

MIGUEL ÁNGEL ORTEGA MACHÍN

TRAPICHE Y ESCLAVITUD

EN SANTA CRUZ DE PACAIRIGUA Y VALLE DE GUATIRE
ESTADO MIRANDA-VENEZUELA



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO ARQUEOLÓGICO
GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ
EDICIONES DABÁNATÀ

Trapiche y Esclavitud
En Santa Cruz de Pacairigua y Valle de Guatire
(Estado Miranda-Venezuela)

MIGUEL ÁNGEL ORTEGA MACHÍN

Trapiche y Esclavitud
En Santa Cruz de Pacairigua y Valle de Guatire
(Estado Miranda-Venezuela)

Microhistoria de la Cultura del Trapiche



Trapiche y Esclavitud En Santa Cruz de Pacairigua y Valle de Guatire (Estado Miranda-Venezuela). Microhistoria de la Cultura del Trapiche

© Miguel Ángel Ortega Machín
© Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”/ULA

Primera edición, 2022
Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”/ ULA
Ediciones Dabánatà

Portada:
Miguel Ángel Ortega Machín. Trapiche de tres masas con imágenes de San Pedro, San Juan e imagen de una máscara africana de la costa occidental

Contraportada:
Miguel Ángel Ortega Machín. Tríptico. A la izquierda a San Pedro, a la derecha San Juan, al centro puerta africana tallada con músicos africanos.

Diagramación y cuidado de la edición: Ediciones Dabánatà



Licencia Creative Commons
Atribución-No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional

Mérida, Venezuela, 2022

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal: ME2022000124 ISBN:
978-980-18-2824-2
DOI: 10.53766/BA/TEESC2022

PRESENTACIÓN

Muchos textos sobre el pasado venezolano, tanto históricos como antropológicos, han quedado engavetados durante años y hasta décadas y sólo después de mucha espera es que llegan a publicarse. Es el caso de este trabajo de Miguel Ángel Ortega, quien además de la paciencia de esperar por un editor, tuvo el interés y la dedicación para actualizar algunos de sus aspectos, aun cuando manteniendo el cuerpo original de la obra. Durante ese largo tiempo se publicaron artículos y libros que Ortega ha integrado por la pertinencia que tienen para con los temas que investigó y expone en su texto, del cual mencionaremos algunas de sus bondades.

La primera de ellas es que una investigación que se inició por el interés de conocer algunas fiestas populares del presente, se amplió vastamente ante la acertada decisión del autor de proveer a ese estudio de una visión diacrónica, de un marco histórico que permitiera entender sus orígenes y desarrollo. De esta manera, partiendo de lo general a lo particular, del contexto temporal y económico más amplio, se aborda de manera profusa el ámbito específico de la conformación de las haciendas productoras de derivados de la caña de azúcar en el valle de Guatire.

Este contexto histórico lo reconstruye Ortega a partir de una amplísima consulta y tratamiento de fuentes, particularmente archivísticas, que le otorgan al trabajo un valor particular. La lectura de los documentos de la época colonial en los que obtuvo datos por lo demás relevantes, le permiten fundamentar su propuesta acerca de cuándo y cómo se organizaron las haciendas de trapiche guatireñas, cuáles transformaciones ocurrieron entre los siglos XVII y XVIII, las características técnicas de los establecimientos, la comercialización de los productos. Pero sobre todo, lo central de este contexto histórico, es la presencia de la mano de obra esclavizada en estas unidades de producción, sus lugares de origen, su introducción en la región a través del comercio esclavista y la demografía de los esclavos africanos y sus descendientes en las haciendas de trapiche.

Además de las fuentes escritas, el autor utilizó las fuentes de

la tradición oral para documentar algunos aspectos del trabajo en las haciendas azucareras o papeloneras. Si bien siempre ha sido asunto de discusión la pertinencia de las fuentes orales para fundamentar cuestiones de períodos históricos de larga duración, en este caso, visto desde nuestros días, los testimonios de antiguos trabajadores de las haciendas cañeras cobran un valor de particular importancia. Pero es en el estudio particular de esa “cultura del trapiche,” a través de las fiestas de San Juan, San Pedro y La Cruz de Mayo, en los que la observación directa y la recolección de testimonio de los cultores populares son parte central de la metodología de investigación puesta en práctica. A diferencia de las fuentes documentales que permanecen inmutables en la medida que se les preserve, los testimonios orales y las observaciones de campo aquí recogidos, algunos hace más de treinta años, cobran particular valor ante los muy seguros cambios ocurridos en las comunidades que participan de las festividades.

En este libro se le otorga a la cultura generada en las haciendas de trapiche el lugar que le corresponde históricamente, pues el papel central jugado por la producción y exportación cacaotera durante la época colonial de alguna manera ha opacado la importancia de la siembra y procesamiento de la caña de azúcar, que si bien no formó parte de la economía agroexportadora, sí fue un elemento central de los circuitos productivos y comerciales internos durante los siglos XVIII y XIX.

Un viejo refrán, no hay mal que por bien no venga, se adecúa mucho a la publicación tardía de este libro. Pero el texto, en lugar de perder vigencia, la gana ante la posibilidad de contrastar sus datos con otros publicados en las últimas tres décadas y, además, es un excelente compendio de información para quien esté interesado en entender las transformaciones de la cultura popular.

Luis E. Molina
Caracas, 2022

Dedico este trabajo a:

quienes supieron resistir la rudeza del trabajo en aquellas
haciendas de caña dulce transidas de silencios y angustias...
los que doblaron su espalda en los tablones de caña...
los que sudaron en la casa de purga...
los que huyeron...
los que se rebelaron...
los que se opusieron a la dominación...y que
silenciosamente fueron construyendo su propio universo de
símbolos y prácticas culturales...
aquellos que hicieron en la clandestinidad de los tiempos un
espacio para expresar su voz
su palabra
su cuerpo
su canto
y aquellos que lo retomaron:
sampedreños hijos de María Ignacia
sanjuaneros bautizadores de santos
devotos de la Santa Cruz de Mayo, resignificada y puesta a la
esperanza...
y claro está, a los que hoy continúan, porque sí, perpetuando
y renovando el legado de sus ancestros y su patrimonio
histórico y cultural.

In memoriam a Eleazar Felipe Muñoz

“¡Oh, luz amistosa!
¡Oh, fresca fuente de luz!
los que no inventaron ni la pólvora
ni la brújula
los que jamás supieron domeñar el vapor
ni la electricidad
los que no exploraron ni mares
ni el cielo
pero sin los que la tierra no sería tierra”

Aimé Césaire

INTRODUCCIÓN

Como toda introducción, ésta no escapa a los rigores que le son propios, es decir, introducir a los eventuales lectores en las entrañas del trabajo que tienen en sus manos. Como esa es la tradición de cuanta introducción se ha escrito, comenzaré por confesar que cuando emprendí la investigación hace unos cuantos años atrás, no albergaba la intención de que se convirtiera en una obra escrita, pues sólo me animaba el afán de conocer una manifestación cultural que me atrajo de inmediato, identificándome un poco fortuitamente con quienes la producían. En efecto, la Parranda de San Pedro de Guatire (estado Miranda) ejerció tal fascinación sobre mí, que no dudé en buscar más datos que ampliaran aquellos que me suministraba la realidad empírica, de tal manera que pudiera formarme una opinión más o menos seria sobre la festividad. En esos primeros momentos no llegué a pensar que fuera necesario sistematizar la investigación e instrumentarla como un proyecto. Pero la confrontación con la propia realidad me obligó a trazarme objetivos cada vez más ambiciosos y complejas estrategias y tácticas para abordar el tema.

En fin, que lo que comenzó como una simple preocupación o curiosidad, se fue transformando hasta llegar a la culminación de este trabajo. Exponer cómo fue el proceso de construcción del proyecto investigativo sería extenso y fatigoso, por lo que me limitaré a resaltar lo fundamental. El estudio de una manifestación cultural aislada de su contexto histórico y socioeconómico, como me lo había planteado al comienzo, iba encaminado hacia un callejón sin salida, por cuanto difícilmente lograría comprenderla en su sentido global que era mi interés, partiendo de la premisa de que todo hecho cultural es producto de un largo proceso histórico, proceso marcado por contradicciones entre múltiples factores heterodirigidos que han de conformar la cultura de un sector y/o grupo social en particular, entonces supe que el abordaje sincrónico del problema no me arrojaría los resultados esperados, por lo que tuve que recurrir a una visión diacrónica que me permitiera explicar cómo se fueron configurando ciertos rasgos presentes en las manifestaciones culturales estudiadas. Y hablo en plural

porque, en un momento determinado, amplíe el área temática para incluir otras manifestaciones culturales (la Parranda de San Juan y los Velorios de Cruz de Mayo) generadas por el mismo sector social de la localidad, de modo de considerar sus interrelaciones.

Con este nuevo panorama parcialmente definido, me adentré en una investigación de campo en la que abundaron las conversaciones con los cultores populares, quienes en definitiva me aportaron los elementos con los que di forma al proyecto. Las constantes referencias a sus antepasados que practicaron las diversas expresiones culturales, aludían a sus orígenes sociales: jornaleros de las haciendas de caña dulce de los Valles de Santa Cruz de Pacairigua y Guatire, y en algunos casos, hablaban explícitamente de ser descendientes de los antiguos esclavos del lugar. Esta información, aunada a otros datos de la tradición oral local y a los elementos constituyentes de las manifestaciones culturales, me llevaron a plantearme una indagación que me permitiera entrever las relaciones entre el fenómeno cultural asumido como un sistema de símbolos generado por los sectores populares y su contexto socioeconómico, a objeto de tratar de inferir y caracterizar la especificidad cultural de Guatire.

De aquí surge, pues, la necesidad de combinar los dos ejes de investigación: el diacrónico para el cual empleo los métodos y técnicas de la etnohistoria y la microhistoria, y el eje sincrónico para el cual recurrí a métodos y técnicas extraídos de la antropología cultural. Aclaro que el uso de uno y otro enfoque no es del todo riguroso, por el contrario, su utilización es poco ortodoxo y bastante flexible, como los lectores habrán de percatarse.

Es posible que en el grueso del trabajo se perciba el predominio de una tendencia historicista, tal como se puede atisbar en el propio título, haciéndose más evidente en el subtítulo. Sí, ciertamente este es en gran medida un trabajo de micro y etnohistoria sobre una comunidad que, en mucho, le adeuda a las obras de dos mexicanos: Gonzalo Aguirre Beltrán y Luis González y González, a éste porque es quien le aporta un cuerpo teórico-metodológico coherente a la modalidad de la microhistoria por nosotros adoptada, modalidad historiográfica circunscrita a “pocos kilómetros de superficie, muchos años y poca gente” (González y González, 1992, p. 23); y a Aguirre Beltrán porque con su libro Cuijla. Esbozo etnográfico de un

Introducción

pueblo negro, prácticamente inaugura los estudios afroamericanos a nivel local, del cual recogemos su planteamiento básico: "... el estudio etnohistórico, para tener una base sólida, requiere el complemento ineludible de la investigación etnográfica. Sin ella no tendrían verificación las resultantes del proceso histórico..." (Aguirre Beltrán, 1974, p. 11). Obviamente, son muchos más autores con los que estoy en deuda y sus nombres irán aflorando más adelante. Quise citar a los pioneros González y Aguirre porque en buena medida ellos resumen la línea central de este proyecto, cual es la reconstrucción la historia de una localidad, Guatire, aunque tampoco se trata de toda su historia, sino únicamente la de los segmentos subalternos, lo que nos permitirá –eso esperamos– dar cuenta de lo que hemos llamado “la cultura del trapiche”, en un intento por explicar la especificidad cultural popular de Guatire, que difícilmente se podría comprender sin hacer un recorrido por la historia de la cañicultura y sus implicaciones etnosociales a nivel local. Para ello, he tenido que operar una restricción de índole temática, concentrándome en la población esclava y sus descendientes (peones, jornaleros, obreros, etc.), esto es, el universo poblacional de los actuales productores de las manifestaciones culturales que nos ocupan, en una suerte de rastreo cronológico que nos lleva desde finales del siglo XVII hasta el siglo XX, recorrido en el cual las Parrandas de San Pedro y de San Juan, así como los Velorios de Cruz de Mayo, son vistos en sus distintas instancias diacrónicas y sincrónicas como expresiones de la religiosidad popular y de la “resistencia cultural” ejercida por los sectores subalternos. Aunque en el capítulo final haremos las consideraciones pertinentes para definir lo que entendemos por “resistencia cultural”, no está de más aclarar en este momento que nuestra concepción, en buena medida, es tributaria de la que maneja Alfredo Chacón en su libro *Curiepe*, más específicamente en el apartado “La articulación histórica del sentido mágico-religioso” (Chacón, 1979, pp. 288-295); no obstante, nosotros mismos trabajamos esta noción en un artículo que escribimos en 1994 para la *Revista Opción* de la Universidad del Zulia, titulado “Perspectiva histórica de la religiosidad popular afrovenezolana”, del que me permito citar este texto:

En nuestro país, la resistencia cultural afrovenezolana

Introducción

no se ha ejercido desde movimientos organizados al estilo de los Rastafari de Jamaica, p.ej., que constituyen un significativo movimiento político-religioso para los oprimidos descendientes de esclavos africanos; aquí, la resistencia cultural se ha realizado desde la multiplicidad de experiencias históricas de las diversas comunidades y sectores afrovenezolanas, y en ella, la religiosidad ha sido el factor clave para la cohesión grupal, en la medida en que su práctica ha generado un sentimiento de pertenencia del individuo hacia su comunidad y que se expresa propiamente en las festividades de la religiosidad afrovenezolana (Ortega M., 1994, p. 72)

Ya va siendo hora de ponerle punto final a esta introducción, pero no sin antes apuntar brevemente otros aspectos. Lo primero es explicitar el deseo íntimo que me anima a hacer este trabajo, tan lleno de dificultades, sobre todo en la localización y manejo de documentos de los archivos históricos (que me llevó a ejercitar la paleografía), y también pleno de grandes satisfacciones, esencialmente en la relación con mis informantes guatireños. Lo segundo es que, a pesar de encontrar muy pocos trabajos de investigación dedicados a la esclavitud en las haciendas de caña dulce en Venezuela que me sirvieran de referencia, mi intención última fue y sigue siendo la de contribuir a entender un poco más -y tal vez solidarizarnos- con la terca y sostenida labor que vienen ejerciendo los sectores populares, desde tiempos inmemoriales, por perpetuar y recrear su patrimonio histórico-cultural y su derecho a ser diferentes. Vinculado a lo anterior, podemos afirmar que cada vez se hace más necesaria la tarea de escribir la historia de las culturas populares, una historia que va andando subrepticamente desde hace siglos y que todavía espera por quienes la puedan historiografiar con seriedad, sinceridad y con sentido crítico. Durante la época colonial y bien entrado el período republicano, quienes escribían la historia muy rara vez reseñaban “algo” de la cultura de los sectores subalternos, y cuando lo hacían, era para descalificarla como cosa “primitiva”, salvo cuando se mostraban más indulgentes y se asumía como algo exótico o pintoresco. Hoy por hoy, esa no debe ser la actitud

Introducción

o posición del historiador contemporáneo, dotado como está de otros paradigmas y de eficientes instrumentos de investigación e interpretación. Bueno, esperemos honrar la memoria de Don Miguel Acosta Saignes, guía espiritual de este trabajo, quien con su vasta obra sobre la historia y las culturas afrovenezolanas, dejó abierto un camino que debemos ensanchar y profundizar.

POST SCRIPTUM

Este texto estuvo a las puertas de publicarse por parte de la antigua Dirección de Cultura de la Gobernación del Estado Miranda, y por una serie de desafortunadas circunstancias políticas, quedó en la imprenta (literalmente, porque hasta mis manos llegaron las pruebas de imprenta para una revisión que quedó en el olvido). De ello ha transcurrido alrededor de 30 años y en el ínterin aproveché parte de la investigación para escribir otro libro (Ortega M., 1991) y artículos aparecidos en distintas publicaciones (Ortega M., 1999), pero "Trapiche y Esclavitud" quedó aparcado en espera de mejores tiempos y luego cayó en el olvido, mi propio olvido. No obstante, hacia 2005, tuve la fortuna de conocer la obra de René García Jaspe: "Arcabuces, lanzas y cadenas, huellas del pasado. Guarenas, Guatire, Araitha, siglos XVI, XVII" (García Jaspe, 2000), cuya abundancia y rigurosidad de información acerca de la historia local, me obligó a reescribir capítulos enteros de mi libro, particularmente el Capítulo III y parte del IV. Años más tarde, en 2019, me tropecé con otra obra del mismo autor: "Las cartas de Gordián. Documentos inéditos sobre la vida económica del pueblo de Guatire en la época colonial del siglo XVIII" (García Jaspe, 2011), que me obligó a repensar y complementar algunos aspectos de los procesos de producción en las haciendas de trapiche y, especialmente, de la vida de los esclavos que trabajaban en tales unidades de producción. En consecuencia, si la no publicación del libro contribuyó para que se me concediera la oportunidad de corregir errores históricos y enriquecerlo con las aportaciones de este autor y de otros investigadores -me refiero en especial a nuestro amigo Luis E. Molina, de quien habría que mencionar no sólo su tesis doctoral: "Los lugares del trabajo historia y arqueología de las tipologías y tecnologías constructivas de las unidades de producción de derivados de la caña de azúcar en la región Barquisimeto Siglos XVIII al XX" (Molina, 2014), sino también sus artículos Casas de trapiche. Edificaciones de establecimientos azucareros de la Provincia de Caracas en el siglo XVIII (Molina, 2017), y así como "Las cosas del trapiche: máquinas, utensilios, aparatos y herramientas de haciendas azucareras de la Provincia de Caracas. Siglo XVIII" (Molina, 2019) -que en particular se han ocupado de

este tema, bienvenido aquel conato editorial que me otorgó casi treinta años para corregir y reescribir “Trapiche y Esclavitud”.

DEL PRESENTE HACIA EL PASADO

“La microhistoria, más que al saber, aspira al conocer. El relato microhistórico comporta, por definición, la comprensión de los actores”

-Luis González y González-
“Microhistoria y Ciencias Sociales”

DEL PRESENTE HACIA EL PASADO

Atravesando la vieja y angosta carretera que conduce de Guarenas a Guatire, un observador atento podría llegar a atisbar, reparando en el paisaje a un lado y otro de la franja de asfalto, que no hace mucho tiempo en ese extenso valle se practicaba la agricultura. Sin embargo, los vestigios de esta actividad se han difuminado, ya no queda ni rastro de lo que fueran las antiguas haciendas de caña dulce, apenas algunos molinos perdidos entre la maleza y alguna vieja y destartalada casona colonial en el lomo de un cerro. Del resto, nada. Y al acercarnos a la ciudad, uno se olvida completamente de aquel atisbo y nos sumergimos en la pequeña urbe con sus edificios, comercios, transeúntes y hasta el desordenado tráfico automotor que caracteriza a nuestras ciudades, donde tampoco faltan los contrastes de construcciones habitacionales tipo clase media hacia la zona central y las amplias áreas marginales hacia la periferia atiborradas de humildes viviendas.

El acelerado y compulsivo proceso que transformó a Guatire de pueblo rural a ciudad, formando parte del área metropolitana de Caracas, se inscribe dentro de un marco general de cambios en las estructuras económicas y sociales de Venezuela, especialmente en la franja o región centro-norte costera, determinados en gran medida por el desarrollo petrolero y que, hacia la década de 1940, se va a evidenciar con el inicio “(...) en el país (de) un tímido proceso de industrialización orientado hacia la manufactura

de bienes de consumo de difícil importación. Aún en esos términos el desarrollo industrial mucho dependía de los ingresos de las exportaciones petroleras” (Malavé Mata, 1980, p. 228).

Pero a nivel local, para este decenio, Guatire presentaba aún una economía agrícola, sustentada en la producción cafetalera y los derivados de la caña dulce; y a pesar del éxodo del campo hacia las ciudades que experimentaba casi todo el país, la población guatireña se mantiene estable, con un mínimo crecimiento, lo que nos permite inferir que aquí no se sentiría tanto el fenómeno de la migración:

CENSOS	
AÑOS	HABITANTES
1941	9.012
1950	9.527

TablaN° 1

Es en la década de los años cincuenta cuando comenzamos a observar sensibles modificaciones en lo económico que tendrán, sin duda, su repercusión en la población. En este momento, el deterioro de la actividad agrícola se agudiza, sobre todo en lo referente al cultivo de la caña dulce, esencialmente por la instalación en Guarenas de las primeras industrias, que arrastrarán a parte de la población guatireña en busca de mejores salarios. De hecho, las haciendas cañicultoras pagaban sueldos muy bajos. Este no es un problema exclusivamente local, sino que se manifestaba de manera muy similar en todo el Estado Miranda, según lo indicado en un informe oficial de 1955:

(...) aun cuando de grandes proporciones la producción de esta gramínea (la caña dulce), su cultivo ha venido descendiendo notablemente en el transcurso de la última década, a consecuencia de los cambios de actividades de que ha sido objeto extensas plantaciones (...) (Gobierno de Miranda, 1955, p. 38)

La situación planteada tiene en Guatire una expresión

particular que, ya en los años sesenta, empieza a definirse claramente, haciéndose más precaria la economía agrícola, en “razón a que se instalan las primeras industrias alfareras en el área y se incorporan nuevos establecimientos industriales a los ya existentes en Guarenas”. (Ibarra, Antonio y Napoleón Montilla, 1985, p. 50). A todas estas, no podemos perder de vista el contexto general en que se operan estos cambios:

En el inicio de la década de los sesenta se estableció una política económica que permitió la penetración de consorcios industriales extranjeros en la economía venezolana. La política industrial del país fue desviada de las etapas programadas hacia objetivos inconfesables de nueva mediatización. Se proyectó, entre las definiciones de la estrategia económica nacional, el «crecimiento hacia adentro» con otra orientación. Con arreglo a la misma se consideraba necesario establecer las pautas fundamentales de la producción interna regimentando la alternativa de sustitución de importaciones conforme a un diseño de desarrollo concebido con más razones de localización territorial que de integración orgánica de la economía. (Malavé Mata, 1980, p 237-238)

Es dentro de este panorama nacional que debemos detenernos a mirar, aunque sea a vuelo de pájaro, lo que acontece en Guatire en este período, cuando su relación de dependencia con respecto a Caracas (que data de la colonia) se va a acentuar. Atrás va quedando sepultado un largo pasado en que la economía lugareña estuvo en manos de los productores nacionales, algunos radicados en la comunidad y otros en la capital. De ahora en adelante, estará en manos extrañas, trasmutando las relaciones económicas y restándole la poca autonomía que le quedaba. Ya en 1967, Marco Aurelio Vila apuntaba que “Guarenas y Guatire se han convertido en ciudades industriales satélites del área Metropolitana de Caracas” (Vila, 1967, p. 135)

Empero, todavía en los inicios del decenio de 1970, el paisaje guatireño no se había modificado tan radicalmente, y aún se practicaba la cañicultura y se seguía produciendo papelón y azúcar para el consumo local y regional. Sin embargo, la

industrialización seguía avanzando vertiginosa e implacablemente, dando origen “hasta cierto punto a una situación de competencia entre actividades agrícolas e industriales” (Martínez de Pardo, 1972, p. 2) la que sería resuelta en el transcurso de esta misma década, por supuesto que de manera favorable a los intereses del capital industrial. Para otorgarle un carácter legal a lo que por vía de los hechos estaba sucediendo, se dictan en 1976 los decretos 1.477 y 1.478 de desconcentración industrial, circunstancia que aunada a la política municipal complaciente con los grandes grupos económicos que fueron exentuosados hasta por doce años del pago de tarifas de impuestos, conjuntamente con la dotación de servicios y el establecimiento de un parcelamiento industrial de las tierras (de las cuales se podía disponer a bajos costos) contribuiría a hacer de Guatire la pequeña urbe amorfa que conocemos hoy día.

Y la historia se repite. En el siglo XVII fue el colonizador europeo el que invadió estos valles en busca de tierras, en medio de grandes esfuerzos y contrariedades, despojándose a sus milenarios moradores. Ahora, en el último tercio del siglo XX, son destacados grupos capitalistas los que se han hecho con la mayoría de los terrenos, pero sin tantos esfuerzos ni adversidades como otrora, sino al contrario, contando con grandes facilidades. El objetivo es el mismo: hacerse con las riquezas que ofrece el medio, sólo que cambian los modos y métodos. A tales efectos, recordemos lo que planteaba Federico Brito Figueroa en relación a la clase latifundista tradicional y la especulación financiera de la tierra, que junto con “la política de reforma agraria subdesarrollada practicada desde las instituciones del estado y las repercusiones de la «falsa urbanización», han acelerado los fenómenos de transferencia de la propiedad agraria...” (Brito Figueroa, 1978, T. III, p. 824). En el caso de Guatire resulta válido lo que señalaba este autor acerca de la desaparición gradual o abrupta de las familias que dominaron generacionalmente la propiedad de la tierra, “literalmente liquidadas por el desarrollo capitalista” (Brito Figueroa, 1978, T. III, p. 824). Ayer fue el despojo violento a los antiguos pobladores chagaragotos o guarenas, hoy es una expedita y lucrativa transacción. Para 1975, de las diecisiete haciendas cañeras existentes, sólo cinco aparecen en manos de familias propietarias, en las restantes los tradicionales dueños han sido sustituidos por

corporaciones económicas, a excepción de una hacienda en propiedad del Estado, según se desprende del “Plan de Desarrollo Urbano Guarenas-Guatire de la Agenda de Desarrollo Ciudad Fajardo”:

NOMBRE DE LA HACIENDA	PROPIETARIOS
Hac. Los Naranjos	INAVI
Hac. Santa Cruz	Mototrasca
Hac. San Pedro	Suc. Vera
Hac. El Ingenio	Varios
Hac. El Carmen	Fincas del Este
Hac. Terrinca	Terrinca C.A.
Hac. El Palmar	Agro Industrial Guatire
Hac. El Rincón	Invers. Patiño C.A.
Hac. Santa Cruz de Guatire	Suc. A. Baumeisten
Hac. Vega Arriba	Ramón Yáñez
Hac. El Marqués	Suc. Corrao
Hac. Vega Abajo	Suc. Corrao
Hac. Auyare	Antonio García
Hac. La Margarita	Manuel H. Suárez
Hac. Plaza	Alejandro Sosa Báez
Hac. Sojo	Alejandro Sosa Báez

TablaN° 2

De este cuadro, nos llama la atención que muchas haciendas aún conservaban los nombres con que fueron conocidas en el período colonial, aunque valga aclarar que ninguno de los dueños de 1975 es descendiente de los propietarios de aquel período histórico. Esto lo veremos con mayor detenimiento más adelante. Para 1990, esas haciendas que poblaban con sus verdes cañamelares y sus espigas el Valle de Santa Cruz de Pacairigua, han sucumbido en el proceso de cambio en el uso de la tierra, pese a que su tenencia seguía concentrada en pocas manos, pasando de las del latifundista a las del capitalista.

