importante ante una necesidad es cumplir como cristiano.

También, en el decreto bajo análisis, el prelado expresó que para la conservación de los libros parroquiales la iglesia debía adquirir a sus expensas un estante para su resguardo. Reiteró la necesidad de un

archivo parroquial para un mejor manejo de la información sacramental; decretó el uso de tres libros de registro separados para los bautismos de los blancos, la gente común y los esclavos. Esto devela la jerarquización social de la Mérida colonial, independientemente de que todos debían recibir los sacramentos. Se hizo hincapié en la obligación de registrar en la partida, a qué doctrina pertenecían los indígenas, quiénes eran los dueños de los esclavos y la condición de libertos de los zambos, los mulatos y los negros libres. Estos matices dan cuenta de una sociedad donde el origen étnico y el color de la piel marcaban la diferencia, de ahí que se debían vigilar y controlar.

Monseñor Hernández Milanés, llegó a la parroquia de San Juan Bautista de San Juan Lagunillas el 22 de junio de 1803. Una vez revisado los libros parroquiales, en el de bautismo observó:

> /f.180vto./ q*u*e se lleban en primer lugar las partidas de bautismo de toda casta de gentes sin distinción alguna, en segundo /f.181r./ los casamientos; y en tercero los entierros, todo baxo el mismo método, y q*u*e a más de ello se hayan agregadas algunas foxas extrañas de algunos documentos y otras foxas blancas en las que actualm*en*te corren las partidas de bautismo; para remediar estos males y q*u*e en el o sucesivo se lleve el asiento de las partidas con el método y claridad que corresponde, se mande se guarden los particular*e*s siguientes (...).[34]

Se encontró con una parroquia donde los registros de las partidas de bautismo no se llevaban según lo acostumbrado, amén de la inexistencia de libros de bautismos por separado. Por lo que, para remediar esta situación ordenó que, desde ese momento, se cuidase la forma de la escritura y la calidad de la tinta; que en la redacción de las partidas se incluyeran los nombres completos de los padres, los abuelos y los padrinos. Ordenó que a costa de la fábrica se comprasen tres libros para que se asentaran las partidas de bautismo, de matrimonio y de entierros por separado.[35] Igualmente, consideró necesario que quedase registrado el modelo de cada una, a los fines de que el párroco en función, o los siguientes que administrasen la parroquia, tuviesen claro el formato que debían seguir. Como un ejemplo de lo señalado, se transcribe cómo debía redactarse la partida de bautismo:

> /f. 182 r./ En este pueblo de S*a*n Juan a veinte y dos de junio de mil ochocientos tres, D*on* N de N bautisé solemnemente a un Niño q*u*e nació el día N de este mes y se le puso por nombre N es hijo leg*íti*mo de N de N, natural de la ciudad de Mérida y de N de N de este pueblo. Abuelos paternos N de N natural de La Grita y de N de N de San Cristóval. Maternos N de N natural de Tabay, y N de N de Mucuchíes. Fue su padrino N de N /f. 182vto./ de este vecindario (o el de Mérida y otro), al que advertí el parentesco espiritual y obligación de enseñarle la doctrina cristiana. Para que conste lo firmo.[36]

En esta visita quedaron establecidas algunas disposiciones para los casamientos, como, por ejemplo, nadie podrá casarse sin velarse en la misma ceremonia, tomando en cuenta los tiempos prohibidos por la iglesia; o si estuviesen en proceso de proclamas o dispensas deberán velarse dentro de los 15 días, o pagar una multa de cinco pesos. Si hubo dispensa en la partida debía indicarse el grado del parentesco entre los contrayentes; así como el día, el mes y el año de la autorización nupcial.[37] En otra disposición indicó que: "f.183vto./ habrá un libro separado p*ar*a los matrimonios secretos y de dispensas e impedim*en*tos ocultos que algún día pueden hacerse públicos, q*u*e el párroco custodiará con sumo cuidado, pues conviene en estos asuntos se proceda con mucha cautela".[38] Esta orden puede demostrar que hubo uniones matrimoniales con un parentesco tan cercano que trascendía las dispensas y aprobaciones establecidas por el Concilio de Trento; de ahí que debían ser registradas en un libro de matrimonio aparte, custodiado por el párroco. El objetivo de este registro separado era resguardar la privacidad de estos casos, puesto que, si se hicieran públicos, podrían tener graves consecuencias para los contrayentes; además de evidenciar que la iglesia transgredió sus propias normas.

Monseñor Hernández Milanés, tuvo claro que sus feligreses podían caer en la tentación de la carne, así que, en el auto de visita bajo examen, dispuso: "(...) en el instante q*u*e sepa el cura que está concertado algún matrimonio, amonestará habida proporción a los novios q*u*e no se visiten, y a los padres q*u*e no les permitan verse y menos q*u*e estén solos por el grande peligro de pecar a que se exponen con este motivo".[39]

Su papel de pastor, le hizo legislar en todos los ámbitos a fin de que sus fieles mantuviesen un comportamiento adecuado. Se está ante la presencia de un obispo que conoce una realidad y debía tener información que muchas mujeres, bajo palabra de matrimonio, tenían trato carnal con sus pretendientes. Por lo que en el párroco recaía la responsabilidad espiritual de vigilar que la pretendiente cuidase su virginidad, y que los padres protegiesen el honor de sus hijas, por ende, la honra familiar.

El decreto de auto de visita bajo análisis estableció diversas regulaciones para los entierros. Por un lado, especificó que se debía colocar una cruz grande en la sepultura de los adultos y una pequeña en la de los niños. Por otro lado, prohibió los entierros antes del amanecer o después del anochecer sin la autorización previa del obispo o provisor. Además, se estipuló que los cuerpos debían ser enterrados después de veinticuatro horas del fallecimiento, salvo en casos de muerte repentina, en los que la espera se prolongaría a cuarenta horas. Esta medida, según la explicación del prelado, buscaba prevenir accidentes fatales por impericia, basado en experiencias previas.[40]

Con respecto al entierro de los infantes, dispuso que: "(...) habrá un sitio destinado p*ar*a enterrar los párvulos y estos aun deberán enterrarse antes de las veinte horas, procurando el párroco executarlo con puntualidad para quitar el abuso introducido de tener bayles y velorios en la casa con estos motivos".[41] Esta costumbre fue duramente prohibida por la iglesia, puesto que iba en contra del respeto hacia el alma del difunto, en este caso del infante, pero la realidad parece indicar que la práctica se había mantenido, al punto que en la misma disposición se señaló que el párroco podía recurrir al auxilio real. Se sigue evidenciado, a través de la visita a San Juan de Lagunillas, la importancia de la vida parroquial en función del comportamiento de la feligresía, pues el objetivo era mantener la casa en orden, procurando que los habitantes cumpliesen con las normas de una iglesia que se preocupaba por la convivencia en la fe. No se puede olvidar el papel de los párrocos en el cumplimiento de los sacramentos, que, en última instancia, mantenían el orden social.

La visita pastoral sigue a la Parroquia de San Apóstol de Lagunillas. El 23 de junio, el obispo Milanés revisó los libros y comprobó que se estaban llevando de acuerdo con lo dispuesto. Pero en auto dispuso algunas disposiciones para mejorar el orden, que eran las mismas que había decretado en las otras parroquias visitadas. [42] Al final del documento expresó:

> (...) mandamos sean guardados y cumplidos en todas sus partes con toda escrupulosidad por el párroco que al presente es o en adelante fuere propietario o interino de este pueblo de Lagunillas, que resulta su observancia ventajas y utilidades conocidas para el régimen y buen gobierno de la feligresía y a los fieles, y en ello le encargamos la conciencia (...).[43]

Tanto el párroco como los fieles tenían la obligación de hacer cumplir las órdenes de su superior, a quien le correspondía velar por su rebaño y mantener a cada uno bajo los preceptos de la Iglesia. Se crea así un binomio entre el cura y sus feligreses para hacer de la convivencia en la fe un buen gobierno.

Mucho más al sur de la ciudad de Mérida, Hernández Milanés llega el 1º de julio a la parroquia de Santa Rita de Pueblo Nuevo (conocida en la actualidad como Pueblo Nuevo del Sur). En su auto de visita registrado en el libro de bautismo, indicó lo siguiente:

> f. 127vto./ Visto este libro con los demás parroquiales de este pueblo, y hallando en ellos que el actual párroco que lo sirve desde el año de mil setecientos setenta y tres, ha llevado el asiento de todas las partidas con todo el orden y método que corresponde, en que se advierte el cuidado y exactitud en el cumplimiento de sus obligaciones dándole como le damos las gracias, aprobamos las partidas que hasta hoy se encuentran

> y le encargamos que continué con su ministerio pastoral con el mismo zelo en beneficio de las almas. No obstante, para que en lo sucesivo haya más claridad que la que hasta ahora se ha acostumbrado se observarán los particulares siguientes (...). [44]

También la actuación de los párrocos merecía elogios. Consciente el obispo de que una buena administración parroquial iba siempre en beneficio de los feligreses, dejó constancia del buen desempeño del cura en el registro de las partidas y el orden con el que llevaba sus libros. Claro está, para mejorar lo que se llevaba, decretó las mismas disposiciones que venía indicando a lo largo de su visita pastoral en la jurisdicción de la Mérida de 1803. La intención era que desde ese momento se uniformara el contenido de las partidas, así como otras órdenes en beneficio de la iglesia parroquial.[45]

Dos días después, se encontraba en la parroquia de San Antonio de Acequias, luego de visitar la iglesia, revisó los libros parroquiales de bautismo, de matrimonio y de entierros. Entre sus disposiciones destacó: la necesidad de que se escribiera en el libro de bautismo, sin abreviatura los nombres del padrino, cuando sea uno sólo; si son dos, siempre deben ser hombre y mujer conforme al Concilio de Trento. En el libro de entierros, debía indicarse si el difunto recibió los santos sacramentos, y si no los recibió se registraría la causa. Ordenó que se formase un libro copiador de órdenes y decretos y superiores. En el auto también se mencionaron las disposiciones de las parroquias ya visitadas.[46] Lo que evidencia que la intención era uniformar los procedimientos eclesiásticos.

En pleno desarrollo de su visita pastoral, el 4 de julio, Hernández Milanés ya se encontraba en la parroquia de San Jacinto de El Morro. Una vez revisado los libros sacramentales procedió a dictar el auto, el cual contenía las reglas generales sobre el manejo y cuidado de los libros parroquiales;[47] ordenó que para el caso de los entierros: "/f.123 vto./ se expresará en las partidas los que han hecho testamento, que mandas pías, o limosna hayan dejado".[48] Cada nueva disposición va demostrando lo complejo de la vida parroquial que les permitía a los curas un control sobre sus feligreses, así como establecer el cuidado en las últimas voluntades de sus fieles en cuanto al testamento, las obras pías y las limosnas que la mayoría de las veces beneficiaban al clero. Fue común dar primicias o dejar bienes o dinero a la Iglesia con el compromiso de las misas y un rezo por el descanso eterno del alma del difunto. De ahí que conocer esas prerrogativas contribuía al ingreso eclesiástico.

Al salir de las montañas del sur de Mérida, se dirigió a la parroquia San Antonio de Padua de Chiguará. El 20 de julio cumplió la visita pastoral, tal como lo venía haciendo. Registró en el libro de bautismo su auto de visita, sin agregar nueva disposición.[49] El 1º de agosto llegó a la

parroquia de San Miguel Arcángel de Jají. En dicho lugar visitó la iglesia y, junto al párroco, realizó la respectiva supervisión de los libros parroquiales. El decreto de la visita quedó registrado en el libro de bautismo, tal como se acostumbraba.[50] En el mismo libro se asentó una nota del cura señalando las correcciones de las partidas, tal como le fue ordenado, dejando constancia con su firma, el 6 de agosto del mismo año.[51]

Días después, retornó a la ciudad de Mérida. Ahí dirigió dos autos, con fecha 23 de agosto de 1803, a los vicarios y jueces eclesiásticos de La Grita[52] y de Trujillo.[53] En ambos anunció que pronto iría de visita pastoral por todo el obispado (ya estaba en la visita de Mérida). Con la intención de encontrar las iglesias arregladas y todo lo necesario para su inspección, exhortó a los párrocos, los capellanes y los mayordomos que tuviesen al día las cuentas y demás emolumentos de los últimos cinco años. Por cuanto: "/f. 3vto./ tendrán un ynvent*ari*o formal de todas las yglesias, capillas, y oratorios con separación de lo q*u*e pertenezca a fábrica, cofradías y otras obras pías el qual han de tener el duplicado p*ar*a quedarse con uno y presentar el otro".[54]

Los referidos autos que anunciaban la visita permitían que los párrocos, los capellanes y los mayordomos tuviesen el tiempo necesario para organizar los libros parroquiales o de cuentas, según fuese el caso. Amén de tener las rentas al día, le facilitarían al obispo la revisión de estos. Destacándose además el control sobre las rentas que debían dedicarse a la manutención del Seminario, pues era obligación de todos los eclesiásticos ayudar en su funcionamiento, razón por la cual se pedía que los colectores tuviesen los recibos en donde constara la ayuda al Seminario de San Buenaventura de Mérida, disposición que se venía cumpliendo desde 1785. Y de no tenerlos debían entregar el aporte durante la visita.[55]

Monseñor Hernández Milanés, en el mes de noviembre, retomó la visita pastoral hacia el norte de la ciudad de Mérida, específicamente a la parroquia de San Antonio de Tabay. En dicho lugar recorrió la iglesia y visitó los libros sacramentales, ordenando para su mejor cuidado las mismas disposiciones que había indicado en las demás parroquias visitadas de la jurisdicción merideña, las cuales quedaron plasmadas en el libro de bautismo con fecha de 16 de noviembre de 1803.[56] En la continuación de su visita pastoral, el 21 de noviembre, a las 10:30 de la mañana, llegó a la parroquia de la Inmaculada Concepción de Mucurubá. En el libro de bautismo se reseñó su presencia en estos términos:

> /f. 65r./ fue recibido en las puertas de la Yglesia parroquial por el párroco doct*rin*er*o* Don Agustín Aurelio de Yzarra, donde arrodillado S*u* S*eñoría* Il*ustrísi*ma beso su santa cruz y continuó con las demás ceremonias q*u*e previene el pontificial romano y visitó el S*antísi*mo Sacramento, bautisterio, altares, yglesia y sacristía, inventarios, padrones y libros parroquiales y mandó lo siguiente (...).[57]

El párroco de Mucurubá tuvo cuidado en describir el momento de la llegada del obispo Hernández Milanés, dejando por sentado los lugares y libros revisados durante su visita, puesto que, tal como se ha señalado, la visita tenía como finalidad la supervisión de la parroquia. Se presume que ya el cura doctrinero debía tener todo organizado para recibir al prelado diocesano. De ahí que las disposiciones generales correspondían con lo que había ordenado para las demás parroquias visitadas de su jurisdicción.[58]

Mención especial amerita el hecho de que el prelado visitó la capilla de San José, ubicada en el pueblo, ordenando que se le colocaran al santo las vestiduras adecuadas. De igual manera, dispuso que: "/f. 65r./ patrón titular de la yglesia San Agatón se coloque en un lugar preferente a qualesq*uie*ra /f.65vto./ otro santo. Y habiéndolo hallado todo como se debe S*u* S*eñoría* Yl*ustrísi*ma dio las gracias al padre cura, con lo que terminó la santa visita a dicho pueblo de Mucurubá."[59]

Entre otras disposiciones anexas al libro y realizadas después de cerrar la visita, está la exhortación al cura para que fomentara entre sus fieles la fiesta de San Agatón, como santo principal de la parroquia. Al mismo tiempo, resaltó la necesidad de recolectar las rentas por concepto de cofradías y obras pías, llevándose el control en un libro de cuentas por separado.[60]

Siguiendo con la visita pastoral, visitó la parroquia de Santa Lucía de Mucuchíes, aunque no se encontró el libro de bautismo de españoles, en el cual se anotaba el auto de visita pastoral, en el libro de bautismo de indios de la parroquia correspondiente a los años 1788-1808, quedó inserta la nota siguiente: "Visitó S*u* S*eñoría* Yl*ustrísi*ma este libro de Bautismo de los Yndios del pueblo de Mucuchíes y se decretó el auto q*ue* se registra en el de bautismos de españoles vecinos al folio 31 b*uel*to certifico. D*oct*or D*o*n Juan J*ose*ph de Mendoza. Vices*ecretari*o de Cámara y de Visita."[61]

La anterior nota también se encuentra inserta en el libro de matrimonio y defunción[62], lo que comprueba que sí se efectuó la visita. El 27 de noviembre, llegó a la parroquia de la Santísima Trinidad de Pueblo Llano. El párroco lo recibió a las puertas de la iglesia. Visitó el Santísimo Sacramento, los santos óleos, la sacristía y los demás ornamentos y altares. Luego de practicadas las ceremonias de rigor, se levantó el auto de visita con las disposiciones generales a las ya acostumbradas, haciéndose hincapié en cómo debían llevarse los libros sacramentales.[63] Al día siguiente, monseñor Hernández Milanés confirmó a los indios tributarios y vecinos agregados a la parroquia, anexándose en el mismo libro de bautismo los nombres junto al de sus padres y padrinos. Esta ceremonia fue importante por la cantidad de fieles que cumplieron con el sacramento de la confirmación, aprovechando la visita pastoral y tomando en cuenta que sólo el prelado podía realizarla.[64]

Culminó la visita de su jurisdicción merideña, el 7 de febrero de 1804, en la parroquia de Santa Lucía de Timotes. En el libro de bautismo se dio cuenta de ello:

> /f. 92vto./ la principió por la Santa Yglesia en cuya puerta principal puesto de rodillas bezó la santa cruz q*u*e la administró el párroco B*achiller* D*on* Francisco Calles con el incienso y el agua bendita, y practicada las demás ceremonias del pontifical romano, subió al altar mayor, dio la bendición del pueblo, se celebró la misa p*o*r el d*ic*ho párroco, y después de concluida la visita de los santos óleos y procesión, administró el santo sacramento de la confirmación y luego se retiró a su casa episcopal y en vista de todo mandó lo siguiente.[65]

En esta parroquia, también quedó registrado en el libro de bautismo el momento de la visita del obispo, con los detalles de la celebración de la confirmación como ceremonia que vitaliza la fe en cristo, lo que refuerza el papel pastoral y la importancia de la visita. Se ordenaron las mismas disposiciones que a lo largo de sus visitas había decretado. Sin embargo, solicitó: que el arca se refuerce con lienzo fuerte; que los libros que están descuadernados se cosan juntos con las hojas sueltas para que no se pierdan; que se les coloquen los forros a los libros que no los tengan; que los vasos sagrados que se toquen en el sacramento se doren por el interior. Por último, indicó que estas mismas disposiciones se observen y cumplan para los libros del pueblo de Chachopo anexa a la de Timotes, siendo responsabilidad del párroco copiarlas en el libro respectivo. Como era común que un párroco administrara varias parroquias cercanas entre sí, tal vez por eso decretó que se hiciera lo mismo para Cachopo.[66]

Monseñor Hernández Milanés continuó la visita a la jurisdicción de Trujillo. Su labor pastoral le permitió recorrer tres veces la Diócesis de Mérida de Maracaibo. En cada una de las parroquias observó, revisó y legisló en beneficio de los fieles y para la consolidación de una vida parroquial a la que se debía.[67]

## 4. Conclusiones

Las visitas pastorales realizadas por monseñor Santiago Hernández Milanés, cuarto obispo de la Diócesis de Mérida de Maracaibo, a las parroquias de Mérida en 1803, son un reflejo de la importancia que la Iglesia concedía a la vigilancia y control de la vida parroquial. En dicha jurisdicción eclesiástica se desarrollaba una cotidianidad que debía ser la expresión de una sociedad apegada a la religión cristiana y a las buenas costumbres que la Corona deseaba para sus dominios en América.

Durante ese año, visitó 14 parroquias de la jurisdicción de Mérida,

ubicadas en una geografía diversa, con climas cálidos, templados y fríos. Por los nombres y la ubicación que se mantienen en la actualidad, aunque los libros parroquiales no lo registren, guardaban largas distancias entre sí. En todas, la población era étnicamente variada y, en la mayoría de ellas, la feligresía era mayoritariamente indígena. Esto destaca la importancia de la enseñanza de la doctrina y el control de los libros parroquiales, en los cuales debía mencionarse la calidad de los fieles.

Las visitas pastorales analizadas demuestran que la vida parroquial no sólo estaba destinada a la administración de los sacramentos y la doctrina, sino también fungía como un elemento de control social. Esto se observa en cada una de las disposiciones sobre los bautismos, matrimonios, entierros, entre otros. En las visitas pastorales, el obispo Hernández Milanés, hizo énfasis en supervisar los aranceles por los servicios sacramentales que realizaba el párroco, además de la necesidad de que quedasen escritas las últimas voluntades de los difuntos, las rentas de las cofradías y las obras pías. Razón por la cual, en sus autos decretaba cómo debían hacerse y llevarse las cuentas. Ello evidencia que lo espiritual no estaba divorciado de lo temporal, y la administración de los bienes también permitía el sustento del clero.

Finalmente, las visitas pastorales de monseñor Santiago Hernández Milanés develan que la parroquia funcionó como un centro de vigilancia y control de la sociedad merideña, influyendo directamente en la vida cotidiana de sus habitantes.

## Notas

[1] Licenciada en Historia y *Magister* en Etnología: mención Etnohistoria en la Universidad de Los Andes (ULA, Mérida-Venezuela), Doctora en Historia, (UCV, Caracas), y Doctora en Ciencias Organizacionales (ULA, Mérida-Venezuela). Profesora asociada adscrita al Departamento de Historia de América y Venezuela en la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (ULA, Mérida-Venezuela). Coordinadora adjunta del Grupo de Investigación de Historia Social y Económica de Venezuela (GIHSEV) de la ULA. Cofundadora de la Red Venezolana de Estudios Organizacionales (RED-VEO). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4140-9190

[2] Véase: Edda O. Samudio A.: *De la Ermita de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza al Convento de San Francisco de Mérida*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 2007 (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 261), p. 12. De la misma autora véase también: (et. al). *Virtud, letras y política en la Mérida colonial*. San Cristóbal (Venezuela), Universidad Católica del Táchira, 1995, p. 49.

[3] Véase: Benedictus de Spinoza: *Obras completas*. Buenos Aires, El Ateneo, 1950.

[4] Véase: Enrique Dussel: *Historia de la Iglesia en América. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992. Disponible en: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf, p. 108. (Consultado el 13/08/2025). Consúltese, además: Juan Manuel Pacheco (et.al): *Historia general de la Iglesia en América Latina (Colombia y Venezuela)*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, Tomo VIII.

[5] *Ibid.*, p. 109.

[6] El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (1545-1563), representó la respuesta directa de la Iglesia ante las reformas protestantes que estaban deteriorando su relación con el feligresado cristiano. Se convocó a una gran cantidad de arzobispos y obispos. Su desarrollo estuvo lleno de acontecimientos que derivaron en la sucesión de varios Papas. La fase inicial fue presidida por el Papa Paulo III; la segunda, fue convocada por el Papa Julio III; y la tercera fase, por Pío IV. El Concilio permitió definir los dogmas esenciales de la Iglesia en cuanto a las doctrinas, las bases teológicas y disciplinarias. Véase: Ignacio López de Ayala (Traductor): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. París, Librería de A. Bouret y Morel, 1848.

[7] A finales del Siglo XVII, específicamente el 18 de mayo de 1680, el Rey Carlos II sancionó la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, obra en la cual se registró el marco jurídico, y, por tanto, es el instrumento legal de la dominación española sobre América. Dicho corpus, está formado por nueve libros, divididos en cuatro volúmenes que contienen 6.385 disposiciones entre: decretos, órdenes, autos, instrucciones, cédulas y provisiones; que, de acuerdo a su contenido, se agrupan en 218 títulos. A partir de su publicación y distribución, las autoridades reales en América contaron con una jurisprudencia capaz de gobernar, puesto que se caracterizaba por regir las esferas de la vida colonial, lo que permitió que cada virreinato y demás jurisdicciones política-administrativas las fuesen adaptando a su realidad. Tuvo vigencia durante los siglos de dominación española en América. Véase: *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias:* (4ta. Edición). Madrid, La Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1791.

[8] Ignacio López de Ayala (Traductor): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*..., p. 325.

[9] *Ibid*., p. 327.

[10] El 17 de febrero de 1778, el Papa Pío VII expidió la Bula *Magnitudo Divinae Bonitatis*, con la que se erigió la Diócesis de Mérida de Maracaibo. Véase: Baltazar Enrique Porras Cardozo: *El ciclo vital de Fray Juan Ramos de Lora*. Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, Ediciones del Rectorado, 1992, p. 56. La nueva diócesis comprendía: "…los pueblos de Maracaibo, Gibraltar, La Grita, Mérida, Barinas, Pedraza, Perijá, San Cristóbal y San Jayme, agregándosele las ciudades de Trujillo y Coro de la Provincia de Venezuela, y el pueblo de Pamplona y Parroquia de San José, perteneciente a Santa Fe". Antonio Ramón Silva (Compilador): *Documentos para la historia de la Diócesis de Mérida.* Mérida (Venezuela), Imprenta Diocesana, 1909, Tomo I, p. 18.

[11] Santiago Hernández Milanés, nació en la Villa de Mieza, Provincia de Salamanca, España, en 1750."El Señor Milanés era de mediana estatura, aunque

muy bien musculado: su color blanco rosado, el iris de su ojo de un azul claro, nariz aguileña, cabellos canos que contrastaban con la frescura de su agraciado rostro. En el acento de su voz se distinguía desde luego eso que llamamos ceceo, que establece notable diferencia entre el modo con que pronuncian el castellano los peninsulares y los americanos. De fino trato, de manera cultas, aseado en su persona y en su vestido, descubría a primera vista al hombre de buena sociedad. Véase: Ricardo Labastida: *Biografías de los Obispos de Mérida.* Mérida (Venezuela), Concejo Municipal del Libertador, La Imprenta, 1983, p 16. Sobre el gobierno del Obispo Milanés, se recomienda: Gabriel Picón Febres - Hijo: *Datos para la historia de la Diócesis de Mérida.* Mérida (Venezuela), Ediciones Solar, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes, 1998. Muere Milanés el 26 de marzo de 1812 a causa del terremoto que destruyó parte de la ciudad y bajo los escombros del Palacio Arzobispal. Véase: Antonio Ramón Silva (Compilador): *Documentos para la ...* Tomo I.

[12] Véase: Juan Antonio Giordano Palermo: *Historia de la Diócesis de Mérida. Juan Hilario Boset (1842-1873),* Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, 1980. (Tesis de Grado. Mimeo), p. 37.

[13] *Ibidem*.

[14] Elizabeth Avendaño Cerrada: Don Santiago Hernández Milanés: entre lo divino y lo humano. En: Baltazar Enrique Porras Cardozo (et. al). *El patrimonio eclesiástico venezolano: pasado y futuro*. Caracas, Fundación Archivo Arquidiocesano de Mérida, Universidad Católica Andrés Bello, Konrad Adenauer Stiftung, 2007, Tomo I, pp. 23-24.

[15] Véase: Real Academia Española. Vigilancia. *Diccionario de Autoridades*. En: https://webfrl.rae.es/DA.html (Consultado el 02/09/2025)

[16] José María García Redondo y Salvador Bernabéu Albert: *Territorio, iglesia y sociedad. Francisco Antonio Lorenzana y su visita a la Arquidiócesis de México, 1767-1769*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio de Michoacán, 2022. (Serie Documental 34). En: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/780/territorio_iglesia.html (Consultado el 02/09/2025)

[17] Agustín Moreno: *Poder espiritual y sociedad colonial. El Obispo Diego Antonio Diez Madroñero y su tiempo (1757-1769).* Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Estudios de Postgrado Área de Historia (Tesis Doctoral), p. 118.

[18] También en la *Sección 62 Visitas Pastorales* del Archivo Arquidiocesano de Mérida de la Arquidiócesis de Mérida, que por los momentos no está disponible al público.

[19] Se ha de advertir que se utilizaron las normas de Transcripción de Washington de 1961, respetándose en términos generales la ortografía original del documento analizado y citado, despejándose las abreviaturas y colocándose los acentos que permitan una mejor lectura.

[20] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. El Morro. San Jacinto. *Bautismo 1780-1812.* Imágenes 130 y 131. En: https://www.familysearch.org/ark:/

61903/3:1:S3HY-6SHS-ZPJ?wc=2VSH-YJB%3A31346901%2C33333401%2C33333402%2C33333403%26cc%3D1417520&lang=es&i=129&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).

[21] Aunque aparece Fernando, su verdadero nombre era Hernando Arias de Ugarte, quien nació en Bogotá en 1561. Su desempeño le permitió ser: Oidor de las audiencias de Panamá en 1595, además de Charcas en 1597 y de Lima en 1603. Fue nombrado auditor de guerra en Aragón, Visitador de las minas de Potosí y gobernador de Huancavelica. Fue obispo de Quito en 1613, de Santa fe de Bogotá en 1616, de Charcas en 1625 y finalmente nombrado para el Arzobispado de Lima en 1628, convirtiéndose en el primer criollo en ejercer la mitra en Lima. Se caracterizó por ser obispo justo en sus apreciaciones y por mantener buenas relaciones con la Compañía de Jesús. Murió a los 76 años de edad en Lima. Véase: Real Academia de la Historia. Historia Hispánica. *Biografía de Hernando Arias de Ugarte*. En: https://historia-hispanica.rah.es/biografias/4524-hernando-arias-de-ugarte (Consultado el 2/09/2025).

[22] Sobre la fecha de erección de cada una de las parroquias mencionadas en este artículo se recomienda: Baltazar Enrique Porras Cardozo (Coordinador): *Fondos documentales del estado Mérida (S. XVI-XX): diagnósticos e inventarios.* Caracas, Alarcón Fernández Editor, 1995.

[23] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. El Sagrario. Bautismos 1801 -- 1811. Imagen 121. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XCZ3-JS2?wc=2VSH-YRJ%3A31346901%2C33581701%2C33953001%2C34077602%26cc%3D1417520&lang=es&i=120&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).

[24] Véase: Baltazar Enrique Porras Cardozo: *El ciclo vital de Fray Juan Ramos de Lora*....