Paralelamente se va operando otro fenómeno: la urbanización, que junto con la industrialización colabora en la transformación de

la fisonomía del valle: donde antes estaban las viejas haciendas con sus trapiches y casas de purga, ahora se ven plantas industriales, galpones, oficinas y extensas urbanizaciones de casas y edificios; y lo que era tan sólo un pueblo rural (el casco de Guatire), se expandió y se hizo ciudad, con los problemas intrínsecos de toda urbe: déficit y deterioro de los servicios de salud, educación, de agua de consumo y aguas servidas, y carencia de viviendas, en opinión de los autores de la tesis Estudio de los factores que han incidido en la ocupación espacial del Municipio Guatire. (Ibarra, Antonio y Napoleón Montilla, 1985, p. 243). Un ligero vistazo a los censos de los últimos treinta años nos permitirá deducir el rápido crecimiento demográfico experimentado en el Municipio Zamora (Guatire):

CENSOS	
AÑOS	HABITANTES
1950	9.527
1961	14.479
1971	21.914
1981	40.280

TablaN° 3

En esto, son múltiples los factores que han intervenido, pero entre ellos sobresale su cercanía a Caracas (38 km.) y que las unen rápidas vías y medios de comunicación en buen estado, el sobrepoblamiento y el agotamiento de las tierras para la construcción de viviendas en la capital, así como las ventajas físicas y estratégicas del área del valle de Guatire, lo cual conllevó a que fuera incluida en los “Planes de la Nación” dentro del “Área B Marginal”, destinada a la desconcentración industrial (desconcentración en Caracas, pero de concentración en Guatire), y a ser considerada como zona de expansión para los habitantes de la metrópolis, en tanto alternativa al déficit habitacional de la misma.¹

1 Completamos estos datos agregando que el Censo Nacional de Población y Vivienda de 1990 arrojó la cifra de 78.010 habitantes en la Parroquia Guatire del Municipio Zamora, y ya en el Censo de 2011 (publicado en el 2014) los habitantes de esta localidad alcanzaron el número de 151.140 moradores.

Aunado a esto, está el incremento de las ofertas de empleo local generada por la industria y por el sector servicios, tanto en el ámbito comercial como en el ámbito público (municipal, estatal y nacional). Nada extraño que nos cueste imaginarnos al Guatire actual como el pueblo rural de entonces, su aspecto físico es el de un híbrido, donde en su arquitectura coexisten arbitrariamente las modernas construcciones al lado de las modestas casas coloniales y con algunas viviendas del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX.

Aún en 1967 un 39,6% de los habitantes de los Valles de Guatire y Pacairigua, constituía una “población rural formada por los que habitaban en las haciendas y conucos”, (Vila, 1967, p. 140) dato que coincide con el testimonio que nos ofreció el Señor Teodoro Blanco, quien fuera peón y hoy² es vigilante (“guachimán”) de la Casa Grande de la Hacienda El Palmar, acerca de la existencia de numerosos peones en las haciendas cañeras y de conuqueros esparcidos por estos valles contiguos. Veinte años más tarde, esa misma población se ha integrado a la expansión urbanística de la comunidad, conformando los barrios periféricos de “pueblos abajo”, como lo denominan los integrantes de los propios sectores populares, indicando con ello una distinción con respecto a lo que llaman “pueblo arriba”, donde se ubica la Iglesia, la Prefectura, el Concejo Municipal y la mayoría de establecimientos comerciales, emplazados todos en la pequeña terraza aluvial, diceptada por los ríos Pacairigua y Guatire.

Bueno, lo anterior nos da pie para hablar de un fenómeno que nos interesa sobremanera y que justifica el grueso de este trabajo, nos referimos a la “proletarización” del campesinado guatireño, proceso que se da in situ, esto es, que contrariamente a la tendencia general del país en la que el campesino se hace “proletario” a través de su migración forzada a las grandes ciudades, en Guatire -en virtud de su industrialización/urbanización- los jornaleros de las haciendas (las de caña dulce y en menor grado las de café) y los conuqueros, se van transformando en obreros del sector secundario y en empleados del sector terciario de la economía, pero sin abandonar su terruño, porque más bien es el terruño el

2 Cuando aludimos a informantes como, por ejemplo, el Sr. Blanco, debemos remitirnos a los años comprendidos entre 1985 y 1989, lapso en el cual realizamos las entrevistas.

que los abandona a ellos: cada vez éste se les fue haciendo más “ajeno” y ellos más “extraños”, en la medida en que el reacomodo de las clases sociales y la transformación del contexto espacial y temporal, adquiriendo rasgos más impersonales e incontrolables los procesos de producción y consumo. Lo que acota de manera global Federico Brito Figueroa también es pertinente para nuestro caso:

La concentración del capital y de la producción (tendencia innata de la formación económica-social capitalista) identifica definitivamente a los empleados, a la clase obrera, no solamente la capa de obreros mercantiles o comerciales, identificados en tiempos de Marx, sino a la mayoría del sector privado, técnicos y profesionales sometidos a un régimen de salarios y sueldos, e inclusive a numerosos empleados del sector público, que trabajan en actividades secundarias y cuyos ingresos están por debajo del salario medio de cualquier obrero industrial. (Vila, 1967, p. 140)

Toda la dinámica antes descrita, es la que le confiere rasgos particulares a Guatire dentro del conjunto de cambios que han sufrido las comunidades rurales en Venezuela, aunque no único ni exclusivo. Pero el cuadro estaría incompleto si no señalamos un hecho que podemos percibir de manera empírica, y es la “caraqueñización” del guatireño. Su condición de ciudad dormitorio derivada de su cercanía con la capital, ha influido en los patrones de conducta y en el lenguaje, ello reforzado por los medios de difusión masiva, que han invadido el espacio cultural local, acentuando su homogeneización, aunque permeando de manera algo diferencial a las distintas capas sociales y sectores socioculturales, profesionales, etc. De allí que todavía en las generaciones de los nativos más viejos, para cuando realizamos el trabajo de campo, subsistía el “espíritu” pueblerino, manifestándose en el lenguaje y en el trato personal. En cambio, las generaciones más jóvenes estaban impregnadas del “espíritu” metropolitano, nos referimos a los guatireños de los sectores populares, los allí nacidos y sus descendientes (directos o indirectos) de la población campesina, que es el segmento social que nos interesaba a los fines de nuestra investigación. El por qué lo explicaremos enseguida.

Para sorpresa de cualquiera, en este Guatire urbano-

industrial en el que podríamos pensar que la aculturación habría actuado de forma virulenta (tanto como lo ha sido el proceso económico-social), desarticulando los sistemas de símbolos y de prácticas culturales tradicionales, con la llegada del mes de mayo empezamos a escuchar los cantos de fulías a la Santísima Cruz que se prolongarán a lo largo de todo el mes en las diferentes barriadas; en el mes de junio asistiremos a dos grandes fiestas, la de San Juan (el 24) y la de San Pedro (el 29), y a comienzos de julio serán las celebraciones en honor a Santa Isabel de Guía y a fines de año (en la temporada navideña) resonarán las parrandas de aguinaldo. Todas estas manifestaciones, según nos han confesado los propios cultores, tienen una larga y remota tradición en la población y, a pesar de las transformaciones que en ellas se han venido operando y de las cuales son ellos mismos protagonistas y testigos, siguen manteniendo su arraigo y vigencia. No resulta fácil respondernos el por qué de un fenómeno que en sí comporta múltiples explicaciones, no siempre sujetas a la ley lineal de causas-efectos. Indagando entre los cultores -a mi juicio sujetos clave para ofrecernos respuestas y/o pistas válidas al respecto-, casi siempre todos aludían a la fuerza de la tradición, inserta ésta dentro del dominio de lo afectivo como una suerte de sentimiento de pertenencia histórica, social y cultural a un pueblo que, por mucho que haya cambiado, sigue conservando la herencia legada por sus antepasados mediatos e inmediatos, muertos y vivos. Este sentimiento de tradición los ha identificado como miembros de una comunidad (que en lo concreto se traduce como un tejido de relaciones familiares, de compadrazgo y de diversos vínculos de índole social) y los ha incitado a participar en las festividades año tras año.

La Santa Cruz es la Patrona de Guatire, y paralelamente a su celebración oficial/eclesiástica el día 3 de mayo, muchas familias de los sectores populares preparan y realizan el velorio en sus casas, no sólo en esta fecha, sino a lo largo del mes. Los Velorios de Cruz en Guatire comparten sus características morfológicas con los que se realizan en la vecina región de Barlovento, alternando los cantos de fulías con el recitado de décimas, sin que en lo musical ni en lo poético se puedan percibir marcadas diferencias con los velorios barloventes. Pero no es esto lo que deseamos subrayar, sino el hecho de que son producidos en el seno de familias humildes por

algún integrante (por lo general las mujeres) que le rinde culto a la Cruz en pago de una promesa cumplida; para su realización se requiere de la incorporación de individuos ajenos al grupo familiar (músicos, cantantes, recitadores y otros) que pueden o no ser devotos de ese símbolo del cristianismo, pero que casi siempre provienen del mismo sector social, aunque habiten en otros barrios, los cuales son cultores tradicionales de esta festividad. Esto era así, al menos cuando nosotros realizamos nuestra investigación entre 1985 y 1989.

Las celebraciones de San Juan y San Pedro son, a diferencia de la anterior, de un carácter multitudinario, pues de hecho, se llevan a cabo en los espacios abiertos y colectivos de las calles. El San Juan de Guatire comporta una serie de rasgos que lo van a distinguir completamente del festejado por otros pueblos de Venezuela, ya que al igual que San Pedro, se define como una “parranda” itinerante. Semanas antes del 24 de junio, los sanjuaneros salen a recorrer los diversos barrios recolectando la limosna del santo, con lo que se cubrirán los gastos de la fiesta, comenzando en la tarde/noche del 23 con el velorio, para después, en la mañana del día 24, una vez concluida la misa, salir a parrandear por todo el pueblo, deteniéndose a pagar promesas en algunas casas, donde se bailará frente a San Juan a golpe de tambores. La festividad de este “alegre” santo continúa el 29 de junio, cuando va al encuentro de su “compinche” de parranda, el calvo San Pedro, para terminar en julio cuando se le hace el “encierro”.

El San Pedro de Guatire es la manifestación que a nivel nacional -merced a su difusión en los textos escolares, los estudios folklóricos y medios de comunicación social- que más ha contribuido a la singularización cultural de la comunidad. Tan es así, que en el 2013 fue inscrita por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.³ Ya dijimos que se trata de una “parranda” y, como tal, lo más importante es el recorrido que ella efectúa después de concluida la misa del día 29, recorrido que se prolongará hasta bien entrada la noche, haciendo frecuentes paradas para entrar en las casas de particulares a objeto de pagar las promesas a cuenta de los milagros cumplidos por el Santo, cuya imagen será bailada entre tonadas y tragos.

3 Ver: <https://ich.unesco.org/es/RL/la-parranda-de-san-pedro-de-guarenas-y-guatire-00907>

Tanto San Juan como San Pedro, contraviniendo las disposiciones eclesiásticas, no se rigen estrictamente por el calendario católico, ya que sus fiestas se pueden realizar cualquier otra fecha y día del año, siempre y cuando se trate de un pago de promesas. Por otra parte, los sanjuaneros y sampedreños tradicionales pertenecen a los sectores populares, y los responsables de organizar la festividad son aquellas personas que han heredado la tradición, ya sea directamente por vía familiar o ya sea socialmente, esto es, por sus años acumulados de participación en las manifestaciones, lo cual comúnmente comienza a muy temprana edad.

Esta sumaria y elementalísima descripción de tres expresiones de la religiosidad popular guatireña, de las que hemos excluido las de Santa Isabel de Guía y las celebraciones navideñas de parrandas de aguinaldos,⁴ será ampliada y profundizada para su correspondiente análisis en el **Capítulo VI**. Por los momentos, así de limitada, nos sirve para introducirnos en el tema central y retomar el hilo del discurso, pero con una nueva orientación.

En primer lugar, es un dato bien significativo que los sujetos que producen y consumen estas tres manifestaciones, provienen y pertenecen a los estratos sociales subalternos de Guatire; algunos fueron jornaleros y/o peones de las haciendas de trapiche, otros (los menos) estuvieron vinculados a las haciendas cafetaleras y algunos más fueron pequeños productores conuqueros, en fin, que los más viejos cultores vivieron su infancia, juventud y buena parte de su edad adulta cuando aún Guatire dependía económicamente de la actividad agrícola, y la mayoría de los más jóvenes participantes son descendientes de éstos, proletarizados unos y otros, en tanto que personal asalariado de las industrias, del comercio y de las instituciones de la administración pública; ubicados en urbanizaciones obreras y barrios periféricos de nuestra pequeña ciudad, sometidos a la dinámica cotidiana que ella impone. En segundo lugar, en los tres cultos religiosos populares se evidencian elementos culturales de origen africano, como por ejemplo, las tamboritas de fulía utilizadas

4 Excluidas no porque carezcan de interés ni mucho menos, sino porque los datos que poseo de estas festividades son muy escasos y sería una gran irresponsabilidad de mi parte intentar hablar de aquello que no manejo bien, o por lo menos de manera regular.

en los Velorios de Cruz; los tambores redondos o culo e'puya, el baile y los cantos de San Juan; y finalmente la leyenda de la tradición oral que explica el origen de la Parranda de San Pedro generada por un milagro concedido a una esclava, así como otros tantos elementos tal vez menos obvios. Tales indicios de rasgos culturales de origen africano, sumados a la procedencia socioeconómica de los cultores, nos llevaron a suponer que nuestras tres manifestaciones han entrañado un largo proceso de gestación y realización entre la población esclava y sus descendientes en la localidad.

Si lo que suponemos es cierto, como trataremos de demostrarlo, entonces estaremos ante la presencia de lo que hemos denominado como una “cultura del trapiche”, pues ella sería el resultado de un proceso histórico/cultural que surgió de una población esclava que regó con su sudor ese dulzor de las cañas en las llamadas “haciendas de trapiche”, tal como fueron nombradas estas unidades de producción desde la época colonial. A partir de los inicios de Guatire como “pueblo de doctrina de esclavos negros” hasta el momento cuando comienza su industrialización/urbanización, fue la actividad de las “haciendas de trapiche” la base económica del valle, determinando su vida e historia social, política y cultural. Para ser sinceros, es improbable que podamos determinar con cierto margen de confiabilidad el instante en el cual aparece o irrumpe cualquier manifestación festiva, lo único que sabemos es que ninguna nace de un día para otro, de la noche a la mañana, sino que ellas son producto de disímiles factores y diversos procesos que van confluyendo y se transforman al paso del tiempo. Es por ello que hablamos de una “cultura del trapiche”, porque en todo caso ella surgió en este contexto (también cambiante) que privó en Guatire por siglos, contexto en el que la población esclava y sus descendientes criollos, fue el segmento social más numeroso y del cual provienen los actuales cultores populares de las manifestaciones festivas mencionadas.

De lo hasta aquí expuesto, podemos colegir que hay una continuidad histórica/cultural en los tres cultos que estudiaremos en nuestro trabajo, continuidad que está dada por el proceso histórico de conformación socioeconómica de los sujetos que producen y consumen las expresiones de la cultura popular local. Es, pues, esta continuidad la que nos interesa escudriñar, no tanto

a los efectos de explicar el por qué, sino más bien el cómo se ha venido generando y perpetuando todo un sistema de símbolos y prácticas culturales entre los sectores subalternos de Guatire, para lo cual se impone una reconstrucción histórica, centrada en la evolución de estos segmentos sociales de ayer y de hoy.

Posdata: Lo anterior lo escribí a finales de 1989 o quizás en 1990 y, como se echa de ver, han transcurrido muchos años desde entonces y Venezuela ha experimentado procesos políticos que han impactado de manera significativa en las estructuras socioeconómicas y, presumiblemente, también en la esfera de lo cultural, pero carecemos de información para dar cuenta de lo que ha pasado de entonces para acá en Guatire y en las manifestaciones estudiadas por nosotros, así que tómese nuestro trabajo como una panorámica que abarca desde los tiempos proceso de conquista y penetración de los valles de Guatire y Pacairigua hasta 1990 como punto final, e invitamos a otros investigadores abordar lo que ha venido después.

LOS VALLES DE GUATIRE

“...continuo la caminata hasta el pueblo de Caucagua, y de aquí a este de Pacairigua, que comúnmente llaman de Guatire, por ser este el nombre del Valle en que está fundado...”

-Obispo Mariano Martí-
“Visita Pastoral”
marzo de 1784

LOS VALLES DE GUATIRE

Habituados como están nuestros sentidos a percibir el actual paisaje modificado por el hombre, seguramente nos costará imaginarnos cómo sería el Valle de Guatire antes de la llegada de los europeos. Haciendo un esfuerzo de abstracción para eliminar todo rastro humano, oteamos la alta y lejana serranía de la costa al norte, y volteando nuestros ojos hacia el sur, veremos las suaves colinas que se van perdiendo de vista una tras otra hasta confundirse con el celeste horizonte. Hacia el este y el oeste se abre el espacio del valle, apenas algunas terrazas y elevaciones montañosas de poca magnitud quiebran la horizontalidad de los suelos, suelos de bajas laderas cubiertos de pajonales y arbustos bordeando las márgenes de ríos y quebradas, suelos que conservan poco la humedad y en los que se nota la erosión. Acerca de su conformación, recurriremos a las palabras de Francisco de P. Álamo, citadas por Jesús María Sánchez:

Dos clases de terrenos se funden por así decirlo en el valle de Guarenas-Guatire: los que pertenecen a la formación arcaica o primitiva de la cordillera costanera, producto de la erosión de las rocas graníticas y de los esquistos cristalinos ricos en potasa, y los que provienen del arrastre de las aguas de la vertiente septentrional del macizo de los Mariches, compuesto en su mayor parte por rocas

Los Valles de Guatire

metamórficas calizas, extractos magnesiaros y selenitosos. Las rocas corrientes cargadas de los componentes de estas rocas han ido depositándose a uno y otro lado de los valles, y junto con los detritus orgánicos, despojos de la vida secular de las selvas, se han mezclado íntimamente y enriquecido poderosamente el suelo de esta comarca. (Sánchez, 1965, p. 12)

Estamos a una altitud que oscila entre los 200 y 400 metros sobre el nivel del mar (se calcula la altitud media en 340 m.s.n.m.) y a una temperatura promedio de 25 grados, con extremos de 31 y 13 grados según la época del año y hora del día (Gobierno de Miranda, 1955, p. 9). Si nos situamos en la terraza aluvial donde años más tarde se construiría el pueblo, nuestra mirada se tropieza primero con el río Pacairigua (o Margarita, como se nombra en algunos documentos) del lado del naciente y hacia el poniente se nos cruza el río Guatire (o del Ingenio, como es denominado en ciertos documentos); son estas las dos corrientes fluviales principales de los respectivos valles, cuyas nacientes están en la Serranía de la Costa al norte, a las que se suman quebradas menores. Las aguas del Guatire y el Pacairigua confluyen y van a dar al Río Grande o Guarenas, que atraviesa por la parte sur estos valles en dirección oeste-este. Pertenecen todos a la cuenca del Río Cauagua, que en realidad es el mismo Guarenas que se interna y ensancha hacia el sudeste, en tierras de Barlovento.

Antes de proseguir con nuestra descripción, conviene apuntar que actualmente se conoce toda esta área bajo la denominación común o general de “Guatire” (Municipio Zamora del Estado Miranda), conformada en realidad por dos valles interiores: uno que corre a lo largo del río Guatire y otro flanqueado por el cauce del río Pacairigua, divididos por esa terraza aluvial que mencionamos anteriormente y que en los documentos de propiedad, cuando se citan los límites, se alude a la misma con los términos de “tierras altas” colindantes o que también se conocerían como “El Rodeo”. No nos olvidamos de este hecho natural, geológico, aunque con frecuencia nos refferamos a toda el área apelando a la denominación global de Guatire. De hecho, cuando abordemos el proceso de ocupación europea, se verá que ambos valles interiores estaban claramente diferenciados.

En las laderas de los montes abundan árboles y arbustos

buenos para hacer “leña” de ellos y, además, no están muy lejos. Esto puede parecer un detalle insignificante, pero con el arribo de los colonizadores ha de adquirir un gran valor, pues será uno de los factores que determinará la instalación de las haciendas de trapiche, cuyos hornos necesitan de leña para funcionar. Ya lo veremos a su debido momento.

Sí podemos afirmar que, en el caso de Guatire, el paisaje descrito actuará como condicionante de su ulterior desarrollo histórico: las extensas planicies propicias para los sembradíos de caña dulce, la calidad de los suelos, un clima favorable y la presencia rumorosa de ríos y quebradas para el regadío, amén de la leña, han de constituir los factores naturales fundamentales para la implantación de la cañicultura, casi como si hubiera estado predestinada para eso.

Pero vamos a concluir nuestro panorama del medio ambiente de Guatire, haciendo una cita en la que Marco Aurelio Vila reconoce que coincide con Nicklas en denominar el sector Guarenas-Guatire como una cuenca:

El Dr. Manfred Nicklas califica a este sector como cuenca y así dice: «tanto por su forma topográfica como por su estructura sindinal se ha optado por usar el término cuenca para el área cubierta por sedimentos terciarios. Su extensión es de 40 km. Cuadrados y constituye una isla estatigráfica dentro de las rocas metamórficas de la cordillera de la costa» (Vila, 1967, p. 29)

Esta referencia nos interesa esencialmente porque de ella podemos inferir que por sus condiciones geológicas y geográficas el eje Guarenas-Guatire-Araira (incluimos a Araira al eje por tratarse de una población apenas distante 6 km. de Guatire, la misma distancia que hay entre éste y Guarenas, y además, por estar históricamente relacionada con ambas poblaciones), conforma un área con características propias que la han de tipificar, distinguiéndola a su vez de la región de Barlovento y de Caracas -Luis Fernando Chávez la incluye en la región del norte-medio (Chávez. 1963, p. s/n)-, regiones con las que el eje Guarenas-Guatire-Araira estará vinculado espacialmente a través de dos abras: con Caracas por el abra “que se encuentra al norte de Petare y con Barlovento mediante el abra de

Aragüita” (Perdomo, 1986, p. 3). Por cierto, que la caracterización de Vilas-Nicklas nos permite explicarnos también por qué el eje Guarenas-Guatire-Araira experimentó como área o sector un desarrollo socioeconómico distinto al de las regiones contiguas, en tanto “isla estatigráfica” con condiciones hidrográficas, climáticas, topográficas y de suelos que le otorgan una serie de peculiaridades que la hicieron propensa para un tipo de actividad productiva igualmente diferente a las zonas aledañas. Por su parte, Pedro Cunill Grau lo define como microrregión, esencialmente por el tipo de cultivo que la ha de caracterizar, habida cuenta de que “El poblamiento oriental caraqueño finaliza su influencia en la microrregión de la caña de azúcar en Guarenas-Guatire” (Cunill Grau, 1987, T. I, p. 481).

Antes de pasar a otro punto, digamos que Guatire está “separado de Guarenas por una cuña de terrenos ondulados terciarios cubiertos de vegetación xerófila y sin uso agrícola” (Chacón, 1983, p. 47), por lo cual vamos a considerar al Valle de Guatire y/o de Santa Cruz de Pacairigua como una unidad geohistórica con perfil propio (integrada por los valles contiguos de Guatire y Pacairigua), que desde esta perspectiva (la geohistoria) no podemos confundir arbitrariamente ni con Guarenas ni con Araira, pese a las interrelaciones de variada índole que se fraguaron entre sí.

Este vasto espacio de laderas, montes, terrazas y vegas no estaba desolado, mucho antes de que el pie del español hollara estas tierras, aquí habitaban grupos indígenas, de cuya presencia se dan tempranas noticias en la “Relación Geográfica y Descripción de la Provincia de Caracas y Gobernación de Venezuela” de Juan de Pimentel del año 1578: “...los guarenas los llaman deste nombre porque biven en tierra sin monte aunque sierra y que tienen mucha yerva a la cual llaman en general guarenas y por esto a ellos los llaman guarenas” (Chacón Rodríguez, 2020, p. 43), nombre con el que serían conocidos los pobladores indígenas sujetos al régimen de encomienda, y que formaban parte del grupo aborigen Mariches, los que, según Julio César Salas, dominaban un dilatado territorio “...y se dividían en numerosas parcialidades entre el río Guaire y Súcuta, comprendidas las comarcas de Guarenas y Guatire, partiendo límites con las tribus tomuzas, tamanacos, quiriquires, etc...” (Salas, 1918, p. 12)

Para Miguel Acosta Saignes, los Mariches están

comprendidos en el área cultural de la Costa Caribe y, como tales, son de filiación lingüística caribe (Acosta Saignes, 1954, p. 35), con lo que concuerdan Sanoja y Vargas (Sanoja y Vargas, 1979, p. 59), complementando que son del stock tamanaco e incluidos por estos autores en el Área Cultural N° 2, tipificada por ser tierras más o menos planas ubicadas en la depresión de la serranía costera.