[25] El contenido de la ordenanza es el siguiente: f. 610 r./ 1° se escrivirán las partidas de buena letra y tinta, sin breviatura alguna, dejando margen a uno y otro lado y mas de un dedo de arriba y de abajo porque de este modo se conserven los libros mucho mejor y por mas tiempo. 2° se expresará en la partida el día del nacimiento del bautisado que deverá de serlo dentro de los ocho días de nacido, poniendo a todos nombres de santos según el Santo Concilio de Trento. 3° Deberán de comprehenderse en la partida los nombres de sus padres como hasta aquí se ha observado y *además sus respectivos abuelos paternos y maternos, su naturalesa y vecindad por resultar de esta distinción y claridad utilidad a los fieles que averiguaran su genealogía y descendencia,* entendiéndose la partida al punto que se haya /f. 618vto./ verificado el bautismo a presencia de los padrinos o padres, pagando por esta diligencia al párroco dos reales, por lo que se evita el olvido que pudiera ocurrir en asentarla. 4° Quando aconteciere haberse bautizado alguna criatura en caso de necesidad darán para el párroco para que este examine con sumo cuidado a la persona que hizo el bautismo, todo lo cual se relacionará en la partida con toda la distinción, pues que así se quitan todas absolutamente las dudas y graves incombenientes que puedan originarse: bautizando subconditione siempre que no esté bien cierto de la idoneidad de la persona que bautizó. Y por tanto nunca se bautizarán en casa

fuera de necesidad conforme exige Nuestra Santa Madre Yglesia. 5° No podrán ser padrinos de bautismo y confirmación en adelante los clérigos seculares, ni los regulares según la disciplina eclesiástica y synodales de este nuestro obispado, baxo la pena a los primeros de diez pesos de multa, y a los regulares pena de excomunión, a no ser que hayan alcanzado nuestra expresa licencia. Tampoco lo podrán ser lo no confirmados, los varones menores de 14 años, y las hembras menores de doce, porque en ellos /f. 619r./ comúnmente no se halla la capacidad y ciencia que se requiere para el desempeño de sus obligaciones de que se contrahen. 6° Se firmarán todas las partidas por el párroco, aun quando no sea este el que bautiza, en cuio caso habrá de haver dos firmas, la una del bautisante y la otra del citado párroco como legítimo y ordinario ministro de su feligresía. 7° Se hará en cada *libro Yndice de los bautisados desde esta nuestra visita por orden alfabético reservando para ello las foxas suficientes para de este modo facilitar el encontrar la partida o partidas que se soliciten;* dexando para otra ocasión mandar hacer el índice general de todos los libros parroquiales. 8° Serán examinadas todos los años las que exersen el oficio de parteras de sus obligaciones para los casos ocurrentes de necesidad. 9° Se limpiarán las crismeras y se harán dos punteros de plata para la administración de óleo y crisma; una bolsa decente para llevar el óleo de enfermos y además una caja pintada para los óleos procurando siempre tratarlos como corresponde y según / f. 619 vto./ el destino santo a que está aplicado. 10° Se hará también un salero de plata, media docena de *ilegible* o belón para poner sobre la cabeza de los bautisados igual número de pañitos para limpiar la cabeza, pecho, y espaldas ungido de los mismos y dos toallas grandes deviendo de ser todo de buena tela y desente y que todo se conserve con aseo y limpiesa como cosa de la iglesia. 11° Se baxará la altura de la pila bautismal una quarta por estar al presente bastante alta e incomoda para la administración y se pondrán llaves y cubierta sumidero y al propio bautisterio. Estos capítulos mandamos sean guardados y cumplidos con toda escrupulosidad por el párroco que es fuese de dicha Yglesia parroquial por redundar en /f. 620r./ observancia, ventajas y utilidades conocidas para el régimen y buen govierno de la misma feligresía y de sus individuos y al efecto le encargamos su consciencia. Nos dará parte de haverse executado lo comprehendido en los capítulos 9°, 10°, 11° para nuestra inteligencia Dado firmado y refrendado en Nuestro Palacio Arzobispal de esta ciudad de Mérida y su Santa Visita a veinte y tres días del mes de mayo de mil ochocientos y tres. Santiago Obispo de Mérida de Maracaibo [Firmado y rubricado] Por mandado de S*u* S*eñoría* Y*lustrísima* el obispo mi señor. Licenciado Julián Mela Secretario [Firmado][Negritas nuestras]. *Ibid*., imágenes 121-123.

[26] Véase: Guillermo Hernández Peñalosa: *El Derecho en Indias y su Metrópoli*. Bogotá, Editorial Temis, 1969, p. 248.

[27] Antonio Ramón Silva (Compilador): *Documentos para la historia de la Diócesis de Mérida*. Mérida (Venezuela), Imprenta Diocesana, 1909, Tomo II, p. 17.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibid*., p. 19.

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem.*
[32] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Ejido. San Buenaventura. *Bautismos 1799-1805*. Imágenes 47-49. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DZ4Q-7GD?wc=2VSH-YVW%3A31346901%2C31647601%2C33150501%2C33155501%26cc%3D1417520&lang=es&i=48&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).
[33] Ignacio López de Ayala (Traductor): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*..., p. 92.
[34] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. San Juan de Lagunillas. San Juan Bautista. Imagen 186. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XC7W-S3S?wc=2V3F-BVX%3A31346901%2C45371601%2C31346403%2C45374301%26cc%3D1417520&lang=es&i=185&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).
[35] *Ibid*., imágenes 186-187.
[36] *Ibid*., imágenes 187-188.
[37] *Ibid*., imágenes 188-189.
[38] *Ibid*., imagen 189.
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibid*., imagen 190.
[41] *Ibidem.*
[42] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Lagunillas. San Apóstol. *Bautismo 1792-1809*. Imágenes 139-145. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6X3Q-8W6?wc=2VSH-Y28%3A31346901%2C33478101%2C33478102%2C33478103%26cc%3D1417520&lang=es&i=138 (Consultado el 01/09/2025).
[43] *Ibid*., imagen 144.
[44] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Pueblo Nuevo. Santa Rita. *Bautismos 1773-1815*. Imagen 135. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DYL7-838?wc=2V3F-BJK%3A31346901%2C45161101%2C45161102%2C45179101%26cc%3D1417520&lang=es&i=134&cc=1417520 (Consultado el 01/09/2025).
[45] Véase: *Ibid*., imágenes 135-139.
[46] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Acequias. San Antonio. *Bautismos 1794-1813*. Imágenes 51-53. En https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6QJ7-7LM?wc=2VSH-YHK%3A31346901%2C31346902%2C31346903%2C31350401%26cc%3D1417520&cc=1417520&lang=es&i=52 (Consultado el 01/09/2025).
[47] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. El Morro. San Jacinto. *Bautismo 1780-1812*. Imágenes 127-131. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6SHS-GCH?wc=2VSH-YJB%3A31346901%2C33333401%2C33333402%2C33333403%26cc%3D1417520&lang=es&i=130&cc=1417520 (Consultado el 01/09/2025).
[48] *Ibid*., imagen 130.
[49] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Chiguará. San Antonio de Padua. *Bautismo 1803 - 1827*. Imágenes 1-4. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-62CS-J54?wc=2VSH-

Y6J%3A31346901%2C31479101%2C31479102%2C31479103%26cc%3D1417520&lang=es&i=3&cc=1417520. (Consultado el 01/09/2025).

[50] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Jají. San Miguel Arcángel. *Bautismos 1803-1824*. Imágenes 1-3. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6QX3-9RT?wc=2VSH-Y4C%3A31346401%2C31347901%2C31347902%2C31351901%26cc%3D1417520&lang=es&i=3&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025). Consideramos que hubo un error involuntario al momento de catalogar este libro en *Familysearch*, por cuanto aparece como Trujillo, siendo lo correcto Mérida. El error pudo estar en la transcripción de Jají por Jajó, localidad que sí pertenece a Trujillo.

[51] *Ibid*., imagen 4.

[52] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Bailadores. Nuestra Señora de la Candelaria. *Documentos eclesiásticos 1790-1850.* Imágenes 6-14. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3QSQ-G926-F9DK-9?wc=2VQP-MQW%3A31346901%2C31392201%2C31392202%2C1589483334%26cc%3D1417520&lang=es&i=5&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

[53] Véase: Antonio Ramón Silva (Compilador): *Documentos para la historia de la Diócesis de Mérida.* Mérida (Venezuela), Imprenta Diocesana, 1909, Tomo II, pp. 22 - 26.

[54] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Bailadores. Nuestra Señora de la Candelaria. *Documentos eclesiásticos 1790 - 1850...* Imagen 8.

[55] *Ibid*., imagen 13.

[56] Véase: Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Tabay. San Antonio. *Bautismos 1788-1803*. Imágenes 70-72. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6Q53-SMQ?wc=2V3F-BBP%3A31346901%2C50411601%2C31346903%2C50414201%26cc%3D1417520&lang=es&i=71&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

[57] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucurubá. Inmaculada Concepción. *Bautismos 1788-1824*. Imagen 68. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DZBQ-YM5?wc=2V3F-BXB%3A31346901%2C45007901%2C33411702%2C45007903%26cc%3D1417520&lang=es&i=67&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

[58] *Ibid*., imágenes 68-69.

[59] *Ibid*., imagen 69.

[60] *Ibid*., imagen 70.

[61] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Santa Lucía. *Bautismos 1788-1808*. Imagen 135. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6PXQ-GVX?wc=2V3F-BD1%3A31346901%2C44867401%2C44867402%2C44867403%26cc%3D1417520&lang=es&i=134&cc=1417520 (Consultado del 30/08/2025).

[62] Véase: Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Santa Lucía. *Matrimonios 1788-1847*. Imagen 26. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DH83-K7H?wc=2V3F-BFH%3A31346901%2C44867401%2C44867402%2C44988601%26cc%3D141

7520&lang=es&i=25&cc=1417520 (Consultado del 30/08/2025) y Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Santa Lucía. Defunciones 1788 - 1827. Imagen 64. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DH83-2CK?wc=2V3F-BXF%3A31346901%2C44867401%2C44867402%2C44956501%26cc%3D1417520&lang=es&i=63&cc=1417520 (Consultado del 30/08/2025)

[63] Véase: Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Pueblo Llano. Santísima Trinidad. *Bautismos 1774-1817*. Imagen 117. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DZBQ-YHT?wc=2V3F-BX5%3A31346901%2C45104801%2C45104802%2C45104803%26cc%3D1417520&lang=es&i=116&cc=1417520 (Consultado del 02/09/2025)

[64] *Ibid*., imágenes 119-141.

[65] Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Timotes. Santa Lucía. *Bautismo 1790-1820*. Imagen 97. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-69YW-CPT?wc=2V3F-B1N%3A31346901%2C50480201%2C44867402%2C50483101%26cc%3D1417520&lang=es&i=96&cc=1417520 (Consultado del 02/09/2025)

[66] *Ibid.*, imágenes 96-98.

[67] Sobre las actuaciones del obispo en la visita pastoral más allá de las parroquias, existen documentos que dan fe de sus actuaciones, analizarlos seguirá siendo una tarea pendiente.

## Fuentes consultadas

### Documentales

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Acequias. San Antonio. *Bautismos 1794-1813*. Imágenes 51-53. En https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6QJ7-7LM?wc=2VSH-YHK%3A31346901%2C31346902%2C31346903%2C31350401%26cc%3D1417520&cc=1417520&lang=es&i=52 (Consultado el 01/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Bailadores. Nuestra Señora de la Candelaria. *Documentos eclesiásticos 1790-1850.* Imágenes 6-14. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3QSQ-G926-F9DK-9?wc=2VQP-MQW%3A31346901%2C31392201%2C31392202%2C1589483334%26cc%3D1417520&lang=es&i=5&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Chiguará. San Antonio de Padua. *Bautismo 1803-1827*. Imágenes 1-4. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-62CS-J54?wc=2VSH-Y6J%3A31346901%2C31479101%2C31479102%2C31479103%26cc%3D1417520&lang=es&i=3&cc=1417520. (Consultado el 01/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Ejido. San Buenaventura. *Bautismos 1799-1805*. Imágenes 47-49. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DZ4Q-7GD?wc=2VSH-YVW%3A31346901%2C31647601%2C33150501%2C33155501%26cc%3D1417520&lang=es&i=48&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. El Morro. San Jacinto. *Bautismo 1780-1812*. Imágenes 130 y 131. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6SHS-ZPJ?wc=2VSH-YJB%3A31346901%2C33333401%2C33333402%2C33333403%26cc%3D1417520&lang=es&i=129&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. El Sagrario. *Bautismos 1801-1811*. Imagen 121. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XCZ3-JS2?wc=2VSH-YRJ%3A31346901%2C33581701%2C33953001%2C34077602%26cc%3D1417520&lang=es&i=120&cc=1417520

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Jají. San Miguel Arcángel. *Bautismos 1803-1824*. Imágenes 1-3. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6QX3-9RT?wc=2VSH-Y4C%3A31346401%2C31347901%2C31347902%2C31351901%26cc%3D1417520&lang=es&i=3&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Lagunillas. San Apóstol. *Bautismo 1792-1809*. Imágenes 139-145. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6X3Q-8W6?wc=2VSH-Y28%3A31346901%2C33478101%2C33478102%2C33478103%26cc%3D1417520&lang=es&i=138 (Consultado el 01709/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Santa Lucía. *Bautismos 1788- 1808*. Imagen 135. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6PXQ-GVX?wc=2V3F-BD1%3A31346901%2C44867401%2C44867402% 2C44867403%26cc%3D1417520&lang=es&i=134&cc=1417520 (Consultado del 30/08/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Santa Lucía. *Matrimonios 1788-1847*. Imagen 26. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DH83-K7H?wc=2V3F-BFH%3A31346901%2C44867401%2C44867402%2C44988601%26cc%3D1417520&lang=es&i=25&cc=1417520 (Consultado del 30/08/2025)

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Mucuchíes. Santa Lucía. *Defunciones 1788 - 1827*. Imagen 64. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DH83-2CK?wc=2V3F-

BXF%3A31346901%2C44867401%2C44867402%2C44956501%26cc%3D1417520&lang=es&i=63&cc=1417520 (Consultado del 30/08/2025)

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mucurubá. Inmaculada Concepción. *Bautismos 1788-1824*. Imagen 68. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DZBQ-YM5?wc=2V3F-BXB%3A31346901%2C45007901%2C33411702%2C45007903%26cc%3D1417520&lang=es&i=67&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Pueblo Llano. Santísima Trinidad. *Bautismos 1774-1817*. Imagen 117. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DZBQ-YHT?wc=2V3F-BX5%3A31346901%2C45104801%2C45104802%2C45104803%26cc%3D1417520&lang=es&i=116&cc=1417520 (Consultado del 02/09/2025)

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Pueblo Nuevo. Santa Rita. *Bautismos 1773-1815*. Imagen 135. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-DYL7-838?wc=2V3F-BJK%3A31346901%2C45161101%2C45161102%2C45179101%26cc%3D1417520&lang=es&i=134&cc=1417520 (Consultado el 01/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Tabay. San Antonio. *Bautismos 1788-1803*. Imágenes 70-72. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-6Q53-SMQ?wc=2V3F-BBP%3A31346901%2C50411601%2C31346903 %2C50414201%26cc%3D1417520&lang=es&i=71&cc=1417520 (Consultado el 02/09/2025).

Venezuela. Arquidiócesis de Mérida. Mérida. San Juan de Lagunillas. San Juan Bautista. Imagen 186. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XC7W-S3S?wc=2V3F-BVX%3A31346901%2C45371601 %2C31346403%2C45374301%26cc%3D1417520&lang=es&i=185&cc=1417520 (Consultado el 30/08/2025).

Arquidiócesis de Mérida. Mérida. Timotes. Santa Lucía. *Bautismo 1790 -1820*. Imagen 97. En: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-69YW-CPT?wc=2V3F-B1N%3A3134 6901%2C50480201%2C44867402%2C50483101%26cc%3D1417520&lang=es&i=96&cc=1417520 (Consultado del 02/09/2025)

## Bibliográficas

Avendaño Cerrada, Elizabeth: Don Santiago Hernández Milanés: entre lo divino y lo humano. En: Porras Cardozo, Baltazar Enrique (et. al): *El patrimonio eclesiástico venezolano: pasado y futuro*.

Caracas, Fundación Archivo Arquidiocesano de Mérida, Universidad Católica Andrés Bello, Konrad Adenauer Stiftung, 2007, Tomo I, pp. 19-32.

Hernández Peñalosa, Guillermo: *El Derecho en Indias y su Metrópoli*. Bogotá, Editorial Temis, 1969.

Labastida, Ricardo: *Biografías de los Obispos de Mérida***.** Mérida (Venezuela), Concejo Municipal del Libertador, La Imprenta, 1983, p 16.

López de Ayala, Ignacio (Traductor): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. París, Librería de A. Bouret y Morel, 1848.

Pacheco, Juan Manuel (et.al): *Historia general de la Iglesia en América Latina (Colombia y Venezuela).* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, Tomo VIII.

Picón Febres-Hijo, Gabriel: *Datos para la historia de la Diócesis de Mérida*. Mérida (Venezuela), Ediciones Solar, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes, 1998. (Colección Clásicos Merideños).

Porras Cardozo, Baltazar: *El ciclo vital de Fray Juan Ramos de Lora*. Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, Ediciones del Rectorado, 1992.

Porras Cardozo, Baltazar (Coordinador): *Fondos documentales del estado Mérida (S. XVI -- XX): diagnósticos e inventarios.* Caracas, Alarcón Fernández Editor, 1995.

*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias.* (4ta. Edición). Madrid, La Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1791.

Samudio A. Edda O. (et. al): *Virtud, letras y política en la Mérida colonial.* San Cristóbal (Venezuela), Universidad Católica del Táchira, 1995.

Samudio A. Edda O.: *De la Ermita de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza al Convento de San Francisco de Mérida.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 2007 (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 261)

Silva, Antonio Ramón (Compilador): *Documentos para la historia de la Diócesis de Mérida.* Mérida (Venezuela), Imprenta Diocesana, 1909. Tomos I y II.

Spinoza, Benedictus de: *Obras completas.* Buenos Aires, El Ateneo, 1950.

## Mimeografiadas

Giordano Palermo, Juan Antonio: *Historia de la Diócesis de Mérida. Juan Hilario Boset (1842-1873)*, Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia, 1980. (Tesis de Grado).

Moreno, Agustín: *Poder espiritual y sociedad colonial. El Obispo Diego Antonio Diez Madroñero y su tiempo (1757-1769)*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Estudios de Postgrado Área de Historia (Tesis Doctoral).

## Electrónicas

Dussel, Enrique: *Historia de la Iglesia en América. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992. Disponible en: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf, (Consultado el 13/08/2025).

García Redondo, José María y Bernabéu Albert, Salvador: *Territorio, iglesia y sociedad. Francisco Antonio Lorenzana y su visita a la Arquidiócesis de México, 1767-1769.* Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio de Michoacán, 2022. (Serie Documental 34). En: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/780/territorio_iglesia.html (Consultado el 02/09/2025)

Real Academia Española. Vigilancia. *Diccionario de Autoridades*. En: https://webfrl.rae.es/DA.html (Consultado el 02/09/2025).

Real Academia de la Historia. Historia Hispánica. *Biografía de Hernando Arias de Ugarte*. En: https://historia-hispanica.rah.es/biografias/4524-hernando-arias-de-ugarte (Consultado el 2/09/2025).

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Las Misiones de Caroní en 1816...* Janet Bucholtz, pp. 120-150.

# Las Misiones del Caroní en 1816: los frutos de 92 años de labores (1724 – 1816)

**Janet Bucholtz**[1]
*Investigadora Independiente*
*janetbucholtz1938@gmail.com*

**Resumen**

En 1816, las misiones capuchinas catalanas del Caroní alcanzaron un notable desarrollo agropecuario gracias a su organización y al estricto control sobre la población indígena. Con la introducción de la cultura del hato y el sistema del "común", convirtieron la región en un emporio autosuficiente que abastecía de carne salada, casabe y manufacturas a las fuerzas realistas de Guayana. La mano de obra indígena impulsó la economía local, aunque los logros evangelizadores fueron limitados. Este éxito económico provocó disputas con los vecinos de Upata, autoridades militares y la diócesis, antes de quedar bajo control republicano en 1817.

**Palabras Clave:** Misiones del Caroní, historia-Capuchinos catalanes, indígenas-Hato-Upata.

## The Caroní missions in 1816: the fruits of 92 years of work (1724–1816)

**Abstract**

In 1816, the Catalan Capuchin missions of Caroní achieved remarkable agricultural and livestock development through strong organization and strict control over the indigenous population. Introducing cattle ranching and the "común" system, they transformed the region into a self-sufficient hub supplying salted meat, cassava, and manufactured goods to Royalist forces in Guayana. Indigenous labor sustained the local economy, though spiritual conversion outcomes remained limited. This economic prosperity sparked ongoing power struggles with Upata residents, military authorities, and the diocese, until the missions were taken over by the Republican army in 1817.

**Keywords:** Caroní missions, History-Catalan Capuchins, Indigenous people-Cattle ranching, Upata.

Este artículo fue terminado en febrero de 2026, entregado para su evaluación en marzo y aprobado para su publicación en julio del mismo año.

## 1. Introducción

Por 1816, las misiones de Caroní, regentadas por los capuchinos catalanes desde 1724, habían alcanzado un desarrollo agropecuario sorprendente para la época debido a las propias dotes organizativas de los miembros de la congregación y al amplio grado de control que los frailes ejercían sobre la población indígena de la región. A pesar de los atroces y cruentos conflictos que estremecían las tierras al norte del río Orinoco desde la declaración de la primera República de Venezuela en 1811, no fue alterado el ritmo de su producción ni su capacidad para sostener sus habitantes ni su disposición de apoyar las guarniciones de las fortalezas de la Antigua Guayana y la capital de la provincia, Angostura. Diferentes intentos de las fuerzas republicanas para tomar la provincia de Guayana desde esta fecha, no llegaron a tocar directamente a las misiones, aunque éstas brindaron un apoyo constante a las fuerzas realistas del gobernador de la provincia de Guayana.[2] Leales sujetos del rey, los misioneros socorrieron las fuerzas realistas entregándoles ganado, casabe y otros productos del campo, tanto para la tropa como para la población de Angostura, además de diversos renglones sacados del inventario de productos elaborados en sus misiones. En varias oportunidades también enviaron al gobernador el refuerzo de partidas indígenas armadas con arcos, flechas y lanzas y, en ocasión, remesas de plata.[3]

Aparte del limitado contacto que unos habitantes de Angostura y Guayana tenían con los misioneros, fueron pocas las personas que conocían las misiones desde adentro.[4] En parte esto fue por su situación geográfica tan alejada de las rutas normales de comunicación; por otro lado, debido a la política de los capuchinos de apartar estrictamente a los españoles en las villas de San Antonio de Upata y San Isidro Labrador de Barceloneta, con la excepción de un reducido número de mayordomos catalanes,[5] no permitían que gente foránea conviviera con los indígenas.[6]

En este escrito intentaremos ilustrar la situación histórica y ciertos rasgos típicos de los tres grupos de pobladores de las misiones —indígenas, frailes y españoles[7]— que convivían en el territorio de las misiones de Caroní antes de la incursión definitiva de los republicanos. Al tratar de los indígenas y los frailes, incluiremos información sobre la organización y el ejercicio económico de las misiones que es necesario entender para comprender los roces internos surgidos entre los grupos de poder de la provincia de Guayana: capuchinos catalanes, militares, clero diocesano y civiles, para apreciar mejor la trascendencia del papel económico de las misiones cuando quedaron bajo el control del paupérrimo ejército republicano a partir de febrero de 1817.

## 2. Los indígenas de las Misiones de Caroní

En octubre de 1816, P. Fulgencio de Barcelona, el último prefecto, envió un estado de las misiones a sus autoridades en Cataluña y por ello tenemos la información sobre una población en la región de 21.246 habitantes, residenciados en 27 misiones de indígenas (19.154 habitantes) y dos villas de españoles (2.092 habitantes).[8] Las misiones fueron esparcidas al sur del río Orinoco y al oriente del río Caroní con la excepción de la villa de San Isidro Labrador de Barceloneta y la misión de Santa Magdalena de Currucay, ubicadas al oeste del río Caroní en la ribera norte del río Paragua.

**Figura 1. Mapa del río Orinoco, desde el caño de Guarapo hasta la isla de Fajardo**

**Fuente**: Archivo General de Indias, MP-Venezuela, 128

Los indígenas que habitaban y laboraban en las misiones del Caroní no fueron de etnias homogéneas. En el estado de las misiones de 1816, el padre prefecto nombra ocho: guayanos (pariagotos), panacayos, caribes, guaraúnos, guaicas, aruacas, sálivas, y arinagotos. De estos, la mayoría vivían en misiones según su etnia:

**Tabla 1**. **Misiones habitadas por una sola etnia y el número total según etnia**

| Etnia | N° de misiones | Habitantes |
|---|---|---|
| Guayano | 6 | 5488 |
| Caribe | 6 | 4759 |
| Guaica | 5 | 2608 |
| Arinagoto | 1 | 355 |
| **Totales** | 18 | 13210 |

**Fuente**: Barcelona, Fulgencio de. Doc. 323 "Estado de la misión de Guayana dado por el último Prefecto P. Fulgencio de Barcelona (Caroní, 13 octubre 1816)". En: Carrocera, Fray Buenaventura de: *Misión de los Capuchinos en Guayana*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1979. Tomo III, pp. 314-317.

Los guayano, el grupo de mayor población, fueron también los que más tiempo tenían en las misiones y los preferidos para todos los trabajos. Ocupaban las misiones céntricas, Pastora y Tumeremo. Con ellos se había emprendido el trabajo del hato. Los caribe, incorporados a las misiones una vez debilitados por las enfermedades del temprano siglo XVIII, ocupaban principalmente las misiones del oriente y unas en el bajo Caroní. Los guaiça estaban reunidos en las misiones pequeñas del sur y los arinagoto en Currucay, por el alto Caroní, que era su terruño de procedencia.

Hubo 9 misiones con poblaciones mixtas:

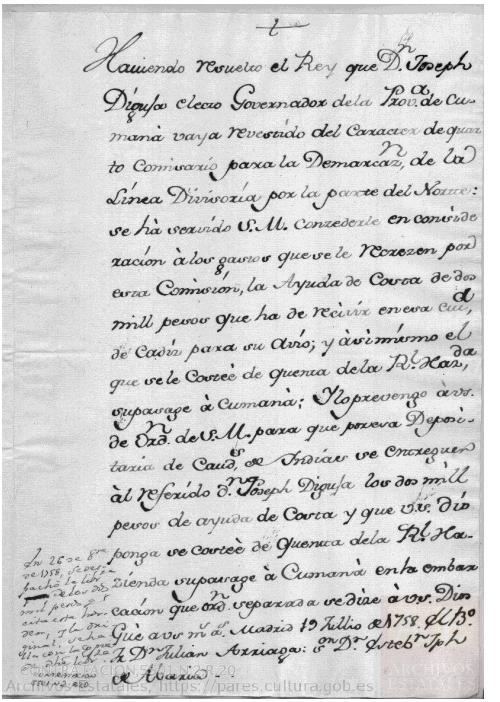
**Tabla 2. Misiones habitadas por 2 o 3 etnias y su población (1816)**

| Misión | Etnias | N° de Habitantes |
|---|---|---|
| Santa María de Yacuario | Guayanos y panacayos | 661 |
| Ntra. Sra. de los Dolores de Puedpa | Guayanos y guaicas | 412 |
| San Miguel de Unata | Guayanos y aruacas | 751 |
| San Miguel del Palmar | Guayanos y caribes | 1015 |
| Sta. Eulalia de Murucuri | Caribes y guaraúnos | 730 |
| San Buenaventura de Guri | Caribes y guaicas | 758 |
| San Juan Bautista de Avechica | Guaicas y arinagotos | 732 |
| Santa Ana de Puga | Araucas, caribes y guaraúnos | 578 |
| Santa Cruz de Calvario | Guaraúnos y salivas | 517 |
| | Total | 6154 |

**Fuente:** Barcelona, Fulgencio de, Doc. 323 "Estado de la misión de Guayana dado por el último Prefecto P. Fulgencio de Barcelona (Caroní, 13 octubre 1816)". En: Carrocera, Fray Buenaventura de: *Misión de los Capuchinos en Guayana.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1979. Tomo III, pp. 314-317.

La unión de diferentes etnias a veces traía problemas porque sus costumbres, tradiciones y recuerdos eran diferentes. Los de procedencia Caribe, por ejemplo, ofrecían un problema especial porque en la memoria colectiva de varias etnias quedaba el recuerdo de cuando estos atacaban a sus poblados para apresar cautivos y venderlos luego a los holandeses del Esequibo. La documentación sobre las misiones de Caroní revela que la vida en los pueblos mixtos podía ser más problemática.

**Figura 2. Sobre trato de indios Caribes con los holandeses**



**Fuente:** Archivo General de Indias, Estado,63, N.2

No hay muchos datos fehacientes sobre la importancia de cada etnia dentro de las misiones, pero los guayano o pariagoto fueron los primeros en ser reducidos,[9] debido a su cercanía a Santo Tomé de Guayana del Usupamo (ubicado cerca de las fortalezas). Era la etnia más numerosa, y a la larga su gente fue preferida para las faenas de todo tipo, porque parece que se asimilaron mejor a la nueva forma de organización.

Luego, después de la gran rebelión de los caribe (década de 1730), diferentes grupos de esta etnia fueron asentados en misiones cuando poco a poco perdieron su poderío a raíz de una mayor presencia de

tropas españolas en la región, menos apoyo de los holandeses del Esequibo y el daño hecho por una serie de epidemias que diezmaron sus grupos familiares.[10] Sin embargo, los caribe siempre fueron temidos y todavía en 1750 realizaron otro levantamiento.[11] Esta etnia siempre fue vista con recelo por sus bien reconocidos antecedentes como guerreros y porque, aunque reducidos, continuamente se negaron a realizar tareas o trabajaban mal a propósito.[12]

El acercamiento de los guaica a los misioneros se debía a su necesidad de aliarse con ellos para hacer fuerza contra los caribe con quienes tenían gran enemistad. Fueron considerados indígenas mansos, aunque inconstantes.[13] Con el paso de tiempo, cuando se sentía en las misiones que necesitaban más mano de obra y mayor número de neófitos, los frailes encontraron que la zona del delta se prestaba para sus entradas para atraer y/o capturar a los guaraúno y los aruaca quienes abundaban en esta zona, y a diferencia de los caribe, tenían características personales más maleables para ser dominados que aquella etnia guerrera. De hecho, los guaraúno sería el grupo mayoritario asentado cerca de Angostura una vez que la capital fue mudada allí.[14] Los arinagoto aparecen como miembros de una etnia del alto Caroní, sacados en varias ocasiones a partir de las incursiones hacia el Sur de los años entre 1760 y 1780; fueron asentados en Currucay, cerca de Barceloneta.[15]

Las demás etnias (panacayo y sáliva) constituían grupos menores de los cuales es poco lo que se ha podido aclarar.

Dentro de los límites de las misiones no hubo grupos realengos de indígenas. Los que rechazaban ser sometidos a la reglamentación de las misiones tenían que escaparse y vivir en las márgenes del territorio, por el delta, o adentrarse en las selvas o por los ríos al sur, siempre alertas en caso de que un grupo de españoles o frailes apareciera de repente en una de sus entradas para capturarlos y devolverlos a las misiones.

Por 1816, los indígenas de la región habían tenido contacto con españoles y otros extranjeros europeos, principalmente holandeses, durante 200 años. Santo Tomé de Guayana, fundada en 1595, fue la única población española en la región hasta 1762 cuando se fundó San Antonio de Upata. Tenía una historia de trashumancia en sus primeras décadas, pero se fijó en la ribera izquierda del río Usupamo a partir de 1650. Pequeño, débil y poblado mayormente por mestizos pobres y sin educación, este asiento fronterizo había tenido poca influencia en lograr un cambio cultural en los indígenas que lo conocieron u observaron.[16] Fue sólo a partir de 1724 que la situación cambiaría, cuando un nuevo grupo de frailes capuchinos desembarcó en las fortalezas, sufrió durante unos meses los rigores de la escasez de comida, común en la zona, y determinó buscar y traer ganado para confrontar este problema.[17]

Fue la introducción de la cultura del hato la que permitió el cambió de los indígenas de Caroní de una vida seminómada a una de

asentamientos fijos. No hay indicios que fuera planeado de esta forma, pero el resultado de la traída de ganado desde Barcelona y Píritu en 1724, y el esmerado celo con el primer rebaño durante los primeros veinte años de su existencia,[18] fue lo que permitió la creación y el crecimiento del hato y de su rama administrativa colateral, el común, que potenciaron la fundación y sustento del crecido número de misiones de los capuchinos catalanes, y a la vez, dieron la base para la evolución de una nueva cultura bajo la régimen de los religiosos.

## 2.1 Su capacitación en nuevas labores

El sustento de los indígenas y los criollos, antes de la llegada del ganado, había sido muy problemático por el empobrecimiento del número de elementos de caza en una zona con una población humana constante, por problemas agrícolas comunes de una zona tropical, y por límites en el aspecto organizacional. Sanoja y Vargas, en sus excavaciones alrededor de los castillos de Guayana, han registrado el cambio durante el siglo XVIII de una dieta proteínica basada principalmente en la carne de tortuga, a una basada en ganado.[19] Junto con el cambio a un sustento más regulado, el trabajo con el ganado vacuno llevaba a un cambio cultural en los indígenas porque exigía que aprendieran a domesticar y cuidar los animales, además de aplicarse en las formas de utilizar los productos que ofrecieron: leche, carne, cuero, patas, pelos, huesos, sebo y cuernos.

La capacitación de los indígenas en la cría, manejo y explotación del ganado llevó a una cultura de hato con una atención especial centrada en las reses y los caballos, aunque también hubo presencia de ganado menor y aves domesticadas. Por ser el ganado vacuno la base del sustento de las misiones, se desarrolló el trabajo con las manadas de reses y caballos, emergiendo el indígena como vaquero con los valores típicos de este tipo de faena; a la vez, diferentes indígenas, hombres o mujeres según el tipo de trabajo, se adiestraron en los quehaceres que brotan del cuidado y la matanza del ganado. En pocos años hubo indígenas carniceros, curtidores, productores de queso, jabón y velas, arrieros, enjalmeros, y hacedores de reatas y arreos de caballos, mulas y bueyes. El uso de estos nuevos conocimientos permitió un aumento sustancial de la producción que podía ser vendida dentro y fuera de las misiones.[20]

El sustento más fiable fue basado en carne de res salada o en tasajo, y en yuca en su expresión más duradera: el casabe; esta combinación posibilitó asentamientos fijos y la fundación de más misiones con mayores y más reglamentadas siembras de yuca y otros renglones agrícolas, para garantizar el sustento de toda la población de las misiones durante el año. Las ramas de siembra se diversificaron según las posibilidades de los terrenos de cada misión.[21] En algunas se

consolidó la siembra de algodón, planta nativa de la región, para promover el hilado de las fibras y su tejido en telas para vestir y otros objetos valiosos como chinchorros, los cuales fueron de excelente calidad.[22] Se aprovechaba la extracción de aceites medicinales de árboles como la carapa y el currucay, que eran preparados en frascos para su venta local y foránea.[23] También, anualmente, indígenas de las misiones iban por el Orinoco para la recogida de los huevos de tortuga en el mes de marzo;[24] el aceite sacado de estos huevos fue muy codiciado para la preparación de comidas y para alumbrar de noche.

Con una población fija, ordenada y siempre en aumento, la fuerza laboral de los indígenas resultaba útil y necesaria debido al desprecio que los españoles de la época tenían hacia el trabajo manual; por esto Eugenio Alvarado, observaba en 1755 que:

> (…) todo vecino del pueblo de Guayana, comprendiendo desde el Comandante hasta el último negro o mulato libre, no tiene otros peones para fabricar sus casas, labranzas, ni navegar, que los que piden a las misiones por cierto tiempo limitado, a los que deben pagar sus jornales en dinero o equivalente especie, (…)[25]

El alquiler de las tandas de indígenas para toda tarea de construcción, faenas agropecuarias y como bogas de los barcos y canoas que traficaban por el Orinoco, constituían una entrada económica permanente controlada por los frailes, quienes cuidaban que los indígenas fueran pagados. Sin embargo, el valor de la jornada, bastante miserable, fue controlado por las autoridades como el gobernador, y los indígenas, si recibían monedas las cambiaban con los misioneros por artículos deseados, porque no llegaron a asimilar el valor del metálico.[26]

Con el paso de los años, las destrezas de los indígenas en todas las labores aumentaban y fueron perfeccionadas. En 1810, el Prefecto Fray Luis de Castelltersol defendió la obra de su congregación al indicar con orgullo que "(...) en los pueblos de nuestros indios, en donde hay todos los oficios de una república: sastres, zapateros, curtidores, tejedores, herreros, tejeros y demás necesario,(...)"[27] El adiestramiento de los indígenas en obras de construcción hizo que ejercieran de carpinteros, herreros, albañiles y tejeros que podían construir todas las partes de un edificio desde sus cimientos hasta los techos de tejas. Por esto, se puede decir, que no hubo edificio en la región desde la Antigua Guayana hasta Angostura que no fuera construido por los indígenas, aunque eran mal pagados y la atención a la problemática del viaje de ida y vuelta a los lugares de trabajo, fuera de la misión, fue obviado por las autoridades y los criollos.

Las mujeres indígenas, conocidas como *guarichas* en el habla de la región, también se adiestraban en tareas designadas para su género. Su trabajo con la hechura de hilos, la hilada de chinchorros, la costura de

ropa, la hechura de jabón y velas, los trabajos de cocina y limpieza, además de las labores agrícolas consideradas de su incumbencia, fueron organizados desde la casa del presidente de la misión (siempre un fraile) y puntualmente cumplidos. En fin, se podía decir que en Caroní no hubo tarea manual en que un indígena, mujer u hombre, no estuviera activo, y en su mano de obra descansaba el bienestar de la región.[28]

## 2.2 Su cristianización

Si los misioneros estaban orgullosos de la capacidad artesanal lograda por los indígenas, no se puede decir lo mismo cuando se trata de evaluar la calidad religiosa alcanzada. Hay que recordar que la medición de cómo una persona ha asumido nuevas creencias es extremadamente difícil de precisar, y en el caso de la obra misional quedaba marcadamente influida por la participación en los sacramentos. Esto queda mostrado mayormente en los informes enviados a la casa matriz en Barcelona, España, por una referencia relativamente constante del número de bautizos y matrimonios; sin embargo, nunca queda reflejada oficialmente su participación en la Eucaristía, expresión suprema de la fe.[29]

Asumir la fe de los misioneros exigía un cambio en la cosmovisión del indígena; su manera de ver el mundo espiritual fue desdeñada por los religiosos desde el principio por ser herederos de todos los prejuicios españoles surgidos desde los primeros encuentros en el siglo XVI.[30] La mentalidad común de los frailes y otros españoles que consideraban al indígena como un bárbaro queda constantemente reflejada en comentarios sueltos en la documentación compilada por Carrocera que abarca desde el comienzo de las misiones hasta su fin. Ni el continuo contacto con los guayanos, los primeros reducidos y los más confiables, llevó a un sentido de confianza en los indígenas por parte de los frailes y menos todavía en los caribes que más tardíamente también fueron reducidos. De parte de los misioneros hay ciertos términos y actitudes que continuamente están expresados en sus cartas e informes:

> "...la ferocidad de los indios..."[31]
> "...puestos allá [si van por un tiempo largo a sus labranzas] hacen mil borracheras, supersticiones y maldades".[32]
> "...la continua pereza que reina en esta nación..."[33]
> "...el vicio de la borrachera..."[34]
> "... [los jóvenes] aprenden cuanto se les enseña, pero, como a los 14 años de edad se casan, dejan lo bueno y cogen los vicios de los del pueblo; ..."[35]
> "...si uno no se aparta de lo que hacían los viejos, siempre serán lo mismo o, por mejor decir, siempre serán bestias."[36]
> "...se consideren en calidad de neófitos y nuevamente convertidas aquellas naciones de indios que son tan rudos y tardíos para imponerse

> en los misterios de nuestra santa fe, y tan flojos y desidiosos para el trabajo y cultivo, que en el tiempo de veinte, cuarenta y más años no se hayan podido amoldar a las leyes y policía de la sociedad civil en términos suficientes para saberse por sí solos considerar miembros de una república arreglada y mayormente cuando están en fronteras de los montes con peligro de perderse; (...)"[37]

El convencimiento de los frailes de que era muy difícil lograr civilizar a los indígenas era constante, aunque había avances continuos en otros campos.

La educación en la fe de los misioneros estaba basada en una rutina diaria que controlaba las actividades de cada misión.[38] Desde la primera tocada al rezo, cuando salía el sol, hasta el rosario nocturno que terminaba las actividades para que todos se recogieran en sus casas, todas las labores estaban regidas por una rutina. Esto incluía el aprendizaje de la fe por recitación y memorización. Todos tenían que repetir los rezos, mandamientos y otros preceptos con base en la memorística, y supuestamente con esto se llegaría a la efectiva evangelización.

Con el paso de los años, hubo desazón porque el resultado no fue lo que los frailes anhelaron. En 1775, respondiendo a unas preguntas hechas por el virrey de Santa Fe sobre unos problemas en las misiones de Caroní, el obispo de Puerto Rico que las había recorrido en su visita pastoral, alabó la gestión económica de los catalanes, pero en cuanto a la religiosidad de los indígenas explicó en forma muy cruda lo que observó:

> (...) aquellos indios me parecieron más bien bestias que hombres, por lo que me parece que sus luces son tan escasas que no pueden reputarse fieles ni infieles al rey. Y asimismo creo que la religión católica no está radicada en sus almas. Esto se palpa en la gran repugnancia que tienen generalmente a asistir al rezado y a la doctrina y en el total olvido que tienen de la doctrina en llegando a casarse. …es rarísimo el indio a quien se da la Sagrada Comunión, aun en el artículo de la muerte porque los misioneros han hallado muy graves irreverencias al sacramento y se han visto precisados a tomar esta providencia que parecería dura si en los indios hubiera verdadera y viva fe, pero, como carecen de ella, no sienten verse privados del pan celestial.[39]

Una idea de cómo superar este estado fue expuesto en una carta muy interesante, y según Carrocera extraña del padre Jaime de Puigcerdá en 1783 en la que esbozó la necesidad de cambiar el método de catequización de los indios. Dice:

> (...) Los indios de nuestras misiones son muy capaces de ser bien catequizados y no lo están sin embargo de que diariamente se les da licción [sic] de doctrina cristiana, y se ha observado con toda certitud

> que, enseñándolos con otro método diferente del ordinario, quedan perfectamente catequizados (...)[40]

Continúa explicando la situación y da la impresión que hay resistencia dentro de los padres para cambiar el método. Recalca los errores de enseñanza que percibe: enseñar en castellano sin que los indios entiendan, y enseñarles en grupo sin dar la explicación pormenorizada o individual que se necesita. Por esto el efecto fue que:

> (...) no sólo no entienden jamás el catecismo sino que ellos y los misioneros llegan a cansarse y aun a fastidiarse de aquel diario afán, y, viendo que con él por más que hagan, no logran el fruto deseado, se afirman en que es conocida incapacidad de los indios y que es major hierro frío, y finalmente viene a parar todo en que unos y otros, misioneros e indios, sólo van al rezado por cumplimiento y se excusan de él cuanto se puede por cualquier leve causa, y todo el cuidado lo ponen en lo político y mecánico.[41]

Informa que con el método tradicional, ni los indios que hayan nacido en el pueblo y tengan ya cincuenta años de rezo han cambiado, que sólo se pueden bautizar a los indios adultos que han salido del monte en momentos de *artículo mortis*, que si reciben los sacramentos lo hagan malamente por ignorancia que tienen, y remarca que a la larga los misioneros no se preocupan de que los indios "…hagan la anual confesión, y mucho menos la Comunión, pues, hasta mi última salida, no creo que entre tantos miles como tenemos, hubiese [sic] cinco indios de Comunión".[42]

Desgraciadamente no hay un seguimiento en la documentación del contenido de esta carta. Pero, ciertamente los mismos misioneros sabían que no todo en la educación en la fe andaba bien, y los más conscientes se dieron cuenta que el cambio de la situación tenía que venir de ellos mismos, no de los indígenas.

### 2.3 Su comportamiento en circunstancias adversas

No hay estudios sobre los indígenas de Caroní en cuanto a su situación de subordinación e inferioridad bajo los frailes. Tampoco hay discursos o escritos de los indígenas exponiendo su visión de su situación. Sin embargo, a pesar del poder ejercido por los frailes, y a veces los militares y los criollos en la región, sería incorrecto considerar al indígena como un ser totalmente subyugado.

Para entender esta situación, es necesario virar unos escenarios expresados en la documentación de los frailes que reflejan aspectos de la vida del indígena en las misiones y su forma de responder a las autoridades cuando no estuvieran de acuerdo con las órdenes giradas por

las autoridades. Al hacer esto hay que estar consciente de dos realidades en las misiones: los indígenas tuvieron su cuota de poder en cada misión, y ellos tenían formas de expresar su disconformidad.[43]

En cuanto a su cuota de poder, en cada misión hubo el nombramiento de oficiales indígenas que auxiliaron en la misión para asegurar el cumplimiento de las reglas. A estos oficiales y sus mujeres se les hacían distinciones tanto de trato como del uso de emblemas simbólicos como una vara y rejo que tenían los fiscales. Los escogidos para ejercer autoridad en los pueblos de misión eran adultos de buen ejemplo que tenían la confianza del Padre Presidente (siempre un fraile) y normalmente hubo 3 ó 4 según el pueblo. Estos se preocupaban de la mecánica diaria del pueblo: la asistencia a los rezos, la división del trabajo, el comportamiento de los habitantes: hombres, mujeres, jóvenes y niños, informar si había enfermos, vigilar la limpieza, la traída del agua y leña y otros pormenores. También fiscalizaron la realización de los trabajos y avisaban de la llegada de gente extraña, españoles o indios, que a veces venía para comerciar.[44]

Alvarado, en su informe citado, de 1755, explica que los indios elegidos a estos cargos fueron los más despiertos e inteligentes, y ocupaban puestos como "…ministros de justicia compuesto de capitanes, tenientes alférez, sargentos, alcaldes, fiscales y alguaciles, que todos traen su insignia, y a estos obedecen los indios y por ellos se gobiernan para ocurrir a todas las mecánicas del pueblo".[45] También comenta que estos oficiales tenían la autoridad de corregir y castigar a su gente.[46]

Este tipo de distinción a miembros de la población permitió que los quehaceres diarios y las condiciones para seguir con la enseñanza de la población en nuevas formas de vida, fueran llevados a cabo con menos conflicto. El honor de ser reconocido por las autoridades, podía ser un elemento de orgullo dentro de las costumbres de la gente unida en una misión. La entrega de cierta autoridad en los mismos líderes de la comunidad, aminoraba la posibilidad de choques constantes y directos entre frailes e indígenas, porque las disposiciones del fraile podían ser delimitadas a asuntos de mayor trascendencia.

De todos modos, los indígenas estuvieron en una situación de servidumbre, y ¿qué pasaba cuando no estaban de acuerdo con situaciones que se presentaban? Desde el principio, la reacción más común fue la huida, porque con tanto espacio en que perderse, desertar a los montes, o fugarse, fue relativamente fácil. Esto pasó continuamente en los primeros años, pero luego siguió esporádicamente. Normalmente fue causada por el maltrato de las autoridades militares o de los criollos en las múltiples obras y labores que exigían,[47] por el miedo de enfermedades contagiosas (especialmente cuando hubo brotes de sarampión y viruela),[48] por terror o desesperación a experiencias no entendidas de la naturaleza, como temblores.[49]

En situaciones más fuertes, hubo casos de sublevación, asaltos y hasta matanzas; éstas fueron más comunes en los años de conflictos con los caribe[50] o con grupos, como los de la Paragua, muy recién establecidos en las misiones.[51] Los indígenas más acostumbrados a la vida en las misiones, los guayanos, fueron preferidos en las obras, pero ellos también desertarían de las faenas si había mal trato, como explicaba el gobernador Diguja en un informe de 1763.[52] Hubo quejas de los vecinos de Upata por la incapacidad de los indígenas de realizar bien las labores en los campos de trabajo,[53] pero los upatenses maltrataron y mal pagaron a los indígenas, y es muy posible que la mala calidad en los trabajos fue algo parecido a lo que sería una *operación morrocoy* en una fábrica del siglo XX. Tardía en la vida misional, en 1803, los indígenas de Barceloneta solicitaron formalmente el permiso para establecer pueblo aparte para vivir mejor y tener sus hijos con ellos. Esto fue causado por el maltrato de los vecinos de Barceloneta y del hecho de que varios vecinos retuvieran a los niños en sus casas para su servicio y no les trataran bien. Es interesante el hecho, no sólo por la queja, sino por lo que representa en cuanto a la utilización de una manera formal de exigir a las autoridades.[54]

La razón principal para permanecer en las misiones parece estar relacionada a una mayor seguridad en el suministro de comida, y luego una serie de beneficios y conocimientos asociados que fueron acumulando los indígenas al convivir en estos pueblos: la estabilidad, la provisión de comida, la posibilidad de trabajos que al ser remunerados permitieran conseguir productos deseados. Los frailes mandaban en este tipo de institución, pero a la vez atendieron a la gente confiada a sus cuidados, e intervenían frente a los atropellos de las autoridades militares y de los españoles de las villas. El obispo Fr. Manuel Jiménez Pérez de Puerto Rico, después de su visita en 1775, lo explica de esta manera:

> Están subordinados a las justicias por el temor pero tienen bastante amor a los misioneros, y aunque los temen porque les castigan algunas veces, tienen bastante confianza en ellos porque los remedian en sus necesidades y les asisten en sus trabajos. Mientras se conservan los rublos bajo la dirección de los Padres misioneros y sin intervención de corregidores o capitanes conservadores, creo que no hay fundamento para recelar que los indios abandonen sus pueblos y se retiren a los montes, porque, como he dicho, aman a los misioneros porque los tratan con suavidad y caridad paternal; (...)[55]

La estabilidad ofrecida por las misiones y el ofrecimiento de ir asumiendo nuevas destrezas que repercutían en el amor propio de los hombres y en su búsqueda de seguridad en una región propensa a la escasez y las alteraciones, favorecieron la permanencia de los indígenas en sus misiones.

## 3. Los Capuchinos catalanes de las misiones del Caroní

Al final de 1816 estaban activos en las misiones de Caroní[56] 40 frailes capuchinos catalanes. La última expedición, que había constado de 14 miembros, salió de Cádiz el 31 de marzo de 1816.[57] Cuando llegaron por mayo a su destino, los debieron haber recibido con alegría y agradecimiento a Dios, porque habían pasado 14 años desde que la expedición anterior pisó tierra en Guayana. Seguro que hubo el recuento de todas las noticias de España: los relatos de la guerra para sacar a los franceses de la península y lo que sentían desde que Dios en su grandeza había devuelto a la España su *rey deseado*. Los de Guayana deben haber narrado los ataques de los insurgentes contra Angostura, y cómo vieron la señal de Dios cuando los de Angostura ganaron la batalla fluvial de Sorondo, justo cuando Él azotó a las ciudades insurrectas con el terremoto. Deben haber comentado cómo el regreso de Fernando representaba un beneficio para los sirvientes del Señor en Guayana, tan acosados por los grupos de poder en Angostura: los militares, la diócesis y el ayuntamiento. Contarían cómo éstos habían sido puestos en orden por la última cédula real del 31 de diciembre de 1813, que dejó sin efecto los acuerdos de las cortes de Cádiz, que en 1812 ordenaron la entrega de las misiones viejas a la diócesis y permitía la convivencia de vecinos españoles en cada misión. Luego comentarían, entre todos, la importancia de la presencia de las fuerzas que, bajo las órdenes del general Pablo Morillo, venían a pacificar a Tierra Firme, y elevarían a Dios sus plegarias por su éxito.

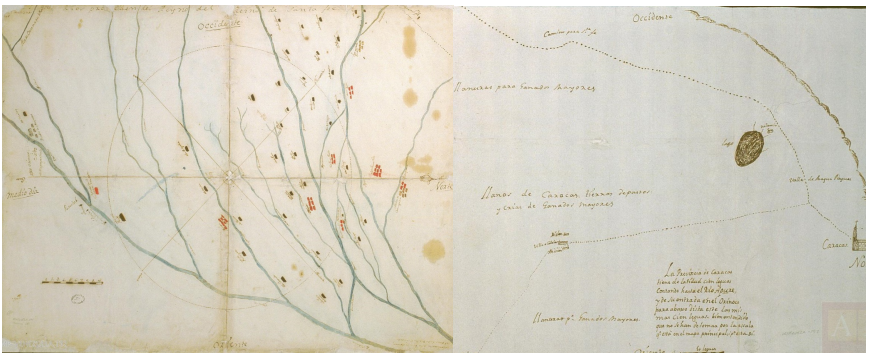
Después, a trabajar. Pronto, cada nuevo miembro de la comunidad sería asignado a una misión, guiado por la experiencia de los frailes curtidos en las labores.

### 3.1 Rasgos principales, compromiso con su misión y organización

Los frailes tenían 3 rasgos principales en común: eran catalanes, experimentados religiosos de su congregación[58] y versados en la lealtad a Dios y al rey. También eran obedientes, organizados y con un buen grado de preparación. No hubo quien tuviera pensamientos raros ni desordenados deseos de cambiar procedimientos. Su compromiso era salvar las almas de los indígenas y hacerles útiles y leales sujetos del rey, que *Dios guarda*. En tiempos normales, la gran mayoría permanecía en las misiones hasta expeler el último suspiro; pero los tiempos eran todo menos que normales. Se afanarían en su trabajo con la perspectiva de lograr ser presidente de una misión, o mejor, fundador de una, sacando indígenas nuevos de los montes agrestes; porque al lado de sus votos de obediencia, castidad y pobreza, muchos vislumbraban abrirse

paso al paraíso por el buen desarrollo de sus capacidades en guiar o llevar forzosamente a los neófitos por el camino al cielo. Hombres ya maduros, los más jóvenes tenían como 28 años, varios demostraban tener espíritu aventurero o emprendedor. Vinieron a Guayana por haber respondido al llamado de servir a Dios y al rey en las misiones, y utilizarían todos sus talentos para procurar este fin.

**Figura 3. Mapa de misiones capuchinas catalanas**



**Fuente:** Archivo General de Indias. MP Venezuela, 192

Los nuevos frailes incorporados a las misiones encontraban un sistema organizativo poco común y óptimo en sus resultados. Esto fue logrado por dos elementos: el hato y el común. A pesar de la magnitud de su resultado, no hay indicios que esto fuera concebido desde el principio, sino que fue el fruto de acciones pragmáticas tomadas desde los primeros meses de la llegada de los capuchinos catalanes a Guayana en 1724, cuando el primer grupo de frailes confrontó los problemas de sobrevivir y laborar en una región tan apartada e indefensa y con escasas perspectivas de sustentar poblaciones nuevas.

La solución inmediata a esta problemática había sido la traída de ganado desde Barcelona y Píritu, peripecia nada desdeñable por los peligros inherentes de las tierras desconocidas que cruzaron a pie guiados por la aguja de una brújula.[59] Luego, durante dos décadas tenían que cuidar celosamente el ganado y poner veda a su matanza para permitir el crecimiento de los rebaños. Al mismo tiempo tenían que capacitar a algunos indígenas en las faenas del hato, mientras comenzaban a reunir los diferentes grupos en las primeras misiones fundadas: la Purísima Concepción de Suay, cerca de las fortalezas, y San Antonio de Caroní, arriba de los estruendosos saltos.

El crecimiento del hato permitió asegurar la base proteínica necesaria para sustentar una población creciente, especialmente cuando iba unida con la yuca y su derivado, el casabe. Este dúo, representado

por carne salada y tortas de casabe, llegó a ser el sustento primordial de toda esta región tropical.[60] El aumento prolífico de las manadas permitió no sólo el sustento en comida, sino el desarrollo de toda ocupación asociada con el ganado. La elaboración de productos derivados del ganado llevó al asentamiento en pueblos de misión, el intercambio comercial entre ellos y, poco a poco, al contacto y el comercio con sitios fuera de la región. Toda Guayana fue beneficiada, porque hasta la guarnición de las fortalezas ya contaba con un sustento seguro, que permitía un mejor desempeño de sus deberes de protección de la región contra los caribes y grupos extranjeros enemigos de España.

Mientras esto sucedía, el genio organizativo catalán aplicó la idea del común como forma organizativa de los frailes de la congregación en Guayana. Esto también tenía su base pragmática. Lo normal en las misiones de las congregaciones en Venezuela era que cada misionero tuviera que mantenerse de su misión. Los catalanes se dieron cuenta de que las misiones no eran iguales en cuanto a sus posibilidades: algunas daban buen maíz, pero no tanta yuca, y viceversa; otras ofrecieron buenos pastos para ganado, pero no para la agricultura, y viceversa; y así sucesivamente. Cada misión tenía sus perspectivas, pero todas no tenían las mismas, y por esto a veces sus misioneros tuvieron problemas, lo que afectaría también a los indígenas bajo su ministerio. Entonces, sustentados en costumbres arraigadas en la tradición de la congregación y afirmados en una visión inteligente de las realidades de la vivencia Guayana, se formó el común en el que todos -misioneros e indígenas- trabajaban para el bien de su misión, cubrir sus necesidades y entregar cualquier sobrante al Procurador, quien velaría por su buen uso y estaría pendiente de que cada misionero, y los indígenas bajo su cuidado, no sufriesen penurias.[61]

El resultado fue el florecimiento de las misiones y la formación de un consorcio agropecuario que favorecería el crecimiento de toda la provincia de Guayana. El buen uso de los productos del ganado sacrificado permitió una producción en carne, cueros, sebo y sus derivados (velas y jabón), y otros productos menores. Con más producción era posible el crecimiento de las poblaciones y la satisfacción de más necesidades para lograr el bienestar. De allí comenzó la producción de algodón y la manufactura de tejidos, de artículos de cuero, tierra, madera y hierro. Al comenzar el siglo XIX, las misiones, con varias generaciones de indígenas representadas en su población, se habían convertido en un emporio de riquezas y en una autarquía, porque las labores programadas de ellas y el inteligente manejo de su producción, las había elevado a un estado de autosuficiencia asombrosa considerando su situación geográfica.

A pesar de los adelantos, el sistema armónico y el desarrollo económico tan admirados por don Eugenio de Alvarado y el gobernador Diguja en las décadas de 1750 y 1760, fomentaron un desenlace

discordante por la década de 1770 en adelante. Nuevos factores -crecimiento del número de poblados criollos en tierras adyacentes, las políticas administrativas y productivas de las Reformas Borbónicas, una tendencia progresiva de anticlericalismo en la mentalidad militar, la creación de la diócesis de Guayana, y la codicia pura y simple de personas que querían poner sus manos encima de tanto caudal- provocaron un trastorno en el ambiente que no permitió que la congregación viviera tranquila. El obispo Fr. Manuel Jiménez, de Puerto Rico, lo discernió en su visita y lo comentó luego al virrey de Santa Fe:

> (...) este hato ha movido la codicia de muchos para perseguir a los Capuchinos y persuadir al público que es cosa indecente e indigna a el estado austero que profesan, el poseer y gobernar tanto ganado, no haciéndose cargo de los justos motivos que ha habido y hay en el día para que estos Padres tengan el manejo de su ganado.[62]

Por el fin del siglo hubo una guerra declarada entre la congregación y las autoridades de Guayana. Los jefes militares, los obispos, el ayuntamiento de Angostura, y las autoridades de la Renta de Tabaco, todos querían quitar el hato de las manos de los misioneros. Los argumentos de todos son interesantes,[63] las formas usadas por los de Angostura para referirse a la congregación fueron cada vez más hirientes,[64] y el ambiente a partir de 1790, fue progresivamente más enrarecido. El conflicto de intereses caldeó tanto los ánimos que aún durante los primeros años de lucha cruenta entre republicanos y realistas al norte del Orinoco, en Guayana las comunicaciones oficiales referentes al caso, que fue expuesto a la regencia y en las cortes de Cádiz, parece el tema regional de mayor trascendencia.

## 3.2 Los vecinos de la Villa de Upata y sus pugnas con los capuchinos catalanes

La villa de San Antonio de Upata tuvo su fundación exitosa en el año 1762. Un primer intento, en 1736 con gente traída desde las islas Canarias, fracasó por el alto porcentaje de defunciones de sus miembros y luego su abandono de la zona después de un ataque inglés en 1741.[65] En ambos casos la razón de traer a gente española fue la de "…sujetar a los indios y tener gente para ir a las entradas,…" [66] La fundación en 1762, con gente criolla venida desde la provincia de Cumaná y Trinidad,[67] se debió mucho al apoyo del gobernador José Diguja y fue hecha "…en la sabana grande de Upata por ser este sitio bueno, de tierra suficiente para labrar y cría de ganado, sin perjuicio de los indios…"[68] Esta sabana quedaba en un punto céntrico entre los pueblos de Altagracia, Cupapuy, y Santa María, que lo rodeaban, y permitía el fácil acceso de los indígenas de aquellos poblados para ayudar con las

labranzas. Preocupados los misioneros por la posibilidad de que los vecinos no resultarían constantes, éstos tuvieron que firmar un documento que los obligó a cumplir con su compromiso de ir a las entradas y de servir como apoyo en poner orden a los indígenas en caso de necesidad. A la vez, como la comunidad costeó la construcción de sus casas, la preparación de sus primeras labranzas y su manutención en el primer año (todo esto hecho por los indígenas), estipularon que los vecinos no podían desamparar el pueblo para vivir a otra parte, ni vender sus casas a otros sin el consentimiento de los misioneros. El contrato tenía unos artículos de ese tenor.[69]

La visita a las misiones de Caroní de Fray Iñigo Abbad y Lasierra, O. S. B., en enero de 1774, nos deja con una descripción de la villa algo risueña: "Sus vecinos que ascienden a 33 familias con 205 almas, gozan de muy buenas tierras que cultivan con feliz suceso; han formado algunos buenos trapiches de caña, planteles de café y grandes cosechas de excelente tabaco."[70]

La excelencia de su tabaco llevaría, al principio de la década de los 80, a que Upata fuera uno de los sitios escogidos para la siembra de este renglón bajo la ley del Estanco.[71] Una vez que se dieron cuenta de las posibilidades de mejorar sus ingresos con la siembra y cosecha de tabaco, los vecinos llegaron a sentirse muy infelices con su situación tan sujeta a la autoridad de la comunidad, y cuando el gobernador Marmión hizo una visita en 1786, levantaron a él sus lamentos. Sus quejas fueron: concurrir al servicio de escolta era duro y peligroso, esto les quitaba mucho tiempo de sus labranzas, los misioneros no les daban suficiente peonada y como no tenían esclavos todo se deterioraba, carecían de carne porque sus sabanas eran pocas, y los misioneros no les hacían repartimiento de tierras para criar ganado mayor. Lamentaban que vivían "una especie de servidumbre, bajo una nube de una suerte infeliz".[72]

Esta tragedia de infelicidad tomó un carácter más agresivo cuando en 1789, fue nombrado un nuevo administrador de la Renta de Tabaco en Upata, José Reguero, quien imbuido de su importancia como representante de los intereses del rey, arremetió contra los frailes por no suministrar suficientes indios como peones, ni novillos para el sostén de los cultivadores y los amenazó como vasallos desleales al rey si no contribuían según sus exigencias.[73]

Este ataque fue el comienzo de una serie de escaramuzas que duraron años. Ya por 1789 hubo 60 cosecheros de tabaco matriculados que tenían plantaciones de 4 mil a 100 mil matas.[74] La bonanza del tabaco llevó a un aumento notable en la población de Upata reflejado en los censos de los frailes: 1788-254; 1792-555; 1797-667; 1816- 1598.[75] Su crecido número, sus requerimientos propios, y su anhelo de tierras y de control sobre la mano de obra indígena, llevaron a más enfrentamientos con los frailes y los unió al bloque representado por el

obispo, los militares y los poderes municipales contra los capuchinos.

Para 1800, los vecinos de Upata intentaron un nuevo deslinde de sus tierras pretendiendo extenderlas a cuatro leguas a cada viento y así llegar a las tierras de los indígenas de los pueblos de Cupapuy, Altagracia, Santa María y San Antonio de Huiscotano. Esta querella fue ventilada en Caracas. Aunque los argumentos de los capuchinos a favor de sus pupilos fueron reconocidos,[76] las pretensiones de los upatenses de lograr mayor control sobre las tierras, los indígenas y su villa no desaparecieron, sino que quedaron latente año tras año, esperando cualquier oportunidad que se ofreciera para lograr sus fines.