Por mano de los cronistas e historiadores coloniales, sabemos de la tenaz resistencia que opusieron los mariches a la invasión española. En la conocida obra de José de Oviedo y Baños, se nos relata desde la óptica del dominador la actitud belicosa de este grupo indígena y las acciones que emprendieron en defensa de su terruño e integridad, lo que en 1572 provoca como respuesta que el Gobernador Diego de Mazariego ordenara una expedición a cargo del Cabo Pedro Alonso Galeas para “sujetar la nación de los mariches, que retirados en los montes de su distrito, aborrecían la comunicación española...” (Oviedo y Baños, 1982, T. II, p. 506), ya conocían ellos cuál era esa “comunicación” que, forzosamente, se pondrá en práctica con la intervención de Garci-González de Silva, gracias a la cual logra Alonso Galeas la “proeza”, después de “heroicos” arduos y combates, de doblegar “la rebeldía de aquella nación obstinada” (Oviedo y Baños, 1982, T. II, p. 516). Del cuento que nos hace Oviedo y Baños queremos entresacar unas líneas en las que él intenta precisar los límites de los mariches, que a orillas del río Tuy “partían jurisdicción en aquel tiempo con los indios quiriquires, que dueños de la contraria rivera, habitaban en dilatado terreno de espesas montañas...” (Oviedo y Baños, 1982, T. II, p. 511-512). Tal delimitación territorial entre mariches y quiriquires (éstos repartidos hacia el este del río Tuy, en Barlovento) serviría de base a autores como el ya citado Julio César Salas y al sabio humanista Arístides Rojas, quien afirmara que el sitio actual de Guatire estaba en tierras de mariches.

Ya nadie pone en entredicho a cuál grupo pertenecían los indígenas que se encontraban en los Valles de Guatire y Pacairigua, pues se trataba de los guarenas, también conocidos como chagaragotos, que según el historiador guatireño René García Jaspe,

Su territorio se extendía aproximadamente desde las zonas altas de Mampote y nacimiento de la Quebrada de Zumba, conocida por los indígenas como Aramaipuro,

Los Valles de Guatire

hacia el Este, abarcando en sus dominios a los Valles de Guarenas, Guatire, Pacairigua y Araira. Tenían como vecinos por el Oeste y Sur a los Mariches y por el Este a los Trispas. Ocupaban también en el litoral la región que incluía un valle llamado por ellos Ommaquao (Quebrada de Osma)... (Gacia Jaspe, 2000, p. s/n).⁵

Para Lisandro Alvarado, “Uatire” (Alvarado, 1919, p. 26) es una voz indígena, a la cual los españoles añaden la “g” eufónica. Es difícil precisar la etimología de la palabra “Guatire” que, para Jesús María Sánchez, tiene al menos dos acepciones:

Guatire es uno de los nombres indígenas del árbol caraña, vocablo igualmente americano. También puede derivarse del árbol antiguamente conocido con el nombre de Aguatire, de madera roja. (Sánchez, 1965, p. 8).

Nelly Pittol, en su tesis de grado, se lamenta que no se hayan efectuado excavaciones arqueológicas “que nos proporcionen evidencias culturales de las poblaciones prehispánicas” (Pittol, 1987, p. 34) del área que nos ocupa. Sin embargo, ella misma habla de algunos petroglifos localizados por Ángel M. Daló (cronista de Guatire) hacia Cupo y Araira, y otro en la Fila de La India, al noroeste, reportados por Daló en 1949 a J.M. Cruxent, arqueólogo que realizara una prospección, hallando que el de la Fila de la India representaba una mujer y el de la Fila del Reloj tenía formas espirales que lo emparentaban con las orinoqueñas. Aparte de estos petroglifos y otros que Ángel M. Daló dice que están en las haciendas La Siria y Santa Cruz, también se ha encontrado material lítico, las llamadas “piedras centellas” o vulgares guarataras, todo lo cual nos da a entender que la presencia indígena por tierras guatireñas se remonta a siglos atrás, quedando por determinar cuál pudo ser su evolución histórica.

Aunque en sentido estricto nuestra investigación se ciñe a la población esclava de origen africano y sus descendientes, no es

5 El texto de René García Jaspe: Arcabuces, lanzas y cadenas, huellas del pasado. (Guarenas, Guatire, Araira, siglos XVI, XVII, nosotros no tuvimos la suerte de consultar el libro, sino una versión que encontramos en internet, que logramos descargar en su momento, pero que para el momento de redactar este trabajo no se hallaba disponible.

menos cierto que aquello que aconteció con los habitantes originales de estas comarcas tuvo implicaciones directas para los protagonistas de nuestro tema central, pues en la medida que fue escaseando y se hizo insuficiente la mano de obra indígena para el desarrollo económico, el servicio doméstico y otras actividades, la necesidad de incorporar fuerza de trabajo esclava se fue incrementando, tanto más cuando se definió el modelo productivo que predominaría en nuestra área, la cañicultura, puesto que por la imposición de imperativos legales, implicaría la inserción de esclavos de origen africano. Digamos que fue un proceso inversamente proporcional. De allí que, sin meternos a fondo en esta materia que otros autores han abordado con propiedad (remitimos a los interesados a los escritos de René García Jaspe), nos atrevemos a afirmar que la inmensa mayoría de los guarenas o chagaragotos sobrevivientes al impacto de la conquista (los que no huyeron/migraron hacia otros lares) fueron sometidos al régimen de encomienda y repartidos entre los diferentes encomenderos, que a su vez se repartieron entre ellos y sus descendientes la propiedad de estas vastas tierras.

Apenas culminada la fundación de Santiago de León de Caracas, Diego de Losada y sus sucesores en la gobernación repartieron o asignaron las datos de encomiendas entre quienes participaron en la conquista y sus parientes. Ese es el caso del Capitán Cristóbal Cobos y su hermano, Hernando de la Cerda, quienes recibieron la mayoría de los indios guarenas. Empero, ambos fallecen sin dejar descendencia, y entre finales del siglo XVI y comienzos del siguiente, un hermano de aquellos, Juan de Gámez, apodado “El Viejo”, solicita la encomienda. Desconocemos la fecha en que éste muere y la encomienda pasa, en segunda vida, a las manos de su hijo, Juan de Gámez “El Mozo”, quien parte para España y allá perece en 1615.

En consecuencia, esa significativa encomienda que con Juan de Gámez “El Mozo” se agotaba su posesión por una segunda vida (recordemos que, según el régimen imperante, una encomienda era posible poseer únicamente por dos vidas), debido a su deceso, se divide en 1616. Una parte la obtiene, en primera vida, su sobrino el Capitán Antonio Gámez de Acosta (hijo de Martín de Gámez, hermano a su vez de Juan de Gámez “El Viejo” y de Gerónima de Acosta). La otra parte de la encomienda la solicita el Capitán Pedro Sánchez

Borrego, en su condición de esposo de Magdalena de Acosta, quien era hermana de Juan de Gámez “El Mozo”. Es decir, una porción de la encomienda va a parar a las manos de su sobrino y la otra a las de su cuñado. Todo queda en familia. Pero este último personaje, Pedro Sánchez Borrego, era propietario de una hacienda en el Valle de Purica, lo que hoy se conoce como San Mateo, y para allá traslada a los indios de su encomienda que terminarían sus días en este sitio de los Valles de Aragua. No tenemos idea de cuántos individuos formaban parte de su encomienda, pero el hecho es que una fracción de chagaragotos fue a parar a más de veinte leguas de distancia.

Otro importante personaje que participó en la conquista de Caracas fue el Capitán toledano Francisco de Infante, quien fallece en 1597 y su hijo, Francisco Infante de Rojas, hereda su encomienda de indios mariches y requiere otra, argumentando los servicios de su padre a la Corona. Aparentemente pierde o abandona la primera encomienda de los mariches, ubicada en un lugar denominado “Salamanca”, al hacer dejación de la misma, quedándose con la encomienda de indios guarenas que, en una segunda vida, pasa a su hijo, Francisco Infante de Ponte, quien para entonces era menor de edad y la debe administrar su madre, Francisca de Ponte y Paz.

Al igual que en el caso anterior, los yernos del Alférez Mayor de la conquista de Caracas, Gabriel de Ávila, alegarán los servicios prestados por este extremeño, para hacerse también con una encomienda de indios chagaragotos, los que en poder de este encomendero quedarán completamente repartidos.

Hablamos, en primer lugar, de Hernando Cerrada, casado con Felipa de Ávila, una de las hijas del Alférez Gabriel de Ávila, que aparte de la encomienda que poseía en los Valles de Aragua, le asignaron una de indios mariches y guarenas en las serranías de Mariche, que pasaría en una segunda vida a su hijo, Antonio Cerrada y Ávila.

Otro tanto haría Domingo Pérez, esposo de Juana de Ávila, quien obtiene una encomienda de guarenas en el Valle de Guatire. Cuando fenece, pasan en una segunda vida a su hija Micaela Pérez de Ávila, aunque como era menor de edad, quien la administra es su madre, hasta que contrae nupcias con Lucas Martínez de Porras, quien se convierte en el administrador de la misma.

Se podría admitir, sin incurrir en infundadas especulaciones,

que los antiguos moradores de estas tierras, reducidos en las distintas encomiendas arriba esbozadas, vivirían hasta 1621-1623 en pequeños núcleos dispersos a lo largo y ancho del eje Guarenas-Guatire-Pacairigua-Araira, al servicio de las haciendas que se fueron constituyendo a medida que se repartían las tierras y se dividían por herencia y venta. Pero al fundarse el Pueblo de Doctrina de Indios de Nuestra Señora de Copacabana de Guarenas, tanto los indios que formaban parte de las encomiendas de Antonio Gámez de Acosta, Francisco Infante de Ponte, Hernando Cerrada y Lucas Martínez de Porras-Micaela Pérez de Ávila, se debieron trasladar a este pueblo, nucleado en torno a la iglesia, con el objeto de – supuestamente– garantizar su proceso de adoctrinamiento en la Fe católica bajo la responsabilidad de un cura doctrinero que debía residenciarse allí para tener una presencia permanente.

Como es de conocimiento general, el régimen de encomienda establecía que los indios debían trabajar 3 días a la semana en las tierras del encomendero, 3 días les correspondía laborar para sí mismos y/o sus grupos familiares, y el séptimo día, el domingo, lo debían dedicar a descansar y al servicio religioso. Así, pues, los indios de los encomenderos que poseían tierras en los valles de Guatire y Pacairigua, tenían que desplazarse durante 3 días a la semana desde el pueblo de Guarenas, donde vivían (o mal vivían), hasta las posesiones de sus distintos encomenderos, esto es, un recorrido de unas cuatro leguas, aunque no es de extrañar –y hay indicios documentales que lo permiten inferir– que en vez de hacer este recorrido diariamente, permanecían los tres días en la propiedad del encomendero, en lo que antes habían sido sus territorios.

Por eso, no nos debe asombrar que en la primera matrícula de la que tenemos información, realizada por la iglesia de Guatire en 1686, en ocasión de la Visita Pastoral del Obispo Oviedo y Sotomayor (AAC: Secc. Doc. Episcopales. Legajo 4, Carpeta 14), de las 286 confirmaciones efectuadas, sólo 27 son de indios, las demás corresponden a esclavos y libres. Obviamente, esto responde al hecho de que los indios encomendados residían, como dijimos, en el Pueblo de Doctrina de Guarenas.

Mucho más tarde, en la matrícula de 1758 (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Carpeta 24, Legajo 1, fs. 1-32), apenas

aparece registrado un indio de un total de mil setecientos sesenta y seis (1.766) habitantes. Para cuando el famoso Obispo Mariano Martí hace su recordado peregrinaje en 1784, (Martí, 1998, T. V, p. 147) de un total de 1.942 almas, nos topamos con 22 indios. En las matrículas siguientes, tomadas un poco al azar, una de 1802 (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Carpeta 24, Legajo 21, f. 293) y otra de 1817 (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Carpeta 24, Legajo 32, f. 305), el número de indios se eleva, pero su proporción con respecto al resto de la población que ha seguido creciendo, sigue siendo irrisoria:

AÑO	TOTAL HABITANTES	INDIOS	%
1802	2.284	31	1,35%
1817	2.442	47	1,92%

Tabla 4

Concedamos que no eran “censos” muy rigurosos que se diga, pero de todas maneras nos dan una mediana aproximación de lo que está pasando con la población. Más adelante en el tiempo, en los libros de Matrimonios, Bautizos y Entierros del Archivo de la Parroquia de Guatire para las décadas de 1820 y 1830, si acaso se menciona alguno que otro caso aislado de indígenas, sin que revistan la trascendencia que, por el contrario, sí tuvo -y mucho- la población esclava. En efecto, el modelo productivo basado en la encomienda (recordemos: 3 días de trabajo para el encomendero y 3 días para sus propias siembras) era incompatible con la producción en las haciendas de trapiche, que requería de trabajo intensivo, propio del modelo esclavista. Ahora, no quiere decir esto (sería una necedad ahistórica) que no hicieran un aporte significativo en el plano económico de la vida de Guatire. Aparte de los frutos menores, legumbres y hortalizas, las sementeras de maíz, no podemos olvidar que durante los primeros tiempos de la colonización, se explotó el algodón y se utilizaba a las indígenas hilanderas para enviar sus tejidos a Caracas; pero mucho más relevante fue la producción de casabe a partir del procesamiento de la yuca amarga, proceso laborioso de la industria indígena, aprovechado por los colonos. Tan es así, que una de las encomenderas referidas, Micaela Pérez de Ávila, pasaba

cortas temporadas en sus tierras de Guatire (también poseía vivienda en Guarenas) produciendo importantes cantidades de casabe que comercializaba en la capital de la provincia. No sólo se sembraba yuca amarga, también la yuca dulce se producía y comercializaba, como se desprende de la información que hemos recogido en algunos documentos, veamos este fragmento de 1753: “(...) Joseph Athanasio moreno libre vecino de este pueblo de Guatire manifesto con juramento que vendió (...) un pedazo de yuca echa que pesa como poco menos de medio almuz y de mais de siembra (...)” (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas, T. 905, f. 37)

Según varios autores (Acosta Saignes, Sanoja-Vargas, Steward) los grupos indígenas del área centro norte costera practicaban el cultivo del maíz, la yuca, la batata, ajíes y otros frutos, incluyendo la yuca amarga, de la cual se extrae el casabe, producto que implica un laborioso procesamiento y del cual sabemos que era vendido en las pulperías del pueblo, tal como lo pudimos constatar en un documento de 1795 (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas, T. 920, f. 26)

Para cerrar este Capítulo, traemos a colación el informe que redactara el Teniente Pedro Felipe de Llamas, cuando en 1764 efectuó una Visita Pública a los valles de Guarenas y Guatire; refiriéndose específicamente a este último, dice haber hallado “(...) arboleditas de cacao, cortas, que tienen los indios naturales de este pueblo, que estas no componen numero, pues el fruto que cojen de ellas no les alcanza para tomar chorotte (...)” (AGN: Secc. Visitas Públicas, T. III, f. 86)

Sanoja y Vargas afirman que, efectivamente, los grupos indígenas de Área Cultural N° 2, antes de la presencia europea, ya cultivaban y consumían algunas frutas, entre las que enumeran los icacos, las guayabas y el cacao (Sanoja y Vargas, 1979, p. 176). Así que no nos debe extrañar que los pocos indígenas de Guatire se dedicaran a la actividad cacaotera como cultivo de subsistencia, puesto que para este fruto no se requiere de una cuantiosa mano de obra, mucho menos cuando es practicado en pequeña escala. Prosiguiendo la lectura del informe del Teniente Pedro Felipe de Llamas, se nos cuenta que:

En las tierras altas que no pueden servir para sembrar caña dulce, hacen rozas y siembran sementeras de maíz y cojen razonables cosechas, de modo que cojen lo suficiente para la manutencion de sus naturales, y mucha parte del

Los Valles de Guatire

sobrante, el que también tiene expendio en la ciudad de Caracas (...) (AGN: Secc. Visitas Públicas, T. III, f. 86)

De esta cita, nos interesa destacar dos hechos: la alta producción de maíz, fruto domesticado por los indígenas, y que se hiciera en las “tierras altas”, esto es, en los montes que circundan el valle, ocupadas para entonces por las haciendas de trapiche, circunstancia que a su vez nos permite deducir que los indígenas estarían en condiciones de marginalidad en relación con la población de blancos y morenos libres que habitaban en las tierras bajas (en las haciendas y vecindarios) y en el pueblo. Decimos que en “marginalidad” porque, a pesar de estar integrados al contexto económico, no participaban en el mismo plano de oportunidades que los otros estratos sociales (excluyendo a los esclavos), habida cuenta del régimen político al que estaban sometidos.

En fin, que sin la magnitud que alcanzó en otras comarcas contemporáneas de la Provincia de Venezuela, la población indígena guarenas o chagaragotos que habitaban los valles de Guatire y Pacairigua hará su particular aporte a la economía local, y de hacerse un concienzudo estudio antropológico, tal vez se podrían detectar elementos culturales incorporados clandestinamente a la dinámica de los sectores subalternos y que hoy se podrían evidenciar, sobre todo en determinadas prácticas de la medicina popular tradicional, en el diagnóstico sintomatológico de enfermedades y la aplicación terapéuticas de yerbas, lo cual todavía hoy es realizado por algunos curiosos y curanderos de los barrios guatireños, casi todos viejas y viejos, pero que aún siguen practicando este tipo de medicina y a quienes se continúa recurriendo.

No obstante, durante buena parte del siglo XVII, la mano de obra indígenas, explotada bajo la modalidad de encomienda de servicio, coexistió con la mano de obra esclava en numerosas haciendas de cacao y caña dulce de nuestra comarca; claro está que de manera variable, de modo que en algunas unidades productivas tuvo una mediana relevancia y en otras ninguna. De esto hablaremos más adelante, tomando como ejemplo algunos casos.

Quien desee hacer una indagación en esta materia, lo invitamos a consultar la obra ya citada de René García Jaspe, donde podrá seguir la evolución de las distintas encomiendas de Guarenas,

LA PENETRACIÓN EUROPEA

“En la época en que la corona de España y, más adelante, la de Inglaterra, distribuían a los aventureros y a los que estaban bien situados en la corte millares de hectáreas de tierra en regiones apenas exploradas, salvajes y a menudo insalubres, se hizo necesaria la importación en masa de una mano de obra servil. En este momento tan beneficioso, los portugueses y los franceses, los ingleses y los holandeses empezaron a hacerse una enérgica competencia que duró casi tres siglos, sin distinción de religiones ni de regímenes políticos; los piadosos católicos, lo mismo que los austeros protestantes, los ciudadanos de Inglaterra y de Holanda, tan amantes de libertades cívicas, como los súbditos de las monarquías absolutas. Tres continentes se hallaban comprendidos en un negocio en el que África suministraba la materia prima, Europa los capitales y los medios de transporte y el Nuevo Mundo los compradores. La fase de la esclavitud había empezado”.

-Margarite Yourcenar-
“Fleuve profond, sombre rivièrè”

LA PENETRACIÓN EUROPEA

Cuando ya agonizaba la enfebrecida y desesperada búsqueda de la riqueza minera, forzando a los indígenas a “confesar” dónde se hallaban los fulgurantes yacimientos auríferos, los conquistadores terminaron de escudriñar inútilmente la tierra, pereciendo muchos en el intento y extraviándose otros tantos por insospechados caminos, y sólo unos cuantos se enriquecieron y otros, los más, no tuvieron más remedio que consolarse rumiando sus hazañas, reales e imaginarias. Con la irrupción del siglo XVII, el proceso de conquista y colonización de las ignotas comarcas de la Provincia de Venezuela, se perfila con mayor definición hacia la agricultura; para ese momento, el problema no es ya tropezarse con un socavón o una veta repleta de oro, plata y piedras preciosas, sino el de hacerse con las mejores tierras de cultivo y reclutar, a

La Penetración Europea

como diera lugar, la mano de obra que la trabajaría. Así y todo...

Hasta la primera mitad del siglo XVII la economía colonial venezolana no había logrado traspasar las fronteras de su relativo estancamiento. El capital mercantil se limitaba a absorber la plusvalía territorial a la vez que reponer la fuerza de trabajo y los medios de producción consumidos en un proceso que se reproducía en escala simple sin multiplicarse en correspondencia con las crecientes necesidades de la población. (Malavé Mata, 1980, p. 39)

La “violencia económica” implantada en la colonia hacía crecer la acumulación mercantil metropolitana, pero a lo interno era poco lo que se invertía del excedente de los ingresos (una vez pagadas las Rentas Reales y cubiertos los gastos de reposición) en la ampliación de la infraestructura productiva. Todavía faltaba unos cuantos años para que el cacao irrumpiera y provocara el despliegue del sistema económico agrícola que habría de predominar. Se trata, entonces, de un desarrollo irregular con marcadas desigualdades internas, y mientras España se endeudaba hasta la coronilla con las potencias mercantiles, a la Provincia se le imponía una barrera en sus relaciones externas, todo lo cual dio como resultado lo que Malavé Mata denomina como una:

(...) base económica (...) casi estacionaria por causa del enfeudamiento que entrañaba históricamente su dependencia externa. Esta subordinación de índole económica, política y administrativa respecto a la Metrópolis, constituía la característica más relevante de Venezuela colonial (...)" (Malavé Mata, 1980, p. 40)

A lo que Carlos Irazábal agrega la implantación de una “filosofía ya decadente -la del medioevo con su noción de un fin supremo extraterrestre-" (Irazabal, 1980, p. 22), junto con la del capitalismo mercantil que alienta desde la voraz Europa toda esta empresa.

Es en tal contexto donde se va a generar la expansión europea hacia los valles de Guarenas, Guatire y Pacairigua, expansión que tendrá como móvil la posesión de las tierras y de los grupos indígenas que la ocupaban desde tiempos perdidos en la memoria. Aunque ya Caracas, a partir del último tercio del

siglo XVI, operaba como centro difusor de la conquista territorial, apenas es en 1636 que se convierte formalmente en Capital de la Provincia, rango que desde el punto de vista político-administrativo viene a ratificar su importancia estratégica, en tanto núcleo irradiador de expediciones (de conquista, fundación, apropiación de tierras...) y centralizador de las rentas, finanzas y comercio.

Antes de entrar de lleno en el relato de la penetración europea por nuestros parajes, permítasenos una pequeña pero necesaria digresión. Hace poco, cuando hablamos del eje Guarenas-Guatire-Pacairigua-Araira, lo caracterizamos como un sector (o subregión) con rasgos geográficos particularizantes, pero desde una perspectiva geohistórica más amplia, este eje está integrado a la región de Barlovento, tal como lo plantea Marco Aurelio Vila en una de sus obras (Vila, 1978, p. 123-124), conformando un “área intermedia” entre Caracas y lo que se ha conocido tradicionalmente como Barlovento, todo ese extenso espacio heterogéneo y subdividible a su vez en distintas área o subregiones, comenzando más allá, hacia el este de la Fila Nuevo Mundo y el Cerro Brando, hasta la costa que va más o menos desde Cabo Codera a Cúpira. La categoría de “área intermedia” nos sirve para explicar por qué nuestro eje es incluido como parte de los valles adyacentes a Caracas.

La conquista de los territorios situados al oriente de Caracas se hará de manera progresiva, dominando primero Chacao y Petare, para desde aquí propagarse más al Este, hacia los Mariches, y adentrarse en los valles de Guarenas, Guatire y Pacairigua, “en donde la conquista se remansa frente a las agrestes montañas y la selva impenetrable de Barlovento” (Castillo Lara, 1981, p. 33). De los guarenas tenemos noticias desde el siglo XVI en la referida “Relación Geográfica y Descripción de la Provincia de Caracas y Gobernación de Venezuela” de 1578 (Chacón Rodríguez, 2020, p. 42-43); además, Castillo Lara presume que por 1590 se dio algún intento de incursión por la región de Barlovento pasando por Guarenas, intento que se detuvo al llegar a los escarpados cerros de Araira. En 1584, el Gobernador Luis de Rojas ordena una expedición al mando de Cristóbal Cobos a objeto de conquistar a los cumanagotos, para la cual formó un nutrido ejército que, partiendo de Caracas, recaló en el Valle de Pacairigua, donde el Capitán Cobos poseía bestias y

ganado. Desde allí seguiría rumbo hacia oriente, acompañado por indios guarenas de su encomienda, hasta llegar a las márgenes del río Neverí, donde funda en 1585 San Cristóbal de Nueva Écija de los Cumanagotos. En fechas tan relativamente tempranas, ya “era entonces Guarenas, y lo será por mucho tiempo, la única avanzada hacia el Este de la penetración caraqueña a Barlovento, y por tanto el sitio desde donde se abrían los antiguos caminos indígenas que llevaban a Oriente” (Castillo Lara, 1981, p. 44). Aquí nos detenemos nosotros, pues no nos compete describir el complejísimo proceso que fue la ocupación de Barlovento, del cual nos basta con saber que estuvo ligado inexorablemente con nuestro eje. Más adelante volveremos a hablar de esta región cuando abordemos las actividades comerciales que irradió Guatire hacia los cuatro puntos cardinales.

Los conquistadores y colonos utilizarían los antiguos caminos indígenas, como el que partía de la Quebrada de La Vieja, donde se establecería el pueblo de Petare, y ascendían por la denominada “Puerta de Mariche” y la “Cuesta de Auyama” por la fila montañosa de Mariches o Curucurumo. Al llegar al sitio de “La Vuelta”, el camino se bifurcaba: a la derecha se adentraba hacia los Valles del Tuy y hacia la izquierda, siguiendo el curso de la Quebrada de Orochiamo, se internaba tierra adentro y entoncaba con el Río Guarenas, y aquí nos quedamos, en Guarenas, para seguir uno de los caminos indígenas de los que habla el Sr. Ángel María Daló, que a decir verdad eran estrechos senderos que comunicaban a las diferentes comunidades indígenas (Pittol, 1987, p. 46); el camino que escogimos nos va a conducir al contiguo valle de Guatire, cuyo acceso desde Guarenas no confronta ningún obstáculo natural que lo impida, pero eso sí, estas dos comarcas estarán separadas entre sí por los áridos terrenos ondulados que permiten, acaso, una exigua actividad agrícola, accidente éste que nos ha permitido considerar a Guatire-Pacairigua como una unidad geohistórica distinguible de Guarenas, sujeta cada una a múltiples factores internos y externos particulares, aunque indefectiblemente relacionadas ambas unidades geohistóricas entre sí. De hecho, en los primeros tiempos, el binomio Guatire-Pacairigua aparece subsumido casi indistintamente con Guarenas, punto neurálgico de penetración y ocupación europea en la zona, y donde en el año de 1623 se establece el primer centro

poblado en la región, y aunque los inicios de su fundación datan de los primeros meses de 1621, no fue sino hasta dos años después que se pudo constituir el Pueblo de Doctrina debido a diversas escaramuzas dilatorias por parte de los colonos encomenderos y propietarios que retrasaron la construcción de la iglesia y trazado de las calles y solares para la vivienda de los indios guarenas y de los propios españoles. En cambio, Guatire-Pacairigua no contó con un centro poblado sino mucho más tarde, casi a finales de esa centuria, y de esto también nos ocuparemos a su debido momento.