## 3.3 ¿Cuál era el valor económico de las misiones?

El valor económico de las misiones todavía no ha sido estudiado en forma adecuada. Su mejor descripción parece ser de una relación corta de 1811 realizada por Andrés Level de Goda, quien según su testimonio fue enviado a Guayana por el comisionado regio Cortabarría, con residencia en Puerto Rico, para determinar las condiciones de las misiones y ayudar a resistir los embates de las recién comenzadas hostilidades de los insurrectos de Caracas. Debido a lo interesante de la información expuesta y por aspectos de suspicacia común a la época que refleja, incluimos la cita en forma extensiva ya que nos puede revelar mucho de lo que hemos venido exponiendo:

> (...) el comisionado regio Don Antonio Ignacio de Cortabarría libró en 1811 a mi favor en nombre del Rey el despacho de gobernador político e intendente de Real Hacienda de las provincias de Cumaná, Barcelona y Margarita, *con absoluta y entera independencia de la superioridad de Caracas,* que son las mismas palabras del Despacho pero que antes debía ir inmediatamente a las Misiones de Guayana para tomar razón exacta de los caudales de ella, siéndole con todo sigilo para lo cual me acompañó las correspondientes órdenes, a fin de que todo se me hallanase.
> (...) Partí pues para el Orinoco en aquella Goleta y llegué al apostadero de Marina situado en la isla de Yaya desde donde oficié al padre prefecto de los misioneros capuchinos catalanes que evangelizaba en la provincia de Guayana, e inmediatamente se me presentó en Yaya con los libros, cuentas y papeles, prestándose a todo con la mayor afabilidad y vivos deseos de dar circunstanciada razón de cuanto se le preguntase y pidiese. Con esto y tan innumerables documentos no me pareció necesario ir a las Misiones, mucho menos cuando sin moverme de Yaya y dejándome ver en la ciudad de Angostura se tendría mi viaje por un paseo, y mi entrevista con el prefecto por una visita de cumplimiento, de cuya manera se conservaba el sigilo encargado por el Comisionado regio. El padre prefecto fue muy obsequiado en todos los buques del apostadero y en la goleta de Guerra lugar de nuestras conversaciones los dos solos; y de ellas y mi examen de libros me resultó que las Misiones tenían fuera de picos y fracciones 200.000

> cabezas de ganado vacuno y de caballos y mulas 80.000, sin poder ahora decir del lanar, del asnal, del cabrío y del cerduno, porque no me acuerdo, y eran numerosos, y de todas especies. Tenían 3 millones de pesos en oro, uno que habían trasladado a Demerari (sic) en cuanto la comunidad supo el movimiento de Venezuela, otro que pasaron al Convento de capuchinos de Barcelona en Cataluña, y otro que mantenían en Caroní donde además se hallaba un rico almacén en una grande casa llamada La Procura, con mercaderías, víveres de todas clases, frutos mayores, herramientas, máquinas, y cuanto pudieran necesitar las Misiones, los Misioneros y los barcos que allí se proveían de lo necesario para la navegación. El valor del almacén pasaba de medio millón de pesos.[77]

Si comparamos el valor en pesos de las misiones con la cantidad utilizada por el marqués del Toro para comprar su distinción -aproximadamente 30 mil pesos-[78] entonces tenemos un valor extremadamente respetable representado en los 3 millones de pesos estipulados por Level de Goda, además de los bienes y semovientes de las misiones.

¿Se puede creer en lo que Level de Goda escribe? No nos atrevemos a dictaminar. Sólo nos hace reflexionar que hubo un gran valor, todavía indeterminado por falta de estudios más profundos, representado en las misiones del Caroní; y que esto fue el resultado de décadas de trabajo de hombres y mujeres indígenas bajo el mando disciplinado y férreo de los misioneros. Esta riqueza agropecuaria (apenas sospechada por otros exceptuando las autoridades de las misiones que manejaban las cuentas) junta con los indígenas que representaban la mano de obra de la región, van a ser arrebatados por un ejército menesteroso y hambriento que invadirá al Caroní en 1817.

## 4. Conclusiones

En 1811, las misiones tenían 87 años de existencia. Su consolidación como una entidad organizativa para el bienestar de los que trabajaban dentro de sus confines y para las guarniciones de la corona, no puede ser negada. Sin embargo, precisar el valor de su resultado es difícil porque depende del enfoque que uno imprima al asunto. Como operación agropecuaria ciertamente fue beneficiosa, porque sostenían más de 20 mil personas. Como institución educativa, en lo ocupacional, había elevado los conocimientos y las destrezas de miles de indígenas. Sin embargo, sus logros en "civilizar y cristianizar" a estos mismos fueron decepcionantes, hasta visto por los mismos frailes.

Nunca se hubiera logrado un objetivo derivado del esfuerzo mancomunado, realmente integrado, de frailes e indígenas, porque los prejuicios frente al *otro* no permitieron que los capuchinos catalanes,

igual a los demás frailes en América Latina, miraran como digna de reconocimiento la mentalidad indígena y respetaran su pensamiento, su cosmovisión, su manera de ser. Las misiones de Caroní representaban una forma de sometimiento, subordinación, y explotación común a la época. La protección del indígena fue realizada en forma constante, pero paternalista; sin embargo, cuando ellos no respondían de la manera esperada por los frailes, eran percibidos como niños ignorantes y/o mal criados con quienes había que lidiar para la mayor gloria de Dios. Los frailes sentían que su control de las misiones era ejercido para el bien de los indígenas, pero nunca consideraron que el control pudiera ser llevado por los mismos indígenas.

Por otro lado, los frailes, en un tiempo de desarrollo de corrientes de pensamiento moderno, quedaron extremadamente estancados en el pasado y con ninguna posibilidad de adoptar posturas más flexibles por lo rígido de sus reglas, su educación y sus creencias. Los misioneros percibieron en las actuaciones de los militares (especialmente Centurión y Marmión), los obispos, los del ayuntamiento de Angostura, la gente de Upata, como muestras de enemistad y de posturas equivocadas, hasta pecaminosas, basadas principalmente en la codicia, en vez de representaciones, muchas veces, del advenimiento de secularismo.

Su pragmatismo en la construcción del hato y el común, llevó a las misiones a un alto nivel productivo con posibilidades de arrojar beneficios comerciales sustanciales. Conscientes de que el buen manejo de su organización era la única vía de mantener su trabajo -obra de Dios- en el tiempo, y conocedores de las maldades que ocurrían cuando personas fuera de la congregación tomaban el control de los bienes y de los indígenas, no hubo forma en que pudieran aceptar que otra gente española tomara el mando de un emporio labrado por décadas de trabajo y sacrificio. Su éxito administrativo en lo material los mantenía en una situación vulnerable frente a la crítica, las apetencias y la codicia de otros grupos de poder de la región, como los de Upata, que anhelaban más libertad en la toma de decisiones en su villa y en su forma de llevar a cabo sus trabajos. Con la diócesis y los de Angostura existía una situación parecida porque todos querían los beneficios de la mano de obra y la producción de las misiones.

Y ¿cómo pensaban los indígenas? Es difícil decir, pero se nota al pasar por tanta documentación que en ningún momento hubo seguridad total en los predios de la congregación. Tenían las misiones bajo su control varias etnias y no todos convivieron bien. Hubo la capacitación en nuevas labores, pero por la renuencia de los indígenas a entrar en la vida sacramental de la Iglesia, y por una constante queja por los intentos de huida de diferentes grupos, uno sospecha que estaban lejos de ser tan tranquilos y sumisos como los frailes -y otros- hubiesen querido. Si los momentos de fuertes confrontaciones habían pasado, debido al debilitamiento de los grupos étnicos por las enfermedades del temprano

siglo XVIII, y si una seguridad de sustento y nuevos criterios se iban formando alrededor de la cultura del hato, las costumbres de los indígenas perduraban y ellos respondieron a éstas en los momentos de retirarse con o sin permiso.

## Notas

[1] Investigadora independiente. Durante 15 años, estuvo adscrita a la Escuela de Educación de la Universidad Católica Andrés Bello, sede Guayana. Esta colaboración, forma parte de una investigación inédita titulada *El silencio de la muerte. Aguante, acomodo y desaparición de los indígenas del Caroní, 1817-1919*. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-9632-7696

[2] Los principales ataques fueron en 1811-12 cuando un conjunto militar de cumaneses, barceloneses y barineses tomaron control de la ribera norte del Orinoco en un intento de dominar las fuerzas reales en Angostura y la Antigua Guayana, y en 1815 cuando José Tadeo Monagas y Manuel Cedeño invadieron al occidente de Angostura. En ningún momento hubo incursiones que llegaran a adentrarse en el territorio de las misiones de Caroní. La mejor fuente para esta época es Tomás Surroca y de Montó: *La provincia de Guayana en la independencia de Venezuela: Relación histórica de los sucesos políticos y militares de la provincia de Guayana, una de las de Venezuela, desde los principios de las convulsiones de 1810, hasta el de 1817 en que fue su general emigración, en la cual se insertan algunos particulares referentes a la revolución de la costa firma, hasta julio de 1821.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2003. (Colección Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, 82). En las secciones dedicadas a estos años.

[3] San Celonio, Doc. 314, "Carta del Prefecto P. Buenaventura de San Celonio al P. Comisario de misiones, exponiéndole la situación de la provincia de Guayana en los primeros años de la guerra emancipadora (Caroní, 17 abril 1812)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los Capuchinos en Guayana.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1979. (Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela), Tomo III, pp. 271-274, p. 273. La mayor parte de la documentación sobre las misiones sale de la compilación hecha por P. Buenaventura de Carrocera. Por la importancia de su autoría y su contenido, daremos autonomía a cada documento citado de esta forma, y luego indicaremos el volumen y las páginas de Carrocera donde se encuentra. En caso contrario haremos la salvedad.

[4] Humboldt recogió información sin visitar las misiones, porque estaba recuperándose de malaria. Dos franceses, Francisco Depons: *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América Meridional.* Caracas, Banco Central de Venezuela, 1960, y J. J. Dauxion Lavaysse: *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América meridional.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1967, quienes ofrecen información, pero sus descripciones sugieren que no fue recogida en el sitio, sino recopilada de lo dicho por otros. Parece que los obispos de la diócesis de Guayana (Ibarra,

Mohedano y Cabello) nunca visitaron las misiones que, fuera de Angostura, representaban la mayor población de la provincia de Guayana. Por 1800, Angostura tenía 6 mil habitantes, según Alejandro de Humboldt: *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1985, Vol. IV, p.476. Casi por los mismos años, en 1799, las misiones tenían 15.902 habitantes según Sabadell, Doc. 293, Estado de la misión de Guayana presentado por su Prefecto P. Buenaventura de Sabadell al Gobernador de la provincia (Caroní, 23 julio 1799). En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo III, pp. 176-194. Los informes de los obispos carecen de los detalles que reflejan una presencia *in situ,* y muestran más bien su aversión al indígena y el deseo de controlar la entrada económica de las misiones. También se nota en sus escritos el apoyo de sus deseos por las autoridades militares y civiles en Angostura. No hay un estudio adecuado sobre los problemas surgidos entre la congregación de capuchinos catalanes y la diócesis, pero se puede consultar en Carrocera unos documentos de Ibarra (Doc.282, 1793, 146-150); Mohedano, (Doc. 302, 1803, 234-235 y Doc. 304, 1803, 236); y Cabello (Doc. 313, 1812, 263-271).

[5] Alvarado, Eugenio de., Doc. 119, Modo religioso y económico de vivir los Padres, granjerías del común de las misiones como del particular de los Padres, indios y demás agregaciones a ellas, (Hato de la Divina Pastora, 20 abril 1755). En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana …,* Tomo I, pp. 339-351; p. 349. [En adelante: Alvarado, 1755, Doc. 119.]

[6] Esta política de la congregación fue la manzana de discordia entre ella y las autoridades militares, diocesanas y civiles de la provincia. El problema está tratado en varios documentos recogidos en Carrocera: *Misión de los Capuchinos en Guayana;* pero su expresión más contundente queda reflejada por el argumento de Castelltersol, Fray Luis de. Doc. 312, Representación…en contra de los proyectos de la Junta gobernativa instalada en Guayana sobre los indios, dirigida a Fernando VII y en su nombre a la Junta Suprema y Regencia del Reino. (Caroní, 12 julio 1810). En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana …*, Tomo III, pp. 260-263.

[7] En cuanto a los vecinos españoles nuestra atención se limita a los de la villa de Upata, porque por la lejanía de la villa de Barceloneta (hoy con el nombre La Paragua), y su ubicación al occidente del río Caroní, sus pobladores no tenían injerencia en la vida de la mayoría de las misiones.

[8] Barcelona, Doc. 323, Estado de la misión de Guayana dado por el último Prefecto P. Fulgencio de Barcelona (Caroní, 13 octubre 1816). En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…,* Tomo III, pp. 314-317.

[9] Alvarado, Doc. 119, p. 341. Los ubica como habitantes de los montes de Imataca.

[10] Janet A., Buchholz: "Las jornadas orinoquenses de don Antonio de Berrío y su tropa. Un eslabón en la formación del hombre guayanés". *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales.* Vol. XI, N° 42 (Caracas, 1993), pp. 154-167.

[11] Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…,* Tomo I, p. 34.

[12] Martínez de Oneca, Doc. 127, "Informe del obispo de Puerto Rico D. Pedro Martínez de Oncea, después de su visita a los Anejos Ultramarinos (22 junio 1758 - 10 mayo 1759)". En: *Ibid.*, pp. 368-371, pp. 369-370. El obispo comenta "…por lo común repugnan mucho el trabajo y son malos trabajadores, y es necesario contemplarlos para mantenerlos…".

[13] Sautó, Doc. 137, "Estado de la misión de Guayana, con la noticia de fundación de sus pueblos, dado por el P. Prefecto Fidel de Sautó (Suay, 26 febrero 1761)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 23-28 y p. 26.

[14] Barcelona, Doc. 182, "Estado de la misión de Guayana, dado por el Prefecto P. Bruno de Barcelona, en el que se contienen muy interesantes noticias sobre la marcha y progreso de la misma (Caroní, 25 enero 1772)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 154-165 y p. 161. Lo de los guaraúnos en Marhuanta surge de una mudanza forzada de 4 pueblos -Piacoa, Uyacoa, Tipurua y Unata- desde el margen sur del Orinoco al oriente de las fortalezas a sitios al occidente del Caroní y más arriba del Orinoco cerca de Angostura. El conflicto causado entre el Gobernador Manuel Centurión y la congregación por esta mudanza está reseñado en varios documentos a partir de 1768. En: *Ibid.*, Tomo II. En éstos, a veces quedan reflejadas las opiniones que los frailes tenían de las diferentes etnias.

[15] Doc. 245, "Informe del Consejo de Indias sobre el estado de la misión capuchino de Guayana (1788)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo III, pp. 18-19, p. 18.

[16] Más bien, hay indicios de que la gente que pobló a Santo Tomé y las fortalezas logró sobrevivir por adoptar conocimientos y costumbres de los indígenas. Este aspecto no ha sido estudiado.

[17] Alvarado, Doc. 119, 1755, p. 341.

[18] Olot, Doc. 106, "Estado de la misión de Guayana expuesto por el Prefecto P. Agustín de Olot (Misión de la Purísima Concepción, 3 enero 1744)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo I, pp. 304-307, p. 305.

[19] Mario Sanoja e Iraida Vargas: *Las edades de Guayana: arqueología de una quimera. Santo Tomé y las misiones capuchinas catalanas, 1595-1817.* Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2005, p 57.

[20] Alvarado, Doc. 119, 1755, pp. 338-351. Casi no hay página de este documento donde no se mencione algún producto que sostenía o daba entradas económicas a las misiones.

[21] Alvarado, Doc. 119, 1755, pp. 338-351. Menciona maíz, arroz y tabaco, p. 348; arroz, plátano y caña dulce, p. 341.

[22] Puigcerdá, Doc. 149, "Carta del P. Jaime de Puigcerdá informando sobre el estado de la misión a poco de su llegada (1765)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo II, pp. 55-56.

[23] Alvarado, Doc. 119, 1755, p. 348.

[24] *Ibid.*, p. 350.

[25] *Ibid.*, p. 342.

[26] *Ibid.*, pp. 342 y 343

[27] Castelltersol, Fray Luis de. Doc. 312, "Representación del Prefecto de la misión en contra de los proyectos de la Junta gubernativa instalada en Guayana

sobre los indios, dirigida a Fernando VII y en su nombre a la Junta Suprema y Regencia del Reino". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…,* Tomo III, pp. 260-263, p. 261.

[28] La Garriga, Doc. 236, "Carta del Prefecto P. Benito de La Garriga al P. Visitador de la misión, explicándole los trabajos y ocupaciones a que se destinan los indios de la misma (Caroní, 6 marzo 1780)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 360-361. Este documento revela con mucha claridad las diferentes labores de los indígenas. Aunque escrita 36 años antes de 1817, ilustra sobre la magnitud del aporte indígena al sustento de la vida en Guayana.

[29] Extraoficialmente es comentado por Puigcerdá, Jaime de. Doc. 241 "Extraña carta del P. Jaime de Puigcerdá sobre el cambio de método en la catequización de los indios de la misión (Barcelona, febrero, 1783)". En: *Ibid.*, Tomo II, p. 370.

[30] Hay un estudio del antropólogo Miguel Ángel Perera, que explica profusamente las fuerzas detrás de la formación de estos criterios tan desdeñosos del indígena que siguen todavía marcados en nuestra mirada hacia el indígena de hoy. Recomendamos especialmente la lectura de su primer capítulo a cualquier persona interesada en el tema: Miguel Ángel Perera: *La mirada perdida: Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1994, pp.17-39

[31] Moya, Doc. 71, "El Prefecto P. Benito de Moya da cuenta al P. Comisario de misiones de cuanto han hecho los Capuchinos catalanes en la isla de Trinidad en la Guayana (Purísima Concepción de Suay, 20 mayo 1728)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo I, pp. 244-247, p. 244.

[32] Doc. 107, "Método que observan los PP. Capuchinos catalanes para el gobierno de sí mismo y de los indios (1745?)". En: *Ibid.*, Tomo I, pp. 307-312, p. 311.

[33] Alvarado, Doc. 119, 1755; p. 349.

[34] Villanueva, Doc. 224, "El P. Félix de Villanueva denuncia las intrigas del comandante Centurión y expone el estado de la misión en carta al P. Comisario de las misiones (Cupapuy, 22 marzo 1778)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 314-318, p. 316.

[35] Villanueva, Doc. 224, "El P. Félix de Villanueva denuncia las intrigas del Comandante Centurión y expone el estado de la misión en carta al P. Comisario de las misiones (Cupapuy, 22 marzo 1778)". En: *Ídem.*

[36] Barcelona, Doc. 225, "Carta del P. Joaquín de Barcelona al P. Provincial de Cataluña, en que propone los medios más aptos, a su parecer, para hacer adelantar la religión (Ayma, 5 abril 1778)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 319-320, p. 320.

[37] Castelltersol, Puig-Reig y San Celonio, Doc. 307, "Exposición de los superiores de la misión sobre la no entrega de los pueblos de indios a la jurisdicción del Obispo. (Caroní, 1 noviembre 1803)". En: *Ibid.*, Tomo III, pp. 241-246, pp. 242-243.

[38] Una descripción muy detallada del método está expuesta en Doc. 107, "Método que observan los PP. Capuchinos catalanes para el gobierno de sí

mismo y de los indios (1745?)". En: *Ibid.*, Tomo I, pp. 307-312, p. 311.

[39] Jiménez, Doc. 212, "Informe del obispo de Puerto Rico D. Fr. Manuel Jiménez Pérez al Virrey de Santa Fe y a petición de este sobre el estado de las misiones de Guayana y sobre la conveniencia o no de poner corregidores (Puerto Rico, 31 julio 1775)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 283-289, pp. 287-288.

[40] Puigcerdá, Doc. 241, "Extraña carta del P. Jaime de Puigcerdá sobre el cambio de método en la catequización de los indios de la misión (Barcelona, febrero 1783)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 369-372, p. 369.

[41] *Ibid.*, p. 370.

[42] *Ídem.*

[43] En este último caso debemos mucho al pensamiento de James C. Scott, cuyos estudios tratan de formas de disensión ejercidas callada, discreta y a veces silenciosamente por grupos sujetos a estructuras de dominación. Véase del mencionado autor: *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant resistance*. New Haven, Yale University Press, 1985, y *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts.* New Haven, Yale University Press, 1990.

[44] Alvarado, Doc. 107, "Método que observan los PP. Capuchinos catalanes para el gobierno de sí mismo y de los indios (1745?)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo I, pp. 307-312.

[45] *Ibid.*, p. 343.

[46] *Ibid.*, p. 344.

[47] Fuenterrabía, Doc. 265, "El Procurador general de las misiones, P. Pedro de Fuenterrabía, expone al rey en este memorial las vejaciones y atropellos de que son objeto los misioneros e indios de Guayana (1791)". En: *Ibid.*, Tomo III, pp. 86-90, p. 89.

[48] Sabadell, Doc. 285, "Carta del Prefecto P. Buenaventura de Sabadell, en la que da algunas noticias sobre lo sucedido en la misión (Caroní, 10 julio 1795)". En: *Ibid.*, Tomo III, pp. 156-157, p. 157.

[49] Barcelona, Doc. 182, "Estado de la misión de Guayana, dado por el Prefecto P. Bruno de Barcelona, en el que se contienen muy interesantes noticias sobre la marcha y progresos de la misma (Caroní, 25 enero 1772)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 154-165, p.156.

[50] Sautó, Doc. 137, "Estado de la misión de Guayana, con la noticia de la fundación de sus pueblos, dado por el P. Prefecto Fidel de Sautó (Suay, 26 febrero 1761)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 23-28, p. 28.

[51] La Garriga, Doc. 186, "El P. Prefecto Benito de La Garriga informa al P. Provincial de Cataluña sobre varios sucesos importantes que tuvieron lugar en la misión (Altagracia, 8 septiembre 1772)". En: *Ibid.*, TII, pp. 169-172, p. 170. Este hecho fue el asesinato del P. Fugarolas, asignado a una misión por el río Paragua, que fue muerto junto con un joven catalán y 4 indios por otros compañeros indígenas cuando estaban en una entrada para buscar traer más indígenas a la misión. No se aclara la razón por tanta saña.

[52] Diguja, Doc. 144, "Informe del gobernador Diguja Villagómez sobre la misión capuchina de Guayana a raíz de su visita (1763)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 36-41, p. 40.

[53] Archivo General de la Nación, Venezuela (En adelante AGNV). Renta de

Tabaco, 1789, "Carta del Administrador de la Renta de Tabaco en Guayana, José Reguero, al Director General Esteban Fernández de León, (7 de junio de 1789)", ff. 1-8. Reguero comenta: "…los Peones Indios son los mas inútiles que pueda haver, y para siembra de tabaco mucho mas …".

[54] Castelltersol, Doc. 305, "Carta del Prefecto Luis de Castelltersol al Gobernador de Guayana, insistiendo sobre la pretensión de los indios que vivían en la villa de Barceloneta, de formar ellos pueblo aparte (Caroní, 18 mayo 1803)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…,* Tomo III, pp. 237-238; y Doc. 306, "Recurso del P. Prefecto a la Audiencia de Caracas para que se acceda a la petición de los indios de la villa de Barceloneta de formar ellos pueblo aparte (Caroní, 1 noviembre 1803)". En: *Ibid.*, pp. 238-241.

[55] Jiménez, Doc. 212, "Informe del obispo de Puerto Rico D. Fr. Manuel Jiménez Pérez al Virrey de Santa Fe y a la petición de este sobre el estado de las misiones de Guayana y sobre la conveniencia o no de poner corregidores (Puerto Rico, 31 julio 1775)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 283-289, p. 288.

[56] Barcelona, Doc. 323, "Estado de la misión de Guayana dado por el último Prefecto P. Fulgencio de Barcelona (Caroní, 13 octubre 1816)". En: *Ibid.*, Tomo III, pp. 314-317. No está mencionado el Padre José de la Riera, presente en las misiones desde 1792, quien fue capturado durante la huida de agosto, 1817, y luego murió de enfermedad en las Fortalezas. Es posible que en el momento del censo de octubre estuviera ausente en funciones administrativas en Cumaná o Barcelona.

[57] Doc. 321, "Documentos relativos a la última expedición de misioneros enviados a Guayana (1815-1816)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…,* Tomo III, pp. 293-297, pp. 294-295.

[58] Doc. 321, "Documentos relativos a la última expedición de misioneros enviados a Guayana (1815-1816)". En: *Ibid.*, Tomo III, pp. 293-297, pp. 294-295. Del nuevo contingente, todos tenían de 10 a 29 años como religiosos.

[59] Olot, Doc. 106, "Estado de la misión de Guayana expuesto por el Prefecto P. Agustín de Olot (Misión de la Purísima Concepción, 3 enero 1744)". En: *Ibid.*, Tomo I, pp. 304-307, p. 305 y pp. 315-318; y Moya, Doc. 109, "Situación de la misión y misioneros dada por el P. Prefecto Benito de Moya (Suay, 22 mayo 1749)". En: *Ibid.*, pp. 315-316.

[60] AGNV. Libros contables de la Real Hacienda en Guayana. 1790 y 1799. Es notable cómo la carne salada y las tortas de casabe llegaron a ser parte vital del sustento. En los datos de cargamento en estos libros no hay barco que salga sin su carga de estos renglones, tanto para el sustento de los tripulantes como para la venta en puertos del Caribe.

[61] Alvarado, Doc. 119, 1755. En: *Ibid.*, pp. 338-351. El hato y el común ya fueron una realidad por la década de 1750 y están evaluados por el ojo escrutiñador y crítico de don Eugenio de Alvarado, uno de los comisionados de la expedición de límites. Es el relato más detallado que tenemos. Para quien quisiera más información sobre la historia del hato y del común pueden consultar en: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…,* Tomo I, Doc. 65, pp. 229-236, y Doc. 106, pp. 304-305; y en el

Tomo II, Doc. 137, pp. 23-24; el Doc. 144, pp. 36-37; Doc. 198, pp. 202-206; y Doc. 212, pp. 286-288.

[62] Jiménez, Doc. 212, "Informe del obispo de Puerto Rico D. Fr. Manuel Jiménez Pérez al Virrey de Santa Fe y a petición de este sobre el estado de las misiones de Guayana y sobre la conveniencia o no de poner corregidores (Puerto Rico, 31 julio 1755)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 283-289, p. 287.

[63] *Ibid.*, Tomo III. Evitamos detallar esto porque fue una guerra llevada fuera de la presencia y el conocimiento indígena. Hay un número profuso de documentos en el tercer volumen de Carrocera que refleja el problema, especialmente a partir de la creación de la diócesis de Guayana en 1790.

[64] Ventura Cabello, Doc. 313, "Instrucción que formó Don José Ventura Cabello, Obispo electo de Santo Tomás de Guayana, … y la misma que lleva el Sr. D. José de Olazarra, capitán de ejércitos, en calidad de comisionado electo por la Junta de Guerra y el Ilustre Ayuntamiento de esta ciudad, para…exponer…ante el Supremo Congreso de las Cortes generales extraordinarias de la nación, … (Santo Tomé de Guayana, 18 febrero 1812". En: *Ibid.*, Tomo III, pp. 263-271. En este documento el obispo electo de Guayana, llega al extremo de referir a los misioneros como "gente de conducta…agravante al real erario" (p. 266), deseosos de "una herencia temporal" (p. 266), "vampiros del jugo de la nación" (p. 267) y otros epítetos similares. La condición de penuria de su diócesis probablemente fue lo que le incitó a esta postura. Parece que nunca visitó a las misiones ni hizo intentos sinceros para lograr el diálogo. Tampoco hay indicios de que Ibarra y Mohedano, los primeros obispos, hicieran una visita a las misiones de Caroní, y estando rodeados por gente que tenía sus ojos puestos en las manadas, y por ser clérigos caraqueños acostumbrados a una Iglesia prepotente y sacrosanta, su actitud tampoco ofreció apertura hacia la congregación y fue siempre desdeñosa hacia los indígenas.

[65] *Ibid.*, Tomo I, p. 32; Moya, Doc. 101, "Carta del Prefecto P. Benito de Moya al obispo de Puerto Rico informándole del estado de la misión de Guayana y solicitando el envío de más misioneros (Suay, 16 noviembre 1739)". En: *Ibid.*, Tomo I, pp. 294-295, p. 294.

[66] El Rey, Doc. 99, "Cédula por la que se conceden a la misión de Guayana 25 familias canarias para escolta y protección de las misiones (Aranjuez, 15 abril 1736)". En: *Ibid.*, Tomo I, pp. 289-290, p. 289. Referente la primera fundación; La Garriga, Doc. 142, "Carta del P. Prefecto Benito de La Garriga al P. Comisario general de Misiones, dándole cuenta de la fundación de la villa de Upata (Suay, 8 julio 1763). En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 34-35, p. 35 para la cita.

[67] El Rey, Doc. 150, "Cédula por la que se permite la fundación de villas de españoles en la misión de Guayana y se señala la finalidad de sus habitantes (El Pardo, 5 febrero 1765)". En: *Ibid.*, pp. 56-57, p. 56.

[68] Doc. 140, "Escrito de compromiso entre los misioneros capuchinos catalanes de Guayana y los primeros vecinos de la Villa de Upata (Upata, 11 febrero 1763)". En: *Ibid.*, pp. 31-33, pp. 31-32, La frase "…sin perjuicio de los indios…" es importante por las luchas posteriores entre los vecinos y los misioneros cuando aquellas querían agarrar más tierras.

[69] Doc. 140, "Escrito de compromiso entre los misioneros capuchinos catalanes

de Guayana y los primeros vecinos de la Villa de Upata (Upata, 11 febrero 1763)". En: *Ibid.*, Tomo II, pp. 31-33, pp. 31-32.

[70] Abbad y Lasierra, Doc. 199, "Relación de la visita a los pueblos misionales de Guayana hecha por Fray Iñigo Abbad y Lasierra, O.S.B., secretario del obispo de Puerto Rico D. Fr. Manuel Jiménez Pérez (25 noviembre 1773)". En: *Ibid.*, pp. 207-221, p. 215.

[71] A partir de 1785, se encuentran en el índice de Renta de Tabaco del Archivo General de la Nación, Venezuela, una cantidad significativa de documentos referentes a Upata.

[72] Anónimo, "Diario del reconocimiento del río y bocas del Orinoco y misiones de capuchinos catalanes (1786)". En: Lucena Girardo: *Viajes a la Guayana ilustrada: El hombre y el territorio*. Caracas, Banco Provincial, 1999, p. 216.

[73] Reguero, Doc. 251, "Carta del Administrador de la Renta de Tabaco en Upata al P. Prefecto sobre suministros de carne a la villa y de peones indios para el trabajo (Upata, 8 mayo 1789)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo III, pp. 40-42.

[74] AGNV, Renta de tabaco, 1789, Tomo XII, ff. 78-79. "Nómina de los cosecheros de tabaco de San Antonio de Upata, Guayana, 6 junio 1789".

[75] San Celonio, Doc. 247, "Cuadro estadístico de la misión de Guayana (Caroní, 24 enero 1788)". En: Fray Buenaventura de Carrocera: *Misión de los capuchinos en Guayana…*, Tomo III, pp. 20-21; Vich, Doc. 272, "Cuadro estadístico del estado de la misión de Guayana, presentado por el Prefecto P. Hermenegildo de Vich (Caroní, 2 enero 1792)". En: *Ibid.*, pp. 106-107; San Celonio, Doc. 289, "Cuadro del estado de la misión de Guayana presentado por el Prefecto P. Buenaventura de San Celonio (Caroní, 6 junio 1797)". En: *Ibid.*, pp. 162-163; Barcelona, Doc. 323, "Estado de la misión de Guayana dado por el último Prefecto P. Fulgencio de Barcelona (Caroní, 13 octubre 1816)". En: *Ibid.*, pp. 314-317. La población aumentó unas 5 veces en 28 años.

[76] Vasconcelos, M., y Quintana, A. Doc. 296, "Real provisión de la Audiencia de Caracas en orden a las exigencias de cuatro pueblos de la misión de Guayana (Caracas, 27 abril 1801)". *Ibid.*, pp. 200-202.

[77] Level de Goda, [1811], Memorias (escritas en 1811 / recopilación de escritos), *Anuario del Instituto de Antropología e Historia.* Vol. II (Caracas, 1969), pp. 1258-1259. El uso de cursiva es del mismo documento; el subrayado es nuestro.

[78] Inés Quintero: *El último marques: Francisco Rodríguez del Toro (1761-1851).* Caracas, Fundación Bigott, 2005, pp. 20-21.

## Fuentes consultadas

## Archivos

*A.G.I. Archivo General de Indias – Sevilla.*

Estado, 63, N. 2.

MP-Venezuela, 128.

MP Venezuela, 192.

*A.G.N. Archivo General de la Nación – Venezuela*.

*La Revolución - Gobernación de Guayana.* 1817-1821.

*Libros contables de la Real Hacienda en Guayana.* 1790 y 1799.

*Renta de Tabaco,* Tomo XII, 1789, "Carta del Administrador de la Renta de Tabaco en Guayana, José Reguero, al Director General Esteban Fernández de León, (7 de junio de 1789)", ff. 1-8.

*Renta de Tabaco,* Tomo XII, 1789, ff. 78-79. "Nómina de los cosecheros de tabaco de San Antonio de Upata, Guayana, 6 junio 1789".

## Documentos editados

Carrocera, Fray Buenaventura de: *Misión de los capuchinos en Cumaná.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1968 (Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 88, 89 y 90).

Carrocera, Fray Buenaventura de: *Misión de los capuchinos en Guayana.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1979. (Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 139, 140 y 141).

Dauxion Lavaysse, J.J.: *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América meridional.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1967.

Depons, Francisco: *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme en la América Meridional.* Caracas, Banco Central de Venezuela, 1960, (2 tomos).

Surroca y de Montó, Tomás: *La provincia de Guayana en la independencia de Venezuela: Relación histórica de los sucesos políticos y militares de la provincia de Guayana, una de las de Venezuela, desde los principios de las convulsiones de 1810, hasta el de 1817 en que fue su general emigración, en la cual se insertan algunos particulares referentes a la revolución de la*

*costa firma, hasta julio de 1821.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2003. (Colección Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, 82), en las secciones dedicadas a estos años.

## Bibliográficas

Humboldt, Alejandro de: *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1985.

Perera, Miguel Ángel: *La mirada perdida: Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1994.

Quintero, Inés: *El último marques: Francisco Rodríguez del Toro (1761-1851).* Caracas, Fundación Bigott, 2005.

Sanoja, Mario y Vargas, Iraida: *Las edades de Guayana: Arqueología de una quimera. Santo Tomé y las misiones capuchinas catalanas, 1595-1817.* Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2005.

Scott, James C.: *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance.* New Haven, Yale University Press, 1985.

Scott, James C.: *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts.* New Haven, Yale University Press, 1990

## Artículos en Revistas

Buchholz, Janet A.: "Las jornadas orinoquenses de don Antonio de Berrío y su tropa. Un eslabón en la formación del hombre guayanés". *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Vol. XI, N° 42 (Caracas, 1993), pp. 154-167.

Level de Goda, Andrés E. [1811].1967-1968-1969. "Memorias escritas en 1811 / recopilación de escritos)". *Anuario Instituto de Antropología e Historia.* Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1969, Vols. IV-V-VI.

# Misceláneas

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Cacao en La Villa de San Cristóbal*... Luis Antonio Hernández Contreras, pp. 152-170.

# Cacao en la Villa de San Cristóbal. Comentarios a propósito del libro *Cacao en Indias* de Luis Alberto Ramírez Méndez. Academia de Historia del Zulia, 2025

**Luis Antonio Hernández Contreras**[1]
*Cronista del Municipio San Cristóbal, estado Táchira - Venezuela*
*historiatachira@gmail.com*

El estudio que ofrece Luis Alberto Ramírez Méndez, doctor en Historia de la Universidad Central de Venezuela y profesor invitado de la Universidad de Los Andes, Mérida- Venezuela, constituye uno de los más completos trabajos sobre el cacao publicado en el país en los últimos veinte años. Profuso en el empleo de fuentes primarias y secundarias, está respaldado por la consulta directa en archivos de

España, Colombia y Venezuela, además de la actualizada bibliografía empleada a nivel continental. Pertinente en la aclaratoria de conceptos y de apreciaciones que se tenían sobre este tema, revela con propiedad una nueva perspectiva, sustentada en su laboriosa investigación. A partir de su lectura, ofrecemos algunas aristas para una futura investigación sobre el cacao en la región histórica de San Cristóbal.

Estudio contempla una detallada y larga introducción que inicia con el origen del cacao en una visión mítica. Considerado el fruto robado de la mesa de los dioses y entregado a los mortales, simboliza la sangre y el corazón humano desde tiempos prehispánicos. Precisa el historiador que el cacao es originario de la Amazonía y no de otras latitudes como fuera concebido en apreciaciones ya superadas. Enseña, asimismo, el proceso de domesticación del *Theobroma cacao*, comenzando por el cultivo de las arboledas mediante técnicas transmitidas de generación en generación resguardadas por celosos chamanes. No fue presto el camino para extraer del mucílago las bebidas fermentadas hasta el procesamiento de la semilla con los pasos de secado, tostado y molido. Comprobada su utilidad como cosecha útil, fue producido en la cantidad mínima requerida, que lo hizo ser traslado por rutas de intricados caminos de herradura y llevado en rústicas embarcaciones por ríos y mares. Las personas a su alrededor, se convirtieron en sus productores y en sus negociantes y controlaron su cultivo y su circulación hasta convertirlo en artículo de cambio y de valor.

Estos elementos con enfoques históricos, abarcan temas como el poder, la renta, el comercio, la gastronomía, la producción y hasta su genoma, destacándose las regiones que serían marcadas en el mapa de los intereses, como el sur del Lago de Maracaibo, tierra feraz, dadora de fulgurante provecho. La carencia de fuentes escritas de ese período prehispánico dificulta su estudio, empero, restos arqueológicos permiten allanar caminos para hacerlo, revelándose la pretensión aborigen de preservar, de mantener el equilibrio ecológico con su cultivo. Con la presencia española, los documentos escritos posibilitan conocer los métodos de producción que los europeos asimilaron de los nativos, así como el aporte en su consumo para convertirlo en chocolate. Se impondría el sistema de encomenderos y de haciendas para soliviantar la codicia.

Expone Ramírez Méndez los estudios realizados desde 1950 sobre las haciendas de cacao en Hispanoamérica. Han sido temas sustanciales: la evolución y conformación de la propiedad; los propietarios y sus familias; los medios y útiles de producción; el capital, la mano de obra, el trabajo, la tecnología, la comercialización; los productos, la sociabilidad, su administración, la productividad, su valor y la infraestructura; además de la viabilidad, los costos y precios. Asimismo, enseña los estudios iniciales realizados en Nueva España, Perú, Bolivia, Argentina, Nueva Granada. En Venezuela, particularmente, se conformó

para ello la Comisión para el Estudio de la Propiedad Territorial, con los valiosos aportes del historiador Eduardo Arcila Farías y otros investigadores.

La hacienda se convirtió en tema fundamental para el desarrollo del cacao en su amplia extensión. Indica, Ramírez, que estas comenzaron a conformarse "a partir del traslado y funcionamiento de las estructuras feudales europeas al Nuevo Mundo". Emplea la definición de estas concebida por Eric Wolf y Sidney W. Mintz, como "una propiedad agrícola operada por un terrateniente, quien dirige una fuerza de trabajo subordinada y organizada para aprovisionar a un mercado reducido, con la ayuda de un pequeño capital". Al referirse a las haciendas basadas en las estancias durante el siglo XVI, comenta que los encomenderos aprovecharon el tributo indígena invirtiéndolo en sistemas de siembra. Por su parte, el trabajo familiar se plasmó en las llamadas estancias de ganado mayor, estancias de pan hacer y estancias de pan. La riqueza de las tierras al sur del Lago de Maracaibo permitió establecer estancias de ganado mayor, estancias de ganado menor, estancias de pan sembrar y estancias de pan coger. Sin embargo, aclara que las haciendas en Nueva España, a partir del siglo XVII, mantuvieron un tipo de propiedad más complejo que la estancia. En conclusión, el desarrollo de las haciendas permitió construir el tejido de la red de vinculación y control de los mercados donde se comercializaban los productos. Como dato particular, la investigación revela la singularidad del parentesco para la adquisición de haciendas en diferentes pisos altitudinales.

La presencia hispana trastocó todo el sistema construido por los nativos. Desarrollada como una propiedad común por estos, la avidez europea originó toda una red comercial con el surgimiento de mercaderes, negociantes y apoderados que poseían los medios de transporte para lograr la misión mercantil. Aquí se magnificó el poder del terrateniente como cosechero y como comerciante. Fue tan relevante el tema cacaotero, que el Estado español estableció una política de ultramar para la comercialización de la semilla. Este comenzó con una inicial liberalidad enfrentada al sistema de monopolio, pero las providencias emanadas a través de reales cédulas condujeron a un control de pasajeros, productos y embarcaciones gestando un proceso lento y corrupto. Sevilla fue el único puerto autorizado para operar dentro de un monopolio ejercido no por la Corona, sino por el Consulado de Sevilla, auxiliado en Cádiz.

En el siglo XVI se había constituido la Casa de Contratación en Sevilla con su cuerpo de inspectores, jueces comerciales y recaudadores, su método de recaudación de derechos aduaneros, entre otros el de almojarifazgo y la protección militar a las naves. Ese monopolio comercial de España fue desconocido por Francia, Inglaterra y Holanda, naciones que apoyaron la piratería, suscitándose ataques a navíos

españoles con oro y otros efectos. Como respuesta, España diseñó toda una protección contra las acciones de piratas franceses y berberiscos; se trazaron convoyes de galeones protegidos con el trazado de sus rutas y se consumó una política de prohibición de producir en las colonias las mercancías transportadas en estas. Las circunstancias determinaron la sujeción a las reformas comerciales borbónicas con la consabida libertad de comercio que permitió la interconexión de América con trece puertos españoles.

Destaca el autor el interés suscitado desde la primera mitad del siglo XX por los estudios de historia económica en América. Descuellan autores como el venezolano Eduardo Arcila Farías, Dora León Borja y Nagy Szaszd. El ecuatoriano Carlos Contreras se convertiría en referente en la relación comercial del cacao entre Guayaquil y México y el descifrado de los códices mayas y aztecas permitió avanzar en el estudio de la época prehispánica.

Punto destacadísimo de este trabajo es el aporte sobre el genoma del cacao, tema abordado desde los años 90 del siglo XX. Aquí subraya Ramírez que este fruto no es oriundo de Mesoamérica sino de la Amazonía. Por ello, asienta que fue la cultura Mayo- Chinchipe la que domesticó y fermentó el cacao, destacándose la región del río Guayas durante el período hispánico. Luego de asegurar esto, hace alusión a la evolución histórica del cacao en las culturas de Mesoamérica, exponiendo la reducción de la producción y entrada de cacao de otras regiones, entre las que figura la participación del cacao producido en Venezuela en franca competencia con el enviado desde Guayaquil. Dentro de este tema, se expone la producción de cacao en sur del Lago de Maracaibo, particularmente en la región de Maruma, punto que no se ha precisado en el mapa. Concluye el autor, al tratar la documentación de los casos de Ecuador y México, que la información ecuatoriana es escasa.

Culmina esta amplia introducción detallando las fuentes primarias empleadas. En primer lugar, se sustenta en el Archivo General de Indias de Sevilla, España. De este, revisó los fondos Santa Fe, Escribanía de Cámara y Santo Domingo, destacando, ante todo la región de San Antonio de Gibraltar, la que fuera igualmente tratada en los fondos revisados en el Archivo General de la Nación de Santa Fe de Bogotá, Colombia, junto a los asaltos de piratas del siglo XVII, que condujeron la mudanza del emporio económico de esta villa a Maracaibo. Una vez más, Gibraltar y su conexión comercial con Pamplona, Tunja y Mérida fue tema revisado en el Archivo Histórico de Pamplona, Colombia.

En Mérida, donde Ramírez es docente invitado de la Maestría en Historia de la Universidad de Los Andes, está ubicada la Biblioteca Febres Cordero. Allí están, entre otros legajos, tres que fueran confiados a don Tulio Febres Cordero y que sus herederos donaran al Estado venezolano para conformar este valioso cuerpo de papeles. De igual

modo, del Archivo General del Estado Mérida, logró trabajar el Fondo documental de Escribanías Españolas, en la serie Protocolos y Mortuorias, las enajenaciones de propiedad, la fundación de capellanías y el otorgamiento de censos que permiten estudiar la formación de arboledas de cacao, la mano de obra esclava e indígena, la creación de estancias y su pase a haciendas, además de los sistemas de comercio desarrollados para lograr tamaña actividad.

En Caracas, Ramírez trabajó las transcripciones realizadas por el historiógrafo tachirense Luis Eduardo Pacheco, tomadas del Archivo Arzobispal de Bogotá, resguardadas en el Archivo de la Academia Nacional de la Historia. Por último, en el Archivo General de la Nación, leyó los libros generales comunes de Tesorería y de Real Hacienda. Todo este trabajo de investigación le permitió estudiar el proceso de movilización de la propiedad. En lo atinente a fuentes secundarias, Ramírez se apoyó en el famoso "Informe" de Pedro José de Olavarriaga, el que describe las haciendas cacaoteras de la Provincia de Venezuela, con minuciosa precisión de su ubicación, número de árboles y niveles de producción. Aprovechando las ventajas de la tecnología, empleó el portal *FamilySearch*, que posibilitó el estudio de las haciendas cacaoteras del valle de Cúcuta.

## 1. El orden de los capítulos

En el primer capítulo "Clasificación, genética y expansión del cacao", destaca la importancia del producto para los pobladores del Nuevo Mundo en lo económico, social y simbólico. Carlos Linneo le otorgó rigor académico al llamarlo *Theobroma* en 1753, considerándolo como "el alimento de los dioses". Del mismo modo, Henri Pittier, sabio suizo establecido en Venezuela a finales de la segunda década del siglo XX, estudió el teobroma, determinando sus dos orígenes: el criollo oriundo de Venezuela y el forastero de Nicaragua, conclusiones que serían cuestionadas por las investigaciones del botánico trinitario Ernest Cheesman, que precisaron a la cuenca alta del Amazonas como la cuna del cacao y otros trabajos que indicaron su surgimiento en el sur del Lago de Maracaibo. Este sería llevado por la ruta de los Andes hacia el sur de Colombia. Ramírez Méndez insiste en asegurar que la Amazonía es el espacio donde apareció la especie original del cacao.

Sobre el genoma del cacao, expone los aportes biológicos al tema, la diversidad de la semilla y las condiciones de temperatura donde debe ser cultivado, siendo una mínima de 22° y una máxima de 28° en altitudes de 5-400 msnm y precipitaciones de 1,500-2,500 mm. anuales, debiendo mantenerse una humedad relativa alta del 50 al 70%. Dentro del estudio del período prehispánico, se ha indicado que fue empleado en la preparación de bebidas por elementos de la región mokaya que lo aprendieron de las "culturas del sur". El autor alude a la existencia de

cacao en la zona de Hernández, hoy municipio Samuel Darío Maldonado al norte del Táchira, precisando la existencia de las variedades Porcelana y Pentágona, siendo cinco las variedades en Venezuela y una en Colombia. Distingue la presencia del cacao andino venezolano del tipo Lobatera.

Sobre las primigenias rutas del cacao, Ramírez rememora la existencia de Bartolomé Ruiz, acompañante de Pizarro en 1528, quien comandaba una balsa en alta mar con unos veinte hombres, embarcación en la que también iba cacao. Asegura, asimismo el investigador merideño que existe suficiente documentación sobre la domesticación del cacao en Mesoamérica. Al enfocarse en el tema de su presencia en el sur del Lago de Maracaibo, determina que su siembra se emprendió en el siglo V DC. Serían los conquistadores del siglo XVI quienes se apoderaron de la ruta trazada por los caquetíos, entonces, el cacao del sur del Lago de Maracaibo quedó adscrito a la Nueva Granada, a través de la Provincia de Mérida y La Grita.

"El cacao en América Latina" es el tema del segundo capítulo. Reafirma Ramírez que fue la comunidad Mayo-Chinchipe la que se desarrolló en el marco geográfico tocado por la presencia del cacao en la región del río Guayas, lo que daría origen al llamado "Cacao Guayaquil". Sobre las haciendas cacaoteras en Guayaquil, especifica Ramírez que no se dispone de suficiente información para estudiarlas, sin embargo, existen referencias sobre las fanegas enviadas a México, determinándose que una fanega igual a 50m kg.

El tema de las haciendas guayaquileñas se complementa con la gerencia, el control y manejo de las haciendas de cacao; la propiedad del suelo, la ocupación en los regímenes de propiedad privada y comunal hasta enfocarse en la formación de las haciendas. Estas fueron constituidas con módicas cantidades de dinero. En algunas, su rendimiento se estipuló en diez mil árboles que producían unas doscientas cincuenta cargas de cacao. El provecho de este esquema determinó el crecimiento de la población de Guayaquil, ascendiendo de cinco mil habitantes determinados a mediados del siglo XVIII a unos veinte mil durante el período independentista. Sobre la mano de obra de estas existe muy escasa información, empero se asegura que los aborígenes actuaban bajo el sistema de encomienda de mita, aplicándose el llamado concertaje mediante el uso de naturales contratados para prestar servicios. La relación hombre-plantación se precisó al señalar que un trabajador podía mantener mil árboles de cacao, como sucedió en Venezuela. La expansión del cultivo surgió a fines del siglo XVIII, cuando se alcanzaron unos tres millones de árboles, para lo que se empleó grupos numerosos de pardos, indios y mestizos. Es de advertir que se calculó la presencia de unos dos mil quinientos esclavos en la zona, pero "al parecer no tuvieron una participación significativa en las haciendas cacaoteras", siendo una actuación no muy significativa por el

alto costo que implicaba la importación de africanos.

Las fuentes trabajadas por Ramírez Méndez ahondan en las técnicas empleadas para la siembra y cultivo de la especie y su domesticación hace unos cuatro mil años. Este proceso se inició con la selección de semillas, la deforestación parcial del sotobosque, la limpieza y desmalezamiento de las arboledas, prosiguiendo con la recolección de frutos y su procesamiento. Se ha logrado saber que para la siembra de cacao es pertinente la apertura de la selva donde había cacao silvestre, además de la limpieza de la maleza y arbustos, realizándose al menos durante dos veces al año. Se requería de un sembrador para propagar las plantas, debiéndose una espera de cuatro a seis años para que las arboledas fueran frutales. Al recolectarse el cacao, este debía ser transportado a lomo de mula, tomándose las debidas previsiones para evitar su hurto. Otros temas como las técnicas de cultivo y su comercio están incorporados en esta publicación.

Luego de esbozar aspectos del cacao en Mesoamérica, se estudia su presencia en Tierra Firme, particularmente al norte, en la región de Nueva Granada, Venezuela, Andalucía y Guayana. Este cuarto capítulo incluye consideraciones político-administrativas, exponiendo su división durante la administración española comparándola con la actual geografía. Al especificar que Nueva Granada se extendía por el nororiente hasta la Provincia del Espíritu Santo de La Grita de Mérida, indica que esta comprendía los actuales estados de Mérida, Táchira, Barinas, Apure y el Sur del Lago de Maracaibo. El territorio estaba bajo la autoridad de la Real Audiencia de Bogotá, perteneciendo durante el siglo XVIII al Virreinato de la Nueva Granada. Para 1676, Maracaibo fue separada de la Gobernación de Venezuela y se agregó a la Provincia de La Grita y Mérida. Comparado con el actual mapa venezolano, la Provincia de Venezuela comprendía el espacio actual de Miranda, Carabobo, Trujillo, Lara, Guárico, Portuguesa, Falcón, Aragua, Vargas, Cojedes y el Distrito Capital, dependiendo de la Real Audiencia de Santo Domingo, al igual que la Provincia de Nueva Andalucía, es decir, los actuales estados Sucre, Anzoátegui y Monagas.

La provincia de Guayana correspondía a los actuales estados Bolívar, Amazonas, Delta Amacuro e incluía la isla de Trinidad, hasta que en 1799 esta fue separada de Venezuela para formar parte de las colonias inglesas. Dependía alternativamente de la audiencia de Nueva Granada y de Santo Domingo. Es pertinente esta explicación para ajustar las necesarias consideraciones ante el mapa de los tiempos.

Seguidamente, se introduce Ramírez Méndez en la historia geológica de la depresión del Lago de Maracaibo. Ahonda en la presencia del cacao criollo en las selvas del Sur de esta región favorecida por las propicias condiciones edáficas y climáticas, desde los tiempos prehispánicos cuando los nativos lo llamaban “espíit”, “chiré” o “tiboo”, preparando con él una bebida caliente tostando los granos en un

budare. Al ser estos molidos sobre una piedra caliente, se extraía la grasa o manteca dejando el resto para molerlo, obteniendo la bebida o chorote. Esa grasa era una cera muy blanca, empleada como sahumerio para sus ídolos. El tema prosigue con la presencia del cacao tipo "Porcelana" en la zona de Maruma, según el relato de Luis de Trejo, indicándose que existían más de cien mil árboles, como lo afirmó también fray Pedro Simón. El autor profundiza sobre esta región empleando las fuentes coloniales halladas en el Archivo General del Estado Mérida. Del "chorote", el cacao sería transformado por mano hispana en "chocolate", cuando los conquistadores le agregaron leche, azúcar y especies. Acota, igualmente, que los sucesos de la Nueva España, entre otros la disminución de cultivos en Soconusco y Nicaragua, los huracanes que afectaron la región y las enfermedades transmitidas por españoles, motivaron el crecimiento de haciendas cacaoteras en tierras sureñas. Se hizo imperativo buscar cacao en otras latitudes. Allí entraron los cacaos de Venezuela y de Guayaquil.

Con detalle y sustentado en documentos, el autor trabajó la existencia de haciendas cacaoteras en las jurisdicciones de Mérida y Gibraltar. Razona que entre las causas que les dieron conformación a las posesiones de esa zona, están la demanda comercial del cacao y las extraordinarias condiciones ecológicas del sur del Lago de Maracaibo con la presencia de excelentes jardines. Esto estimuló el proceso de apropiación de la tierra, el desarrollo de las estancias, la expansión de las arboledas de cacao y, en consecuencia, su grupo morfo- geográfico con la debida espera entre seis y ocho años para que fructificara su primera cosecha, todo mediante un proceso emprendido a finales del siglo XVI. Los valiosos manuscritos permiten conocer el empleo del cacao como moneda, ante todo durante la primera mitad del siglo XVII en la zona Sur del Lago de Maracaibo, disponiéndolo de ese modo el corregidor de Mérida, Juan de Aguilar Carrascoso, al establecer que 1.000 granos de cacao valían 8 reales de plata; 500 granos equivalían a 4 reales; 125 granos eran proporcionales a un real, mientras que 62 granos suman medio real. Muchos de los datos expuestos en este aparte se afincan en las investigaciones realizadas por la historiadora Edda Samudio.

Los trabajos del abogado e historiador Lucas Guillermo Castillo Lara, ante todo el dedicado a La Grita, respaldados por sus investigaciones sobre diversos juicios realizados en tiempos coloniales, los que están resguardados en archivos de Colombia, posibilitan el estudio de un tema de suma importancia: las haciendas cacaoteras en la jurisdicción de la ciudad de La Grita. Diserta Ramírez Méndez sobre la producción notable de cacao durante el siglo XVI en las zonas de Umuquena, Seboruco, Onia, Culigría, Morotuto, Carira y Guaruríes, prósperas por sus condiciones climáticas y edáficas. Se exhiben casos particulares como el del capitán García Barela y el indio Bernabé, poseedor este de un terrazgo con cacao en el valle de Chama, "en el

camino real y pasajeros de la ciudad de La Grita".

Los legajos del Archivo General del Estado Mérida le permiten precisar la parentela del primero y destacar a otros propietarios como Bartolomé Carrero de Escalante, descendiente de Francisco de Escalante, quien le diera nombre al río Escalante. Otras mercedes concedidas por el Ayuntamiento de La Grita a varias personas tienen como fuente secundaria los trabajos de la historiadora tachirense Yariesa Lugo, en particular "Arqueología de la memoria escrita" y "El Becerro de La Grita". Se exponen, igualmente, los enfrentamientos entre las tribus del sector y los conquistadores invasores de su ancestral espacio. Uno de los casos referidos es el de Matías Joves Moncada en el valle del Carira, jurisdicción de La Grita, quien fuera asesinado por los motilones en 1699 cuando recogía su cosecha de cacao en su hacienda, según refiere Castillo Lara.

Prosigue el novedoso trabajo del doctor Luis Ramírez Méndez con la exposición sobre las haciendas cacaoteras en la Provincia de Venezuela, sosteniendo que en Caracas no existía cacao cuando llegaron los españoles. Fundamenta esta revisión en el libro *Nortemar aragüeño* de Lucas Guillermo Castillo Lara y en el mencionado "Informe" de Pedro José de Olavarriaga. Al tratar la materia de los hacendados de esta región, surgen los traficantes extranjeros que negociaron esclavos a cambio del cacao, como sucediera en San Nicolás de Tolentino, donde dispusieron de haciendas que sumaban más de diez mil árboles de cacao. Ese desarrollo comercial del negocio del cacao motivó la presencia del esclavizado negro, quedando ubicados en los valles del Tuy, además de Barlovento, Maiquetía, Todasana, Chuao y el Sur del Lago de Maracaibo. Esto originó que entre 1715 y 1730 ingresaron 1.792 africanos, siendo 3.292 en casi una década. Para 1800, se ha calculado que existían en la Provincia de Venezuela 87.000 esclavizados.

Emplea Ramírez al maestro Arcila Farías para estudiar la presencia del cacao en la jurisdicción de Nueva Andalucía, y afirma que para 1625 el fruto no se cultivaba allí, pero a finales del siglo XVIII este se exportaba desde Cumaná. Se revela el mal cultivo y el manejo de haciendas "sin arte ni cultivo", las que se vieron afectadas a comienzos del siglo XVIII con variadas plagas, ante todo la alhorra. Se basa, asimismo, en el trabajo de Isabel Ruiz Acevedo y su libro sobre el puerto de Cumaná para clasificar las haciendas en "viejísimas", "decrépitas", "media vida", "dos tercios", "recién plantadas" y "novísimas". Sobre la Provincia de Guayana y Trinidad destaca que desde el siglo XVII "se comienza a sembrar y se da muy bien" en Santo Tomé, sin mayor expansión del fruto.

Trata el autor en detalle el proceso de siembra, recolección y cosechas, especificando el tiempo de espera de la primera cosecha, su sustitución luego de treinta años de empleo y el ecosistema necesario

para su provecho y protección evitando las plagas, como sucedió en 1637, cuando una hacienda de Naiguatá que superaba los veinte mil árboles quedó arruinada por la alhora.

Punto destacado es la existencia de San Antonio de Gibraltar, mencionado en el capítulo sobre los circuitos comerciales establecidos desde fines del siglo XVI. Fue esta población punto preponderante en el mapa de entonces. Confluyeron en él mercaderes de variada procedencia, con ferias comerciales que abrieron rutas hasta Mérida, Barinas, Pedraza, La Grita y San Cristóbal. Sin embargo, la presencia de bucaneros y piratas, además de varios sismos y el desbordamiento de las aguas, originó la ruina general que obligó el traslado de la actividad a Maracaibo.

Entre los puntos finales del libro sobresale la presencia de la Real Compañía Guipuzcoana y de la Compañía Catalana, hasta el establecimiento del régimen de comercio libre en los albores de la Guerra de Independencia, cuando se transitaba la convivencia inicial con el café, decayendo el cacao ante la caída de su demanda en Nueva España.

Presenta el doctor Ramírez Méndez como conclusiones de su trabajo: las particulares condiciones climáticas y edáficas de la Amazonía y Sur del Lago de Maracaibo que posibilitaron el surgimiento del cacao. En el caso del llamado "cacao criollo" el producido al sur del Lago de Maracaibo fue llamado, según su calidad, Porcelana, Pentágona y Criollos Andinos. De estos destacaron los mencionados Novilleros, Estanques, Bocadillo, Hernández y Lobatera.

Se experimentó la propiedad comunitaria y privada de los cultivos sosteniéndose las haciendas cacaoteras como empresas familiares. En estas descoló la actitud de los haciendas mediante su persistencia, pericia y gerencia para afrontar los retos de la expansión de las arboledas, desarrolladas con mano de obra libre o esclava, afrontando entre otras calamidades los desastres naturales. Eran encomenderos y disponían de los naturales, empleándolos en las provincias de Venezuela, Mérida y La Grita. Cuando disminuyó la población indígena por la huida de muchos de sus componentes, a lo que se aunó las epidemias, se inició la incorporación de africanos, cancelándose su presencia a los traficantes con el mismo cacao o con plata amonedada que se trajo de México. Al contrario, afirma Ramírez Méndez, que en Guayaquil no se suscitó este esquema, pues no hubo el capital suficiente para adquirir esclavizados debiéndose emplear mano libre.

El esquema del cacao sostenido durante tiempos coloniales decayó al enfrentar los cultivos terribles plagas como la alhora y los gusanos. En el caso particular del Sur del Lago de Maracaibo, los ataques de piratas, los sismos y deslaves aceleraron el final.

## 2. Cacao en la Villa de San Cristóbal, Pamplona y San Faustino de los Ríos: aportes para un estudio

Es menester expresar particulares consideraciones sobre el capítulo dedicado a las haciendas cacaoteras en las jurisdicciones de Villa de San Cristóbal, Pamplona y San Faustino de los Ríos, ante todo por el empleo de las fuentes para realizarlo. Se hará breve alusión textual de lo comentado por cada uno de los mencionados. Las anteriores citas y referencias bibliográficas constituyen caminos a andar para profundizar en la historia del cacao en la Villa de San Cristóbal

Se basa Ramírez en el Archivo Histórico de Pamplona y considera las haciendas cacaoteras ubicadas en la jurisdicción de la villa de San Cristóbal desde mediados del siglo XVII, iniciando su exposición con el "Valle de Lobatera", al citar la posesión del capitán Isidro Jaimes con dos mil árboles en 1648, entregada a su hija como dote cuando se casó en 1682. Resulta extraño que se refiera al "valle de Lobatera", cuando precisa que San Agustín de Lobatera estuvo ubicado "en las inmediaciones de la actual Fría (Táchira) entre los ríos Guaramito y Zulia, y San Nicolás de la Arenosa, en la otra banda del río Pamplonita". Eso distaba de ser un valle, por lo que probablemente, se haya confundido con la capital de lo que sería el cantón Lobatera al norte de San Cristóbal. Es de extrañar que Ramírez no haya aclarado el asunto de los dos topónimos. Sobre este particular, el historiador Samir Sánchez, quien fuera cronista de Lobatera y autor de un libro específico sobre esta geografía, asegura que Jaimes no tuvo propiedades precisamente en "el valle de Lobatera" sino en sus afueras, en la zona llamada de la Teura, hacia el occidente, en las cercanías con lo que hoy es Ureña. Precisa, además, Sánchez, que Jaimes sí fue propietario en San Agustín de Lobatera, coadyuvando a la fundación de San Faustino de los Ríos.

Indica Ramírez, que el gobernador de los Ríos Jimeno tenía una arboleda con más de treinta mil árboles de cacao. Por cierto, al referirse a éste, lo distingue como "Alonso" de los Ríos Jimeno, cuando su nombre es Antón o Antonio. Agrega, por cierto, que esta población era un fuerte militar constituido para garantizar la navegación por el río Zulia y responder a los ataques de los motilones, impulsando así la producción y el comercio del cacao. Del resto, Ramírez Méndez emplea un trabajo del historiador colombiano Silvano Pabón, y se dedica a mencionar las haciendas en el valle de Cúcuta, ocupado por los hispanos desde mediados del siglo XVI, haciendo particular referencia a la fundadora principal de San José de Cúcuta, la hacendada Juana Rangel de Cuellar. Culmina este capítulo ubicando las haciendas neogranadinas en Ocaña, agregando que, en Mompox, en el departamento de Bolívar, muy distante de la geografía que se está planteando, algunas haciendas tuvieron sesenta mil árboles de cacao en el siglo XVIII.

Dado que nada más suma el acucioso historiador merideño sobre el

tema del cacao en la villa de San Cristóbal y sus inmediaciones, de seguida vamos a complementar esta enjundiosa investigación, con trabajos que tocan el cacao en esta región andina. El objetivo es darle visibilidad a la región histórica y fomentar la investigación sobre el cacao en la región. Existen otros trabajos de Castillo Lara que aluden a la cuestión como *San Cristóbal siglo XVII, tiempo de aludar y San Juan Bautista de Ureña y Santa Bárbara de la Mulata*, ambos publicados por la Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses (BATT).[2] Asimismo, el historiador trujillano Arturo Cardozo estudia el punto en *Proceso de la historia de los Andes*, (BATT tomo 41).[3] También, los boletines del Centro de Historia del Táchira publicados en los años 50 del siglo XX comentan este asunto.[4] El citado historiador Samir Sánchez en su obra *San Cristóbal urbs quadrata* dedica comentarios a esta materia,[5] lo que hizo de igual modo el historiógrafo tachirense Luis Eduardo Pacheco, citado en un escrito de prensa del segundo cronista de esta capital, Marco Figueroa.[6] De igual forma varios viajeros, cronistas y funcionarios de época se refirieron al cacao, como Basilio Vicente de Oviedo,[7] Miguel de Santistevan,[8] Andrés José Sánchez Cózar,[9] Juan de Dios Picón,[10] José Gregorio Villafañe (BATT Núm. 2)[11] y los datos condensados en el tomo 5 de la BATT *El Táchira de 1876*.[12] Otro historiador radicado en el Táchira, el chileno Jaime Torres Sánchez estudia este propósito en su trabajo *Ricos y pobres en el Táchira* (BATT Núm. 141), las haciendas ubicadas en la actual zona de frontera entre Táchira y Norte de Santander.[13] También investigó el notable geógrafo Pedro Cunill Grau en la *Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX*.[14] Por último, sobre el cultivo del cacao en el Táchira del siglo XX son obligadas las fuentes secundarias representadas por Emilio Constantino Guerrero en *El Táchira físico, político y geográfico* (BATT Núm. 173),[15] Pablo Perales Frigols en Geografía económica del estado Táchira[16] y Marco Aurelio Vila en su *Geografía del Táchira*.[17]

## 3. Palabras Finales

Este formidable trabajo de investigación concluye con el uso del cacao como alimento y como moneda. El fruto se ha consumido al disolverse en agua el mucílago para fermentarse; las semillas son tostadas y molidas para obtener la pasta que se empleó, en principio, en bebidas mezcladas con maíz, ají, onoto, vainilla y otros aditivos. Cuando aparecieron los españoles, estos le agregaron leche y pimienta logrando de este modo el chocolate. Como moneda, circuló entre los mayas y aztecas y durante los dos primeros siglos del período hispánico.