Por otro lado, la partición y el repartimiento de tierras durante el último tercio del siglo XVI, basada en los méritos alcanzados durante la conquista de Caracas y la cercanía personal y/o familiar entre los conquistadores primigenios (Diego de Losada y compañía), abarcaría inmensos espacios que sobrepasan con creces el ámbito espacial de nuestro estudio.

Así, pues, es el caso de los dominios asignados al Capitán Cristóbal Cobos y a su hermano, el también Capitán Martín de Gámez en un título de julio de 1568, que abarcaba las tierras y montes de los Mariches, Valles de Guarenas, Pacairigua y Araira, y se extendía en Barlovento desde Chuspita (Trispare) y Capaya hasta llegar a Higuero, en el otro extremo. Como se echa de ver, una extensión descomunal que, andando el tiempo, se fragmentaría. Sabemos que desde temprano el Cap. Cobos le dio uso al Valle de Pacairigua para la cría de ganado vacuno y caballar, muy probablemente atendido por los indios chagaragotos de su encomienda, como lo apuntamos cuando, en 1584, se asentara brevemente allí en su empresa de conquista de los cumanagotos, sitio que también se le conocería como el “Valle de las Yeguas”,⁶ inferimos que por la

6 Son numerosas las referencias que se tienen de esta denominación; por ejemplo, en un pleito de 1677, Antonio Gámez de la Serda solicita que le sean entregadas...“...diez y seis fanegadas y media (de tierras) en la vega de la parte del oriente (...) del Valle de Las Yeguas del río de Pacayrigua” (ARPC: Secc. Tierras, 1680.G, f. 78) y aún seguía llamándose así en 1749, como vemos en un documento en el que se consigna la venta de unas vegas “que lindan por el oriente con camino Real de por medio con tierras de los herederos del capitán Lorenzo Zurita por el poniente con el río nombrado Yaguas” (AGN: Secc. Archivo General de Indias. Traslados. T. 731, f. 71

abundancia de estos equinos en las márgenes del río Pacairigua.

En 1592 regresa el Cap. Cobos de oriente y muere en Caracas sin dejar descendencia, por lo que todo este inmenso territorio quedó en las manos de su hermano, el Cap. Martín de Gámez, quien le sobrevive hasta la segunda década del siglo XVII y son sus dos hijos, los capitanes Antonio Gámez de Acosta y Alonso Gámez, quienes heredan todos estos territorios y en 1621 hacen una partición entre ellos.

El Cap. Alonso de Gámez se hace con el Valle de Pacairigua, Araitha y Chuspita, mientras que su hermano, el Cap. Gámez de Acosta, se queda con una significativa extensión que abarcaba desde el Valle de Guarenas y las vegas del río del mismo nombre hasta la confluencia de los ríos Guatire y Pacairigua, y de allí se adentraba por Caucagua hasta Higuerote, posesiones que hereda su hija, Francisca de Gámez y Caro, cuando en 1637 fallece Antonio Gámez de Acosta.

Posiblemente el Alférez Gabriel de Ávila poseyera el Valle de Guatire desde el último tercio del siglo XVI, pero la primera noticia que se tiene de la tenencia de este valle data de comienzos del siguiente siglo, cuando el Gobernador Sancho de Alquiza le otorga título a Lucas Martínez de Porras y a Micaela Pérez de Ávila, la hija del Alférez Mayor con Luisa del Barrio.

De esta manera, los valles de Pacairigua y Guatire se reparten en sus primeros tiempos entre dos grupos familiares, por un lado los Gámez-Acosta, y por otro los Ávila-Porras, respectivamente, quienes a su vez también eran poseedores de sendas encomiendas de indios guarenas que, como ya indicamos, fueron trasladados en torno a 1621-1623 al Pueblo de Doctrina de Nuestra Señora de Copacabana de Guarenas que, sin duda, jugaría un relevante papel en el proceso de penetración y colonización de los territorios contiguos, pues para esas fechas...

(...) había emprendido su inmensa acción civilizadora de fundar pueblos indios, el Obispo Fray Gonzalo de Angulo y el Gobernador Francisco de la Hoz Berrío. Siguiendo sus órdenes, los Jueces Pobladores, Capitán Pedro Gutiérrez de Lugo y el Padre Gabriel de Mendoza, erigían el 14 de febrero de ese año el pueblo de los naturales de Nuestra Señora de Copacavana de Guarenas. (Castillo Lara, 1981, p. 70)

La Penetración Europea

De hecho, es a lo largo del siglo XVII que se conforma y define la ocupación y el uso agrícola de ambos valles, Pacairigua y Guatire, aunque veremos que por mucho tiempo coexistieron diferentes tipos de explotaciones, pues aparte de la inicial cría de ganado, la siembra de cacao convivió con la cañicultura, la que finalmente se impondría en virtud de un conjunto de factores ambientales y humanos que favorecieron el cultivo de la caña dulce, consolidándose en el siglo XVIII.

Pero previamente, hagamos un repaso del proceso de apropiación de estas tierras durante el siglo XVII, y para hacerlo más comprensible y digerible, lo abordaremos de manera diferencial, primero el valle de Guatire y luego el de Pacairigua, sin obviar a Araira, aunque en este caso no profundizaremos. Siendo justos, debemos reconocer de antemano que, en gran medida, esta reconstrucción histórica se la debemos al ya mencionado historiador René García Jaspe, a cuya ingente información sumamos los datos de nuestra investigación bibliográfica y de archivo.

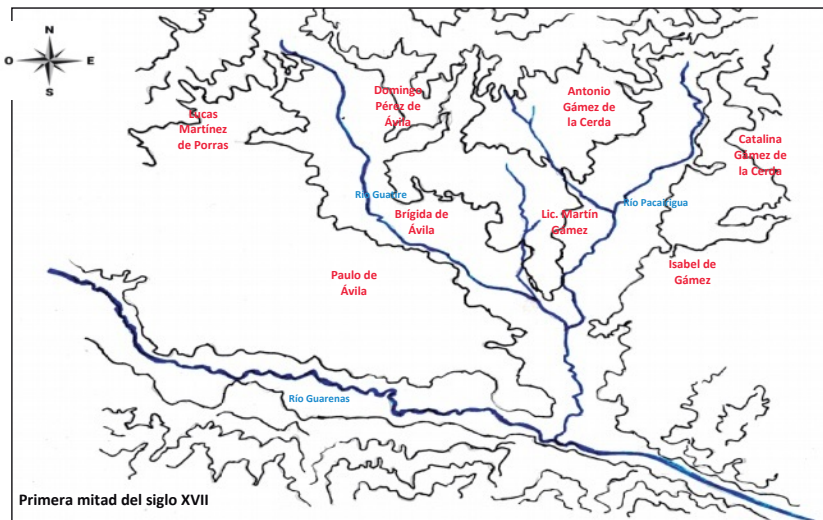


Figura 2: Croquis de la ubicación de las principales propiedades primera mitad del siglo XVII

EL VALLE DE GUATIRE

Algunos párrafos atrás apuntamos que este valle quedó en posesión de los sucesores del Alférez Mayor Gabriel de Ávila, en concreto de su hija Micaela Pérez de Ávila y su esposo, Lucas Martínez de Porras. Como muchos otros, o mejor dicho, como la mayoría de los grandes propietarios, éstos también tenían su residencia en Caracas; no obstante, al parecer ni era extraño que pasaran largas temporadas en sus haciendas. De hecho, ya mencionamos el nombre de Micaela Pérez de Ávila atendiendo la producción de casabe por parte de sus indios encomendados (en esa ocasión, hacia la década de 1630, llegaría a permanecer tres meses) y, posteriormente, a consecuencias del terremoto de 1641, se muda provisionalmente a Guatire mientras se reconstruye su casa de Caracas, donde por cierto se perdió el título de propiedad original y en 1648, con base a testimonios, se sustituye con un nuevo título. Ya para entonces había fallecido su marido (alrededor de 1630) y la viuda se hizo cargo de la hacienda, denominada “San Antonio”, con la ayuda de su hijo Pablo Martínez de Ávila (o Paulo de Ávila, como aparece en otros documentos), quien se establece a vivir en la localidad y se vincula afectivamente con una india, Esperanza, que formaba parte de la encomienda de su madre y con la que tendría varias hijas mestizas hacia quienes la abuela, Micaela Pérez de Ávila, aparentemente profesaba alguna estima, toda vez que les donaría una importante porción de tierras en las riberas al sur del río Guatire, la Vega de El Palmar, compartida también con una ahijada de la propia Micaela Pérez de Ávila, una mulata de nombre Juana María de la Cruz, quien deja Caracas y se traslada con su esposo, Juan Mateos de la Pompa, y en 1642 se establecen al este del río Guatire, donde se dedican a la cría de cabras y la siembra de frutos menores.

Al poco tiempo, en 1650, a la muerte de Micaela Pérez de Ávila, se procede a dividir y repartir el Valle de Guatire entre sus cuatro hijos:

- (1) Al Alférez Domingo Pérez de Ávila le corresponden las tierras situadas al NORESTE del río Guatire, entre los siguientes linderos: por el NORTE con la serranía de El Ávila (el tramo de la Cordillera de la Costa que llevaría el apellido de su abuelo); al SUR con las tierras de su hermana Brígida

de Ávila, que incluía las quebradas de Guarataro y Cotoperí; al ESTE colindaba con el Valle de Pacairigua; y al OESTE con las posesiones de su hermano Lucas Martínez de Porras, río de por medio. Este heredero, hijo mayor de Micaela Pérez de Ávila, casado con Leonor Ramírez de León, quien tenía una hija de una relación anterior, pronto se traslada a vivir en los Valles de Aragua y dona a su hijastra, de nombre Leonor Ramírez de Espinosa, la mitad de su herencia y otorga la otra mitad a sus legítimos hijos, Domingo Pérez de Ávila y Gerónimo Lorenzo Pérez de Ávila, acto que no se formaliza hasta 1680, cuando fallece el Alférez. Vemos que, de esta manera, se va fragmentando la propiedad del suelo guatireño y aparecen nuevos dueños, pues en 1683 Gerónimo Lorenzo Pérez de Ávila le vende su parte al Capitán Pedro Romero de Mendoza, esposo de su hermanastra Leonor Ramírez de Espinosa, por lo que este matrimonio se hace con $\frac{3}{4}$ partes de dichas tierras, que el mismo resuelven vender a un vecino de Caracas, José Salvador de Medina, esposo de Isabel de Laya y Mojica. Por otra parte, la porción de la herencia que le había tocado a Domingo Pérez de Ávila (hijo) se le vende en 1683 al Ayudante Rodrigo de Acuña, quien tres años después, la traspasa a José Salvador de Medina, por lo que este hombre adquiere todo el cuadrante noreste del Valle de Guatire, posesión de la que hacia 1689 tenemos noticias que se ha convertido en una hacienda de caña dulce, con su casa de trapiche y una dotación de 20 esclavos. Su dueño, Salvador de Medina, muere sobre el año 1695 y la propiedad la hereda su mujer. Este matrimonio no tuvo hijos, así que al morir la viuda y por voluntad expresa en su testamento en 1701, se lo lega todo a sus sobrinas nietas: Feliciana y María Rita Gil de Arratia.

(2) En orden de mayor a menor, la siguiente descendiente de Micaela Pérez de Ávila fue Brígida Martínez de Ávila, a quien le correspondió el cuadrante SURESTE y estos son sus límites: al NORTE con las tierras de su hermano el Alférez Domingo Pérez de Ávila; al SUR lindaba con el río Guatire y las tierras de sus sobrinas mestizas (las hijas de Pablo de Ávila con la india Esperanza); al ESTE limitaba con los predios de

Mateo de la Pompa y tierras altas (la terraza aluvial descrita en el capítulo precedente); y al OESTE se hallaba el río Guatire y, al cruzar sus aguas, las propiedades de sus otros dos hermanos (Pablo de Ávila y el Cap. Lucas Martínez de Porras). Brígida Martínez de Ávila estaba casada con Miguel de Barradas de la Cruz, con quien tendría dos hijos: Pedro Fernández de Ávila y Luisa Fernández de Barradas (en algunos escritos también aparece con el nombre de Luisa de Ávila). Aparentemente, buena parte del año vivían en la hacienda, aprovechando la mano de obra indígena de la encomienda de Micaela Pérez de Ávila, que su hija y el marido reclamaron a su muerte, dedicando sus tierras esencialmente al cacao, aunque también consta que tenían sembradíos de yuca, maíz, algodón y árboles frutales. Debemos destacar un dato significativo, y es que en este espacio coexistía el trabajo indígena bajo el régimen de encomienda con la fuerza de trabajo esclava de origen africano, ya que se sabe que el Cap. Pedro Barrada de la Cruz (hermano de Miguel de Barradas) estaba establecido en esta hacienda y era propietario de esclavos, también dedicados al cultivo del cacao. Esta situación se mantiene sin mayores alteraciones hasta finales del siglo XVII, cuando a la muerte de sus progenitores, Luisa de Ávila se queda con las tierras al norte, y su hermano, Pedro Fernández de Ávila, toma posesión de la parte sur. Conocemos que hubo continuidad en el cultivo del cacao, porque en el testamento de Pedro Fernández de Ávila en 1697, a favor de su esposa Inés María de Benavides, se menciona en el inventario la existencia de 800 árboles de cacao. Su hermana, Luisa de Ávila y el marido de ésta, Juan Sánchez se Yélamos, también mantendrían sus siembras de cacao.

(3) Le sigue en el orden de sucesión Pablo de Ávila (o Paulo Martínez de Ávila), de quien ya hemos hablado, que hereda las tierras ubicadas al SUROESTE del río Guatire, comprendidas entre los siguientes términos: al NORTE con el paso real del río Guatire y camino que perteneciera al Cap. Alonso de Gámez; al ESTE se extiende hasta las márgenes del río Guatire y su confluencia con el Pacairigua, prolongándose hacia el SUR hasta la desembocadura de éstos en el río Guarenas; y

al OESTE colindaba con las propiedades del Capitán Diego Mejías de Escobedo (terrenos que con el tiempo serían conocidos con los nombres de Vega Arriba y Vega Abajo). Por algún motivo, Pablo de Ávila decide vender su posesión en octubre de 1679 al Licenciado Benito Vázquez de Montiel, Presbítero y Comisario del Santo Oficio. Éste, ocupado como estaba con sus asuntos religiosos, en 1681 contrata como mayordomo a Francisco Ventura Girola, compartiendo la siembra de cacao con la de caña dulce. En algún momento, el Lic. Vázquez de Montiel le vende a Pedro Fernández de Ávila una vega de cuatro fanegas en las riberas del río Guarenas. En el año de 1695 el presbítero pasa a mejor vida y toda su hacienda la hereda su hermana, Juana María Vázquez de Montiel, que no tarda en venderla, pues al año siguiente se cierra el trato a favor del Alférez Andrés Rodríguez de la Madriz, quien tan sólo dos años después, vende una porción de sus tierras al isleño Toribio Suárez de Estrada, porción que abarcaba desde Las Barrancas (a un costado del río Guatire) hasta el camino real. Todo lo demás permaneció en poder del Alférez Rodríguez de la Madriz hasta los albores del siglo XVIII, cuando resuelve traspasarlo al Marqués del Valle de Santiago, Francisco de Berroterán (recordemos que este guipuzcoano había sido Gobernador y Capitán General de Venezuela entre 1693 y 1699, cargo que volvería a ejercer entre 1704 y 1706), y en la operación (fecha en noviembre de 1701) de compra-venta cifrada en 37.500 pesos de a ocho reales de plata, se registra que la hacienda contenía una casa de trapiche y de vivienda, fondos, bestias y ganado cabrío, y unos 38 esclavos “para su beneficio”. Andando el tiempo, esta hacienda se conocería como “El Marqués”.

(4) Y nos queda, por último, el menor de los hijos de Micaela Pérez de Ávila, el Capitán Lucas Martínez de Porras que hereda el cuadrante situado al NOROESTE del río Guatire. Casado con su prima Beatriz Cerrada y Ávila, funda tempranamente una hacienda de trapiche en sus tierras y adquiere esclavos de origen africano, que combina a trabajar con los indios de la encomienda que pertenecía a su suegro, Antonio Cerrada y

Ávila, situación no muy inusual, como ya hemos apreciado. El Cap. Martínez de Porras enviuda en 1678 y al año siguiente se casa en Caracas con Juana María Piñango, con quien tendría cuatro hijos (Lucas, Francisco Bernardo, José Gabriel y María Gertrudis Martínez de Porras) quienes a su muerte, en 1691, heredan sus posesiones y en cuyo testamento se da cuenta de la existencia de una casa de vivienda principal y bujíos (casas) de los esclavos, trapiche, bestias de trabajo, herramientas, acequias para el riego y un total de 14 esclavos. Como sus descendientes son menores de edad, la hacienda debe ser administrada por la madre y su segundo marido, el Capitán Pedro de Miquilarena y Galarza, por lo que resta del siglo XVII. Por cierto, la encomienda de indios guarenas pasaría, en segunda vida, a las manos de su hijo mayor, tocayo del padre, Lucas Martínez de Porras, que los continuaría empleando en su hacienda.

Con esto, completamos el proceso de cómo se gestó la apropiación y colonización del valle de Guatire, y pasamos de inmediato a ocuparnos del Valle de Pacairigua, donde se repetiría este esquema, pero con otros protagonistas. Seguiremos apoyándonos en la obra de René García Jaspe, que nos ayudará a conocer cómo ambos valles adquieren progresivamente los rasgos económicos y sociales que los han de caracterizar en las siguientes centurias, propiciando lo que denominaremos la “cultura del trapiche”.

EL VALLE DE PACAIRIGUA

Páginas atrás apuntamos que el Valle de Pacairigua, junto con el de Guarenas, Araira, Chuspita y Capaya, fue concedido poco después de la conquista de Caracas al Capitán Cristóbal Cobos que, al morir sin sucesores, fue su hermano, el también Capitán Martín de Gámez, quien se hizo con todo este territorio, hasta 1615, cuando éste y su esposa, Gerónima de Acosta, fallecen y el valle de Pacairigua pasa en herencia a sus dos hijos: el Cap. Antonio Gámez de Acosta y Cap. Alonso de Gámez, que en 1623 parten las propiedades entre ellos, y es el Cap. Antonio Gámez de Acosta quien se queda con nuestro valle (junto también con tierras en Guarenas, Araira, Chuspita y Capaya, es decir, lo que en principio perteneció a su tío Cristóbal Cobos). Sin embargo, más

adelante, los dos hermanos llegan a un arreglo y todos citados territorios pasan al menor de los dos, el Cap. Alonso de Gámez.

Este espacio, también conocido “Valle de Las Yeguas”, estaría en manos de este último propietario por un largo período, durante el cual se desplegaría el desarrollo de la cañicultura, y ya para 1665 sabemos que contaba con tablones de caña dulce y trapiche —y es ésta quizás una de las referencias más tempranas que tenemos de la existencia en nuestros predios de la producción cañicultora—, actividad ésta que compartía, aparte de la ya mencionada ganadería, con otros cultivos: cacao, yuca, maíz y hasta disponía de siembra de arroz, aprovechando para ello la mano de obra indígena de su encomienda. De hecho, en 1668 cuando el Cap. Alonso de Gámez prepara su testamento y se elabora el consiguiente inventario de sus bienes, nos topamos con lo siguiente: la casa de trapiche ya aludida y sus utensilios, ganado manso y cerrero con su hierro (12 yuntas de bueyes, 8 mulas de arreo, 26 caballos y potros, 6 yeguas, 8 jumentos y 200 cabezas de ganado cabrío) y 20 esclavos, de los cuales, unos 10 le servían en su casa de Caracas y los otros estaban al servicio de su hacienda, que definitivamente en 1675, con la muerte de su viuda, Catalina de Contreras, el Valle de Pacairigua se fracciona entre sus 4 herederos, y se gesta una situación similar al valle contiguo, que trataremos de sintetizar:

(1) Comencemos por el Cap. Antonio Gámez de la Cerda, que inferimos era el mayor de los hermanos y quien quedó con un cuarto de este terreno ubicado al NOROESTE del río Pacairigua, sitio en el que estaba ubicada la casa de habitación de la familia y donde, según parece, era frecuente que sus padres, Alonso de Gámez y Catalina de Contreras, pasaran largas temporadas. Su porción la vende casi inmediatamente, en 1676, al Alferez Santiago de Liendo:

Sean quanttos desta publica escriptura vieren como yo Antonio Gamis de la Serda vecino desta ciudad de Santiago de Leon otorgo y conosco por esta carta que vendo y doy en ventta Real por juro de heredad para aora y siempre jamas al Alferez Santiago de Liendo assi mesmo de ella (...) para el susodicho, sus herederos y

La Penetración Europea

sbsesores y quien su causa y bien conbiene a saver las tierras que tengo y poseo en el Valle de Las Yeguas de esta jurisdicción en toda la Vega de la partte del occidente del rio de dicho valle. Con el trapiche y cañaverales y mais que tengo sembrado en dicha vega y las cassas de vivienda y ranchos de los esclavos que allí tengo y todas las savanas y serranias montes y montañas y aguas que me tocan y pertenecen en dicho Valle de las Yeguas (...) que herede como uno de los herederos del capittan Alonso Gamis y de Doña Cathalina de Contreras su muger mis padres Deffunttos (...) (ARPC: Secc. Tierras. 1680.G, f. 78v.)
Enumeremos sus límites: al NORTE con el cerro de El Ávila

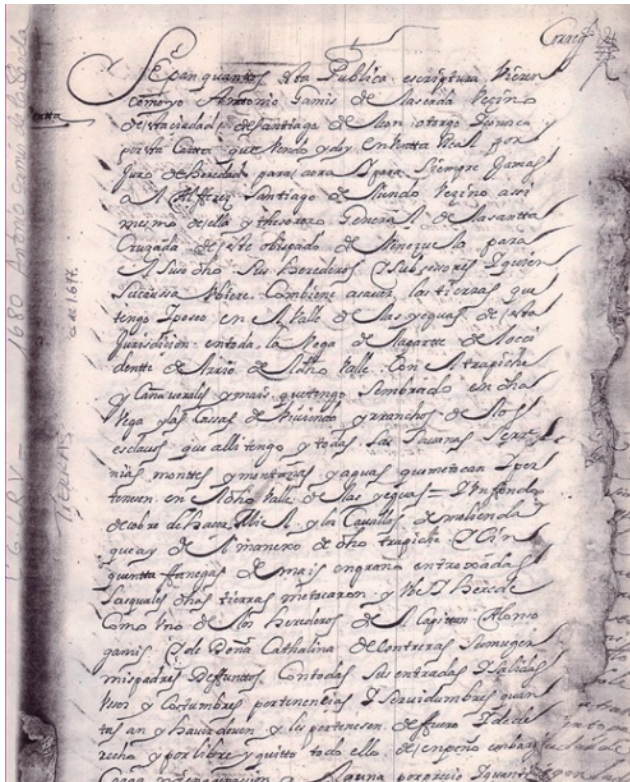


Figura 3: fragmento del documento de venta de 1676 del Alférez Santiago de Liendo.

(“serranía de la mar”); al ESTE con el río Pacairigua; al OESTE con las tierras altas que dividen ambos valles; y al SUR con el camino real que conduce hacia Araira y oriente, camino que, por cierto, en 1679, fue objeto de disputa entre un grupo de vecinos (Rengifo Pimentel, Santiago de Liendo, Gámez de la Cerda y Martínez de Torres) y Doña María de Paredes, quien lo había cortado; los demandantes aducen que el camino tiene más de treinta años de existencia (lo que sitúa su construcción más allá de 1640) y agregan en su alegato que “(...) lo otro porque sera de gran inconveniente para el pueblo nuevo que VS trata de fundar en la ensenada de Higuerote pues se facilita por el dicho camino lo que por el otro sera imposible de conseguir (...)” (ARPC: Secc. Tierras, 1679.R, f. 65)

No obstante, arrepentido de la operación de compra-venta porque, aparentemente, salió perjudicado, en 1679 demanda al Alférez Liendo para que le devuelva la propiedad. El pleito se prolonga por tres años y finalmente en 1682 el Cap. Gámez de la Cerda recupera su hacienda y ese mismo año se la vende al Capitán José de Sojo y Palacios, con la condición de que le abonara al Alférez Santiago de Liendo lo que éste reclamaba de los gastos que había hecho en las mejoras introducidas en la hacienda (por ejemplo, los 16 nuevos tablones de caña dulce). No tarda mucho en pasar de manos nuevamente, pues en 1690 el Cap. Sojo y Palacios se la vende al Cap. Francisco de Bravo Esparragoza. Esta hacienda, conocida posteriormente como “El Rincón”, estuvo en sus manos hasta finales de siglo. Prácticamente, al hacerse con esta propiedad, el Cap. Bravo Esparragoza invirtió en herramientas e implementos para la casa de trapiche y en 30 esclavos para operar en la hacienda de caña dulce. A su muerte, la heredan sus hermanos y sobrinos, ya que no tuvo hijos. Otra parte de la tierra del Cap. Antonio Gámez de la Cerda se la vendió en 1689 al Ayudante Rodrigo de Acuña; estamos hablando de la fracción ubicada hacia abajo del camino real para oriente, esto es, 8 fanegadas de tierra, operación en la que también incluyó la venta de los esclavos. Los linderos de la hacienda del Ayudante Rodrigo de Acuña eran: al NORTE con el camino real hacia Cumaná; al SUR con la hacienda cacaotera del Licenciado Lorenzo de Zurita; al ESTE el río Pacairigua; y al OESTE “cerrillos y sabanas que caen a estas tierras”. Por cierto,

Francisco Bravo de Esparragoza, en 1698 acusa al Ayudante Rodrigo de Acuña de haberlo despojado de un pedazo de tierra que le compró a “Antonio Gamis” (Gámez), ya difunto, de las que...

(...) tenía y poseía en el valle de las Yeguas en la jurisdicción en la vega que esta en la parte occidente del Río Pacayrigua con el trapiche de cañaverales y demas que tenía sembrado en (...) y las casas de vivienda y rancho de los esclavos (...) (ARPC: Secc. Tierras. 1698.B, f. 154v.)