Es este libro del historiador Luis Ramírez Méndez actualizado y útil, por la vasta información que aporta sobre los temas tratados, además de su sistematización y exposición, como el buen maestro que enseña sin reservas. Las consideraciones realizadas en el caso de la Villa

de San Cristóbal, posibilitan la continuidad de otras investigaciones regionales vinculadas al cacao.

## Notas

[1] Abogado, Magister en Ciencias Políticas por la Universidad de Los Andes. Cronista del Municipio San Cristóbal, estado Táchira – Venezuela. ORCID: https://orcid.org/0009-0009-2188-0610

[2] Lucas Guillermo Castillo Lara: *San Cristóbal siglo XVII. Tiempo de aleudar*, (BATT 97): -"Los indios poblados en Lobatera estaban todos alabranzados de comidas y muchos de ellos tenían sus labranzas de cacao, de modo que no pensaban en quebrantar la paz". - Referencia sobre un cabo de escuadra, llamado Pedro Bueno, quien declaró haber llegado hacía cuatro días a San Cristóbal procedente de Lobatera "donde había dejado una arboleda de cacao que estaba trabajando por sí mismo y una labranza de maíz de 8 a 10 fanegas". -En junio de 1666, el gobernador (Antonio) de los Ríos argumentó los ataques que indios motilones hacían contra chinatos. Disputas fuertes entre ambas tribus. "Después de esto salieron los indios Aruacos y Motilones al valle de Umuquena, jurisdicción de La Grita, donde había muchas estancias de cacao de los vecinos de esa ciudad". Los motilones mataron a un indio que servía en una posesión de Umuquena. Lucas Guillermo Castillo Lara: *San Juan Bautista de Ureña y Santa Bárbara de la Mulata* (BATT 143): -El padre Diego González Maizín, cura doctrinero de Capacho, duro y autoritario compró un pedazo de tierra en la quebrada del Mulato por cincuenta pesos a Agustín Díaz de Mendoza. El sacerdote comenzó a sembrar cacao, pero tuvo un problema con el Gobernador Francisco Avendaño.- El pleito entablado no impidió a González Maizín "continuar afanosamente en la fundación cacaotera que hacía en su hacienda, que él denominaba "Santa Bárbara de la Mulata". Plantó millares de matas de cacao, construyó acequias para el riego, levantó hatos de ganado, construyó casas, patios de secado manteniendo bastantes esclavos.

[3] Arturo Cardozo: *Proceso de la historia de los Andes* (BATT 41): Al referirse a los poblados indígenas de la cordillera andina: "Por las noches, mientras se encendían las velas elaboradas con cera de incinilla o las lámparas de manteca de cacao, los aborígenes regaban ceniza sobre el piso que les servía de cama". En algunas zonas esta ceniza era reemplazada por palmas, paja o esteras. "Con el cacao, llamado por ellos "ciré", elaboraban el "Chorote", muy semejante a nuestro chocolate, pero sin azúcar.

[4] Centro de Historia del Táchira. *Boletín* Núm. 16. marzo de 1957. Marco Figueroa al estudiar las medidas tomadas contra los indios chinatos cita un documento del Archivo Histórico de La Grita. Expediente núm. 3. Desde Bailadores, jurisdicción de la ciudad del Espíritu Santo de La Grita a los 12 días de marzo de 1694, el alcalde de la Santa Hermandad de dicha ciudad, Bernardo Joseph de las Alas, informa que: "los indios de la nación Chinatos que asisten en los pueblos de Lobatera y Arenosa, jurisdicción de San Faustino, se han entrado a las haciendas de cacao de esta jurisdicción y en

diferentes partes han hecho muertes, robando las herramientas que están para el beneficio de dichas haciendas lo cual ha continuado de tres años a esta parte en que han causado nuevas muertes y hecho sin que se haya puesto remedio, y porque de lo referido se sigue la total destrucción de la dicha ciudad porque con lo causado van los vecinos desamparando las haciendas de cacao de que se seguirá la total aniquilación de sus vecinos por no tener otro trato ni haciendas de qué manera mantenerse en perjuicio del interés de Su Majestad…" Dice el cronista de San Cristóbal, Marco Figueroa que "Las regiones por donde los Chinatos andaban para aquella época de 1694 son las que hoy atraviesa la Carretera Panamericana, desde donde subían a los pueblos tachirenses a causar la ruina de las haciendas de cacao y la muerte violenta de los vecinos que habían logrado colonizar la parte norte de la región".

[5] Samir Sánchez: *San Cristóbal urbs quadrata*: Al referirse a pobladores de la Villa a fines del siglo XVI: indica que estos se componen de vecinos encomenderos y dueños de hatos y estancias; clérigos y religiosos; vecinos no encomenderos, vecinos españoles; mestizos con casas en la Villa; aborígenes urbanos (al servicio de los españoles en sus casas de morada en la Villa); aborígenes extraurbanos (residentes en pueblos de indios de los encomenderos); negros esclavos que servían en la Villa y en las encomiendas. Sobre esto, agrega que: "Los grupos enumerados solo reflejan una condición o un status de identificación, no reflejan castas por cuanto las mismas condiciones económicas de la Villa (ausencia de minas y limitantes orográficas para la producción excesiva de cultivos como tabaco, cacao o café) y el hecho de prevalecer la pequeña propiedad privada, atenuaba las diferencias de clases que pudieran existir".

[6] Luis Eduardo Pacheco, citado por Marco Figueroa en un artículo publicado en "Diario Católico" de San Cristóbal el 2 de julio de 1965: "En épocas coloniales hallamos noticias acerca de una vice parroquia llamada "Santa Bárbara de la Mulata", ubicada en la parte norte del valle en donde existe la población de Ureña. Sabemos que allí existieron abundantes siembras de cacao y que aquello tenía cierta importancia como lugar que reunía un grupo de trabajadores rurales. Ignoramos las causas por las cuales hubo de desaparecer la nombrada vice parroquia para convertirse en solo un caserío que se intitula hoy "La Mulata".

[7] Basilio Vicente de Oviedo (sacerdote y periodista granadino que visitó San Cristóbal cerca de 1760) publicado en *Documentos y descripciones de la ciudad de San Cristóbal. Publicado en la junta pro IV centenario de la fundación de San Cristóbal en 1959* al describir esta: "Produce mucha caña dulce, de que fabrican mieles, panelas, azúcares, etc. Produce mucho tabaco y bueno, que se conduce gran cantidad a Maracaibo. En su distrito, como es la parroquia de San Antonio y otros, se produce mucho cacao…".

[8] Miguel de Santiestevan (viajero panameño que visitó el occidente de la Provincia de Mérida en 1740), al referirse a la parroquia de San Antonio de Cúcuta, citado por Horacio Cárdenas Becerra en su libro *Las lomas del viento* (BATT 73): "Tuvo principio la fundacion de esta parroquia el año de

1724 agregado a ella los vecindarios espanoles del lugar o pueblo de Capacho que esta tres leguas mas adelante: esta Parroquia está situada en el Valle de Cúcuta y dista otras tres leguas del lugar o pueblo de su nombre: el fruto principal que se siembra y coge en este valle es cacao para que es apropiado su territorio y llegara hoy su cosecha anual a 600 cargas que consta cada una de 60 millares y cada millar de 4 libras hacen la cantidad de mil quinientas fanegas de a 24 millares que es la que está en uso en Veracruz a donde se conduce la mayor parte a diferencia de la de Caracas que consiste en 27 millares y medio para compensar con el exceso la mayor limpieza de aquel que resulta de no secarlo sobre la tierra de que coge alguna sino en estrados de cana levantados del suelo que llaman barbacoes y no obstante esta aparente desigualdad en el peso es preferido en su estimación por la calidad mas aceitosa que tiene tanto que vale regularmente dos o tres pesos mas que este: fuera de este cacao se cogen hoy como 400 cargas de la misma calidad y peso en las vegas del río Cuite que siembran los vecinos de la pequeña villa de San Cristobal que dista un día de camino de esta Parroquia y es el precio regular de cada millar 4 reales cuya principal negociacion algunos comerciantes forasteros adelantando algun dinero y ropas a tan subido precio que ni buena plata no sale vendido al cosechero por dos reales".

[9] Andrés José Sánchez Cózar (teniente de Gobernador y Justicia Mayor de San Cristóbal autor de un informe de 1782 que describe esta región. Incluido en el libro *Documentos y descripciones de la ciudad de San Cristóbal*. Publicado en la junta pro IV centenario de la fundación de San Cristóbal en 1959): "Y en el sitio de San Isidro de Aza están recién fundadas y comenzadas a dar frutos cortas arboledas de cacao, y se ha experimentado también darse muy buen café, que si se aplicaran a su cultivo, se lograría en abundancia…". "En las riberas del río Táchira y Viceparroquia de Santa Bárbara de la Mulata, que distará de la parroquia de San Antonio, al Norte, tres o cuatro leguas, se mantienen y cultivan las haciendas arboledas de cacao, cuyo fruto con el que se recoge de los que hay en jurisdicción de Pamplona, y no se conduce para el Reyno, se embarca por el río Táchira, Pamplona y Zulia, que junto con el Catatumbo y otros, dentro en la laguna de Maracaibo, a donde se destina".

[10] Juan de Dios Picón, gobernador de la provincia de Mérida en la *Descripción Geográfica, Política, Agrícola e Industrial de todos los lugares de que se compone la Provincia de Mérida de Venezuela*, formada por señor Juan de Dios Picón, siendo Gobernador de ella en 1832. Publicada en el Boletín número 17 de julio de 1958 del Centro de Historia del Táchira. Cita cuatro localidades del occidente de la provincia: Ciudad de La Grita: "Sus habitantes se dedican al cultivo de la caña, cacao, trigo, alverjas, maíz y otros frutos, pero principalmente al tabaco…". San Cristóbal: "Su comercio y tráfico más frecuente es con los valles de Cúcuta, a donde conducen sus frutos y demás mercaderías para cambiarlas por cacao, efectos extranjeros o para extraerlos por el puerto de los Cachos para Maracaibo". Lobatera: "Su comercio y tráfico es con las demás parroquias del cantón y con los valles de Cúcuta, a donde llevan su papelón que cambian por cacao y otras mercancías". San Antonio: "Su terreno es fértil y propio para el cultivo de la caña, maíz menestra y otros

frutos de esta clase, pero especialmente para el cacao, al que se dedican principalmente sus habitantes".

[11] José Gregorio Villafañe en *Apuntes estadísticos del Táchira* (BATT 2). Al referirse a la agricultura, comercio y demás industrias del Táchira en 1877, indica que: "Se cultiva allí de preferencia el café, el tabaco y la caña de azúcar, mas no por eso faltan y se producen con ventaja, el cacao, el algodón, el añil, el trigo, y muchos otros artículos, que al haber un número mayor de brazos y sobre todo buenos caminos para abaratar los transportes, formarán otros tantos ramos de exportación y nuevas fuentes de riqueza". En el Táchira "no hay personas acaudaladas pero tampoco pobres, y mucho menos mendigos, sino una población bien hallada, bien desahogada y por consiguiente feliz y contenta". "El añil, el cacao, el algodón y el trigo, se cultivan en muy pequeña escala, no obstante que sus productos son de excelente calidad". "Con motivo de la enfermedad denominada la mancha en los cacaotales, y que tan común se ha hecho en la generalidad de las arboledas de aquellas comarcas, las haciendas que antes había de esta preciosa almendra, han disminuido considerablemente y el producto que dan las muy pocas que quedan, no alcanza ni con mucho al extenso consumo interior que hay de cacao y chocolate. Los valles de Cúcuta (colombianos) donde se cultiva bastante aún este valioso fruto, suministran al Táchira el que le falta".

[12] *El Táchira de 1876* (BATT 5) elaborado con datos enviados por José Manuel Crespo y Santiago Briceño a Jesús Muñoz Tébar desde Táriba en enero de 1877: Producciones: "En el Estado se cultivan trigo, cebada, arroz, maíz, tabaco, café, anís, cacao, caña, plátanos, arvejas, garbanzos, papas, yuca y toda clase de menestras inferiores, pero su principal producción es el café". En el cuadro de producciones agrícolas del estado Táchira, el cacao produjo mil quintales (café 142.150) a un precio de 32 venezolanos. Valor: 32.000 venezolanos. Se importaron por Puerto Teteo 50 quintales de cacao, a un costo de 1.600 venezolanos. Se exportó por Puerto Teteo por la frontera colombiana 500 quintales de cacao que valían 16.000 venezolanos.

[13] Jaime Torres Sánchez y *Ricos y pobres del Táchira* (BATT 141): Al tratar las haciendas cacaoteras y cañeras de la zona de San Antonio y Ureña, entre otras la Hacienda Colgadiso, de la que existe información para 1806, expone que "En 1823, disponía de 4.192 árboles de cacao y de 8.740 en 1843 con 1.168 árboles de café, matas de plátano y caña, un trapiche, patios de secado de café, tierra de criar". Fue un bien traspasado a Eleuterio García-Rovira como haberes de guerra. Ya para 1830 se producía en ella más café que cacao, pero "no parecía un producto de exportación por sus reducidas dimensiones".

[14] Pedro Cunill Grau en *Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX*: Considera la zona de San Antonio del Táchira y sus adyacencias como "una microrregión de estancias de cacao con mano de obra esclava negra. Siguiendo hacia el norte surge el pueblo de latifundio de Santa Bárbara de la Mulata. De esta se embarca el cacao que llega a Maracaibo a través del corredor fluvial del Zulia". Cita al militar y viajero norteamericano William Duane en su estancia en Capacho y afirma que para 1822, Capacho era un "islote de poblamiento negro, seguramente al concentrar población negra manumisa de las cercanas

haciendas de cacao del río Táchira". Dice Duane, que "todos los moradores de Capacho, al menos los que estuvieron visibles para nosotros, son de pura descendencia africana". Estudia la coexistencia del cacao con las primeras plantaciones de café a inicios del siglo XX: "En la organización del espacio en las grandes y medianas estancias es habitual que las plantaciones de café coexistan con plantaciones de cacao y caña de azúcar". "En este período (segunda mitad del siglo XIX) se evidencia en gran parte de las regiones andinas venezolanas un acondicionamiento del poblamiento rural por el abandono y contracción de algunos cultivos tradicionales en beneficio del café, lo que implica cambios paisajísticos y geosociales". "El cacao tiene en este período una gran contracción en todas las comarcas andinas que lo producen con mucho provecho hasta la década de 1830. En las tierras tachirenses y trujillanas no pudo resistir la competencia del cultivo del café, pues el cacao era producido por grandes latifundios que entraron en crisis por la falta de mano de obra esclava y escasez de peones libres". Cunill cita el libro "Apuntes estadísticos del estado Trujillo": "El alza del café ha hecho disminuir considerablemente la producción del cacao, que fue en los siglos anteriores y en las primeras décadas del presente, ramo interesantísimo de exportación y de consumo interior. Hoy, aunque es cierto que el cacao tenga un valor superior al café, se prefiere éste, porque a pesar de ser más fácil el cultivo y beneficio de aquél, requiere constante aseo, sombra, poda, riego, terreno y temperatura adecuados; que se le recoja activa y eficazmente al empezar la maduración, cuando para secarlo y darle color, hácese necesario el costo de varios ut ensilios que no puede hacer ningún pobre".

[15] Emilio Constantino Guerrero en *El Táchira físico, político e ilustrado*, original de 1905, publicado por BATT, tomo 173: Sobre pasado histórico del cacao: El Táchira tuvo una riqueza en el cacao y fue apreciado en el mercado de otras latitudes. La "Mancha", fue la enfermedad que atacó sus plantaciones, destruyendo "la mayor parte de cacaotales". Hoy su cultivo es insuficiente para las necesidades de la población. "Un pequeño obstáculo nos ha privado de un tesoro" y hace consideraciones sobre la ignorancia del pueblo sobre agricultura. Con nociones viejas tomadas de España, el agricultor ignora la existencia de sistemas modernos de cultivo, además de la regla: la "producción más intensiva en menos extensión". El campesino no combatió los orígenes de la "mancha" y prefirió abandonar su siembra. Por ignorancia repelía las abejas, el lagarto, la rana y el búho, protectores del biosistema. Sobre la "Mancha": "Esta enfermedad es característica de la exuberancia del árbol. Cuando este llega a dar mayor producto, entonces aparece en su tronco una mancha negra, en forma de anillo, que lo mata. El modo de curarlo consiste en hacer una incisión circular en la corteza del tronco, inmediatamente arriba de la parte afectada; y si la enfermedad pasare, entonces se descorteza toda la porción invadida, con lo cual la mata no sufre y la afección se extingue". Cacao en el Distrito Bolívar: Tiene 6.040 hectáreas de terreno cultivadas. 4.100 de tierras altas; 1.204 de vegas y el resto de secanos. Posee unas 200.850 matas de café y 40.995 de cacao. 282.000 de caña dulce. Aduana establecida en San Antonio desde 1842. En Ureña: "Por hoy, los potreros de ceba y el cultivo del cacao

constituyen la principal riqueza de aquella región, cuyo clima, todo, es ardiente, pero sano". Cacao en el Distrito Lobatera: Tiene 1.981 hectáreas de terreno cultivadas. Mayor producción: café, cacao, papelón y maíz. Cacao en el Distrito Jáuregui: Tiene el Distrito 4.740 hectáreas cultivadas. 2.551 de tierras altas; 1.370 de sequeros; el resto de vegas. Producción de café: 6.216 quintales. Trigo: 6.223; Arroz: 1.070; Cacao: 1.860 fanegas al año.

[16] Pablo Perales Frigols y *Geografía económica del estado Táchira.* Ministerio de Fomento. Caracas, 1955: Encomendado por el Gobierno nacional, este geógrafo español viajó por Venezuela y escribió libros de geografía de algunas regiones como Cojedes, Zulia y Táchira, entre otras. En el caso de la última precisa los cultivos de cacao en varios distritos, como se les denominaba a los hoy municipios, especificándolos: Bolívar: "Unas 6 toneladas de esta semilla se cosecharon en 1950 de las cuales, cuatro y media correspondieron a San Antonio, una y media a Ureña".Capacho: "Un poquito de cacao, no llega ni a una tonelada, se recoge entre los dos municipios; parte del mismo se utiliza en el distrito en la fabricación de dulces y chocolates de manufactura casera, y el resto se envía a San Cristóbal a los mismos fines". Cárdenas: "De cacao ya anunciamos que era un puñadito lo que se recogía y prácticamente todo él en las Vegas de Táriba". San Cristóbal: "De 2,15 toneladas, cifra dada por el Censo agropecuario de 1950, se recogen en San Sebastián (San Cristóbal) 1,30 toneladas, 0,80 en Santa Ana y el resto en lo que llaman municipio Pedro María Morantes". Uribante: "El cacao se daba antes, si no con abundancia, por lo menos en buena cantidad en el municipio de San Antonio principalmente; actualmente Fundación es, de los tres, el que da más, seguido de Pregonero con la mitad". "Ya no es Táchira gran productor de cacao. En tiempos no muy remotos, pero incluidos en el siglo pasado, el cacao que se cosechaba en las costas de sus ríos era famoso en toda Venezuela. Descollaba más por su calidad que por la cantidad, pero siempre ha habido la necesidad de importar la almendra de los estados vecinos, y aún del valle de Cúcuta, para atender a las necesidades del consumo, especialmente del proveniente de las actividades industriales o artesanales". "Por Guamas recibía el del Zulia, y por Teteo el de Barinas y Apure y hasta de Mérida llegaban buenas cargas por la vía de Tovar y La Grita. Los cacaotales tachirenses sufrieron mucho de "la mancha", desapareciendo enteras las haciendas después de la segunda mitad del siglo pasado. En San Antonio de Caparo todavía se conserva el recuerdo de las plantaciones del siglo pasado, que alcanzaban gran fama por el aroma de su almendra y el excelente chocolate que daba". "Hoy no tenemos sino dos municipios que den una regular producción suficiente para que no pierda la categoría de cosechador que todavía tiene el estado, categoría que, es preciso decirlo, es de las más bajas dentro de las cuatro zonas en que, a los efectos de producción cacaotera, está dividido el territorio nacional. Táchira, efectivamente, está dentro de la región zuliana, que va detrás de Barlovento, Sucre, de la Costa y Delta Amacuro, justamente en ese orden. Y los dos municipios en los cuales se recoge apreciable cantidad de cacao son los de San Simón, en las vegas del Yegüines, y Colón, que lo obtiene del Lobatera". "No tenemos a mano estadísticas completas de la producción de cacao en

Venezuela, y mucho menos en serie más o menos continuada".

[17] Marco Aurelio Vila en *Geografía del Táchira*. Corporación Venezolana de Fomento. 1957: Este geógrafo catalán, combatiente de la España Republicana, por lo que debió residenciarse en Colombia para pasar a Venezuela en los años cuarenta, desarrolló una intensa labor en este país. Sobre el cacao en el Táchira expone la estadística de 1937, indicando que se cosechaban 541 hectáreas, representadas en 439 explotaciones. Ya era el cacao un cultivo sin mayor importancia pues se cultivaron 143 toneladas métricas a diferencia de las 267 logradas en 1905. Los datos de 1950 le permiten señalar la cantidad de hectáreas cultivadas en estas poblaciones: San Juan de Colón: 102,3; San Antonio: 46,6; Ureña: 9,0; La Grita: 12,1; San Simón: 215,4; Rubio: 60,0 y San Cristóbal: 3.7. "Las tierras del norte del Estado, las que corresponden a la Depresión de Maracaibo y las que comprenden un gran sector de los Llanos Altos, poseen suelos con buenas características y un clima que las hace recomendables al cultivo del cacao. La historia lo confirma".

# Entrevista

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Diccionario Histórico de Derecho Canónico*... Dora Teresa Dávila Mendoza, pp. 172-176.

# Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH): una joya en la era global. Conversación con María del Pilar Mejía[1]

**Dora Teresa Dávila Mendoza**[2]
*Universidad Católica Andrés Bello*
*ddavila@ucab.edu.ve*

Las humanidades digitales constituyen un mar de sorpresas por donde nos asomemos a mirar desde nuestros dispositivos. En esta oportunidad, compartimos esta conversación[3] con María del Pilar Mejía, del Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory (Fráncfort del Meno) y coeditora científica del proyecto *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH)*. Esta obra de acceso libre, cuenta ya con 105 voces vinculadas al mundo del derecho canónico para Hispanoamérica y Filipinas y es, sin duda alguna, una joya de y para la investigación desde la perspectiva de la historia, de la antropología, de la sociología y, desde luego, de un producto acabado que representa la potencialidad educativa de las humanidades digitales para la difusión del conocimiento en la era global.

**DD: ¿En qué contexto surge el proyecto de construir un diccionario histórico sobre conceptos del derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas (DCH) en el Instituto Max Planck en Frankfurt?**

**MPM:** Este es un proyecto que surge con el propósito de llenar importantes vacíos en la historia del cristianismo global y de las normatividades históricas de los imperios ibéricos. Por un lado, busca contribuir a una historia del derecho canónico que supere los enfoques tradicionales, centrados en las primeras compilaciones medievales y en el proceso de codificación culminado a comienzos del siglo XX, que han dejado en un segundo plano el periodo de expansión europea. Por

otro lado, aborda un vacío en la historia de la expansión colonial del cristianismo en los territorios americanos, que ha privilegiado una mirada secular, mientras la producción de normas permeadas por un universo religioso no ha recibido suficiente atención.

**DD: ¿Cuáles son los ejes teórico-metodológicos que se han construido para desarrollar el proyecto?**

**MPM:** Uno de los principales desafíos teórico-metodológicos, más allá de las críticas poscoloniales y de los enfoques centrados en las historias de la recepción, consistía en ofrecer herramientas metodológicas y perspectivas analíticas que nos permitieran comprender mejor las prácticas locales de producción normativa. Esto implicaba examinar las transformaciones que experimentaron más de un centenar de conceptos, los usos que adquirieron y los procesos de localización y "traducción cultural" a los que fueron sometidos en distintos contextos de Hispanoamérica, prestando especial atención al papel de los actores locales y a la producción de nuevos significados en contextos coloniales.

**DD: Dado que querían estudiar cómo las normas canónicas sufrieron adaptaciones y transformaciones en las realidades locales hispanoamericanas. ¿Qué particularidades o singularidades se han detectado?**

**MPM:** De las primeras 105 voces publicadas, son muy pocas aquellas en las que no hemos identificado transformaciones y particularidades. Lejos de revelar un conjunto de normas monolíticas, las fuentes utilizadas a lo largo del diccionario muestran un pensamiento jurídico y moral de carácter práctico y gran versatilidad, que se construía a partir de posibles respuestas, debates, situaciones de incertidumbre y la selección de informaciones locales. Una dimensión transversal de estas transformaciones se relacionaba, por ejemplo, con las dificultades que juristas y teólogos enfrentaban para la transformación y formación de las conciencias cristianas de indígenas, jueces, comerciantes y párrocos locales. Asimismo, el diccionario muestra cómo se desarrollaron procesos de diferenciación jurídica en función de las particularidades atribuidas a distintos sujetos, como los indígenas (según su conocimiento de la doctrina cristiana, su supuesta rudeza, sus costumbres o su dominio de las lenguas) o las mujeres, cuyas condiciones podían determinar un tratamiento jurídico diferenciado: doncellas, viudas, embarazadas, niñas, huérfanas, mujeres maltratadas por sus maridos o consideradas de mala vida. Estas diferencias podían justificar una amplia variedad de castigos especiales,

formas de protección, procedimientos para resolver litigios, actuaciones procesales, intervenciones de intermediarios y concesiones temporales de privilegios. Asimismo, en las primeras 3.000 páginas disponibles encontrarán innumerables particularidades y debates en torno a los rituales, los sacramentos, la materialidad, los recursos y muchos otros temas que los invito a explorar en nuestra página web: https://dch.hypotheses.org/category/publicaciones

**DD: El DCH se ha planteado como una herramienta digital accesible y dinámica. ¿Cómo ha sido el proceso de sistematización de fuentes, publicación digital y accesibilidad para una amplia comunidad de usuarios del diccionario?**

**MPM:** En el proceso de digitalización de las fuentes, de publicación digital de las primeras voces y de construcción de una plataforma de búsquedas transversales, he podido observar cómo se transforma nuestro quehacer como historiadores e historiadoras. Cada vez resulta más necesario incorporar a nuestro trabajo cuestiones como el buen manejo de los metadatos, la selección de las infraestructuras digitales, la creación de repositorios, la preservación a largo plazo de los datos, la importancia de mantener diferentes formatos de publicación, la accesibilidad de los contenidos desde cualquier lugar del mundo, entre otras.

**DD: Desde la perspectiva del derecho canónico y la labor investigativa del diccionario, ¿de qué manera la visita pastoral se articuló como un mecanismo privilegiado de control normativo, fiscalización y conocimiento de la realidad diocesana durante los siglos XVI al XVIII?**

**MPM:** A lo largo de distintas voces (como, por ejemplo, *delitos de los clérigos, ministros del tribunal, censuras, traslado y renuncia de los prelados, obediencia, censos*, entre otras), encontrarán referencias a las visitas pastorales como una de las prácticas de control y penalización de clérigos y ministros, tanto en Hispanoamérica como en la América portuguesa. También podrán encontrar algunas indicaciones sobre quiénes tenían el derecho legítimo de realizarlas y qué aspectos podían registrar durante estas visitas. Sin embargo, en el diccionario no hemos utilizado las visitas pastorales como fuentes para desarrollar alguna voz y explorar con mayor detalle las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y las poblaciones indígenas y esclavizadas. Este aspecto ha sido más ampliamente estudiado en investigaciones como la tuya, en las que los registros de las visitas pastorales permiten aproximarse a la vivencia cotidiana de las prácticas normativas. ¿Podrías contarnos qué tipos de tensiones locales, conflictos de jurisdicción y formas de

resolución de casos has encontrado en estos registros? y ¿qué recomendaciones o claves de lectura sugieres para los historiadores, o jóvenes en formación, que abordan las visitas pastorales desde la historia eclesiástica e institucional?

**DD:** Para revistas y centros de estudio regionales como los de Mérida y Venezuela, en general, los libros de visitas pastorales guardados en los archivos diocesano, son tesoros documentales que nos muestra una sociedad viva desde todos sus componentes. En este número que presentamos acompañado de tu entrevista, mostramos un panorama de las visitas pastorales, con atención en una minúscula región como es la provincia de Venezuela. Desde este panorama amplio que rigieron normativas y funcionamientos eclesiásticos desde el siglo XVI, en especial para regiones tan vastas como Nueva España, Reino de Chile o Brasil, entre otros muchos otros, aquí conocemos un poco más de la visita pastoral del Obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas o Venezuela, realizada entre 1771 y 1773. De su detallado libro personal, contamos con valiosa información sobre conflictos entre los propios diocesanos, así como con otros grupos de religiosos como capuchinos y jesuitas. Además, la aplicación de la normativa eclesiástica, constituía un reto constante en cada pueblo que visitaba y no solo dentro del ordenamiento de la propia iglesia, sino dentro de los parámetros de comportamiento social que esperaba la iglesia tuviera la sociedad. Esa interacción reñida entre la práctica de la norma y su aplicabilidad cotidiana, es la misma historia viva que mencionamos. En este sentido, esta visita (y su mayoría) contiene valiosa información sobre viviencias y conflictos en pueblos de indios, comunidades de ascendencia africana, pueblos de españoles y castas o mixtos. Desde la apreciación laboral eclesiástica de un representante de la iglesia, en este caso el obispo Martí, podemos leer entre líneas y obtener relaciones minuciosas de conflictos éticos, socio-raciales y de convivencia por los que pasaba toda la sociedad y cómo estos representantes de la iglesia buscaban, muchas veces de manera infructosa, normar una práctica social. Incluso, nos permiten reconstrucciones demográficas de pueblos. Para profundizar en estos enfoques y fortalecer estudios regionales desde una perspectiva global de la historia del cristianismo y de las normatividades históricas de los imperios ibéricos, como lo ha venido haciendo desde hace varios años el *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH)*, necesitamos estimular estos espacios de difusión académica como los que nos ofrece la revista *Presente y Pasado*, para continuar en la creación de espacios colaborativos y de intercambio de investigaciones sobre las visitas y la normatividad eclesiástica no solo en el ámbito venezolano, sino con la cercanía de Nueva Granada, por ejemplo, para establecer visiones comparativa con otras regiones de los imperios ibéricos. ¡Los temas por investigar son infinitos! Esperamos que estas iniciativas sumen a nuevas

generaciones y que las investigaciones sobre este mundo ibérico y atlántico, se sigan multiplicando desde la calidad académica, la constancia en el estudio y la formación permanente.

## Imagen de la voz: Censo del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH)

Fuente: https://dch.hypotheses.org/3489

## Notas

[1] La foto del inicio de la sección "Entrevista" fue obtenida de: https://www.lhlt.mpg.de/mejia/en

[2] Sobre el resumen curricular, véase: la sección Documentos.

[3] Para efectos de la conversación, se utilizan las abreviaturas de MPM y DD.

# Documento

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Clemens PP. X. Ad perpetuam rei memoriam*... Dora Teresa Dávila Mendoza, pp. 178-185.