Al parecer, el ayudante Acuña tomó las tierras por donde corre el camino y eso perjudicaba a Bravo de Esparragoza, porque estaba siendo despojado de la leña de los montes de su propiedad, además que por ello se veía en la obligación de abrir un nuevo camino. En el documento se explica que las propiedades de ésta colindan con las tierras del Licenciado Lorenzo Zurita, como ya sabemos, otro de los hacendados locales.

(2) El Licenciado Martín de Gámez era presbítero, algo común en las “buenas familias” de la época, esto es, entre los blancos peninsulares y criollos, que contaran con un cura en su seno. Temprano, en 1670, vendió parte de sus tierras al SUROESTE del río Pacairigua, a un colega, al cura doctrinero de Guarenas, el Lic. Lorenzo de Zurita, las tierras que acabamos de mencionar en el párrafo anterior, que abarcaban desde la unión de los Guatire y Pacairigua hasta las tierras de Mateo de la Pompa, al oeste. En vida, el Lic. Zurita dedicó su hacienda al cultivo de cacao y llegó a tener 14 esclavos, quienes disponían de sementeras de maíz, yuca, legumbres, etc. para su propio consumo. Pese a sus votos de celibato, tuvo unos cuantos hijos –también algo común entonces– que heredaron su hacienda. Después de una larga y complicada componenda entre ellos, ésta quedaría en manos de Pedro de Zurita, Lorenzo Romano de Zurita y Pedro Francisco de Zurita. Por otro lado, lo que el Lic. Martín de Gámez reservó para sí de la fracción suroeste del valle, lindaba por el NORTE con el camino real hacia oriente; por el ESTE con las tierras altas conocidas como “El Rodeo”; al OESTE con el río Pacairigua, más allá del cual se emplazaban las tierras

del Lic. Zurita; y al SUR con terrenos de la sucesión de los Gámez. En 1677 vende también una parte de estas tierras a otro colega, el Licenciado Benito Vázquez de Montiel, Comisario del Santo Oficio, cuya propiedad estaba contenida en los siguientes linderos: al NORTE con la hacienda que Catalina Gámez de Contreras le vendiera en 1676 al Lic. Zurita; al SUR con tierras de Fernando de Villalobos; al ESTE con el ya mencionado sitio de “El Rodeo”; y al OESTE con el río Pacairigua. El Lic. Vázquez de Montiel desarrolla en este espacio una hacienda de caña dulce que en 1682 vende al Lic. Zurita, la cual al final va a parar a las manos del Cap. Lorenzo Romano de Zurita, quien la conservará hasta el siguiente siglo.

(3) El Capitán Alonso de Gámez y Catalina de Contreras tuvieron dos hijas, una de ellas, Isabel de Gámez, inferimos que muere el mismo año que se hace la partición de la herencia, en 1675; la otra hija de este matrimonio fue Catalina Gámez de la Cerda, quien recibe los terrenos al NORESTE del valle y prontamente los vendió al Alférez Santiago de Liendo, Tesorero de la Santa Cruzada (de quien ya supimos por un pleito que tuviera por las tierras que le comprara al Cap. Antonio Gámez de la Cerda). No demora el Alférez Santiago de Liendo en invertir en la hacienda de caña dulce delimitada al NORTE con la Cordillera de la Costa; al ESTE con las tierras altas; al OESTE con el río Pacairigua; y al SUR con el camino real a oriente. Con el paso de los años sería conocida como la Hacienda “Santa Cruz”, la que pasaría por una serie de vicisitudes a la muerte del Tesorero de la Santa Cruzada en 1682, debido a una cuantiosa deuda que éste había contraído con la iglesia (exactamente 8.034 pesos, 3 reales y 3 cuartillos), por lo que la propiedad fue sacada a pública subasta en Caracas el año de 1689, no apareciendo ningún candidato, hasta que al año siguiente se presenta el Capitán José de Sojo y Palacios, quien se había casado con la viuda del Alférez Liendo, Isabel María Gedler y Gámez, proponiendo hacerse cargo de la deuda y se practica un inventario de los bienes: 17 tablones de caña de diferentes edades, casa de trapiche, una casa de vivienda (de bahareque y cubierta de cogollo), bestias

de trabajo y una nada despreciable cifra de 40 esclavos para los cuales se disponía de 12 ranchos de vivienda. Otra parte de la herencia de Catalina Gámez de la Cerda, una vega al sur del camino real, la vende en 1676 a dos hermanos, el Cap. Cristóbal Muñoz de Vergara y el Alférez Felipe Muñoz de Vergara... “...sesenta y cuatro fanegadas de tierras en el Valle de Santa Cruz de Pacairigua en la vega de la otra banda hacia la parte del oriente...” (ARPC: Secc. Tierras. 1681. G, f. 99). Los Muñoz de Vergara habían adquirido el año anterior otra parte de esa misma vega al Lic. Martín de Gámez. Poco después, los hermanos se dividen la propiedad: el Alférez se queda con la franja norte y el Capitán con la franja sur. El primero, el Alférez Felipe Muñoz de Vergara optó por sembrar cacao y alrededor de 1682 poseía unos 2.000 árboles y 3 esclavos, pero como esta aventura no le fue tan rentable como estimaba, finalmente se decantó por la caña de azúcar que prosperaría al punto que, a su muerte en 1695, cuando la hacienda pasa a manos de su viuda, Catalina Díaz de Andrade, contaba con 18 tablones de caña, trapiche y sus correspondientes aperos, y unos 27 esclavos, además de las bestias y un corral para las mismas construido en la sabana de “El Rodeo”, y casa de vivienda. En cambio, su hermano, el Cap. Cristóbal Muñoz de Vergara, desde un principio se había decidido por la cañicultura y para el año 1692 constaba de 12 tablones de caña y 17 esclavos. Por último, debemos agregar que Catalina Gámez de la Cerda vendió en 1676 una tercera fracción de su herencia al Lic. Lorenzo de Zurita, quien no se andaba por las ramas en materia de posesiones terrenales, combinando perfectamente su vocación de hacendado con su misión de cura doctrinero del pueblo de Guarenas. El Lic. Zurita uniría esta tierras con las que adquiriría al Lic. Martín de Gámez y, posteriormente, al Lic. Vázquez de Montiel. Sin embargo, es de notar que en éstas en particular, que lindaban al oeste con el río Pacairigua, optaría por fundar una hacienda de caña dulce, con su casa de trapiche construida a los pies de las tierras altas que separan a ambos valles, y en las que para 1695, año de su deceso, disponía de 11 esclavos y los recursos necesarios

para su explotación (trapiche, juegos de pailas o fondos para la casa o sala de trapiche y pailas, bestias para la molienda, etc.). El Lic. Zurita prefería tener su casa de vivienda al otro lado del río Pacairigua, donde tenía su hacienda de cacao.

(4) Como dijimos, Isabel de Gámez fallece en 1675 y su parte de la herencia al SURESTE del río Pacairigua, quedaría en comunidad de sus tres hermanos (los ya mencionados Antonio Gámez de la Cerda, Martín de Gámez y Catalina Gámez de la Cerda). Además, junto con su hermano, el Cap. Antonio Gámez de la Cerda, Isabel de Gámez hereda el valle de Araira, pero poco antes de fallecer le vendió su parte a aquél. En las operaciones de compra-venta que repasamos anteriormente, los hermanos de Isabel de Gámez, en su calidad de administradores de los bienes de la difunta, fueron dividiendo y vendiendo a distintos postores estas tierras situadas, como dijimos, al sureste del río Pacairigua.

Así, pues, creemos que con esto completamos el proceso de penetración y ocupación inicial por parte de los colonos españoles y criollos de nuestra comarca en el transcurso del siglo XVII, consecuencia inmediata de la ocupación del valle de Guarenas, que arranca en las postrimerías del siglo XVI como parte del proceso de expansión caraqueña hacia el oriente de la Provincia. Al final de dicha centuria, ya estaría bastante bien claro o perfilado cuál sería el desarrollo posterior de los valles de Guatire y Pacairigua, los cuales terminarán conformando una unidad territorial propia cuando se constituya el Curato Rural o Capellanía de Hacienda de Campo, como veremos oportunamente.

Pero antes de proseguir con lo que vendría después, vamos a tratar de dibujar un marco referencial del contexto histórico.

Como diría Lelia Delgado en su trabajo de licenciatura (Delgado, 1978), conocer los orígenes de la caña de azúcar en Venezuela resulta una tarea cuesta arriba, ya que carecemos de una bibliografía especializada en esta temática que oriente la investigación, caso contrario al de muchas Antillas caribeñas y del Brasil. Lo que sí asegura Delgado, y con sobrada razón, es que “las condiciones climáticas ideales para esta siembra se encuentran tanto en Venezuela como en otras áreas del Caribe, en donde la

temperatura es de 70 a 80 grados Fahrenheit...” (Delgado, 1978, p. 10), y prosigue la autora: “Es necesario un alto volumen de agua (sin irrigación, lo más deseable son 45 pulgadas de lluvia o más). La topografía de los terrenos debe estar bien nivelada y poseer surcos que mantengan la humedad” (Delgado, 1978, p. 11). Tales características las posee el Valle de Guatire, tal como lo señalamos en el Capítulo anterior. Se presume que la introducción de la caña dulce al país tiene lugar en Coro, aunque no se puede precisar la fecha; de ello nos enteramos por el cronista Antonio Herrera, quien en 1536, dice que “saliendo Jorge de Spira a su descubrimiento el año pasado con su Teniente Nicolás de Federman entran a Venezuela... (y los indígenas) tienen ahora ingenios de azúcar y han comenzado a vestirse...”, (Felice Cardot, 1962, citado por Delgado, 1978, p. 48) y Arellano Moreno (Arellano Moreno, 1964) alude al caso de una carta del Obispo de Coro, Miguel Jerónimo Ballesteros, que en 1550 le solicita al Rey que mande a los “Belzares” a construir un ingenio, y ya para 1579 sabemos con certidumbre de la existencia de un ingenio en El Tocuyo. A pesar de su relativamente temprana introducción y explotación, no será la caña dulce un cultivo de significación en el comercio exterior de Venezuela. En 1607 aparece en el quinto lugar entre los productos de exportación, siendo el primero el tabaco con 1.432 arrobas y un valor de 35.888 reales; los cueros, con 651 arrobas y un valor de 5.208 reales; el cacao: 432 reales; la harina: 31.228 reales; y la azúcar con 139 arrobas y un valor de 4.178 reales (Brito Figueroa, 1978, T. III, p. 103). Pero sobre este aspecto, es totalmente pertinente la apreciación de José Ángel Rodríguez (Rodríguez, 1986, p. 23), quien señala que se ha enfatizado demasiado en su bajo índice como renglón de exportación, descuidando la importancia local de su cultivo y consumo. El propio Rodríguez nos ofrece un resumen de cuál fue su distribución y crecimiento espacial:

El cultivo de la caña se generalizó primeramente en el occidente del país para luego extenderse progresivamente al resto del territorio. Su desarrollo será lento entre los siglos XVI y XVII para luego convertirse en las últimas décadas del siglo XVIII en una rama importante de la economía. (Rodríguez, 1986, p. 23)

Para el período o etapa en que Guatire comienza a

conformarse, es el cacao el fruto que se ha de transformar en el más importante producto de exportación y que permitió colocar a Venezuela “al frente de las colonias agrícolas de España”. Sobre esto, Brito Figueroa apunta que:

De los cultivos, el cacao fue el que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, adquirió mayor desarrollo, favorecido por las condiciones del medio ambiente y porque el cacao para aquella época era el producto más valioso de América después de los metales preciosos. (Brito Figueroa, 1978, T. III, p. 101).

Pero las condiciones ambientales que van a potencializar la explotación cacaotera, no son las del Valle de Guatire que, como hemos reiterado, eran mucho más apropiadas para la cañicultura. Así, pues, los factores naturales van a incidir directamente en el poblamiento y desarrollo socioeconómico de Guatire, sin que por ello olvidemos el peso fundamental de factores de índole políticos-administrativos (reconocimiento y control de los territorios cercanos al oriente de Caracas), los intereses y apetitos económicos (posesión de tierras y mano de obra), y los jurídicos que también tendrán su cuota de influencia, como lo veremos cuando hablemos del establecimiento de las haciendas de trapiche y la incorporación de la fuerza de trabajo esclava de origen africano.

Dicho esto, retomemos ahora el hilo del recorrido o reconstrucción histórica del proceso de penetración y ocupación de nuestros valles.

Guatire, como tantos otros pueblos, se irá poblando progresivamente hasta que, andando el tiempo, se constituye en una comunidad estable, es decir, como una parroquia con sus límites jurisdiccionales. Empero, nos llama la atención un dato consignado por Vila: “según el Padre Olivares, el Padre Cirilo de Onteniente fundó en 1673 o años cercanos al mismo, los pueblos de Guarenas, Guatire y Caucagua” (Vila, 1967, p. 115). Debemos descartar esta hipótesis de plano, pues hasta 1688 el Fray Cirilo de Onteniente no llega a Venezuela junto con otros misioneros capuchinos. Por nuestra parte, y este hecho lo comprueba también por su lado René García Jaspe, no se ha podido dar con ninguna

La Penetración Europea

“Acta Fundacional” de Guatire; sin embargo, ya a partir de esta década (1670) comienza a aparecer en los documentos con el nombre de Santa Cruz de Pacairigua, como en este ejemplo del que citamos el siguiente encabezado: “En el valle de Santa Cruz de Pacayrigua terminos de la jurisdiccion de la ciudad de Santiago de Leon de Caracas en los dos dias del mes de maio de mil sety cientos setenta y nueve (...)” (ARPC: Secc. Tierras. 1681.G, f. 98)

Estamos convencidos que ya para esta fecha Guatire estaba erigido en “Curato” o Capellanía de Hacienda, impuesto del patronímico (Santa Cruz) con el que perdura hasta nuestros días. Muy probablemente, un personaje del que ya hemos dado cuenta, el cura doctrinero de Guarenas, el Lic. Lorenzo de Zurita, junto con los hacendados de la zona, fue quien se ocupó de fundar esta capellanía. René García Jaspe nos ofrece un excelente resumen de este proceso:

Esta comenzó a funcionar con la aprobación del Obispo de Venezuela, alrededor del año 1676 en una capilla o ermita que tenía en sus tierras altas del Valle de Pacairigua el Capitán Antonio Gámez De Cerda. Se debe entender que la fundación de esta capellanía no significaba la fundación de un pueblo, sino el establecimiento fijo de un Cura Capellán en la zona para que la población residente en las haciendas circundantes no tuviera que seguir viajando a Guarenas para recibir la atención religiosa. Referente a 1701, podríamos decir que dicha fecha se tomó como la de fundación porque los libros parroquiales más antiguos de Guatire, a los cuales se hacía referencia, databan de ese año. Por lo cual se concluyó, erróneamente, que eran los primeros. En la investigación documental llevada a cabo por el autor de la presente publicación se logró determinar que anterior a ese año ya se llevaban registros parroquiales en un libro que abarcó las últimas décadas del siglo XVII. La prueba consiste en la certificación de la partida de un matrimonio efectuado en la ermita de Pacairigua el año 1681. Esta fue asentada en el folio cuarenta del libro parroquial que llevaba el Cura Capellán de estos valles para ese entonces (4). Este si puede tomarse como el

La Penetración Europea

primer libro parroquial y comenzó a llevarse al fundarse la Capellanía de Campo cerca de 1676. Para ese tiempo debe haberse llevado solo un libro parroquial y se asentaban en él las partidas de bautismos, casamientos y entierros. Según esta misma investigación, se llega a la conclusión de que el pueblo de Guatire no tuvo una fundación oficial, sino que se fue formando lentamente alrededor de la ermita que servía de asiento a la Capellanía de Campo fundada alrededor de 1676". (García Jaspe, 2000, s/p)

En la Visita Pastoral que en 1686 realiza el Obispo Oviedo

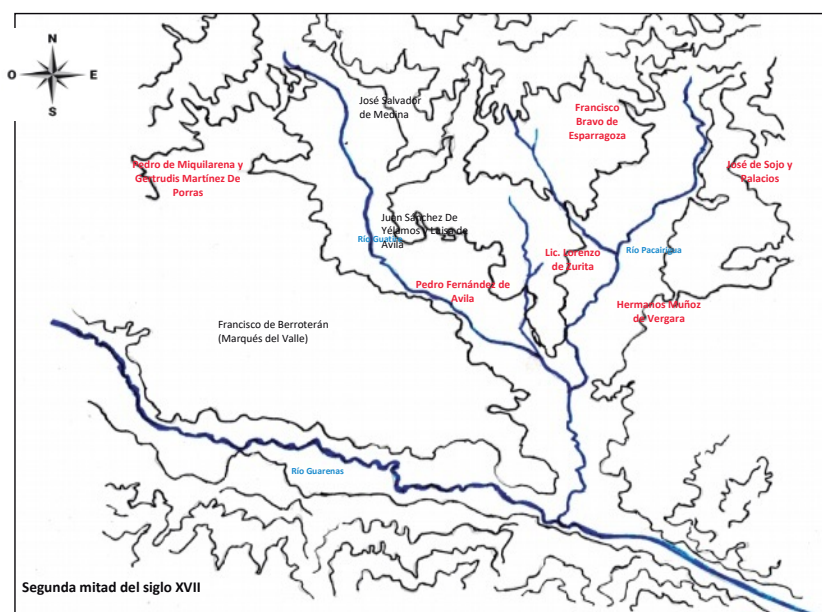


Figura 4: croquis de ubicación de las principales propiedades hacia la segunda mitad siglo XVII

y Sotomayor (AAC: Sec. Episcopales. Carpeta 14, Legajo 4), se levanta el inventario de una iglesia de considerables dimensiones y se hacen 286 confirmaciones. Este mismo Obispo remite una relación al Rey en 1690 en la que expone una lista de pueblos de

“doctrina” y los “curatos” de la Provincia de Venezuela, allí, bajo el largo título de “Capellanías de las Haciendas de la Jurisdicción de Caracas y su Diócesis que se sirven con esclavos a quien se administran Sacramentos”, señala que existe en el “Valle de Santa Cruz de Caparigua (sic) un capellan doctrinero clerigo”. (AGN: Secc. Archivo General de Indias. Indiferente. Legajo 197 b).

Evidentemente, para que ocurriera la formación del curato de Guatire-Pacairigua, necesariamente debía haber una presencia humana cuantiosa que justificara su creación, diferenciándola en el plano eclesiástico-administrativo del pueblo de “Doctrina de indios de Guarenas”. Aunque la siguiente cita de René García Jaspe resulte muy extensa, nos parece extremadamente ilustrativa de lo que acabamos de afirmar, dando cuenta detallada de los hacendados y familias de ambos valles que concurrieron en este proceso:

Los hacendados que dieron su aporte para la fundación de la Capellanía de Campo de Guatire y Pacairigua fueron:

El Capitán Antonio Gámez De La Cerda, en cuya porción de tierras altas en Pacairigua estaba la ermita que sirvió de iglesia a la Capellanía. Para ese entonces era poseedor de una hacienda de cacao en Araira. El licenciado Don Lorenzo de Zurita, propietario de dos haciendas en Pacairigua, una de cacao y otra de caña de azúcar. Su aporte para la iglesia fue importante, este dio: Una campana pequeña, casulla, frontal y manteles el alba, un misal viejo y una bolsa de corporales (13). El Alférez Santiago De Liendo y su esposa Doña Isabel María Gedler y Gámez, dueños de una hacienda de caña dulce en Pacairigua. Dona Isabel fue una de las que contribuyó con ornamentos para la iglesia, esta aportó el cielo de cenefa de seda listada del altar mayor y una cruz pequeña de plata (14). El Capitán Cristóbal Muñoz De Vergara, propietario en Pacairigua de una hacienda de caña dulce. Entre sus aportes estuvieron 10 pesos con lo cual se hicieron una casulla y pluvial, ambas de damasco (15). El Alférez Felipe Muñoz De Vergara, con una hacienda de cacao inicialmente y después de caña de azúcar, en Pacairigua.

La Penetración Europea

El Capitán Pedro Barradas De La Cruz y Doña María De Avila, su esposa, dueños de una hacienda de cacao en Pacairigua. Estos contribuyeron con 7 pesos y medio (16). El Capitán Don Diego Mejías De Escobedo, poseedor de una hacienda en las márgenes del Río Caucaagua. Esta fue primero de cacao y después de caña de azúcar. Junto con el Licenciado Zurita, contribuyo con 48 pesos para el inicio de la capellanía (17). El Capitán Lucas Martínez De Porras, poseedor de una hacienda de caña dulce en el valle de Guatire. Contribuyó con 30 pesos y con estos se hizo una casulla y pluvial (18). El Licenciado Don Benito Vásquez De Montiel, quien poseía tierras en Guatire y Pacairigua. El Capitán Don Juan Sánchez De Yelamos y Doña Luisa De Avila, su esposa, propietarios de una hacienda de cacao en Guatire. Pedro Fernández De Avila, quien poseía una siembra o hacienda de cacao en el Valle de Guatire. Este contribuyó con 3 pesos (19). Además de los hacendados fundadores y sus familias, también contribuyeron con algunos ornamentos las demás familias libres que vivían en los Valles de Guatire y Pacairigua. Estas otras familias fundadoras de dicha capellanía fueron:

1. La familia formada por Juan González y Micaela De Avila
2. La familia formada por Diego Antonio Ferráez y Juana De Avila
3. La familia de Sebastián De Ibarra e Isabel De Avila
4. La familia de Francisco Arteaga y Leonarda González Urbano de Mendoza, y
5. La familia formada por Juan Mateos de La Pompa y Juana María De La Cruz.

Después de comenzar a funcionar esta capellanía, otros hacendados y sus familias llegaron a la región. Estos también dieron sus aportes para seguir manteniéndola. Para 1686 eran: El ayudante Rodrigo De Acuña. Este obtuvo tierras en Guatire en 1683 Don José Salvador De Medina, quien

La Penetración Europea

compró tierras en Guatire en 1683 Doña María Arias Montano y sus hijos. Los cuales en 1683 llegan a poseer por herencia una hacienda en Pacairigua, y El Capitán Don José De Sojo y Palacios. Quien compró en 1682 una hacienda de caña dulce en Pacairigua y entre sus aportes figuraba un cuadro de dos varas de Jesús Nazareno (20). (García Jaspe, 2000, p. s/n)

Al igual que el resto de Venezuela por aquellos tiempos, los Valles de Santa Cruz de Pacairigua y de Guatire no permanecerán ajenos al fenómeno de las “composiciones de tierras” y uno de los autores que mejor lo ha estudiado es Federico Brito Figueroa:

La composición es una figura jurídica que desempeñó importante papel en el desarrollo de la propiedad territorial agraria. ¿Cómo funcionaba la composición? Partiendo de una merced de tierra, generalmente de límites imprecisos, o de una simple ocupación y sin documento legal alguno, los poseedores procedían a extender sus propiedades a costa de las tierras reservadas a las comunidades indígenas, de los terrenos realengos o de los ejidos y baldíos. (Brito Figueroa, 1978, T. III, p. 87).

El mismo Brito Figueroa, en otra obra (Brito Figueroa, 1985, p. 69), presenta algunas operaciones de composición y conformación de tierras en Guatire, como lo es el caso de 1715, en el que Francisco Gil Arratia (apellido que figurará entre los grandes hacendados guatireños) aparece como:

Juez Subdelegado General Privativo para la composición de tierras y concesión de ellas en esta Provincia de Venezuela con Real Aprobación de Su Magestad (Que Dios Guarde)...(unas líneas más abajo se hace la petición de los interesados)...el Alferez Antonio de Piñango vendió a Joseph Salvador de Medina todas las tierras que tenía y les pertenecían en el valle de Guatire jurisdicción de esta ciudad que fueron tres partes que le tocaron en herencia al Alferez Domingo Perez como uno de los herederos de Lucas Martínez de Porra (...) y corren

La Penetración Europea

desde la quebrada que llaman de Guarataro y Cotoperis por la vega del río Guatire y rematan en un zanjón que llaman La Madre Vieja (...) cuya venta fue en cantidad de cuatrocientos pesos en esta ciudad el día de agosto de mil seiscientos ochenta y cinco (...) tierras de labor que lindan por oriente con las tierras de Don Bravo de Esparragoza, por poniente con el río Guatire, por el sur con Madre Vieja y tierras de capitán Dan Juan Yelamos y por el norte con potreros y montañas (...) [luego se hace el auto de composición ratificando la posesión de la tierra con los límites señalados] (ARPC: Secc. Tierras. 1715.G, f. 41)

El documento, en realidad, es de 1708 y en el mismo se menciona el nombre de otro de los propietarios de hacienda en Guatire, Juan de Yélamos, de cuya presencia por estos lares queda constancia en el peregrinaje que hiciera el Padre Cirilo de Onteniente en 1688 para llevar la imagen de la Virgen de Nuestra Señora de Iniesta hasta Araguata, pero que al caer enfermo, manda a llamar al cura de Santa Cruz de Pacairigua, Don Gaspar de Viana, quien es acompañado por el vecino de la localidad, Don Juan de Yélamos, y ambos cumplen el encargo de transportar la Virgen desde Guarenas a Araguata.

Las composiciones contribuyeron a aumentar, en el transcurso del siglo XVIII, el dominio privado sobre la tierra. Brito Figueroa afirma que:

De treinta y seis operaciones de composición realizadas en 1753, corresponden veintidós a la fundación de hatos en los llanos y catorce se relacionan con el incremento de plantaciones de cacao y caña de azúcar en Aragua, Tuy, Lago de Valencia, Choroní, Nirgua, Guatire, Valle de San Sebastián. Como ejemplo de las operaciones efectuadas, conviene mencionar las registradas por la Compañía de Jesús, corporación que en un sólo día, el 5 de noviembre, representada por los sacerdotes Jaime Torres y Rafael García, legaliza la ocupación de una plantación de cacao en El Tuy, una hacienda de caña en Guatire (...) (Brito Figueroa, 1985, p. 82)

Efectivamente, hasta una orden religiosa como lo es la

Compañía de Jesús, tuvo una hacienda de caña dulce en nuestra área de estudio. En la matrícula de 1758 (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Carpeta 24, Legajo 24, Doc. 30, fs. 1-32) aparecen los P.P. Jesuitas con 83 esclavos, así como en la matrícula de 1767 (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Carpeta 24, Legajo 6, fs. 101-124) se registran 88 esclavos. Después de este año, que corresponde al de su expulsión del continente americano, obviamente desaparecerán del panorama guatireño. Otras operaciones de composición se consignan en 1749 y en 1754, ésta última es la hacienda de Josefa Marrón.