# Clemens PP. X. Ad perpetuam rei memoriam. Cum sicut accepimus... Indulgentiae pro Confraternitate

# Clemente Papa X. Para perpetua memoria del asunto. Como hemos sabido... Indulgencias para Cofradía

**Dora Teresa Dávila Mendoza**[1]
*Universidad Católica Andrés Bello*
*ddavila@ucab.edu.ve*

## Introducción

La bula papal, el documento que se presenta en esta sección, constituye una formalidad institucional utilizada por la Iglesia Católica Romana desde la plena Edad Media (entre los años 1000 y 1300) hasta la actualidad. Para resaltar su relevancia en los tiempos, la primera bula, 1139, *Omne datum optimum,* (Toda dádiva buena) marca el nacimiento de los Templarios, las cruzadas y el control político-militar, mientras la última, 2024, *Spes non confundit,* (La esperanza no defrauda), es una respuesta ante las crisis globales. A través de la historia, este instrumento pastoral ha conciliado visiones, generado debates y enfrentado posiciones dentro de una institución compleja y dinámica que, en su devenir, ha cambiado lentamente. Conocer de las bulas, sus contextos y las razones de su promulgación en momentos clave, es un modo de visualizar historias en movimiento, dinámicas internas dentro de la institución e impactos sociales de gran relevancia.

En esta oportunidad de dar a conocer un tipo de documento y su impacto en la historia pasada y presente, también es oportuno destacar la utilidad de los recursos tecnológicos al alcance de la mano del investigador actual. Desde el más sencillo, como lo es la digitalización, hasta el más complejo como los *promts* o instrucciones razonadas a los modelos neuronales disponibles gratuitamente, ambos representan una mínima expresión en la veloz renovación tecnológica de las humanidades digitales. Estos recursos obligan a un cambio de mentalidad en ese investigador: de la concepción del archivo

resguardado en un sótano oscuro hacia una visión renovada con datos accesibles y, sobre todo, vivos. Si bien la pregunta de investigación sigue siendo la clave en toda investigación analógica o digital, el formato de archivo que utilice un investigador es una invitación a reinventar sus propios cuestionamientos.

De seguida, se sugiere consultar estos repositorios en línea:

Biblioteca Apostólica Vaticana
DigiVatLib (Digital Vatican Library)
Archivo Apostólico Vaticano
El sitio oficial de la Santa Sede (Vatican.va)
Papal Encyclicals Online
Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

## Las Bulas Papales

Una bula papal es un documento oficial expedido por la Iglesia Católica a través de la Cancillería Apostólica del Papa. El término proviene del latín *bulla*, que hace referencia al sello de plomo (o en ocasiones especiales, de oro) que cuelga del documento para certificar su autenticidad.

Una bula tiene cuatro características principales:

- *El sello (bulla):* En los primeros tiempos, el sello de plomo llevaba impreso en el anverso la figura de San Pedro y San Pablo y, en el reverso, el nombre del Papa emisor. Estaba sujetado por cordones de seda (para documentos administrativos o de gracia) o de cáñamo (para decretos judiciales o punitivos).

- *Estructura y encabezado:* Comienzan formalmente con el nombre del Papa, seguido de la fórmula tradicional *Servus Servorum Dei* ("Siervo de los siervos de Dios").

- *Denominación:* No llevan un título formal puesto por la Cancillería; en su lugar, se conocen históricamente por sus primeras palabras en latín (*incipit*). Por ejemplo, la bula *Inter Caetera* se llama así porque inicia con esa expresión.

- *Materias comunmente reguladas:* Se han utilizado a lo largo de los siglos para promulgar dogmas, convocar concilios ecuménicos, definir demarcaciones territoriales o jurisdiccionales, canonizar santos o emitir pronunciamientos excomulgatorios.

## Algunas Bulas: cronologías y tiempos históricos

| Bula | Año | Papa | Relevancia |
|---|---|---|---|
| *Omne Datum Optimum* | 1139 | Inocencio II | Institucionalizó la Orden del Temple (Templarios). Les otorgó autonomía total del poder real y de los obispos locales, respondiendo únicamente ante el Papa. |
| *Ad Abolendam* | 1184 | Lucio III | Fundamento de la Inquisición Episcopal. Decretó la persecución activa y excomunión de movimientos considerados heréticos (como los cátaros y valdenses) |
| *In Generalis Concilii* | 1218 | Honorio III | Estableció medidas de segregación. Obligó a las poblaciones judías y musulmanas de los reinos cristianos a vestir de forma diferente para distinguirse de los cristianos |
| *Ad Extirpanda* | 1252 | Inocencio IV | Autorizó oficialmente el uso de la tortura por parte de la Inquisición para obtener confesiones de supuestos herejes, fijando límites para evitar la mutilación o muerte directa. |
| *Unam Sanctam* | 1302 | Bonifacio VIII | Afirmó la supremacía absoluta de la autoridad espiritual del Papa sobre la autoridad temporal de los reyes. |
| *Dum Diversas* | 1452 | Nicolás V | Autorizó la conquista de tierras no cristianas. Permitió al Reino de Portugal reducir a "servidumbre perpetua" a los paganos y sarracenos, legitimando los inicios del comercio transatlántico de esclavos |
| *Inter Caetera* | 1493 | Alejandro VI | Reparto del Nuevo Mundo. Emitida tras el viaje de Colón, trazó una línea imaginaria de polo a polo.Otorgó a los Reyes Católicos el dominio y la evangelización sobre las tierras descubiertas en América. |
| *Exsurge Domine* | 1520 | León X | Exigió la retractación de Martín Lutero bajo amenaza de excomunión, hito clave en la Reforma Protestante. |
| *Sublimis Deus* | 1537 | Paulo III | Prohibió la esclavización de los indígenas americanos, declarando su condición de seres humanos con alma y libertad. |
| *Inter Gravissimas* | 1582 | Gregorio XIII | Reforma del calendario. Abolió el antiguo calendario juliano e introdujo el **calendario gregoriano**, que es el sistema de medición del tiempo utilizado oficialmente a nivel mundial hasta el día de hoy |
| *Cum Occasione* | 1563 | Inocencio X | Condenó el jansenismo. Declaró formalmente como heréticas cinco proposiciones teológicas del libro *Augustinus* de Cornelio Jansenio. Este movimiento defendía un rigorismo moral extremo y una visión de la gracia divina muy similar al protestantismo, desatando disputas que duraron décadas en Francia y los Países Bajos |
| *Romanum decet Pontificem* | 1692 | Inocencio XII | Prohibió definitivamente el nepotismo papal. Reguló que los papas ya no podían otorgar tierras, cargos públicos, títulos o ingresos desmedidos a sus familiares o allegados. Limitó que, si un familiar cualificado era nombrado cardenal, su asignación económica debía se |
| *Dominus ac Redemptor* | 1773 | Clemente XIV | Supresión de la Compañía de Jesús (Jesuitas). Presionado intensamente por las monarquías borbónicas de Francia, España, Portugal y Nápoles, el Papa disolvió la orden jesuita a nivel mundial. Cabe destacar que, técnicamente, este documento se promulgó en forma de un *breve apostólico*, un formato legal hermano de la bula |
| *Sollicitudo omnium ecclesiarum* | 1814 | Pío VII | Restauración de los Jesuitas. Tras el fin de la era napoleónica y con un mapa europeo reconfigurado, el Papa revocó la orden previa de supresión y restableció plenamente a la Compañía de Jesús en todo el mundo |

**Fuente:** Elaboración propia.

## El documento seleccionado:

Bula papal emitida durante el siglo XVII bajo la autoridad del Papa Clemente X, ubicada en el Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección, Bulas papales.[2] En este documento, los elementos clave que definen autenticidad e intención son:

**-** *El encabezado:* En la parte superior resalta con claridad CLEMENS PP. X, el nombre del pontífice que lideró la Iglesia Católica entre 1670 y 1676.

**-** *La fórmula de apertura:* Comienza solemnemente con la frase AD PERPETVAM REI MEMORIAM (*"Para perpetua memoria del asunto"*), una rúbrica tradicional utilizada en los decretos papales destinados a tener validez permanente.

**-** *El propósito:* El contenido principal gira en torno a la concesión de indulgencias, privilegios espirituales y bendiciones a una cofradía (*Confraternitas*), detallando las condiciones (como la confesión y la comunión) para recibir tales gracias.

**-** *La fecha y lugar (Línea final):* La bula fue emitida en Roma, en la Basílica de Santa María la Mayor (*apud S. Mariam Maiorem*), sellado bajo el Anillo del Pescador (*sub Annulo Piscatoris*) en noviembre de 1675 (*MDCLXXV*), marcando el sexto año (*Anno Sexto*) de ese pontificado.

## Traducción del contenido de la Bula

Se hace un recorrido exhaustivo por toda la extensión del documento: estructura, texto en latín, los personajes e instituciones involucrados y las concesiones espirituales que otorga.

*a. Encabezado e invocación inicial (Líneas 1 y 2)*

- CLEMENS PP. X: Ocupa el centro visual superior en letras capitulares. Identifica al Papa Clemente X (Emilio Altieri), quien gobernó la Iglesia Católica en un periodo de consolidación barroca.

- AD PERPETVAM REI MEMORIAM: Escrito en una caligrafía más grande y destacada. Esta fórmula diplomática papal se utilizaba exclusivamente para asuntos de gran importancia que debían quedar registrados de manera perpetua e irrevocable para el futuro.

*b. Contexto geográfico y destinatarios (Líneas 2 a 4)*

Al adentrarnos en las primeras líneas del cuerpo del texto, se revela el propósito específico:

**-** *La orden religiosa:* Menciona a la *«Ecclesia domus fratrum ordinis Minorum S[ancti] Francisci de observantia»* (la Iglesia de la casa de los hermanos de la Orden de los Frailes Menores Observantes de San Francisco).
- *La ubicación:* Se especifica que se encuentra en la *«Civitatis*

*Sciaccae»* (la ciudad de *Sciacca*, un importante puerto histórico situado en la costa sudoccidental de Sicilia, Italia).

- *La cofradía beneficiaria:* El documento se dirige a la *«Confraternitas sub Titulo sanctae Crucis»* (Cofradía bajo el Título de la Santa Cruz), una asociación de fieles católicos de ambos sexos (*«utriusque sexus Christi fidelium»*) legalmente establecida o por establecerse (*«canonice erecta, seu erigenda»*) en dicha iglesia franciscana.

*c. Las gracias concedidas: indulgencias plenarias (Líneas 5 a 12)*

El núcleo del texto detalla los privilegios espirituales otorgados por el Papa a los miembros de la cofradía y a los fieles que visiten su templo. Se describen las condiciones tradicionales de la Iglesia para obtener el perdón de los pecados:

- *Requisitos espirituales:* Los fieles deben estar verdaderamente arrepentidos, confesados y haber recibido la Sagrada Comunión (*«vere poenitentes et confessi ac sacra Communione refecti»*).

- *Días especiales:* Se otorga una indulgencia plenaria (*«plenariam omnium peccatorum suorum Indulgentiam et remissionem»*) en festividades litúrgicas específicas de la cofradía. Se menciona explícitamente el *«festo Inventionis eiusdem Sanctae Crucis»* (la Fiesta de la Invención o Hallazgo de la Santa Cruz, celebrada históricamente el 3 de mayo), desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol de ese día (*«a primis vesperis usque ad occasum solis»*).

- *Intenciones de la oración:* Para hacer efectiva la indulgencia, los visitantes deben orar dentro de la iglesia o capilla por intenciones específicas de la cristiandad: la concordia entre los príncipes cristianos (*«pro Christianorum Principum concordia»*), la extirpación de las herejías (*«haeresum extirpatione»*) y la exaltación de la Santa Madre Iglesia (*«ac Sanctae Matris Ecclesiae exaltatione»*).

*d. Concesiones secundarias: indulgencias parciales (Líneas 13 a 20)*

Más abajo, el texto regula indulgencias parciales medidas en el tiempo penitencial antiguo (años y cuarentenas):

- *septem annos et totidem quadragenas:* Concede una remisión de 7 años y 7 cuarentenas (períodos de 40 días de penitencia) a los cofrades cada vez que realicen obras de piedad o caridad corporativa.

- *Obras de misericordia específicas:* El documento premia a quienes asistan a las reuniones de la cofradía, a quienes acompañen los cuerpos de los miembros fallecidos a su sepultura (*«corpora defunctorum... ad*

*sepulturam associaverint»*), a quienes recen por los enfermos, o a quienes orienten a los descarriados e ignorantes en las leyes de Dios.

*e. Validación, datación y firmas (líneas finales y margen inferior)*

La sección inferior contiene las fórmulas legales que validan el documento en la burocracia de la Curia Romana:

- *El lugar de emisión: «Dat. Romae apud Sctam Mariam Maiorem»* (Dado en Roma, en la Basílica de Santa María la Mayor). Los Papas de la época solían residir o emitir documentos desde palacios asociados a las grandes basílicas.

- *El sello oficial: «sub Annulo Piscatoris»* (bajo el Anillo del Pescador). Aunque el sello físico de cera roja o plomo no está presente en la imagen (colgaba originalmente de la parte inferior o se estampaba), el texto certifica el uso de esta insignia papal.

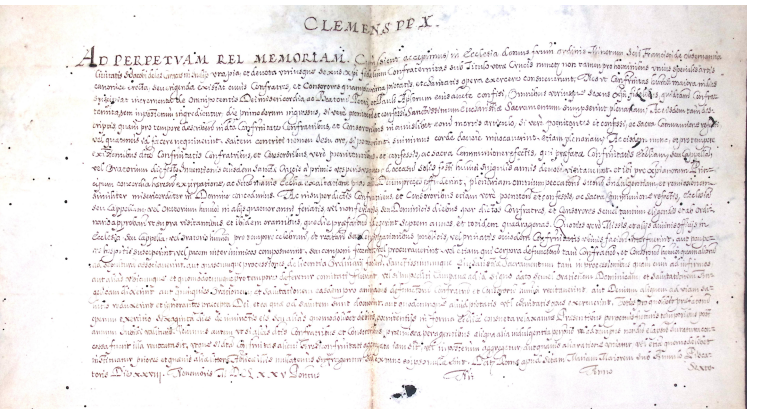
- *La fecha exacta: «Die xxiv. Novembris MDCLXXV» (24 de noviembre de 1675).*

- *El año del pontificado: «Pontificatus Nostri Anno Sexto»* (En el sexto año de nuestro Pontificado), coincidiendo exactamente con el ascenso de Clemente X en 1670.

- *Rúbricas de la curia:* A la derecha se aprecian las firmas y marcas de los oficiales de la Secretaría de Breves Apostólicos. Resalta la firma elegante de G. Slusius (Jan Walter Sluse), un prominente funcionario de la curia romana que fungía como secretario de estos decretos y que más tarde sería nombrado cardenal.

## Estado físico y conservación

Como se puede notar por las pequeñas manchas y perforaciones oscuras esparcidas en el soporte de pergamino o papel grueso, los 350 años de este documento muestran el paso del tiempo. Las marcas suelen ser el resultado de la oxidación de las tintas ferrogálicas o de la acción de antiguos insectos bibliófagos, aunque afortunadamente la caligrafía de cancillería se mantiene sumamente legible. Si observas el soporte de pergamino, los pequeños puntos negros simétricos y las manchas de humedad en los bordes inferiores revelan el desgaste natural. Al ser guardada doblada durante siglos (como era costumbre para su archivo en cajas o legajos), los dobleces generaron pequeñas pérdidas de soporte. Sin embargo, la tinta ferrogálica oscura ha resistido el desvanecimiento, permitiendo que la caligrafía *cancilleresca* mantenga intacto su valor histórico y paleográfico.



**Fuente:** Archivo Arquidiocesano de Caracas. Sección Bulas Papales.

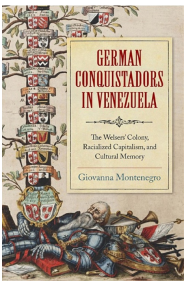
## Notas

[1] Dora Dávila Mendoza, es investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas-Venezuela. En sus temas de investigación, ha sido sostenible en el uso de las fuentes de la Iglesia. Ver: "Santa Clara de Asís y las Concepcionsitas de Caracas: dos tiempos y una vocación", en: Rodríguez, Luis Cipriano (Coordinador): *Los grandes períodos y temas de la historia de Venezuela.* Caracas, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, Universidad Central de Venezuela, 1993; *Un concierto de voces: mujer, familia y sociedad en Santo Domingo colonial,* New York, CUNY Dominican Studies Institute, 1999. Estudio basado en testamentarías y la representación de la mujer, las estructuras familiares, las relaciones sociales y las pautas socioculturales/morales en la sociedad dominicana del siglo XVIII; *Hasta que la muerte nos separe: el divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800,* México-Caracas, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, Universidad Católica Andrés Bello, 2005. Investigación basada en juicios de separación matrimonial, centrado en la normativa, la praxis judicial y las dinámicas sociales del divorcio eclesiástico novohispano durante el siglo XVIII; "La visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas, 1771-1784". *Anuario de Historia de la Iglesia* (Vol. 28, 2019, pp. 101-131). El artículo aborda uno de los procesos de fiscalización, diagnóstico eclesiástico y registro social más exhaustivos de la Venezuela colonial tardía. Sus ejes son: naturaleza y alcance de la visita; valor documental de la fuente; control social y regulación moral y gestión administrativa y pastoral; Voz «Divorcio», en *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XVI-XVIII)* (DCH), Frankfurt am Main, Max Planck Institute for Legal

History and Legal Theory. Análisis conceptual e histórico sobre la doctrina, la jurisprudencia eclesiástica y la aplicación del divorcio eclesiástico (separación de cuerpos y lecho) en el ámbito Hispanoamericano y "Silencios y abandonos: La infancia como espacio de violencia estructural y resistencia en Caracas, 1787." El artículo analiza la composición y las condiciones de vida de la infancia en la Parroquia Catedral de Caracas a finales del siglo XVIII, utilizando como fuente primaria las matrículas parroquiales de 1787. Artículo elaborado con Celia Tacoronte. En prensa. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7628-9013

[2] Agradezco al padre Oswaldo Montilla por su apoyo en la primera traducción de la bula. También agradezco a Alejandro Valderrama por haberme facilitado la Carpeta *Bulas Papales*, en el Archivo Arquidiocesano de Caracas.

# Reseñas




Giovanna Montenegro: German conquistadors in Venezuela: the Welsers' colony, racialized capitalism, and cultural memory. Indiana 46556 USA, University of Notre Dame Press Notre Dame. 2022.

**Mariana Elena Iribarren de Acosta**[1]
*Universidad Católica Andrés Bello*
*marianaelenairibarren@gmail.com*

El libro de Giovanna Montenegro, *German conquistadors in Venezuela: the Welsers' colony, racialized capitalism, and cultural memory* (Conquistadores alemanes en Venezuela: La colonia de los Welser, capitalismo racializado y memoria cultural), es un estudio de la actuación y gobierno de los banqueros de la Casa Welser en la Provincia de Venezuela en el siglo XVI. Este estudio está basado en dos categorías principales, —y lo dice en el título del libro—, pimeramente, en el concepto de *Capitalismo Racializado*, —*Racialized Capitalismo*, teoría que postula que el racismo no es algo que coexiste con el capitalismo, sino que es inherente a él. Ambos sistemas se han configurado juntos, haciendo que la diferencia racial sea un mecanismo crucial para la explotación económica y la acumulación de capital. Y en segundo lugar, —y también en el título—, analiza cómo se instrumentalizó la memoria de la colonia Welser, en la *memoria cultural* alemana de los siglos XIX y XX, a menudo siendo reinterpretados para impulsar historias fabulosas de conquista alemana e imagen mítica del conquistador ario, para proyectos de construcción de imperios y para dar fuerza a movimientos nacionalistas incluidos los de los presupuestos del partido nazi.

Montenegro sitúa su investigación en el centro de la discusión crítica actual sobre la desigualdad, la supremacía blanca y el capitalismo racializado en América Latina y en la Alemania contemporáneas. El libro llama a profundizar en el estudio de la verdadera actuación de grupo a los Welser en Venezuela y busca sacar a la luz este episodio de los otrora acreedores de Carlos V para medir su impacto en la memoria cultural alemana. Según Montenegro, la memoria histórica puede ser maleable y reactivada con propósitos políticos, vinculando el colonialismo temprano y el capitalismo racializado con ideologías modernas.

La autora emplea un enfoque interdisciplinario y comparativo, utilizando un vasto corpus documental que incluye documentos legales y financieros, –contratos, capitulaciones, asientos–, así como crónicas y textos literarios del siglo XVI, principalmente el libro de Federmann y los escritos de Fray Bartolomé de las Casas. Otra fuente principal es la cartografía de la época y otras fuentes de memoria cultural tal como prensa, textos literarios de corte nacionalista y publicaciones nazis de los siglos posteriores. Montenegro combina la Historia Económica al centrarse en el flujo de capital y el colonialismo temprano, con la teoría crítica de la raza y el Capitalismo, y con la teoría de la memoria cultural para entender las narrativas transatlánticas de la violencia, la raza, y la nación.

## La autora

Giovanna Montenegro es una destacada académica e investigadora venezolana-estadounidense especializada en Literatura Comparada y en historia del colonialismo en América Latina y el Caribe. Su trabajo fusiona historia, estudios culturales, literatura, geografía y teoría crítica. Obtuvo su doctorado en la Universidad de California, Davis y actualmente es Profesora Asociada de Literatura Comparada y Lenguas Romances y Directora del Programa de Estudios de América Latina y el Caribe en la Universidad de Binghamton (State University of New York-SUNY) en Nueva York, Estados Unidos.

De amplia trayectoria académica, ha sido receptora de prestigiosos premios y becas de investigación, incluyendo el Fulbright U.S. Scholar Award y subvenciones de instituciones como la Newberry Library. En 2019, recibió el premio al Mejor Artículo en Humanidades de la Sección Venezuela de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) por su artículo "*The Welser Phantom*: Apparitions of the Welser Venezuela Colony in Nineteenth and Twentieth-century German Cultural Memory." ("El Fantasma de los Welser": Apariciones de la colonia Welser en Venezuela en la memoria cultural alemana de los Siglos XIX y XX.) Este artículo será una pieza fundamental de la investigación que luego expandirá en su libro más importante *German Conquistadors in Venezuela* publicado en el 2003.

## I. Estructura del libro

En palabras de la misma autora, "este libro investiga uno de los más extraños episodios de la conquista y colonización de las Américas: el gobierno de la provincia de Venezuela por banqueros alemanes en el siglo XVI" así como "recupera la producción de la memoria cultural de este episodio en los lados alemán y venezolano en los siglos posteriores". Y para llevar a cabo el estudio de este *extraño episodio,*

Montenegro ha estructurado su libro en tres partes que siguen un orden cronológico y temático. Esta estructura permite a la autora trazar la historia de la colonia Welser desde sus raíces económicas en el siglo XVI hasta su persistencia en la memoria cultural de los siglos posteriores. Como todo trabajo académico, el libro cuenta con una Introducción y una Conclusión y un Epílogo muy interesante titulado: *Restitution and Commemoration Debates in Germany Today* (Debates de restitución y conmemoración en la Alemania actual) del cual hablaremos más tarde.

En la primera parte del libro, *Los Welser: Una historia de su capitalismo mercantil racializado*, Montenegro se enfoca en el origen y el funcionamiento de la colonia Welser en el siglo XVI, estableciendo la conexión intrínseca entre las finanzas y el racismo y la expansión de la familia de banqueros Welser de Augsburgo desde sus actuaciones a nivel financiero, político y social hasta sus actuaciones en la colonización y en la esclavitud primeramente en las costas africanas que luego llevarán a las Indias, y en nuestro caso a la provincia de Venezuela.[2]

Y para dar sustento a sus afirmaciones, la autora hace una relectura de los documentos primarios claves tales como los contratos, capitulaciones y asientos para demostrar que la explotación y el tráfico de pueblos indígenas y africanos esclavizados fue la base del modelo de negocio de los Welser y una forma temprana de capitalismo racializado. Sería entonces la dependencia de la colonia en la esclavitud y el flujo de dinero que financió el imperio de los Habsburgo.

Veamos un ejemplo del análisis de Montenegro al documento fundamental y fundacional que cedió a la familia Welser la gobernación y explotación de la Provincia de Venezuela, como lo es la *Capitulación con Enrique Einguer y Jerónimo Saylle*r *y el Emperador Carlos V para el gobierno de la Provincia de Venezuela,* firmada el 27 de marzo de 1528 en Madrid. La autora toma la claúsula quinta referente a la esclavitud indígena: "vos doy licencia y facultad a vos y a los dichos pobladores para que a los indios que fueren rebeldes siendo amonestados y requeridos los podáis tomar por esclavos, pagándonos el quinto de los dichos esclavos" como una claúsula contractual que convierte la guerra de conquista contra los pueblos indígenas en un negocio explícito. El término *rebeldes* ofrece una justificación legal para la violencia, mientras que la obligación de pagar el *quinto real,* que significaba el 20% del valor de los esclavos al Rey, demuestra que la venta de seres humanos era una fuente de ingresos fiscalizada y un componente esencial del usufructo que los Welser podían obtener. Poco antes de esta capitulación, los Welser habían obtenido un asiento firmado entre Enrique Eynguer y Jerónimo Sayles para la introducción de 4.000 esclavos de origen africano a las Indias españolas. Para Montenegro, esto constituye una prueba fehaciente de que la casa Welser no solo estaba en el negocio de la banca y el crédito y en el

financiamento del Imperio, sino que también era un actor principal en la trata de personas a escala transatlántica. Su imperio financiero se construyó en la intersección de la alta finanza europea y el tráfico de mano de obra racializada.

Para dar más peso a su argumento, Montenegro trae la oportunísima voz del padre Fray Bartolomé de las Casas, quien no solamente los adversaba por considerarlos herejes, protestantes, luteranos, etc., sino que fue el autor de las más notorias y acérrimas críticas ante la Audiencia de Santo Domingo por sus crueldades hacia los indígenas y hacia los mismos españoles. El propósito de los Welser, bien denunciaba el fraile, no era poblar ni evangelizar, sino la extracción brutal de oro y la captura de esclavos.

La segunda parte del libro de Montenegro se centra en el estudio de las crónicas y cartografía del período que fijaron las narrativas y representaciones culturales producidas en la época y con el propósito de justificar en primer lugar, la violencia de la conquista y para luego construir la ideología de la supremacía de raza que legitimaba la explotación. Como mejor ejemplo y texto emblemático, trae a colación Montenegro, la crónica *Indianische Historia* de Nicolás Federmann, relato de viaje que documenta la incursión de Federmann y su hueste de soldados y exploradores, principalmente alemanes, desde la costa de la ciudad de Coro hacia el interior del territorio de la reciente fundada Gobernación de Venezuela. También analiza el papel de la cartografía, de la iconografía, las alegorías gráficas del territorio y sus pobladores originarios y de las descripciones geográficas, que ayudaron a la conceptualización y al reclamo de las tierras venezolanas como legítimas extensiones del Sacro Imperio.

En la tercera y parte final del libro, Montenegro aborda el concepto de la *memoria cultural* y cómo la historia de la actuación de los Welser en la Venezuela, allá por el siglo XVI, reapareció y fue manipulada con propósitos políticos en Alemania como una resurrección de la narrativa justificativa de la agresiva colonización alemana en los siglos XIX y XX en África. La memoria Welser sirvió para apoyar el nacionalismo, la ideología de la supremacía blanca y los proyectos coloniales modernos. Montenegro demuestra cómo la historia de los Welser fue utilizada por el Segundo Imperio Alemán para justificar en primer lugar, la invasión y colonización en África, y posteriormente por la Alemania Nazi para crear un linaje histórico germano en América. Hay una conexión, dice Montenegro, entre las narrativas coloniales del siglo XVI y las ideologías racistas y expansionistas del siglo XX, demostrando la persistencia ideológica de la violencia racializada: El fantasma de los Welser reaparece como referente histórico en la memoria cultural de nuestros días.

Los conquistadores alemanes y sus familias se auto dibujaban a través de imágenes y textos ilustrados de genealogías, heráldica, libros

de linaje y obras de arte de escudos de armas y retratos de sus ilustres antepasados. La inversión cuantiosa de los Welser en este arte, sería la estrategia para borrar su imagen de nuevos ricos y mercaderes, presentándose visualmente como aristócratas antiguos dignos de gobernar una provincia. Para Montenegro, la cartografía y el arte no eran neutros sino poderosas armas de propaganda. Los Welser usaban mapas y genealogías para decir somos de casta de gobernantes legítimos.

En su libro, Giovanna Montenegro profundiza en cómo historiadores, poetas y novelistas alemanes particularmente durante el Imperio Alemán y luego bajo el régimen nazi, instrumentalizaron la historia de los Welser en el mito y la politización. En la era del Imperialismo Alemán del siglo XIX y principios del XX, la memoria de la actuación de los Welser en América, se utilizó para justificar la posesión de las colonias, argumentando que tenían una vocación y derecho histórico antiguo para este fin. Montenegro cita como un ejemplo temprano de esta tendencia, al escritor Franz Maurer quien abogaba por el establecimiento de colonias alemanas en el Golfo de Bengala y usaba la historia colonial previa como justificación. Otro citado es Adolf Friedrich Seubert, poeta romántico del siglo XIX quien escribió sobre la muerte de Ambrosio Alfinger y sugiere que al derramar su sangre en suelo venezolano, Alfinger fertilizó la tierra y le dio a Alemania un derecho eterno sobre el Nuevo Mundo. Un historiador mencionado frecuentemente en la historiografía de los Welser como Karl H. Panhorst, publicó en 1927 un libro titulado *Los alemanes en Venezuela durante el siglo XVI. Los Welser* y aunque su trabajo es académico, autores posteriores lo han usado para reforzar la narrativa de la presencia alemana fundacional.

En la Alemania Nazi de 1933 a 1945, la narrativa se radicalizó para presentar a los Welser como conquistadores *arios* con derechos a continuar su germanidad en América. El ejemplo más claro que analiza Montenegro es el de Erich Reimer y su obra, *Die Welser landen in Venezuela* (Los Welser desembarcan en Venezuela), publicado en 1928. Es una novela de crónica histórica publicada justo antes de la Primera Guerra Mundial, en la cual y en repetidas oportunidades, Reimer glorifica la empresa Welser alineándola con la ideología nazi de expansión y superioridad racial. Otro historiador en la misma línea es Konrad Haebler, que si bien es un trabajo de historia económica centrado en términos de empresa y capital, sirvió de base para interpretaciones posteriores que veían en los Welser un modelo de eficiencia alemana frente a la caótica administración española. Montenegro argumenta que estos autores construyeron una ficción fundacional de la casa Welser y transformaron un fracaso comercial y colonial del siglo XVI, -que eso fue lo que sucedió-, en una leyenda heroica, en un cantar de gesta para recordar a la gente que ellos, los germanos, los blancos, los arios, estuvieron en Venezuela primero, que

su sangre martirizada regó y bendijo la tierra americana y por lo tanto, estaban llamados a cumplir un sagrado destino imperial.

En la narrativa alemana, la fallida colonia Welser se revivió en la memoria cultural como un símbolo mítico de los orígenes coloniales alemanes. Se presentó como un *paraíso perdido* o una prueba de una supuesta vocación alemana para la colonización, a menudo ligada a la idea de la superioridad racial alemana o aria sobre otros colonizadores y los pueblos indígenas.

## II. Conclusiones: capitalismo racializado y memoria cultural

El marco teórico y metodológico del libro de Giovanna Montenegro, se articula en torno a dos ejes conceptuales principales y una metodología comparativa e interdisciplinaria. Los conceptos centrales que guían la investigación son:

**1. Capitalismo racializado:** este es el pilar conceptual del libro de Montenegro que enmarca la empresa colonial de los Welser en Venezuela como una historia del capitalismo mercantil racializado con una fuerte conexión entre el Capital y la Raza. La explotación de la región no fue solo una aventura de conquista tradicional, sino una extensión de las finanzas y la banca internacional de la época. La colonización fue un negocio capitalista donde la acumulación de riqueza dependía intrínsecamente de la explotación sistemática y la violencia racializada contra la población indígena y el tráfico de africanos esclavizados. La autora sigue el rastro del dinero que financió el imperio Habsburgo, analizando documentos legales, contratos, transacciones financieras complejas y la expansión de la familia Welser más allá de la banca hacia la colonización y la trata de esclavos. La empresa Welser, a menudo vista como un episodio marginal de la conquista española, fue en realidad un modelo temprano y brutal de capitalismo mercantil transnacional. Demostró que la extracción de riqueza y el crédito imperial dependían intrínsecamente de la esclavitud, la violencia y la deshumanización racializada de los pueblos indígenas y africanos, incluso antes de la consolidación de los imperios coloniales europeos. Esto reposiciona la colonia Welser como un laboratorio crucial para entender las lógicas económicas que rigen la desigualdad global hasta el día de hoy.