Aparte de las composiciones y de la compra-venta, encontramos en Guatire-Pacairigua otras formas de tenencia de la tierra: por enlaces matrimoniales, herencias (de las que ya hemos dado cuenta) y por arrendamiento. De la modalidad de enlaces matrimoniales y las herencias, se generará una intrincada red de apellidos y familias, que requeriría un paciente y arduo trabajo de seguimiento para reconstruir cómo fue la evolución de la propiedad territorial por esta vía. Para esto, nuevamente sugiero que quien desee ahondar en esta materia recurra al trabajo de René García Jaspe. Pero pongamos un ejemplo; mencionamos que en 1690, el Capitán Don José de Sojo y Palacios, casado con la viuda Isabel María Gedler y Gámez, se hace con la hacienda del Alférez Santiago de Liendo, Tesorero General de la Santa Cruzada, al pagar la deuda que éste dejó al morir, y uno de sus hijos, Feliciano Sojo Palacios (o Feliciano de Palacios Sojo y Gedler), bisabuelo del Libertador (Simón Bolívar), aparece en una matrícula del año 1728 (APG: Secc. Gobierno, N° 1, fs. 1-39v.) como propietario de haciendas en Guatire; estaba casado con Isabel Gil de Arratia. Años después, una descendiente de ellos, Felicia de Arratia, se casa con Manuel Gedler, quien a la muerte de ella hereda todos sus bienes. Para complicar aún más las cosas, los Gedler estaban emparentados con los Palacios desde hacía bastante tiempo, de hecho, Don Feliciano a veces firmaba con los apellidos Palacios y Gedler. Pero dejemos esto, porque si nos internamos por los túneles de las genealogías se nos enreda en exceso el asunto, aunque admitimos que sería bien importante hacerlo, ya que nos daría una idea bastante clara de cómo los privilegios de los propietarios de tierras y esclavos se perpetúan a través de los matrimonios concertados por intereses

económicos y de las herencias. Así, veríamos cómo se configuran los amos de los valles de Guatire y Pacairigua por medio de los apellidos que se mantienen y suceden en la posesión de las tierras, y no son muchos, allí está la familia del Marqués del Valle de Santiago (los Berroterán), los Sojo-Palacios-Gedler-Arratia, los Arenas, Yélamos, Muñoz, los Caraballos, los Pérez-Gil, Marrón...

Dijimos que otra de la forma de tenencia de la tierra fue el arrendamiento. En diferentes momentos, nos vamos a topar con casos de arrendamientos de tablones de caña en las haciendas para que fueran trabajados por particulares, “vecinos libres”. Sin ánimo de ser muy pesados, citaremos sólo un ejemplo que ilustra nuestros planteamientos, corresponde al año de 1744:

Sean quantos esta cartta de arrendamiento vieren como yo Juan Eugenio Sanchez besino deste Valle de Guatire (...) otorgo y conosco que doy en venta y por arrendamiento a Andres Gonzalez mi cuñado vecino asi mismo deste balle a saber la mita de una asienda de trapiche de caña dulce... [conformada por 16 tablones, el trapiche, 4 esclavos, 3 mulas y demás objetos de trabajo. Se especifica que González debe pagar 800 pesos por un año] (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria 1741-48. N° 15, f. 34)

La ocupación territorial se fue dando de manera implacable, cada palmo de terreno tuvo dueño (unos más ricos, otros menos ricos) y no serían pocos los litigios que la voracidad terrateniente produjo, litigios entre los propios hacendados, pequeños y grandes, que se disputaban linderos, caminos, montes, acequias...en fin, la tierra sería el único bien que iba a proporcionar privilegios y una cierta seguridad y prestigio social (garantizado a través de Leyes y Ordenanzas) a una minoría preeminente que había asumido el monopolio de la tierra y, por lo mismo, el de su explotación.

En el prolongado y accidentado poblamiento barloventeño, había surgido lo que hoy llamamos Guatire, que engloba ambos valles, “primero como un vecindario de dueños de hacienda y gente de color, estructurado luego como un núcleo urbano dependiente del Justicia de Guarenas. Tenía su iglesia y un capellán que atendía solamente a sus feligreses del contorno” (Castillo Lara, 1981, p. 240).

En la conformación de Santa Cruz de Pacairigua en tanto comunidad, adquieren relevancia las disposiciones legales que rigen a los pueblos de encomienda, en algunas de las cuales se prohíbe expresamente la convivencia de esclavos negros y “gente de color” con los indígenas encomendados. Arcila Farías cita una antigua Ley de Indias de 1541 en la que se prohíbe el trato y comunicación entre indios y negros, porque éstos (según los prejuicios raciales de entonces) perjudicaban a aquéllos con sus “vicios” y “malas costumbres”:

Los Gobernadores celaban con especial cuidado el cumplimiento de estas disposiciones y en las pesquisas que ellos hacían sobre el tratamiento que los encomenderos daban a los indios, había un capítulo del interrogatorio de testigos relativo al trato y comunicación que pudiera haber entre indios y negros. (Arcila Farías, 1979, p. 188-189)

Si tomamos en cuenta que Guarenas, desde su fundación en 1621, fue un pueblo de Doctrina de Indios, nada extraño hallaremos en que Guatire fuera concentrando a la población “de color” y a los esclavos destinados a las duras faenas de la caña dulce, actividad ésta para la que estaba prohibido el empleo de mano de obra indígena, también por una Ley de 1595, referida por Fernando Ortiz, “por la cual se dispuso que no se emplearan indios sino negros en ciertos obrajes y en la industria azucarera...” (Ortiz, 1979, p. 298). En Venezuela, cosa nada rara, esto no se cumplió con absoluto rigor, y para demostrarlo Arcila Farías trae a colación algunos casos, uno de los cuales acontece el año 1660 en Guarenas, con los indígenas de la encomienda de José Serrano Pimentel, obligados a trabajar en el trapiche (Arcila Farías, 1979, p. 240). Por otra parte, nosotros mismos al describir el proceso de penetración y apropiación de los valles de Guatire y Pacairigua, observamos casos de haciendas de trapiche que combinaba la fuerza de trabajo indígena de las encomiendas con la mano de obra esclava.

El pueblo se fue nucleando gradualmente alrededor de la ermita, emplazada donde está actualmente la iglesia de Guatire, Santa Cruz de Pacairigua, ubicada en la Plaza 24 de julio, consecuencia del incremento demográfico experimentado en ambos valles en las últimas décadas del siglo XVII, principalmente de esclavos

de origen africano y de fuerza de trabajo libre asalariada y/o contratada para el trabajo de las haciendas que se establecían con sus familias, los pequeños propietarios de vegas y propiedades de reducidas dimensiones, y en menor medida por los mismos amos y dueños de haciendas que pasaban temporadas en sus dominios. Como ya comentamos, citando a García Jaspe, la capilla o ermita estaba situada en las tierras altas pertenecientes al Capitán Antonio Gámez de Cerda, que sabemos vendería sus propiedades a sucesivos compradores, de allí que fueran frecuentes los pleitos legales por la construcción de viviendas alrededor de la capilla y frecuentes fueron, también, las órdenes de derribo de esas construcciones. Pero sea como sea, el pueblo se fue armando y creciendo, esencialmente hacia el oeste en tierras de Mateo de la Pompa. De hecho, ya para 1707 se da cuenta de la existencia de un vecindario de 20 familias y un total de 113 almas. Pero no fue hasta 1768...

(...) que el pueblo de Guatire obtuvo la titularidad legal de las tierras sobre las cuales estaba establecido. En esa fecha la dueña de la hacienda Gascón, Doña María Margarita De Alvarenga y Rodríguez De León, mediante la cláusula número 20 de su testamento, otorgado en la casa de vivienda de su hacienda en Pacairigua, reconoce legalmente las donaciones y ventas que se habían estado haciendo desde hacía mucho tiempo atrás, de las tierras donde estaba establecido el pueblo. La cláusula en cuestión dice literalmente así: 'Y también declaro que en las tierras altas pertenecientes a esta mi posesión se halla fabricada la Santa Iglesia y el pueblo de su distrito, a cuyo fin tengo concedido por especial donación el terreno correspondiente a dicha Santa Iglesia y su plaza, como así mismo el que se consideró suficiente para fabricar la casa que sirve de habitación a los curas y hoy día se halla fabricada, cuya donación ratifico en las más bastante forma que debo por el beneficio común que de ella se sigue del pasto espiritual y por lo respectivo a las otras casas de que se compone el pueblo, algunos terrenos de ellas los poseen sus dueños por ventas que les he hecho y algunas donaciones, todo lo que consta de papeles que para su

La Penetración Europea

seguro les he dado así yo como mi hijo Don José Antonio Gascón, por lo que mando que a cada uno se le entere el terreno conforme al papel que tuviere, bien sea de venta o de donación en inteligencia de que las ventas se han hecho libres de los derechos de escritura y alcabala que deberán pagar los compradores y los que no tuvieren escrituras o papeles de ventas o donación se les quitarán los terrenos que tuvieren ocupados por ser propiamente míos, espreselo para que conste y se ejecute'. (García Jaspe, 2000, p. s/n)

Para 1740, en el “pueblo de Guarenas y sus anexos”, se suscita un problema por un bando publicado a golpes de redoblantes el 5 de junio, ordenando que “los negros y mulatos españoles” saliesen de su “distrito y demarcación” por ser éste “pueblo de indios”; de inmediato, los hacendados (amos de negros) y vecinos (morenos libres e isleños o canarios) que se sintieron afectados, se movilizan y apelan a la sensatez del Gobernador y Capitán General para que se retracte de la Real Orden, ya que...

(...) es practica y costumbre inmemorial en toda la provincia y otras del dominio de S.M. (que Dios guarde) que en los pueblos de indios, su distrito y demarcación, vivan españoles con sus haciendas, propiedades, casas y labores, así siempre se ha tolerado y permitido (...) (AGN: Secc. Colonia. Diversos. T. XXII, f. 106)

Y alegan, además, que ellos (los indígenas) necesitan “de más asistencia de españoles”, quienes “satisfacen y pagan los expresados tributos por los naturales” y un sinnúmero de otras razones espirituales y materiales. Total, que los hacendados se quedan con sus negros esclavos y los indios tributarios, y en consecuencia los “mulatos españoles” no tienen que abandonar sus posesiones (AGN: Secc. Colonia. Diversos. T. XXII, f. 106).

Por vía del derecho y por la fuerza de los hechos, los Valles de Santa Cruz de Guatire y Pacairigua se fueron cundiendo de haciendas cañeras en las que predominará la mano de obra esclava, a diferencia de la villa de Guarenas, donde la población indígena jugará un papel más decisivo en la actividad económica.

En el último tercio del siglo XVII, ya se había definido la

estructura económica-social de Guatire, basada en la explotación esclavista de la cañicultura y que tendrá su más amplio desarrollo en el siguiente siglo, difiriendo marcadamente de la región barloventeña, pues desde ahora, una y otra experimentarán procesos históricos divergentes: Barlovento con su cacao volcado hacia el mercado exterior, y nuestra microregión atendiendo con los derivados de la caña dulce el mercado interno de la provincia.

Los límites jurisdiccionales de Guatire no son muy claros que se diga, confusión que podemos percibirla en los documentos, ya que son muchos casos en los que aparecen propiedades guatireñas como si pertenecieran a Guarenas. Las autoridades civiles coloniales no le prestaron mayor atención a este problema; no así la Iglesia, institución que, preocupada por el cobro de los estipendios, sí se ocupó de establecer los límites de cada parroquia. Conoceremos el espacio de Guatire por los linderos de las haciendas que pagaban estipendios a la iglesia parroquial. Serían más o menos los siguientes: por el norte, bordeando la falda de la cordillera de la costa, los límites serían las haciendas Santa Cruz, Rincón Arriba, El Palmar y El Ingenio; por el Oeste, los límites están constituidos por las haciendas El Ingenio, Santa Cruz, San Pedro y El Carmen; por el Sur, siguiendo el curso del Río Guarenas y el pie de monte, los límites de las haciendas El Carmen, Auyare, Vega Abajo y La Margarita; y por el Este, hasta el punto de El Rodeo, los límites de las haciendas La Margarita, Sojo y Santa Cruz de Guatire. Dentro de esta delimitación territorial, y a pesar de que, en sentido estricto, queda afuera de nuestro ámbito espacial, debemos agregar la hacienda de Los Toros en Araira, ya que la misma estaba comprendida en los estipendios parroquiales de Guatire.

El pueblo, con su iglesia, casas y pulperías, ocupaba la parte alta de una terraza desde donde se podía divisar casi todo el contorno del valle, cubierto por el verde de los tablones de caña dulce, y en donde se ven las partidas de negros esclavos cortando las cañas y los hilos de humo que desprendían las casas de purga anejas a los trapiches. Acerca de los caminos que entonces comunicaban con Guatire, un informe de 1707 del cabildo Eclesiástico, nos describe muy bien la penosa ruta:

(...) respecto de que saliendo de Caracas al pueblo

La Penetración Europea

de Guarenas hay diez leguas, las cinco penosas que se caminan río abajo y por dentro de él, y legua y media de subidas y bajadas, a que siguen cuatro leguas de montañas altas y cerradas llenas de pantanos hasta el río de Pacayrigua, de donde para llegar a Araira hay otras leguas de camino penoso y prosigue muy agrio de cerros, montañas quebradas y piedras, de más de tres leguas hasta otro río que llaman de Chuspita, de donde se pasan seis leguas de montaña subida y bajada de grande penalidad, de pantanos y raíces, atolladeros y de muchos mosquitos y zancudos y tabanos de todas especies, y que sus picaduras crían gusanos y son tan intolerables que hasta las bestias se echan al agua huyendo de ellos; siendo tan enfermos estos parajes de los valles de Capaya y Cauagua (...) (Castillo Lara, 1981, p. 114)

Por muchos años, hasta el siglo XX, esta será la ruta que une a Guatire con oriente y occidente, y téngase en cuenta que la descripción que hacen los curas, próxima al realismo mágico de la narrativa latinoamericana, en mucho se parece a lo que nos contaran algunos viejos guatireños que tuvieron que transitar el antiguo camino real.

LA ECONOMÍA GUATIREÑA

“Mayorá, su messé,
qué cosa bamo jasé.
Yo tumba la caña,
yo llena carreta
y yeba trapiche,
¿qué jora comé?”

-Canto afroamericano anónimo-

LA ECONOMÍA GUATIREÑA

El título de este capítulo, tenemos que admitirlo de antemano, puede sonar un tanto ostentoso o abultado para nuestros propósitos reales; no somos economistas ni intentamos hacernos pasar por tales al emprender un análisis histórico de la economía local. El título se justifica porque el tema que abordaremos es el trabajo de los esclavos africanos y sus descendientes criollos, y es imposible hablar de ello si no lo insertamos en el contexto económico de Guatire. Para tales fines, nos hemos sumergido en los envejecidos folios de los documentos históricos, andando de archivo en archivo, lo que nos ha suministrado una impresionante cantera de datos relativos a esta temática en particular, complementada con la información bibliográfica procesada y sistematizada por varios autores, entre quienes destacamos al cubano Manuel Moreno Fragnals, cuya obra básica y clásica, “El Ingenio”, nos ha servido de referencia, claro que salvando y respetando las distancias que hay del fenómeno de la caña dulce en Cuba y en Venezuela, para lo cual hemos utilizado y hasta abusado del libro de José Ángel Rodríguez: “Los paisajes geohistóricos cañeros de Venezuela”, y más recientemente los trabajos de Luis Molina, en particular “Los lugares del trabajo.

Historia y arqueología de las tipologías y tecnologías constructivas de las unidades de producción de derivados de la caña de azúcar en la región Barquisimeto. Siglos XVIII al XX”, a objeto de hacer un contrapeso a la obra de Moreno Friginals. Pero hay más autores que han aportado a este tema, y que citaremos a su debido momento.

Durante la colonia y el posterior período republicano, nuestro país no se va a caracterizar por una alta producción en los derivados de la caña dulce; por el contrario, si se quiere, su exportación es irrisoria en comparación con otros rublos como el cacao, los cueros, las maderas, el tabaco, el añil y, desde el siglo XIX, el café:

Es seguro, que estos sembradíos de cañas (el autor se refiere a los de Caracas, Valencia, Barquisimeto, Carora, Mérida, San Cristóbal, Gibraltar, Coro y El Tocuyo) no tenían grandes dimensiones y que su producción atendía al consumo local de cada ciudad y comarcas cercanas, como también algunas exportaciones esporádicas. Las costosas instalaciones de trapiches e ingenios, la dotación de carretas, bueyes, pailas y demás instrumentos estaban fuera de las posibilidades de la colonia en estos dos siglos (XVI y XVII) (Rodríguez, 1986, p. 26)

Los derivados de la caña no estarán condicionados por el mercado internacional y, más bien, su producción responderá a la dinámica de la economía interna. Sólo es en el siglo XVIII, cuando la cañicultura se desarrollará en forma. En un informe levantado en 1720 por el juez de Comicios Pedro José Olavarriaga, resumido por Arcila Farías, se expone que:

Trapiches de azúcar había en Caracas, Guanare, Trujillo y El Tocuyo, en cuyas haciendas se hacían muchos dulces y se fabricaba un aguardiente de caña que gozaba de la mejor fama en la Provincia. Carora tenía también algunos trapiches, pero con una producción tan limitada que no bastaba para el consumo local. Todo el azúcar que se obtenía en la Provincia, dice el autor del Informe, apenas bastaba para cubrir sus necesidades, y muchas veces fue preciso traerla de comarcas vecinas. (Arcila Farías, 1946, T. I, p. 233)

El azúcar no era el único producto extraído de la caña dulce, en aquel tiempo se producía más papelón que la misma azúcar, pues su procesamiento era más sencillo y rendidor, así como el melado y el aguardiente. No podemos caer en el error que, por su modesta fabricación, el nuestro fuera un rublo agrícola indiferente a las autoridades. Hurgando en los archivos, hallamos un documento de 1718 mediante el cual el arrendador de las Reales Alcabalas de Mar y Tierra, Domingo Rodríguez Tinoco, se dispone a hacer cumplir lo estipulado en una Real Cédula dictada en Madrid en 1701 por S.M., destinada a la contribución del Derecho de Alcabala de azúcar, melado y “otras cosas”. El arrendador hace un somero balance de la situación en la Provincia, en el que observa que se vende todo lo expresado, pero agrega un comentario:

(...) sin embargo ni repugnancia alguna de pagar un dos por ciento solamente, no se ha dado entero cumplimiento por algunos Dueños de trapiche escusandose de pagar la Alcabala del Azucar y el Melado, aunque no todos se escusan, motivando lo que les repugnan, el espresar la Real Cedula que se establezca con toda prudencia y los medios mas suaves (...) (AGN: Secc. La Colonia. Diversos. T. VIII, f. 184)

Para lo cual manda a pregonar un bando “al son de cajas de guerra para que los dueños de trapiche pagen la Alcabala” (AGN: Secc. La Colonia. Diversos. T. VIII, f. 184v.) y, como al parecer este diligente arrendador tenía una lista de las haciendas de trapiche existentes, hace una astuta acotación:

Otro sí: si oigo que respeto que ay nuevos trapiches en los Valles de Aragua y los de Guarenas y en el Distrito del Puerto de La Guayra, se ha de servir U que asimismo se publiquen en otras partes, y que para ello se libren despachos necesarios cometidos a los justicias de dichos Valles y Puerto (...) (AGN: Secc. La Colonia. Diversos. T. VIII, f. 184v.)

El bendito bando ha debido resonar a golpes de redoblantes de manera algo desagradable a los oídos de los hacendados de los parajes indicados, los que por cierto, Carlos

Felice Cardot enumera (a excepción de La Guaira) como los más significativos productores del ramo de la caña dulce en el siglo XVIII: “Haciendas de muy buena producción las había en los valles del Tuy, Guarenas y Guatire; en los valles de Aragua que en cierto modo se convirtieron desde el siglo XVIII en el principal reservorio de la riqueza nacional” (Felice Cardot, 1964, p. 3).

Por su parte, un cronista de aquel siglo, en un informe que redacta en 1775, nos ofrece unas cifras que nos permiten inferir que de los 348 trapiches con los que contaba toda la Provincia de Venezuela, cien de ellos están ubicados entre Caracas, Santa Lucía, “Valles de Guarenas, pueblos y haciendas”, Macarao, El Tuy y la “dilatada cordillera”, siendo los que más producían papelón o azúcar con sus 235.000 cargas anuales del total de la Provincia. Este cronista, Agustín Marrón, además nos brinda una buena visión de conjunto:

En los ingenios de azúcar hay mucha variedad en cuanto a su producto y consumo, respecto de los terrenos donde están situados, unos mejores que otros, de más o menos bondad y duración. Los trapiches que están inmediatos a Caracas aunque muelan menos que los que están más distantes producen más, así por ser mejor dulce como por haber más consumidores y así hacen más pequeños los papelones o piloncitos de azúcar prieto, y se venden al mismo precio que se venden en los trapiches distantes, a los que van los arrieros a comerciar y forzosamente han de sacar sus ganancias y costos de producción, esto supuesto y atendiendo al número de trapiches y al consumo de este género y bajo la prudente regulación producen unos juntos con otros unos 656.240 pesos. (Arellano Moreno, 1964, p. 53)

En este contexto, parcialmente esbozado y que ampliaremos más adelante, se inscribe la historia económica y social del Valle de Santa Cruz de Pacairigua y Guatire, reposando todo su peso en la población esclava que movió los engranajes de la producción cañera y con su sudor endulzaron las cocinas de la capital, donde también fueron manos esclavas las que prepararían los platos que degustaron los “señores de bien”.

CONSTITUCIÓN DE LAS HACIENDAS DE TRAPICHE

La unidad productiva será la “hacienda de trapiche”, categoría conceptual de índole económica que nosotros tomamos directamente de los documentos y de la memoria histórica de los actuales habitantes de Guatire, especialmente de aquellos que trabajaron como peones y cuando recuerdan el pasado agrícola de la localidad emplean esa denominación. Un mínimo análisis de la realidad económica de nuestro valle, nos confirma que el uso de la categoría de “hacienda” es apropiado, si nos acogemos a la distinción clásica, y ya un poco trillada, entre ésta y la “plantación”, en la cual la plantación tiene como finalidad última producir para el mercado internacional, en tanto que la hacienda satisface esencialmente el mercado nacional. Ahora bien, si tomamos en cuenta otros indicadores como el capital, la organización del trabajo, el volumen de producción, la tecnología, etc., el problema se nos complica un poco, pues veremos haciendas donde el número de esclavos rebasa la centena y en las que la organización del trabajo se asemeja notoriamente a las plantaciones azucareras cubanas o brasileñas, aunque a decir verdad no serán estas unidades las que predominarán en nuestro caso, y más bien son las excepciones. Pero dejemos que sea un economista, ducho en estos menesteres, quien formule la definición:

(...) la hacienda es la propiedad rural de un propietario con aspiraciones de poder, explotada mediante trabajo subordinado y destinada a un mercado de tamaño reducido, con la ayuda de un pequeño capital. Bajo tal sistema, los factores de producción no sólo servirán para la acumulación de capital, sino también para asegurar las ambiciones sociales del propietario. Por otra parte, las plantaciones se definen como orientadas hacia un mercado de gran escala, con asistencia de abundante capital. De consiguiente, en el segundo caso, los factores de producción sirven exclusivamente para la acumulación de capital. (Morner, 1975, p. 17)

Tener en claro esto, nos ayuda a entender el proceso de conformación y subsiguiente desarrollo de las haciendas de

trapiche de Guatire, para cuya constitución debieron confluir cinco factores claves: (1) terrenos llanos con buenos suelos y un clima apropiado, (2) montes de leña, (3) ganado para mover los trapiches y tirar las carretas, (4) caminos para el transporte de los productos, y por último, (5) mano de obra esclava, la solución más efectiva para el proceso de producción de los derivados de la caña dulce. Veamos cada uno por separado, de los cuales solamente obviaremos el primer factor, sobre el que ya hemos discurrido lo suficiente.

Los tablones de caña ocupaban los terrenos más llanos de toda la topografía guatireña –aquí, al hablar de lo “guatireño, nos referimos a ambos valles–, no obstante, los hacendados sabían de la importancia de los montes y escabrosas laderas, inútiles para el sembradío, pero de cuyos bosques se habría de extraer la leña que se utilizaba como combustible para la cocción del jugo de caña en las casas de purga, ya sea para hacer melado, papelón o azúcar. Quien compraba, heredaba o confirmaba una propiedad, se cuidaba que en el documento se señalara la posesión de tales terrenos, como en este ejemplo de 1677 de Antonio Gámez cuando le vende a Santiago de Liendo “...todas las savanas serranias montes y montañas y aguas que me tocan y pertenecen...”. (ARPC: Secc. Tierras. 1680.G, f. 78). Por supuesto que también en los testamentos se hará esta delicada precisión, tal es el caso de 1724 en el que Rosa de Aguirre lega sus propiedades a su hijo, Mateo de Arratia (o Gedler): “...tierras en las que esta fundado dicho trapiche casas, y montañas de leña...” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A, f. 152). Se trata de una cuestión vital para la existencia y funcionamiento de las haciendas de caña y no un simple afán de poseer más tierras que el otro, por pura vanidad terrófaga. Tan es así, que se va a generar una competencia encarnizada por la leña. Reseñemos algunos pleitos que se suscitaron por esta causa: en 1698 Francisco Bravo de Esparragoza acusa enfáticamente a Rodrigo de Acuña de que se apropió ilícitamente de un terreno que es suyo...” y con efeto cortado cantidad considerable de leña...”, ante lo cual, exige que Acuña suspenda de inmediato el corte. Al final la decisión le resultó favorable a Esparragoza. Pero no sólo los grandes, sino también los pequeños propietarios son afectados por esta situación: hacia finales de 1723 es un tal Manuel Pereira de Lima el que la emprende contra los Pompa:

(...) y digo que yo seguí pleito contra Pedro Martínez de la Pompa y sus hermanos sobre un pedazo de tierra de montaña en el Valle de Guatire (...) cuyo pleito fue sentenciado a mi favor... [sin embargo]... siguen cultivando y labrando las tierras que me pertenecen destruyendo las leñas que tengo destinadas para mi hacienda de trapiche (...) (ARPC: Secc. Tierras. 1723.P, f. 67v.)

Pide De Lima que los Pompa sean desalojados, pero no sabemos en qué paró todo. El siguiente turno le toca a don Pedro Díaz Estrada, en 1756, a quien después del correspondiente reclamo, le entregan una escritura por cien varas de una vega y “valles de leña” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 905, f. 96). Llega el siglo XIX y la leña sigue siendo el combustible y objeto de conflicto entre hacendados. En 1818 la pelea la protagoniza José Manuel Lander, quien solicita un deslinde de sus posesiones con respecto a las de Sebastián de León. El Procurador de Número de la Real Audiencia del Distrito, Narciso Ochoa, emana un dictamen en el que autoriza a De León que busque leños y madera en los montes de Lander (ARPC: Secc. Tierras. 1818.L, f. 73). No creemos que sean necesarios más ejemplos, la leña no sólo sirvió para calentar los fondos o “caldos” en la casa o sala de pailas, sino también calentó las cabezas y los ánimos de los hacendados.

El ganado fue otro de los factores enumerados en la constitución de las haciendas. En Guatire y Pacairigua, las mulas y burros le ganan en número a los bueyes el triste privilegio de ser la “fuerza motriz animal” (Moreno Friginals, 1978, T. I, p. 63) que moviera la única maquinaria que se encontraba en las haciendas: el molino o trapiche. Por cierto, este hecho provoca en Moreno Friginals una reflexión que compartimos plenamente y que resumimos así: para el siglo XVIII cubano, a los propietarios de las haciendas, este autor los llama “agricultores” y no los categoriza como “industriales”, ya que en todo el proceso fabril la única maquinaria existente estaba constituida por el trapiche, el cual era movido por bestias, “y por tanto su actividad depende del trabajo agrícola-pecuario” (Moreno Friginals, 1978, T. I, p. 63). Hecha esta observación, válida a nuestros efectos, pasemos a comentar la importancia que tuvo el ganado para la economía trapichera de nuestra comarca. A la muerte del Marqués

del Valle, Don Francisco de Berroterán, se realiza un inventario y cuenta del cuerpo de sus bienes para el año 1715, que incluyen sus propiedades de Petare, Caucagua y Guatire. El meticuloso inventario, expone que en los gastos del trapiche de Guatire se registran:

(...) settenta y dos pesos gastados en la compra de nueve burros que se remittieron a dicho trapiche de Guarenas (SIC) en ventte y uno de Diciembre del año pasado de settecientos catorze para carrear leña y caña a razon de ocho pessos cada uno (...) (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B, f. 98)

De aquí se desprenden, al menos, dos de las tareas que cumplían las bestias dentro de las haciendas, una de cuales era la de acarrear leña desde los montes hasta la casa de trapiche o sala de pailas, así como la de transportar la caña cortada desde los tablones hasta el trapiche para ser molida. Otra actividad de carácter productivo que compartían los burros y mulas con los bueyes, fue la de impartir el movimiento circular a las tres masas del molino para comprimir la caña y extraer el jugo o guarapo.

Pudieron ser tenidas como viles o innobles, pero este tipo de bestias representaron mucho para los agricultores, quienes cuidaban de ellas destinándoles corrales, pastos y acequias o abrevaderos para su mantenimiento; hasta son identificadas en los avalúos por sus señas particulares:

...una mula rusia de edad de ocho años
...la negra de la misma edad
...la ardita de edad de siete años
...un macho negro de edad de siete años
...el plateado de la misma edad
...la larga de edad de quince años tuerta
...un macho pardo que sirve de cargar leña de diez años
...una mula de silla y carga de edad de ocho años perdida
...seis sillones del manejo de cargar caña y leña
...un fierro de ferrar... (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A, f. 153)

En total, eran 14 mulas y 8 burros propiedad de los Gil Arratia, lo que representa el promedio de casi todas las haciendas. El trabajo es duro y agotador y los animales mueren, envejecen, enferman y algunos se pierden, y deben reponerse constantemente,

sobre todo las mulas que son las que más se emplean y no tienen la facultad de reproducirse. Es por ello que veremos a Guatire y Pacairigua convertidos en un mercado seguro para los criadores de mulas. Por ejemplo, en el año 1770, Nicolás González vende 12 mulas en 282 pesos, “todas de cria nueva” y Pablo Hernández le vende una a Juan Antonio Sánchez en 45 pesos (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas. T. 907, fs. 151-152). En 1786, en el Libro de Derecho de Alcabala se anotan los “nueve pesos que pago Francisco Camino por mano de Juan Benito Salinas por el nuevo impuesto de nueve bestias mulanco que vendió en el pueblo de Guatire a Maria Muñoz y otros vecinos...” (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas. T. 939, f. 8). Y para 1802:

(...) en trece de octubre de dicho año me hago cargo de veinte y tres pesos que pago Dn Andres Gonzalez Alcabala de tres mulas que vendió en este pueblo a Dn Diego de la Fee en cantidad de quatrocientos sesenta pesos introducidas con Guia del Receptor de la Ciudad de Caracas (...) (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas. T. 1.395, f. 3)

Al año siguiente, 1803, se introducían doce mulas a razón de 216 pesos desde el pueblo de Baruta a través de Petare (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas. T. 1.396, f. 15). Debemos entender las compras de mulas y burros como parte del capital invertido en las haciendas, tanto para atender el proceso productivo en sí mismo, como para la comercialización de los productos, ya que su transporte a los puntos de venta y/o distribución se hará a lomo de bestias o en carretas tiradas por éstas, una y otra forma a cargo de los arrieros.

Y obviamente, para que el producto pueda ser comercializado se debía contar con caminos apropiados a tales efectos. Ya hablamos en el Capítulo anterior de las vías que comunicaban a Guatire por el occidente con Caracas y por el oriente con Caucagua, que eran caminos Reales, pero aquí abordaremos otro aspecto de este problema. A diferencia de la producción cacaotera de Barlovento que era esencialmente transportada por vías fluviales hasta el puerto de embarque (Carenero) y luego por vía marítima hasta el Puerto de La Guaira, todo el flujo comercial de Guatire se hacía por vía terrestre, aunque existía una salida hacia la costa por Chuspita, era un camino

extremadamente difícil de recorrer e inoperante para el comercio, porque había que atravesar toda la cordillera de la costa. Aparte del camino Real, en el perímetro del Valle de Santa Cruz de Pacairigua y de Guatire, se fue entretejiendo una red de trillas, senderos o caminos menores, también conocidos como comunales, que unían a las haciendas tanto con el pueblo de Guatire como con el camino Real, e igualmente dentro de las haciendas había senderos que comunicaban los tablones de caña con el sitio donde estaban ubicados el trapiche, los ranchos de los esclavos y la casa-grande del propietario.

Estas vías situadas en tierras de los agricultores y por tanto pertenecientes al dominio privado, adquieren gran significación económica, al punto de provocar pleitos entre dueños de haciendas. De particular interés nos parece un problema suscitado hacia 1797 y que llena un grueso expediente, repleto de dimes y diretes. José Gabriel Caraballo reclama que ha sido despojado de un camino de su hacienda de trapiche que heredó hace aproximadamente 24 años de manos de Machado y Rita Caraballo, camino que venía disfrutando y compartiendo con Juan Yélamos. La acusación es contra el Lic. Cayetano Montenegro (o “Montelongo”), Corregidor del pueblo de Guatire. Siguiendo el litigio, nos enteramos que dicho camino le sirve para sacar sus frutos hacia Caracas, pero además lo usa para salir y entrar con sus esclavos del trapiche, ya que éstos habitan en otro punto en sus “bajíos” (bohíos) cercanos a la casa de vivienda de Caraballo. En su reclamo le explica a la Capitanía que tal dificultad afecta el proceso de producción y, para hacer más gráfico sus alegatos, anexa el primer mapa de Guatire del cual tengamos conocimientos. Del voluminoso amasijo de folios, nosotros hemos retenido -más que el desenlace judicial- la sustantiva información histórica que nos habla a las claras de: primero, la significación que tuvieron los caminos intervecinales para la economía local; y en segundo término, que no siempre los esclavos vivían dentro de la hacienda, como en el presente caso que sus viviendas (“bajíos”) estaban en los predios de la casa-grande, la cual podía estar en otro punto y desde donde podían ser controlados directamente por el amo o quien hiciera sus veces (p. ejemplo: un mayordomo, etc.) (AGPC: Secc. Tierras. 1797.C, f. 132).

Ya que estamos hablando de esclavos, comentaremos algo del último de los cinco factores claves para la constitución

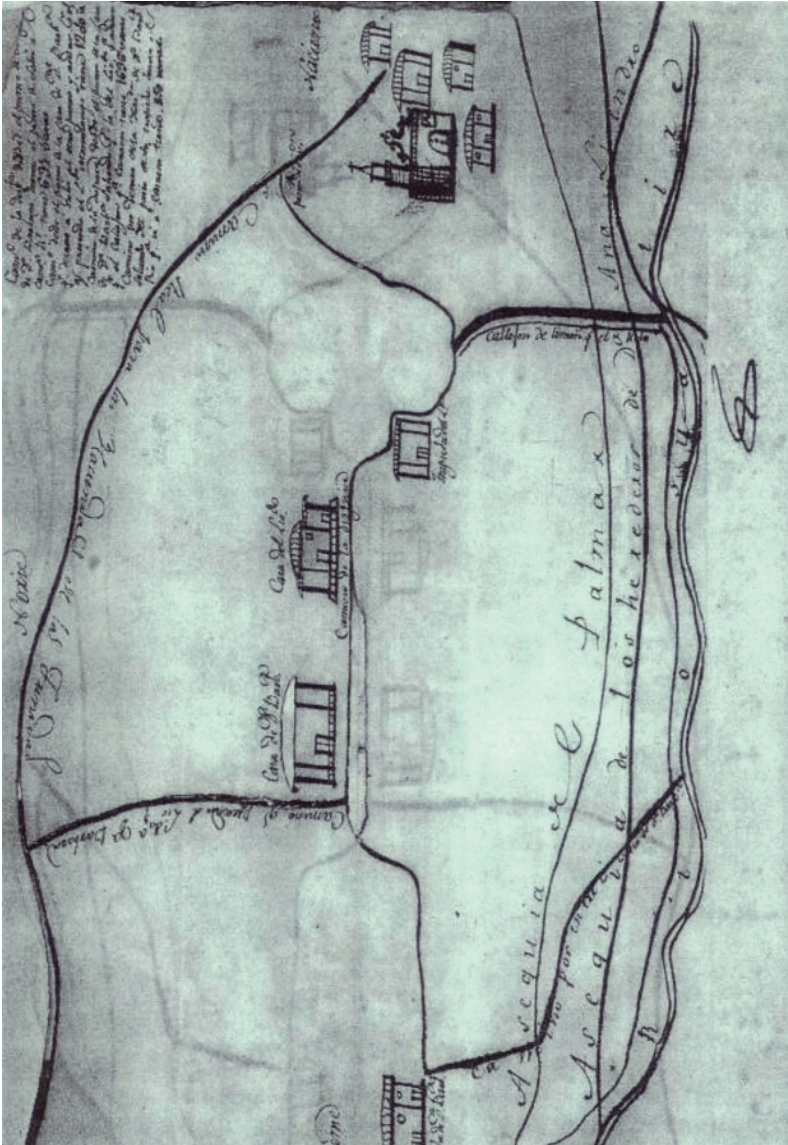


Figura 5: mapa/ croquis de Guatire en Archivo del Registro Principal de Caracas (ARPC: Secc. Tierras. 1797-C, f. 132).

de las haciendas de trapiche. Sobre la población esclava va a reposar todo el desarrollo de la cañicultura, ocupando la totalidad de las tareas agrícolas y fabriles, variando su número según las dimensiones de la unidad productiva. En relación con la situación general de la Provincia, José Ángel Rodríguez señala que:

En cuanto a la mano de obra, la etapa de conquista y colonización acabó con un buen número de indígenas, ya fuera debido a acciones de guerra o por maltratos y vejaciones posteriores. El relevo de este vacío demográfico lo constituirán los negros africanos. Aunque las estadísticas de mano de obra esclava son incompletas e imprecisas, dejan entrever que el comercio de negros prosperó a partir del siglo XVIII (...). Tanto la escasez de recursos para montar ingenios y trapiches como de mano de obra esclava entre los siglos XVI-XVII actúan como barrera en el desarrollo temprano del cultivo de la caña a nivel interno con miras a la exportación. (Rodríguez, 1986, p. 31-32)

Presumimos que la introducción de esclavos a los valles de Guatire y Pacairigua se inicia, tímidamente, en un borroso momento del siglo XVII cuando los primeros propietarios del olvidado Valle de Las Yeguas, construyen sus trapiches en el transcurso de la primera mitad de esa centuria. No podemos asegurar nada de esto, pero nos consta por la documentación revisada, es que en 1676 al vender el Cap. Antonio de Gámez de la Cerda parte de sus tierras al Tesorero Santiago de Liendo, se especifica que los esclavos de la hacienda también estaban incluidos en la transacción, los que habitaban en 8 ranchos “buenos y nuevos”. Siguiendo el hilo de esta historia, llegamos a 1682, año en que Santiago de Liendo manda a hacer un inventario de sus bienes en el citado Valle de Las Yeguas (ARPC: Secc. Testamentaria. 1695.L, f. 45), momento en el cual le devuelve las tierras al Cap. Gámez de la Cerda como resultado del pleito entablado entre ambos. El avalúo lo practica su cuñado Francisco de Gedler y Gámez, y entre otras cosas, se redacta una lista de 45 esclavos, 21 hombres y 24 mujeres, y de ese total, unos 22 eran africanos de diferentes “naciones”. A efectos de lo que tratamos de dilucidar, nos interesa destacar en la lista de

los bienes de Liendo, que 4 esclavos sobrepasaban la edad de 50 años, y todos ellos de “nación” (es decir, africanos) y a una mujer que se le calcula 70 años de edad. Esto quiere decir, si no es mucho especular, que la adquisición de estos esclavos podría remontarse hacia la década de 1630, aproximadamente, cuando estas tierras estaban en manos del Cap. Alonso Gámez de Acosta (padre del Cap. Antonio Gámez de la Cerda), si partimos de la premisa de que fueron comprados cuando tenían alrededor de 20 años, edad promedio en la que por lo general estimaban los amos que era más conveniente comprar un negro esclavo a los tratantes, sin que esto sea tampoco una regla absoluta. Si nuestra especulación no es un desatino carente de bases, podemos atrevernos a dar como fecha probable en la introducción de esclavos de origen africano a nuestra comarca, los años cercanos o anteriores a 1630, pues nuestro cálculo fundamentado en la edad de los esclavos coincide con el testimonio de Antonio de Gámez, quien en 1681 afirma que su padre, Alonso de Gámez, había construido un trapiche en el Valle de Las Yeguas sesenta años atrás (ARPC: Secc. Tierras. 1681.G, f. s/n).

A los propósitos de sumar pruebas para apoyar nuestra afirmación, vamos a traer a colación otros datos, esta vez extraídos de un expediente de 1698 (ARPC: Secc. Tierras. 1698.B, f. 66v.) y que hemos citado páginas antes; se trata del problema entre Francisco Bravo de Esparragoza y el Ayudante Rodrigo de Acuña por el despojo de unas tierras situadas al occidente del río Pacairigua vendidas por Antonio de Gámez, ya muerto y enterrado para esa fecha. En los Autos de testimonios instruidos, Bravo de Esparragoza declara que en el cuerpo de sus bienes tiene 10 esclavos y, de ellos, dos tienen más de 50 años de edad y ambos son “criollos”, es decir, nacidos aquí, lo que nos hace pensar que podrían ser descendientes de los esclavos del Capitán Alonso de Gámez y que nacieron hacia finales de 1640.

No obstante, cabe también la posibilidad de que los esclavos africanos que, presumimos eran propiedad del Cap. Alonso Gámez de Acosta, fueran introducidos más tardíamente en Pacairigua, pues bien pudo tenerlos al servicio de alguna otra unidad productiva que éste poseía en su vasto territorio, como sabemos, herencia de su padre, el Cap. Martín de Gámez, hermano del Cap. Cristóbal Cobos.

Bien sea que estemos en lo cierto o en lo errado, el

La economía guatireña

hecho es que ya en el último tercio del siglo XVII hay esclavos negros en los valles de Pacairigua y Guatire, presencia sin la cual no podemos explicar el desarrollo de la cañicultura local durante la colonia y gran parte del período republicano.

Haremos un muy sucinto cuadro resumen de la presencia de esclavos mencionada en los documentos revisados por nosotros y los datos aportados por René García Jaspe:

Fecha	Lugar	Propietarios	Referencias a esclavos
1668	Valle de Pacairigua	Cap. Alonso Gámez, testamento.	20 esclavos (10 de ellos al servicio de su casa en Caracas)
1676	Valle de Pacairigua	El Cap. Antonio Gámez de la Cerda vende al Tesorero Santiago de Liendo	Se menciona presencia de esclavos en la hacienda objeto de la venta
1677	Valle de Pacairigua	Hacienda de cacao del Lic. Lorenzo de Zurita, inventario	14 esclavos
1682	Valle de Pacairigua	Hacienda de cacao de Felipe Muñoz de Vergara, inventario	3 esclavos
1682	Valle de Pacairigua	Cap. Antonio Gámez de la Cerda recupera hacienda vendida a Santiago de Liendo, inventario	45 esclavos
1683	Valle de Guatire	Domingo Pérez de Ávila vende al Ayte. Rodrigo de Acuña	Se menciona la existencia de esclavos en la operación
1687	Valle de Pacairigua	Hacienda del Cap. Sojo y Palacios	16 esclavos
1689	Valle de Guatire	José Salvador de Medina, inventario	20 esclavos
1689	Valle de Pacairigua	Cap. Gámez de la Cerda vende al Ayte. Rodrigo de Acuña	2 esclavos
1690	Valle de Pacairigua	Cap. José de Sojo y Palacios adquiere tierras pertenecientes al Tesorero Santiago de Liendo	40 esclavos

La economía guatireña

1690	Valle de Pacairigua	Cap. Francisco Bravo de Esparragoza compra hacienda al Capi. Sojo y Palacios	30 esclavos
1691	Valle de Guatire	Cap. Martínez de Porras muere, testamento	14 esclavos (bujíos de los esclavos)
1691	Valle de Pacairigua	Ayte. Rodrigo de Acuña funda hacienda de trapiche	14 esclavos (posiblemente trasladados desde su hacienda de cacao en Caucaja)
1692	Valle de Pacairigua	Hacienda de caña del Cap. Cristóbal Muñoz de Vergara	17 esclavos
1692	Riberas del río Guarenas	Hacienda de cacao de Tomás Rodríguez de Mendoza (tierras cedidas por Cap. Alonso Gámez de Acosta)	14 esclavos
1695	Valle de Pacairigua	Hacienda de caña de Felipe Muñoz de Vergara, testamento	27 esclavos (viviendas de éstos)
1695	Valle de Pacairigua	Hacienda de caña del Lic. Lorenzo de Zurita, testamento (tierras comparadas a Lic. Benito Vázquez de Montiel)	11 esclavos (5 chozas)
1696	Valle de Pacairigua	Hacienda de cacao del Lic. Lorenzo de Zurita, inventario	7 esclavos
1701	Valle de Guatire	Rodrigo de la Madriz vende a Francisco de Berroterán (tierras que aquél comprara en 1696 a Juana María Vázquez de Montiel)	38 esclavos

Tabla 5

Pero es en el siglo XVIII cuando se acrecienta la significación que en el orden económico-social tuvo la población esclava, estrato etnosocial numéricamente superior a otras categorías étnicas y

segmentos sociales. En tal sentido, la estructura de clases en Guatire no se va a diferenciar mayormente de otros centros poblados donde dominó el sistema esclavista, así como en el porcentaje relativo entre los miembros que conformaban las distintas categorías etnosociales, concepto éste que, por cierto, tomamos de Brito Figueroa (Brito Figueroa, 1978, T. I, pp. 159 y sgtes.). En cuanto a la condición de los esclavos en el régimen de producción esclavista, aunque sigue siendo considerado como “una cosa, una simple propiedad, un medio de producción comprable y vendible como cualquier otro instrumento” (Acosta Saignes, 1967, p. 297), podemos apreciar una serie de variables que distinguirán el régimen esclavista en las haciendas de trapiche con respecto a las haciendas cacaoteras, aspecto que trataremos más adelante en este mismo Capítulo.

EVOLUCIÓN DE LAS HACIENDAS DE TRAPICHE

En las páginas que siguen, nos concentraremos en lo que ocurrió en los valles de Guatire y Pacairigua a partir del siglo XVIII, pues creemos que respecto a las anteriores centurias, se ha aportado la suficiente información para tener una idea medianamente clara en cuanto a la evolución de las haciendas de trapiche hasta este momento.

Por lo demás, lo que intentaremos ahora parecerá una empresa arriesgada en la cual esperamos no incurrir en algún desafuero o despropósito. Reconstruir cuál y cómo fue el proceso de evolución que siguieron las haciendas de trapiche en el valle de Guatire, comporta serias dificultades, sobre todo por la precariedad de los datos recopilados, confusos y hasta contradictorios, añadiendo un grado de complejidad mayor al asunto. Sin embargo, nos sentimos tentados de hacerlo pese a nuestras limitaciones, porque ello nos dibujará un amplio panorama del desarrollo cañicultor local, permitiéndonos vislumbrar en una perspectiva diacrónica el número de haciendas y sus dimensiones en razón a la cantidad de tablones de caña y el número de esclavos. Asimismo, en los casos que sea posible, trataremos de realizar un modesto seguimiento en cuanto a la tenencia de algunas haciendas.

De aquí en adelante omitiremos la distinción entre nuestros dos valles, concentrándonos más bien en los nombres de los propietarios y en sus posesiones, salvo que en el documento se haga

alusión explícita al sitio o sea realmente importante mencionarlo.

Así mismo, advertimos que los saltos que daremos en los años se deben a que estamos practicando esta reconstrucción con base a los documentos que contamos y hay ciertos lapsos en los que hay un vacío con respecto a los datos históricos de las propiedades. Hecha esta acotación de orden metodológico. Empecemos.

En los inicios del siguiente siglo XVIII, concretamente en 1701, previamente comentamos que Rodríguez de la Madriz le vendió a Francisco de Berroterán su hacienda por un valor de 37.500 pesos de a ocho reales de plata; y ese mismo año, Isabel de Laya (viuda de José Salvador de Medina) deja en herencia sus tierras de Guatire a sus sobrinas: Feliciano, Isabel y María Rita Gil de Arratia y Aguirre. En 1707, nos topamos con los nombres conocidos de dos hacendados, Juan de Yélamos (esposo de Luisa de Ávila, hija de Brígida de Ávila y del Cap. Miguel Barradas de la Cruz) y Domingo Pérez de Ávila, heredero éste de Lucas Martínez de Porra y de Micaela Pérez de Ávila, propietarios de tierras en Guatire. Damos un brinco y llegamos a 1715, fecha para la cual el Marqués del Valle tenía 24 tablones de caña y 56 esclavos; también está Doña Ana Bravo de Esparragoza, a quien su difunto padre lega 27 tablones “de caña dulce de hacer asucar y miel que hoy se hallan plantados en ella” (ARPC: Secc. Escribanías. 1715), así como 42 esclavos. En 1723 nos topamos con el nombre de Gaspar Arenas, quien ahora es dueño de la hacienda que fuera de Francisco Bravo de Esparragoza.

La cantidad de agricultores sigue aumentando, lo que indica que había disposición para invertir en este renglón. En 1725, Doña Rosa de Aguirre, viuda de Francisco Gil Arratia, siente la proximidad de su muerte y hace su testamento en el que declara a Matheo Arratia heredero de sus 37 esclavos y 25 tablones de caña. Andando el tiempo, llegamos a 1728, año en el que hallamos la primera lista realizada por la Iglesia parroquial dando cuenta de todos los hacendados que pagan estipendio al gobierno de la iglesia (APG: Secc. Gobierno N° 1, fs. 1-39). Son 23 agricultores, dos de los cuales tienen 2 haciendas, y si se trata de grandes grupos familiares, los Sojo Palacios aparecen con 3 propiedades. En la lista veremos desfilar muchos de los apellidos que están posesionados de Guatire y Pacairigua hasta fines del siglo XVIII:

La economía guatireña

HACIENDA/PROPIETARIO	Nº DE ESCLAVOS
Marqués del Valle	134
Cap. Feliciano Sojo	113
Santa Cruz de Sojo	56
Cap. Antonio Esparragoza	113
Juan Arenas	33
Herederos de Pedro Miquelarena	80
Herederos de Don (...) de Arratia	94
Domingo Istúriz	111
Marqués del Toro (en Araira)	106
Juan de Yélamos	69
Josepha de Muñoz	30
Otra Hac. de Muñoz	18
Herederos de Ana Hernández Machado	35
Juan Ignacio Suárez	8
Blas Arracz	29
Antonio Caraballo	67
Herederos de Toribio Suárez	41
Herederos de Lorenzo Zurita	12
Joseph de Sojo Palacios	38
María Mejía	1
Antonio Caraballo	12
Andrés Domínguez	21
Domingo Pérez PerezGil	2
María Marrón	47
Matheo González	65

Tabla 6

En esta suerte de “censo agrario” de la época de singular trascendencia para el estudio de la historia local de Guatire, podemos constatar que la población esclava de las haciendas se aproximaba a los 1.335 individuos, entre africanos y criollos. Por otra parte, encontramos a Antonio Caraballo, descendiente del

isleño Juan Lucas Caraballo (el del problema con Pimentel en 1680) y a su compatriota Toribio Suárez, supuestos “invasores” del encomendero de Guarenas, convertidos en modestos hacendados (a juzgar por el reducido número de esclavos de cada uno).