**2. Memoria cultural:** el libro no se limita al siglo XVI, sino que utiliza la memoria cultural para rastrear la recepción y resignificación de este episodio colonial a lo largo de los siglos. Montenegro analiza cómo el periodo Welser fue recordado, olvidado o reinterpretado en diferentes contextos nacionales y temporales. En usos políticos posteriores, el libro

demuestra cómo la historia de los Welser fue reactivada en los siglos XIX y XX, particularmente en Alemania, para servir a propósitos políticos contemporáneos. Esto incluye el uso de la historia de los Welser en la Alemania Imperial para justificar deseos coloniales y crear un mito fundacional de la historia colonial alemana y la manipulación de este relato durante el periodo Nazi para promover el mito de la grandeza de los conquistadores arios. Montenegro demuestra que la historia de los Welser no murió con su partida. Lo que ella llamara el *fantasma de los Welser*, fue selectivamente resucitado en Alemania para servir a proyectos de supremacía blanca y ambiciones imperiales en los siglos XIX y XX. Desde los esfuerzos por justificar un pasado colonial hasta la propaganda nazi que los aclamaba como conquistadores arios, la colonia venezolana se convirtió en una ficción fundacional para el nacionalismo étnico alemán. Este análisis subraya cómo la memoria histórica se convierte en una herramienta política, capaz de perpetuar ideologías raciales peligrosas mucho tiempo después de que los hechos hayan ocurrido.

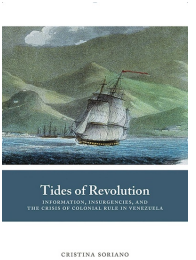
Al entrelazar la historia económica del siglo XVI con la memoria cultural de los siglos posteriores, el libro obliga a la historiografía a confrontar las conexiones entre el colonialismo alemán y el español, la esclavitud en el Nuevo Mundo, y el ascenso de las ideologías raciales en Europa. La obra de Montenegro llama a desenterrar y desmitificar estas historias coloniales olvidadas para someterlas a revisionismo histórico como el estudio crítico y la reinterpretación de hechos históricos que ya habían sido establecidos o aceptados por la tradición.

## Notas

[1] Candidata a Doctora en Historia por la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas - Venezuela. ORCID: https://orcid.org/0009-0003-2368-402X

[2] Recordemos que el siglo XV de los Welser no existía un gobierno alemán central como tal y todo su poder económico y político emanaba de su ciudad de origen, Augsburgo, conocida por su poder económico, rica y autónoma, que solamente respondía al Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

*Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 31, N° 60, Especial Temático, 2026.
ISSN: 1316-1369 / Depósito Legal pp 196602ME301 / Depósito Legal Electrónico PPI 201202ME4038
*Cristina Soriano: Tides of Revolution*... María Paula Cristiansen Acero, pp. 194-196.




Cristina Soriano: *Tides of Revolution: information, insurgence, and the crisis of colonial rule in Venezuela*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018, 316 págs.

**María Paula Cristiansen Acero**[1]
*Universidad Monteávila*
*Mérida-Venezuela*
*mpaulachristiansen@gmail.com*

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, comenzaron a circular en América ideas transatlánticas y pensamientos modernos que fueron satisfaciendo las demandas históricas y las necesidades narrativas de la sociedad venezolana de la época. Esta circulación de ideas propició el desarrollo del pensamiento emancipador y promovió los primeros movimientos políticos que, con el paso del tiempo, ejercieron una influencia determinante en el rumbo que adoptaría la nación.

En este contexto, la venezolana Cristina Soriano, antropóloga e historiadora, analiza la circulación de información y el desarrollo de las *comunidades políticas* en Venezuela. Su investigación abarca el período comprendido entre 1789, año en que se produjo la Revolución Francesa, y 1808, fecha en la cual fue publicado el primer periódico en Venezuela. Durante estos años, se registraron numerosas rebeliones y conspiraciones contra el gobierno colonial, situando a Venezuela en el centro de las revoluciones atlánticas debido a su ubicación geográfica y a las frecuentes conexiones con el Caribe. A lo largo de su estudio, Soriano identifica una Venezuela de carácter colonial tardío en la cual emergió una incipiente esfera pública, sustentada en diversas formas de transmisión oral, como rumores y cantos subversivos, así como en algunos medios escritos, entre ellos panfletos, circulación de libros y manuscritos. De esta manera, ambientes como barberías y pulperías funcionaban como espacios propicios para el germen de debates políticos y la transmisión de ideas y rumores; asimismo, las bibliotecas privadas y los puertos desempeñaban un papel relevante, dado que en estos lugares se realizaban intercambios ilegales de textos que contribuían a avivar las ideas revolucionarias. “Este trabajo resulta singular en su concepción al relacionar la literatura y las formas de transmisión oral con los movimientos políticos”[2], en un esfuerzo por comprender el papel que desempeñaron estos medios discursivos en la construcción de la esfera pública venezolana.

Para Soriano, esta investigación reviste una importancia particular, pues muestra cómo la reconstrucción de las primeras representaciones de las revoluciones atlánticas, la estadounidense, la francesa y, de manera más inmediata para los venezolanos, la haitiana, contribuyeron a la formación de los primeros movimientos políticos en el país. Dichos movimientos, a su vez, permitieron una comprensión más profunda del carácter y del respaldo popular que acompañaron a los héroes independentistas durante el proceso emancipador.

El texto está estructurado en dos secciones: *Medios de comunicación y movimientos*. La primera parte se centra en los medios utilizados por los venezolanos de diversas clases sociales para obtener y difundir información relacionada con los movimientos revolucionarios del Atlántico, con un énfasis particular en Francia y Haití, y en menor medida en Estados Unidos. Esta sección está compuesta por tres capítulos: *Alfabetización y poder en la Venezuela colonial tardía, La propagación de la "enfermedad revolucionaria" y El poder de la voz*. En el primer capítulo, se analiza la composición de la sociedad colonial venezolana y su relación con la literatura, considerada un medio privilegiado para las clases altas. El segundo capítulo aborda la circulación de noticias impresas, panfletos y periódicos provenientes del Atlántico; además de los esfuerzos, sin éxito, del gobierno colonial por suprimir la información generada por estos medios, principalmente porque lograban captar con facilidad la atención de las clases populares. En el último apartado de esta primera sección, la autora desarrolla las diversas formas de transmisión oral, poniendo especial énfasis en los rumores originados por la migración de individuos vinculados a los movimientos revolucionarios en el Atlántico. Por tal motivo, las autoridades implementaron medidas destinadas a regular la entrada de extranjeros.

La segunda sección del libro, titulada *Movimientos*, se enfoca en el papel que desempeñó esta información revolucionaria en el desarrollo de tres movimientos políticos de gran relevancia ocurridos entre 1795 y 1799. Dicha sección está organizada en tres capítulos: *La sombra de Santo Domingo en la rebelión de Coro en 1795*, liderada por José Leonardo Chirinos; *Una barbería revolucionaria*, que relata los hechos de la Conspiración de La Guaira en 1797; y *El miedo a la invasión extranjera*, que describe la Conspiración de Maracaibo en 1799, llevada a cabo por los Corsarios Negros Franceses.

*Tides of Revolution*, o *Mareas de Revolución*, constituye el resultado de trece años de investigación y reflexión por parte de su autora, quien afirma que su investigación fue inspirada por el trabajo de Michel-Rolph Trouilot titulado *Silenciando el pasado*. Soriano realizó una minuciosa revisión de fuentes, algunas de ellas olvidadas y otras dispersas en distintos archivos de Venezuela, España y Estados Unidos. Entre sus principales fuentes destacan los Archivos Judiciales y

Oficiales Españoles Archivo General de Indias (AGI), en los cuales analizó expedientes relacionados con la Rebelión de Coro en 1795 y la Conspiración de Gual y España en 1797. Asimismo, consultó archivos venezolanos tales como el Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo de Arzobispado de Caracas (AAC), con el propósito de comprender la implementación de la prohibición de libros y las denuncias relacionadas. Además, llevó a cabo lecturas e investigaciones en diversas bibliotecas privadas, textos efímeros y manuscritos, incluidos panfletos, periódicos y pasquines provenientes de Europa, el Caribe y Estados Unidos. Una parte esencial de la metodología empleada por Soriano consiste en el uso de fuentes no escritas, basándose en la premisa de que la historia debe permitir que los "silencios hablen".[3] En este sentido, la autora analizó informes oficiales, cartas de agentes coloniales y otros documentos producidos por las autoridades o la élite colonial en los que registraron rumores y declaraciones verbales. Igualmente, estudió la migración de refugiados y prisioneros franceses hacia Venezuela, así como las formas de información oral que estos portaron consigo.

Tocar la idea de la transmisión de las ideas, a pesar de que no existía la prensa impresa, sino hasta 1808, lleva a la conclusión que el surgimiento de la opinión pública incipiente se desarrolló en formas semianalfabetas de transmisión oral de conocimiento e información. Esta dinámica permitió que una población, socialmente diversa, participara en una amplia gama de debates políticos y cuestionando pilares fundamentales del orden colonial. Entre las estrategias de difusión estudiadas por Soriano destacan, la propagación de rumores, el préstamo e intercambio de libros, la producción de panfletos manuscritos y pasquines y la interpretación de canciones y diálogos. De este modo, durante la segunda década del siglo XIX, los líderes patriotas enfrentaron los desafíos de una sociedad que, apenas unos años antes, había sido contagiada por estas ideas revolucionarias provenientes del Caribe y del Atlántico, la cuales propiciaron la aparición de conspiraciones locales y levantamientos de esclavos; asimismo, esta sociedad venezolana experimentaba cambios internos significativos debido al surgimiento de una esfera pública incipiente, pero dinámica y activa.[4]

## Notas

[1] Licenciada en Educación Mención Geografía e Historia. ORCID: https://orcid.org/0009-0007-6104-4858

[2] Soriano Cristina, *Tides of Revolution: information, insurgencies, and the crisis of colonial rule in Venezuela* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2018), p. 7

[3] *Ibidem,* p. xi

[4] *Ibidem,* p. 213.

UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

# Pautas de Publicación para los autores en Presente y Pasado. Revista de la Escuela de Historia Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Presente y Pasado. Revista de Historia es una publicación semestral que empezó a circular en enero de 1996. Su objetivo es difundir, confrontar y debatir el conocimiento histórico; definido lo histórico con amplitud y concibiendo la disciplina histórica, como preocupación por la complejidad y diversidad que constituye la sociedad y la cultura en el tiempo, por tanto en sus páginas se admiten distintos enfoques teóricos y metodológicos, sustentados por la investigación sistemática. Para el envío de trabajos es fundamental atender las siguientes Pautas de Publicación.

**1.** Los Artículos, colaboraciones (Secciones: Miscelánea, Entrevista, Documento) y Reseñas deben ser inéditos. Se debe enviar junto a la propuesta, una Carta de Originalidad que confirme la autoría, respeto a los derechos de otros autores, y la cesión de sus derechos al Consejo Editor para su publicación, para lo cual *Presente y Pasado. Revista de Historia* ofrece el modelo correspondiente en su página web.

**2. Artículos, colaboraciones y reseñas** deben ser enviados digitalmente, con las siguientes características: **Microsoft Word**, Letra **Times New Roman**, formato **Carta**, tamaño de la letra 12, con interlineado 1.5. El resumen y abstrac, así como **las notas a pie de página y las Fuentes** de los artículos deben ir a espacio simple y a tamaño 11.

**3. Artículo:** es una presentación clara y precisa de una investigación, en ella se desarrollarán los resultados de una temática, sobre un basamento

teórico- conceptual, con un adecuado tratamiento metodológico y sustentación historiográfica. Estará compuesto por una I*ntroducción*, donde se señalará la propuesta de trabajo, su base teórica, metodología y objetivos, además de sus alcances y limitaciones. *Desarrollo o Cuerpo del trabajo*, en la que se expondrá de forma ordenada la consecución de los objetivos antes señalados, las ideas centrales del tema objeto de investigación, reforzado y sustentado todo con el aparato crítico, que tendrá soporte en diversidad de fuentes. *Conclusiones*, se señalarán los resultados de la investigación, apreciaciones sobre los planteamientos iniciales, las propuestas para continuar y profundizar sobre la temática investigada. Se debe señalar en números arábigos desde la Introducción hasta las conclusiones.

**4. Miscelánea:** es una sección de información variada. En ella se promueven aportes intelectuales breves, no relacionados entre sí. Entre estos aportes se encuentran: discursos y escritos universitarios, reflexiones sobre el hacer historiográfico, reseñas ampliadas de autores u obras, análisis de actividades académicas y promoción de contenidos históricos; así como la divulgación profesional de temarios, índices, catálogos y cronologías, entre otras materias.

**5. Entrevista:** se trata de la comparecencia de un individuo que aporte información relevante sobre temas, sucesos o trabajos de investigación en los cuales haya participado. Deberá constituir un testimonio histórico por la calidad del entrevistado y/o por el valor de sus aportes sobre la temática particular.

**6. Documento:** es una publicación de carácter oficial, pública o privada, nacional o internacional de naturaleza conceptual discursiva, programática o normativa. Deberá llevar una introducción de una cuartilla o cuartilla y media, y antes de la transcripción del documento la respectiva ficha catalográfica.

**7. Reseñas:** Se trata de reseñas de libros publicados, traducidos o reeditados en los últimos cinco años, preferentemente sobre Historia y realizadas por historiadores o investigadores en formación. Las reseñas son una síntesis crítica que sitúa y ayuda a identificar rápidamente los tópicos de una obra. En ellas se deben señalar la exposición de los resultados, la teoría, el método, organización, coherencia, estilo, relación con el contexto y relevancia historiográfica. No se trata de la descripción detallada de los contenidos. Pedimos evitar las generalizaciones, así como ataques emocionales o apasionados sobre el libro. Es importante observar claramente criterios de la crítica historiográfica. Las confrontaciones académicas deben llevarse a cabo de manera cortés, evitando cualquier tipo de desprestigios personales. Solicitamos evitar los halagos excesivos a la obra o a los autores.

**8.** Los Artículos no deberán exceder las 25 cuartillas (incluyendo resumen -en español e inglés-, las notas a pie de página y FUENTES), la miscelánea entre 10 a 12 cuartillas, la entrevista entre 12 y 15 cuartillas, los documentos las 10 cuartillas y las reseñas 3 cuartillas, incluyendo el material gráfico, fotografías, y mapas.

**9.** Los artículos y colaboraciones deben presentar un breve Curriculum Vitae del autor o autores, el mismo no será mayor a las 5 líneas, con lo esencial: Nombre y Apellidos, grados académicos, líneas de investigación, adscripción institucional vigente o grupo de investigación al que pertenece o coordina. Además de su dirección de correo electrónico. Recomendamos seguir las pautas formales de presentación en los últimos números de la revista.

**10.** Los **Artículos** deberán ceñirse a la siguiente *Estructura Expositiva*: Título y Subtítulos, en español e inglés, ajustando la extensión de los mismos, para que no resulten demasiado largos. El *Resumen* (no mayor a 100 palabras) deberá ser conciso e incluir: problema o asunto a tratar, base teórica y metodológica, objetivos y alcances; *Palabras Clave* (4 máximo); *Abstrac y Keywords*. **Expresamente se deberá colocar en el texto: Introducción, Conclusiones y Fuentes** (Clasificadas. Ejemplo: Documentales, Bibliográficas, Hemerográficas, Orales, Electrónicas, etc.) Las divisiones dentro del corpus del artículo quedarán a criterio del autor o autores. Los autores que reiteradamente, y a pesar de las indicaciones de Comité Editor incumplan las pautas de la revista, serán vetados de la misma.

**11.** Las citas textuales mayores de cuarenta palabras se deben presentar centradas a espacio mínimo y letra número 11. Señalándose con puntos suspensivos (…) si la cita no inicia luego de un punto y aparte. No deberán llevar cursivas ni comillas. Las citas textuales menores de cuarenta palabras, deberán ir entre comillas y sin cursiva dentro del conjunto de la escritura.

**12.** En **las notas al pie de página** deben utilizarse las siguientes locuciones latinas: *Ibíd, Idem,* y en caso de volver a una obra ya citada: Autor, título de la obra en cursiva, puntos suspensivos y página.

**13.** La elaboración del aparato crítico, **las notas al pie de página**, así como las **Fuentes**, deberán contener las siguientes pautas. Para el caso de las **Fuentes**, estas contendrán la misma estructura expositiva a excepción del orden de los datos del autor: Apellido, Nombre:

***Documentos de Archivo:***

Archivo General de la Nación. Secretaría del Interior y Justicia,

Tomo CMXXV, ff. 261-264. Nombramiento de Representante del Gobierno Nacional en el estado Zulia al General Vicente Amengual en reemplazo del General Jacinto Gutiérrez. Caracas, 30 de mayo de 1876. (En adelante: AGN)

Archivo General del estado Mérida. Protocolos Notariales, Tomo IX (1624- 1627), ff. 50-51v. Renuncia al oficio de Regidor en la ciudad de Barinas. Mérida, 12 de marzo de 1624. (En adelante: AGEM)

***Documentos Editados:***

"Respuestas del Ilustre Ayuntamiento de la ciudad de Coro al Marqués del Toro" en: José Félix Blanco y Ramón Azpurúa: Documentos para la historia de la vida pública del Libertador. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1979, Tomo II, pp. 490-504.

"Mérida. Criminal contra Juan Antonio Paredes por infidencia. Año de 1812" en: Héctor García Chuecos (edic.): Causas de Infidencia. Caracas, Archivo General de la Nación, 1952, Tomo II, pp. 11-89.

***Publicaciones oficiales:***

"Resolución por la cual se elimina la Delegación Militar de la Cordillera" en: Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela. N°2581, Caracas 21 de enero de 1882, p.2.

"Acuerdo aprobando la conducta del Ejecutivo Nacional respecto de su intervención en las disidencias locales en el estado Los Andes" en: Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela. N°3469, Caracas 20 de marzo de 1885, p.1.

***Libros:***

Mary B. Floyd: Guzmán Blanco: la dinámica de la política del Septenio. Caracas, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, FUNRES, 1988.

Eduardo Arcila Farías: Historia de la ingeniería en Venezuela. Caracas, Colegio de Ingenieros de Venezuela, 1961, 2v.

***Capítulos de libros:***

Julio Valdeón: "El final del siglo XV en las tierras hispánicas" en: Raymond Carr (Dir): Visiones de fin de siglo. Madrid, Punto

de Lectura, 1999, pp. 29-61.

Ramón Díaz Sánchez: "El reverso del guzmancismo" en: Venezuela Independiente. Evolución Político-Social 1810-1960. Caracas, Fundación Eugenio Mendoza- Grijalbo, 1993, pp. 300 - 310.

***Introducción:***

Daniel BOOrstin: "Introducción" a Daniel BOOrstin (Comp.): Compendio histórico de los Estados Unidos. Un recorrido por sus documentos fundamentales. México, FOndo Cultura Económica, 1997, pp. 9 -13.

***Prólogo:***

Javier Garciadiego: "Aproximación sociológica a la historia de la Revolución Mexicana" Prólogo a Javier Garciadiego: Textos de la Revolución Mexicana. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2010, pp. IX – LXXXIII.

***Estudio Preliminar:***

Inés Quintero: "Estudio Preliminar" a Pensamiento Liberal del siglo XIX. Antología. Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, pp. 9-28 (Biblioteca del Pensamiento Venezolano José Antonio Páez, 4)

***Obras completas:***

Sigmun Freud: "Una neurosis demoniaca en el siglo XVII" en: Obras Completas de Sigmun Freud. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
T. III, pp. 2677-2696.

***Obras de Referencia:***

Víctor Giménez Landinez: "Reforma Agraria" en: Diccionario de Historia de Venezuela. 2 ed. Caracas, Fundación Polar, 1997, T. 3, pp. 833-841.

***Artículos de Revistas y Boletines:***

Domingo Irwin: "Unas definiciones de caudillo y caudillismo" en: Boletín de la Academia Nacional de la Historia, 284 (Caracas, octubre-diciembre de 1988), pp. 1019-1033.
Inés Quintero: "La muerte del caudillismo en tres actos" en:

Tierra Firme, 29 (Caracas, enero-marzo de 1990), pp. 41-53.

***Trabajos de Grado:***

Joanna Bórges y Andreina Figueroa: Catia y Petare: Una verdad contada con mucho flow. Semblanza de Guerrilla Seca. Caracas, Universidad

Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Comunicación Social, 2006. (Memoria de Grado para optar al título de Licenciadas en Comunicación Social, Inédito)

***Artículos de Periódicos:***

Carmela Longo: "La música es una casa grande llena de escondites" en: El Universal. Caracas, 12 de febrero de 1995, pp. 3 y 28.

Milagros Socorro: "El enigma de un goteo selva adentro" en: El Nacional. Caracas, 27 de noviembre de 2011, p. A-9.

***Discos y CD:***

Alí Primera: "Canción mansa para un pueblo bravo" (Letra y música Alí Primera) en: Canción mansa para un pueblo bravo. Caracas, Cigarrón- Promus, 1978. Lado A, surco 1/ canción 1 (Después del año deberá colocarse si es en formato LP o CD, de lo cual dependerá entonces si se indica surco o canción)

***Películas y Documentales:***

Nosotros los pobres. México, Producción Hermanos Rodríguez, 1947. 128 minutos.

Carmen Luz Parot: El derecho de vivir en paz. Santiago de Chile, Fundación Víctor Jara, 1999. 100 minutos.

***Entrevistas o fuentes orales:***

Entrevista a Juan Félix Sánchez, San Rafael de Mucuchíes, Mérida, 17/07/1992. Entrevista a Pedro Cunill Grau, Caracas, 12/05/2005.

***Ponencia:***

Marcos Vargas: "La época del caucho en Guayana" Ponencia presentada en V Congreso de Historia Regional. Ciudad Guayana, 12 - 15 de octubre del 2000.

***X:***

PapelesEHistoriadeVzla: @HistoriaPapeles: "Antigua forma de #Apostilla: el Registrador certifica las firmas del Director y profesores del Instituto; el Gobernador certifica la firma del Registrador; el Cónsul certifica la firma del Gobernador, para que los documentos de Ramón Ocando Pérez surtieran efecto en U.S.A. (1916)", en: Twitter. 30/7/18 10:00 am. Disponible en: http:// twitter.com/historiapapeles/status/ 1023931320358060032?s=12 (Consultado: 30/7/2018, 12:00 pm)

***Facebook:***

Historia y Genealogía Hispanoamericana: "#Genealogía: los seres humanos de este planeta estamos todos mucho más emparentados de lo que creemos. Una explicación matemática de esta afirmación nos va a llevar a entenderlo, aunque los números al principio serán engañosos", en: Facebook. 30/7/18 5:00 am. Disponible en: http://geneasud.blogspot. com/2015/02/ que-es-el-implexo_25.html (Consultado: 30/7/2018, 11:00 pm)

***Libro Digital:***

Brian Hamnett: The end of Iberian Rule in the american continent, 1770 – 1830. (FOrmato EPUB). United Kingdom, Cambridge University Press, 2017.

***Libro en línea:***

María del Carmen Sánchez: Entre la misericordia y el desprecio. Los leprosos y el Hospital San Lázaro de la ciudad de México, 1784-1862. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005. Disponible en: http://www.historicas. unam.mx/publicacion/ publicaciondigital/libros/misericordia/ miser003. pdf (Consultado: 18/9/2016, 5:00 pm)

***Libro con DOI (Digital Objetc Idetification):***

María del Carmen Sánchez: Entre la misericordia y el desprecio. Los leprosos y el Hospital San Lázaro de la ciudad de México, 1784-1862. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005. Disponible en: http://www. historicas.unam.mx/publicacion/ publicaciondigital/libros/misericordia/ miser003.pdf (Consultado: 18/9/2016, 5:00 pm) DOI: 105354/0719-3769.2005.27352 (Consultado: 19/7/2017)

***Artículo de revista en línea:***

Tulio Ramírez: "¿Enseñar Historia o reconstruir la Historia? Los textos escolares de Ciencias Sociales de la Colección Bicentenario" en: Boletín de la Academia Nacional de la Historia, 392 (Caracas, octubre – diciembre de 2015), pp. 65 – 84. Disponibleen: http://www.anhvenezuela.org.ve/ sites/ default/files/boletines/banh_392.pdf (Consultado: 25/10/2017, 2:35 pm)

***Audio o Video:***

Lartaun de Azumendi y Reyes Pariente: Dos décadas de historia del BCE y su papel en Europa: (Podcast) 23/7/2018 Disponible en: https:// www.bbva.com/es/podcast-dos-decadas-historia-bce-papel-europa/ (Consultado: 26/7/2018, 10:35 am)

***YouTube, Vimeo, Daylimotion:***

Clío: Díaz Ordaz y el 68. (Video en YouTube), 30/4/2018 Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=eD2QSxjIPYc (Consultado: 22/5/2018, 04:45 pm)

***Blog:***

Manuel Montobbio: [El País]: "Partidos políticos, crisis de representación y consolidación democrática en América Latina" (Mensaje en un Blog) 15/5/2013. Disponible en: http://blogs.elpais.com/ideas-subyacentes/2013/05/partidos-pol%C3%ADticos-crisis-de-representaci%C3%B3n-y-consolidaci%C3%B3n-democr%C3%A1tica-en-am%C3%A9rica-latina.html (Consultado: 11/11/2017, 6:35 pm)

***Sitio web:***

> Biblioteca (sitio web). Academia Nacional de la Historia (Venezuela), Caracas Disponible en: http://www.anhvenezuela.org.ve/biblioteca/ historia (Consultado: 19/4/2016, 6:45 am)

***Aplicación (APP):***

> World Bank MacroStasts to Go (Versión 1.1) [Aplicación móvil] descargado de: https://www.apple.com/la/ios/app-store/ (2016) (Consultado: 20/5/2015, 6:50 am)

**14.** *Presente y Pasado. Revista de Historia* no se responsabiliza por la evaluación de los árbitros, quienes son autónomos en el desempeño de su actividad. La revista se maneja con un plantel de árbitros nacionales y extranjeros de reconocida solvencia académica e institucional.

**15.** En el obligatorio proceso de arbitraje, los evaluadores y autores se mantendrán en el más estricto y mutuo desconocimiento, a través del procedimiento conocido como *doble ciego*, garantizando así la pulcritud del acto. *Presente y Pasado. Revista de Historia* respeta las decisiones y aportes de los árbitros seleccionados.

**16. Los criterios de evaluación son los siguientes**: **Criterios formales o de presentación:** 1. Originalidad, pertinencia y adecuada extensión; 2. Claridad y coherencia del discurso; 3. Adecuada elaboración del resumen; 4. Coherencia en la organización interna del texto; **Criterios de contenido:** 1. Evidenciar dominio del tema; 2. Rigurosidad científica; 3. Fundamentación teórico-metodológica; 4. Actualidad y relevancia de las fuentes utilizadas; 4. Aportes al conocimiento. Recibidos los trabajos se sigue el siguiente proceso: a. Se procede al acuse de recibo que no debe tardar una semana desde la llegada del texto; 2. El Comité Editor realiza la revisión para establecer el cumplimiento de Pautas de Publicación; 3. De cumplir con las Pautas de Publicación, la propuesta es enviada a los árbitros, profesionales de reconocida experticia en el área que trate lo enviado; 4. Los árbitros pueden emitir un veredicto sobre la publicación como: 1. Publicable. 2. Publicable con ligeras modificaciones 3. Publicable con modificaciones sustanciales; y 4. No publicable. De *ser publicable con ligeras modificaciones*, los autores tendrán un plazo de 21 días para hacer las respectivas correcciones.

**17. Buenas Prácticas: Sobre el plagio:** El plagio indica la falta de originalidad en los trabajos, y no ser lo propuesto de exclusiva inventiva del autor. Consiste en copiar obras ajenas y hacerlas pasar como de

autoría propia. Se plagia cuando se toma una idea, fragmento u obra completa. La comprobación de tal práctica ocasionará el veto de publicación en *Presente y Pasado, Revista de Historia*. Si el plagio se descubre antes de la edición se negará la publicación, de descubrirse una vez publicado se procederá a retirar la versión electrónica, y se notificará del retiro por plagio comprobado. ***Redundancia:*** Los trabajos que se deriven de un mismo proyecto no se considerarán redundantes, siempre y cuando traten aspectos diferentes. En caso de existir trabajos previos derivados del mismo proyecto, los mismo deberán ser citados pues de no hacerlo se considerará plagio o autoplagio; asimismo deberán señalarse las diferencias con otros trabajos presentados derivados del mismo proyecto mediante nota explicativa. ***Conflictos de intereses:*** Se deberá señalar cualquier conflicto financiero u otro tipo de interés que pudiera influir en los resultados o interpretación del trabajo. Financiamientos, colaboraciones, sueldos recibidos por instituciones, apoyo académico, son algunos de los ejemplos de posibles conflictos de intereses. Por tanto, se exige a los autores señalar mediante nota explicativa de esas relaciones y vinculaciones del trabajo.

**18. Los artículos, miscelánea, entrevista, documento y reseñas que no cumplan rigurosamente con lo exigido en estas PAUTAS DE PUBLICACIÓN no serán aceptadas por el Comité Editor. Se enfatiza a aquellos que quieran hacer sus aportes, realizar el examen riguroso de ellas.**

**19.** Los artículos, miscelánea, entrevista, documento y reseñas que cumplan con todas las exigencias establecidas en estas PAUTAS DE PUBLICACIÓN deben ser enviados al siguiente correo electrónico: presenteypasado.historia@gmail.com La dirección de Presente y Pasado es: Avenida Las Américas, Núcleo Universitario “La Liria”. Facultad de Humanidades y Educación. Edificio “B.” Tercer Piso: Cubículo: *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Mérida, estado Mérida. Código Postal: 5101.

Esta versión digital de la Revista *Presente y Pasado*,
se realizó cumpliendo con los criterios y lineamientos
establecidos para la edición electrónica
(Especial Temático) en el Año 31, N° 60.
Publicada en el repositorio institucional SaberULA en el año
2026 Universidad de Los Andes – Venezuela
www.saber.ula.ve
info@saber.ula.ve

**Presentación**
Dora Teresa Dávila Mendoza

**Artículos**
**Manuel Oswaldo Suin Guaraca**
*Santo Toribio de Mogrovejo y su relación con los esclavos: regulación sacramental y límites morales de la esclavitud en el Perú Virreinal (1580–1606)*
**María Isabel Párraga**
*Tensiones en la Sierra de Perijá: sombras silentes del conflicto clerical*
**Celia Tacoronte de González**
*Revisitando a Mariano Martí: de la Protodemografía al estudio de la población desde los documentos relativos a la visita pastoral del obispo Mariano Martí a la Diócesis de Caracas (1771-1784)*
**Elizabeth Avendaño Cerrada**
*Vida parroquial en Mérida: las visitas pastorales del obispo Santiago Hernández Milanés (1803)*
**Janet Buchholz**
*Las Misiones de Caroní en 1816: los frutos de 92 años de labores (1724-1816)*

**Misceláneas**
**Luis Hernández Contreras**
*Cacao en la villa de San Cristóbal. Comentarios a propósito del libro Cacao en Indias de Luis Alberto Ramírez Méndez*

**Entrevista**
**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI – XVIII (DCH): una joya en la era global. Conversación con María del Pilar Mejía*

**Documentos**
**Dora Teresa Dávila Mendoza**
*Clemens PP. X. Ad perpetuam rei memoriam. Cum sicut accepimus... Indulgentiae pro Confraternitate / Clemente Papa X. Para perpetua memoria del asunto. Como hemos sabido... Indulgencias para Cofradía*

**Reseñas**
**Mariana Elena Iribarren de Acosta**
*Giovanna Montenegro: German conquistadors in Venezuela: The Welsers' colony, racialized capitalism, and cultural memory*
**María Paula Cristiansen Acero**
*Cristina Soriano: Tides of Revolution: information, insurgence, and the crisis of colonial rule in Venezuela*

**Año 31 / N°60/ Especial Temático, 2026**