Vamos a hacer un pequeño paréntesis y retroceder a finales del siglo XVII, y comentar el episodio protagonizado por Juan Lucas Caraballo, canario que hacia 1680 había invadido parte de la propiedad del Capitán Rengifo Pimentel, quien formula la denuncia y pide que desocupe la tierra de “labores de indios” ubicada a más de media legua de Guarenas hacia el Este, en el sitio de “las juntas de los ríos Caucahua y Guatire, de una y otra banda” (ARPC: Secc. Tierras. 1694.R, f. 201). Para Rengifo Pimentel, lo que pretendía Lucas Caraballo era introducir y poblar con otros isleños (Toribio Suárez, Juan de Alcalá, Felipe Pimentel y Diego Gómez) el lugar. El Gobernador Francisco de Alberro ordena a los canarios desocupar las tierras de los indios encomendados pertenecientes al repartimiento de Nuestra Señora de Copacabana de Guarenas. Nadie cumplió esta orden ni la siguiente y, por el contrario, Lucas Caraballo se opone enérgicamente alegando que tiene 13 años allí asentado por donación que le hiciera el Capitán Gonzalo Marín Granizo, y por otra parte, está a más de una legua del pueblo de Guarenas, distancia que se fija como límite de las poblaciones indígenas. El litigio se alarga, lo que le permite a Lucas Caraballo consolidar su posesión en las que ha sembrado tablones de caña y construido trapiche. Sus herederos aparecerán en lo sucesivo como vecinos de Guatire.

Asimismo, en el cuadro de arriba se incluye al Marqués del Toro, que aparece con una propiedad en Araitha, localidad que para aquel entonces y por mucho tiempo más perteneció a Santa Cruz de Pacairigua. Nos sorprende la cantidad de esclavos que muchos hacendados poseían, lo que permite atisbar el poderío económico que los agricultores habían alcanzado en fecha tan relativamente temprana.

En el testamento de Gaspar de Arenas, 1737, se incluye el inventario de sus bienes, y allí se apunta que en su hacienda tenía 59 esclavos y otros 9 esclavos domésticos o del “servicio de adentro” en su casa de la ciudad de Caracas. Esta referencia nos da pie para comentar una situación harto frecuente entre los grandes propietarios de la colonia, común a los cacaoteros, ganaderos, etc.,

aludimos a la situación de “ausentismo”, esto es, que muchos de los poderosos agricultores no vivían en sus haciendas, sino en la capital de la Provincia, y delegaban el cuidado y administración de sus propiedades a los Mayordomos, Albaceas y Administradores, quienes sí vivían en las unidades productivas, velando por el rendimiento de ellas. Otros, como algunos peninsulares y blancos criollos menos poderosos y los canarios dueños de haciendas y esclavos, habrían de vivir y morir en nuestros valles.

Los testamentos e inventarios, por lo general, arrojan datos bastante fieles sobre el estado real del cuerpo de bienes del propietario moribundo o difunto, esto porque está en juego los intereses de los sucesores, los que procuran que se haga una descripción minuciosa en virtud de lo que han de recibir y/o repartirse cada uno. Es por ello que nos parece curioso que en el testamento-inventario levantado a la muerte del ex gobernador Francisco de Berroterán, legando a su sucesor Miguel de Berroterán, el nuevo portador del título de Marqués del Valle, su hijo, se señale la cifra de 109 esclavos para 1738, cuando en la matrícula de diez años atrás (la elaborada por la iglesia parroquial en 1728) figuraban 134 esclavos para el pago de estipendio; repetimos que nos resulta algo extraño, pues en vez de aumentar, ha disminuido su dotación esclava. O el cura definitivamente infló las cifras para recaudar más estipendios (y dudo que se la jugase en estos términos con tan poderoso caballero), o puede ser que haya incluido a los esclavos domésticos o de otra unidad productiva. No creemos en ninguna de estas dos posibilidades, por el contrario, más bien nos inclinamos a pensar que la hacienda sufrió problemas y generó una especie de involución económica del más próspero y solvente cañicultor guatireño o, tal vez, destinó algunos de sus esclavos a otra de sus numerosas propiedades.

Francisco Pérez Gil declara en 1740 que posee unas tierras entre los ríos Guatire y Cauagua (el Río Grande), con cinco tablones de caña (en 1728 su padre, Domingo Pérez, apenas tenía 2 esclavos), dos almudez sembrados de maíz y platanales. Esta diversificación de cultivos no es frecuente, todo lo contrario, es casi inexistente entre los grandes cañicultores, pues lo que predominó fue la práctica del monocultivo. Cuando en algunas haciendas de mayores dimensiones encontramos “tierras de riego” dedicadas a frutos distintos de la

caña, casi siempre ellas corresponden a los conucos de los esclavos.

Pasemos al año de 1743: María Rodríguez declara que tiene 12 tablones y un trapiche “con veinte y cinco piezas de esclavos entre barones y hembras grandes y chicos. Y uno de ellos esta huido a mucho tiempo...”. (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria N° 15, f. 13). En el mismo año, los Caraballos incrementan sus posesiones mediante la compra a Pedro Gutiérrez y María Pérez de un terreno “en el sitio de la vega del otro lado de la via Caucagua” (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria N° 15, fs. 19-20), el cual será anexado a su hacienda por Andrés Caraballo. Y sin más preámbulos entremos en el año 1744, cuando aparece Andrés González arrendándole a su cuñado Juan Eugenio Sánchez la hacienda con 16 tablones, trapiche y 4 esclavos. Ya que eran tenidos como “objetos” (instrumentos de producción), los esclavos también eran susceptibles de ser alquilados temporalmente, fenómeno inserto dentro de las relaciones y modos de producción esclavista que ameritaría un estudio detenido. En el mismo año, el Capitán Andrés Domingo González (tal vez sea el mismo propietario que en la matrícula de 1728 aparece con el nombre de “Andrés Domínguez”, no olvidemos las arbitrariedades gramaticales y de grafía que para entonces eran comunes), presintiendo la cercanía de su muerte, hace testamento beneficiando a su esposa Sebastiana Caraballo (acrecentando los dominios de ese grupo familiar) con 22 tablones y 15 esclavos de “un pedazo de tierras (altas y bajas) al otro lado del rio Caucagua con frente a las juntas de dicho rio y el de Guatire...” (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria N° 15, fs. 38v.-47).

No negamos que puede ser algo tedioso para el lector seguir esta escueta y poco atractiva crónica de la propiedad territorial de un lugar de nuestra geografía nacional que no tuvo la trascendencia histórica de otros parajes como, por ejemplo, Caracas, del que Francisco Herrera Luque hizo un exhaustivo y muy bien escrito trabajo sobre la propiedad, en su conocida obra “Los Amos del Valle” (Herrera Luque, 1979). Nosotros no albergamos la intención de hacer algo semejante, sería un exabrupto de nuestra parte, mas sí deseamos proveer modestamente una fuente de datos y referencias a quienes se internen en el conocimiento de nuestro pasado agrícola y esclavista, en concreto referido al tema de la cañicultura a partir

de un caso en particular. No estamos inventando el agua tibia, sino retomando las sabias palabras del pionero mexicano Luis González, para quien “El asunto de la microhistoria suele ser de espacio angosto y de tiempo largo, y de ritmo muy lento. De otra manera: los tempos microhistóricos son el larguísimo y pachorrudo de la geografía y el nada violento de la costumbre” (González y González, 1997, p. 32); y así como el autor mexicano, tenemos la labor de historiadores venezolanos como Arístides Medina Rubio, Germán Cardozo Galué y tantos otros que han emprendido el terco camino de someter a revisión las grandes y ostentosas generalizaciones de la macrohistoria a través de la comprensión de lo específico por medio de la historia local y regional (imposible no mencionar en este sentido los aportes de investigadores de diferentes latitudes nucleados en la revista “Tierra Firme” desde 1983). Podríamos prescindir de este paréntesis, pero no estaba de sobra hacerlo y antes de cerrarlo para proseguir con el fatigoso itinerario de fechas, me gustaría citar a quien innegablemente me ha servido de guía teórica y metodológica, nos referimos a Luis González y González, de quien suscribimos la siguiente definición de su conferencia titulada “TERRUÑO, Microhistoria y Ciencias Sociales”:

El espejo natural de todo terruño es la microhistoria que hasta fechas recientes fue ejercida por hombres probos y de memoria excepcional que la comunicaban de viva voz en forma un tanto difusa y mítica. Mientras en unas comunidades se practicaba la crónica oral, en otras ya se había llegado a las abigarradas narraciones escritas. Algunas han conseguido recientemente tener microhistorias plenas de dignidad científica y de valor artístico. La nueva microhistoria indaga los avatares de un terruño desde su fundación hasta el presente. Pregunta por los sucesivos actores y acciones de la minicomunidad. Toma muy en serio la geografía, los modos de producción y los frutos del ámbito municipal. Le da mucha importancia a los lazos de parentesco y demás aspectos de la organización social. Destaca los valores culturales de las distintas épocas. Confronta lo lugareño con la región y la patria común. Se asoma a la vida del pequeño

mundo al través de multitud de reliquias y testimonios. Ve, escucha y lee con sentido crítico. Hace serios esfuerzos de comprensión. Le importan poco las relaciones causales y no disfraza el habla corriente con terminajos a la moda. Le vendría bien la expresión audiovisual del cine y la tele. (González y González, 1984, p. 9).

Pero Luis González no se limita a formular una definición de lo que es o debe ser la microhistoria o lo que él mismo llama historia “matria”, sino que articula una muy coherente y ecléctica metodología que nos permitimos citar para concluir esta suerte de divagación en torno al enfoque escogido para adentrarnos en la historia de nuestros valles de Guatire y Pacairigua o lo que el mismo autor llama el “terruño”:

Escogido por el investigador el pequeño mundo que quiere esclarecer, se impone el deslinde y subdivisión del tema y un plan de operaciones. En microhistoria el uso de un plan no es tan urgente como en otras ciencias humanas, pero tampoco es prescindible. En Marrou, se lee: “El conocimiento de un tema histórico puede ser peligrosamente deformado o empobrecido por la mala orientación con que se le aborde desde el principio”. Aun en los supuestos de que el asunto elegido sea abarcable en su totalidad por ser la costumbre de una aldea, o una villa, o un barrio, y de que sea susceptible de estudio porque se den las suficientes condiciones subjetivas y objetivas, se requieren una definición clara y precisa de lo que se busca, un bosquejo de los temas mayores y menores a tratar y un horario y calendario del trabajo. La definición incluye el señalamiento del espacio y la longitud temporal del tema, la importancia del mismo, los métodos y técnicas que se emplearán en su estudio y el público al que va destinado. El esquema o bosquejo es un cuestionario o un preíndice según adopte una forma interrogativa o expositiva. Se dice que debe ser claro, realista, minucioso y flexible. Un manual de técnicas de investigación, como el de Ario Garza Mercado, propone algunas maneras de hacerlo. (González y González, 1997, p. 21)

Nos parece excelente esta síntesis del método de la microhistoria que a nosotros nos sirvió para orientar nuestro trabajo. Creemos pertinente acotar que el autor se refiere al libro Henri-Irénée Marrou, “El conocimiento histórico”, y al de Ario Garza Mercado, “Manual de técnicas de investigación” (Garza Mercado, 1970).

En 1749 Josefa Marrón solicita se le confirme el título de propiedad de una hacienda heredada del Lic. Lorenzo de Zurita, compuesta por 29 fanegadas de tierra llana (a 25 pesos cada una) y las tierras altas que no se midieron “por ser muy asperas de montes y serranias y no poderse meter cuerda y segun su reconocimiento las reputaron estas en cien fanegadas dandoles de valor a cada una el de cinco pesos” (AGN: Secc. Archivo General de Indias. Traslados. T. 731, f. 8). En 1751 nos enteramos de que la hacienda de María Rita Arratia se llama “Nuestra Señora de la Concepción del Socorro” y contaba con 18 esclavos y 21 tablones de caña. Los ingenios cubanos, en opinión de Manuel Moreno Fraginals, se fueron fundando bajo la advocación de santos y símbolos protectores extraídos de la religión cristiana, y “cuando los santos no eran todo lo efectivo que esperaban los dueños de los ingenios, se variaba la devoción azucarera” (Moreno Fraginals, 1978, T. I, p. 251); en los documentos se suele consignar el nombre de los dueños y no el de los cambiantes santos, aun cuando muchos de estos se perpetúan en la denominación de la hacienda y lo que cambian son los dueños. Es así que en 1753 hallamos una hacienda de Juan Eugenio García que “tiene en la posesion que llaman del sitio de San Pedro”, (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 905, f. 7) y con este nombre la veremos una vez más en 1767 cuando vende “unas tierras con dos tablones de caña y parte de un trapiche en el sitio de San Pedro” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 907, fs. 109-110), este es uno de los escasos ejemplos en el que el nombre de un santo está ligado al de la hacienda, tal vez porque existe un lugar (un “sitio”) así llamado. En el mismo año de 1753 asoma otro dato de hacienda bajo la propiedad de Manuel Gedler, quien posee 26 tablones de caña.

El isleño Toribio Suárez le disputa en 1757 a Amaro Hernández Machado dos tablones y un trapiche que ambos, en asociación, le compraron a Pedro Hernández de Ávila, y ahora

Suárez quiere que sea deslindado lo que le corresponde a cada uno, con la suerte que sale beneficiado en el litigio. Con esto nos adentramos en 1758, año en que tropezamos con otra lista de haciendas que pagan estipendio al “Gobierno de la Iglesia”, institución que será muy estricta en esto de ahora en adelante, pues en gran medida dependía económicamente de tales ingresos.

Para entonces, el pueblo había crecido tanto que hemos podido contar cerca de 76 casas, además de dos vecindarios aledaños, uno denominado el “Varrio” (sic) con 17 casas y otro llamado Las Barrancas con 10 casas, todas de grupos familiares, algunos de los cuales poseían esclavos, como Juan de Ochoa que tenía 12 esclavos, Paula Zurita con 2 y Luis J. Moreno con igual número. Muchos de los habitantes del pueblo son los pequeños productores de papelón y melado, y una gran mayoría se desempeñan en oficios relacionados con la cañicultura como los alambiqueros (productores de aguardiente de caña), arrieros, comerciantes, herreros y carpinteros que atienden el mantenimiento y reparación de trapiches y casas de purga, amén de otras actividades entre las que destacan los pulperos, albañiles, sastres, etc., configurando los diferentes estratos sociales de Santa Cruz de Pacairigua.

En la matrícula de 1758 que presentamos a continuación (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 24. Doc. 30, fs. 1-32), resumida, nos daremos cuenta de cómo se consolidan las familias detentoras de la propiedad territorial, incrementándose y afirmándose los privilegios de los sectores dominantes, con tan sólo algunos cambios nada significativos:

Nº	PROPIETARIO	HACIENDA	HABITANTES LIBRES	ESCLAVOS
1	Isabel Gil (¿?)	La Trinidad	1	44
2	Manuel Gedler		4	36
3	Rita Arratía		2	18
4	Juan de Yélamos		36	34
5	Máximo Machado		6	32
6	Luis F. Milano	El Palmar	32	41
7	Flia. Arenas		4	34

La economía guatireña

8	Dr. Arenas		8	39
9	Margarita Albarenga		5	20
10	Herederos de Muñoz		40	47
11	Gregorio Muñoz		40	47
12	Sojo Palacios	Santa Cruz	-	77
13	Josefa Marrón		1	65
14	José de Sojo		13	63
15	P.P. Jesuitas		9	83
16	Marqués de Valle		5	78
17	Andrés González		9	14
18	Flia. Caraballo		33	
	Dominga Álvarez			48
	Manuel Caraballo			14
	Marcos Caraballo			2
	Ignacio Caraballo			10
19	Fabiana Caraballo	Vega Abajo	19	24
20	Alonso Perdomo	Cumbe	25	4
21	Flia. Auyare	Auyare	9	2
22	Marqués del Toro	Araira	3	95

Tabla 7

La matrícula se completa con las casas de los habitantes del Río Caucagua (unas 6), Araira (2) y tierras de Araguata (5). La información comprimida en esta matrícula nos va a permitir formular algunas apreciaciones. En primer lugar, la fuerza laboral fundamental sigue reposando en la población esclava, compartiendo las faenas en ciertos casos con trabajadores libres. Vamos a detenernos un poco en esto. La población que en la referida matrícula es denominada como “Habitantes Libres” de las haciendas, nosotros los podemos considerar como trabajadores libres, los cuales están compuestos por tres niveles o, más bien, categorías que nos resultan factibles y pertinente distinguir: una serán los miembros de la familia propietaria que participa en determinadas tareas (las menos duras, p.

ej.: la administración) y que viven dentro de las haciendas; la segunda categoría son los administradores, mayordomos y mandadores que igualmente viven en la hacienda, pero que no son parte del grupo familiar propietario; y la tercera categoría, cuantitativamente mayoritaria, está conformada por los pardos y morenos libres que trabajan bajo la condición de jornaleros y que han fijado su residencia dentro del ámbito de la hacienda. Esta especie de dualidad en las relaciones de producción, no indica que estemos en presencia de un proceso de transición del modelo económico esclavista al modelo “feudal”, pues por mucho tiempo más el régimen esclavista seguirá predominando en el Valle de Guatire, como lo demuestran los datos estadísticos de la población local, en los que siempre será superior el porcentaje de esclavos al de otros estratos socioeconómicos. Aunque, bueno es reconocerlo, el desarrollo de las fuerzas productivas ya comenzaba a mostrar sus primeros síntomas de cambios, a lo que contribuyó el elevado costo de los esclavos, factor que obligó que los pequeños productores reclutaran jornaleros, al parecer con carácter de mano de obra fija, ya que éstos tenían su casa de habitación dentro de la propia hacienda. En segundo término, subrayemos que en relación a la matrícula de 1728, no se experimenta un crecimiento en el número de unidades productivas, pero no así en el de esclavos, que de 1.335 en 1728, se pasa a una cifra de 1.766 esclavos en 1758, es decir, que en treinta años la fuerza de trabajo esclava se incrementó en 431 individuos, aproximadamente, lo que representa un 32%

Junto con aquellas haciendas en las que los esclavos serán la fuerza laboral básica (los casos del Marqués del Valle, Josefa Marrón, José de Sojo, los Arenas y otros más), nos encontramos con haciendas de medianas dimensiones en las que hay un cierto equilibrio entre esclavos y habitantes libres (casos de Gregorio Muñoz y Juan de Yélamos) y otras unidades productivas más pequeñas en las que los trabajadores libres superan cuantitativamente a los esclavos, como los casos de Alonso Perdomo y de la “familia de Auyare”¹ (sitio

1 Probablemente se refieran a la familia del Cap. Domingo García Romero o sus descendientes, quien compró las “tierras de labores” (hacienda cacaotera) que pertenecieron a Juan de Alcalá y su esposa Baltazara Gómez, frente a la hacienda de Mejías de Escobedo (río de por medio). Vale la pena mencionar que hacia 1697 el cacique de Guarenas, Don Bartolomé, también tenía en este sitio tierras de labranza.

ubicado hacia el sur del río Guarenas), demostrándonos la diversidad de modalidades de producción que coexisten en los valles de Pacairigua y Guatire, así como en los espacios vecinos o colindantes.

Es de hacer notar que cuando se habla de “habitantes” libres, se incluye una confusa variedad de sujetos, parte de los cuales no prestan servicios en términos laborales, nos referimos a los niños, ancianos, enfermos, etc., de allí que sea prudente evitar confusiones o malos entendidos, pues no todos estos habitantes libres eran a su vez trabajadores libres. Por otra parte, el hecho de que se engloben dentro de las distintas unidades productivas, podríamos inferir que algunos de estos habitantes estarían nucleados en caseríos más o menos estables en el tiempo.

Por último, un elemento que no podemos descuidar es que en esta matrícula aparecen los nombres con los cuales serán conocidas algunas haciendas: cambiarán de propietarios, pero muchos de esos nombres llegarán hasta nuestros días.

Salgamos de este año y entremos a la siguiente década. El cronista Joseph Luis de Cisneros nos brinda una descripción de la Provincia y hacia 1764 aporta una referencia sobre el estado de la cañicultura que nos atañe: “(..) azúcar blanca y prieta abunda con exceso, de los muchos ingenios, y trapiches que tienen los valles del Tuy arriba, Guatire y Guarenas (...)” (Cisneros, 1764, p. 63)

Son las áreas cercanas a Caracas que producen un mayor volumen de los derivados de la caña dulce: la azúcar blanca y la “prieta” que en realidad es el papelón, aparte del melado, siendo estos dos últimos los frutos de mayor producción y más económicos para el consumo de la población de menos recursos. Nótese que el cronista emplea tanto el término de “ingenio” como el de “trapiche”, indefinición bastante común para aquel tiempo y que veremos cómo se repite en el Informe que en 1764 presenta Pedro Felipe de Llamas, Juez Pesquisidor comisionado por el Gobernador y Capitán General para que realizara una “Visita” a los pueblos de Guarenas y Guatire a objeto de fomentar la agricultura “y producto manual y industria de este terreno”; la información se la suministran los vecinos principales a quienes llama a rendir testimonio, y en los autos declara:

Digo que los productos naturales que produce todo el terreno de esta jurisdicción de los pueblos de Guarenas,

Guatire y valles pertenecientes a ellos, son de cañaverales de caña dulce que hay con mucha abundancia y estos prefieren en calidad, y por el beneficio de ella hay abundancia de ingenios menores y algunos mayores, y se hace en ellos la mayor abundancia del fruto de la caña en papelones y tambien fabrican alguna parte de azucar y todo este esquilmo, la mayor parte sobrante despues de la manutencion de sus naturales tiene su expendio en la ciudad de Caracas y en estos valles circunvecinos, en donde carecen de este fruto. (AGN: Secc. Visitas Públicas. T. VII, f. 86)

Todo ello viene a confirmar lo que veníamos diciendo sobre la existencia de al menos dos tipos diferentes de haciendas, según su dimensión espacial (cantidad de tablones sembrados) y el número de esclavos, a lo cual debemos agregar otro indicador, como los productos generados por cada una de ellas. Esto último se lo debemos al Señor Teodoro Blanco, ex-peón como de 80 años de edad,² con quien conversamos acerca de las haciendas de Guatire y él establecía dos categorías: las haciendas papeloneras y las haciendas azucareras, éstas “mucho más grandes” que aquéllas, aunque menos numerosas, situación que parece ser muy semejante a la que hallamos cuando analizamos el año 1764, como lo veremos a su debida oportunidad cuando tratemos el tema de la producción.

Pedro Felipe de Llamas no se limitó a averiguar el estado económico de la localidad, sino que da noticias concernientes a otros aspectos, como la estabilidad del orden social, garantizada por una “Compañía de Blancos Milicianos”, a cuyo Alférez le toma declaración:

Que conoce del vecindario del referido pueblo de Guatire y sabe que todos son personas de honrados procederes que todos viven bien y arregladamente (...) ni malas notas de sus personas y que por ello sabe que no hay amansebados, ladrones hechiceros, vagamundos (...) y que le consta que el Juez procede bien y arregladamente y desempeña en todo y por todo su obligacion oyendo a todos y administrando justicia (...) (AGN: Secc. Visitas Públicas. T. VII, fs. 62 y 80-83)

2 La entrevista con Teodoro Blanco se produjo en torno al año 1988

Aparentemente, Guatire es un remanso de paz en medio de la explotación esclavista: hay una sola cárcel, con un cepo pero sin un reo en ella; los conflictos de clase están desterrados o proscritos, cuando en realidad sabemos que entre el propio sector dominante local se han generado agrios pleitos legales. Tal vez es que los señores “principales” (José Antonio Gascón, Pedro Díaz Estrada, y Manuel José y Andrés Jacinto Caraballo, todos hacendados) que fueron llamados a testificar, se hayan cuidado de soltar alguna indiscreción que pudiera haber provocado una reacción de las autoridades centrales, civiles y militares, que fuera contraria a sus intereses, en tanto dueños y señores de tierras y vidas en nuestro Valle.

El Informe de Llamas concluye con una buena descripción de la hidrografía de la cuenca, remarcando la importancia de los ríos para el establecimiento y funcionamiento de las haciendas cañeras, utilizados sólo para el regadío y no para el transporte de los frutos, caso contrario al de Barlovento, donde los ríos serán las vías de comunicación por excelencia para las haciendas cacaoteras. En Guatire, los hacendados procurarán que sus propiedades limiten con ríos y quebradas, cuando no son atravesadas por éstos, de lo cual ya dimos cuenta al describir el proceso inicial de apropiación y distribución de las tierras en ambos valles en el siglo XVII:

Los rios que hay en la referida jurisdiccion de los pueblos de Guarenas y de Guatire son los siguientes= el de Guarenas llamado vulgarmente La Quebrada, de el pueblo de este nombre, este tiene su origen del pie de la cuesta de Ullama, a este le entran el rio llamado Caucaquita adelante de tres o cuatro leguas, le entra otro llamado el Caucaagua y a distancia de dos leguas poco mas o menos le entra otro llamado La Guairita; y mas abajo a distancia de dos leguas le entran otros dos rios nombrados el uno Guatire y el otro Pacairigua, despues de haber bebido todos estos rios pierde el nombre de Quebrada de Guarenas y toma el nombre de rio Caucaagua, y mas abajo a distancia de dos leguas le entra otro rio nombrado Araira, todos estos rios tienen su origen en la serrania grande a la parte norte y todos riegan las vegas de cañaverales de caña dulce y demas frutos de los pueblos y valles de esta jurisdiccion y

tiene su curso el referido río Caucagua al oriente y entra en el río Tuy diez y seis leguas de aquí, dos leguas mas abajo del pueblo de Caucagua, es un río pequeño y no es navegable (...) (AGN: Secc. Visitas Públicas. T. VII, f. 86)

Uno de los descendientes del primer poblador del Valle de Pacairigua, Manuel Gedler y Gámez, en 1766 lega a su esposa, Felicia Gil de Arratia y sus hijos, 24 tablones de caña y 59 esclavos, y recordemos que en 1758 tenía 36 esclavos; apenas son ocho años los que han transcurrido y el aumento de esclavos está en el orden bastante cuantioso de 22 individuos, por lo que podríamos sospechar que aquí se ha operado una práctica muy difundida entre los amos: disminuir el número de esclavos que declaraban ante la iglesia, para birlar el pago del odiado estipendio; o tal vez, para no ser mal pensados, también podría haberse dado una fusión entre la dotación de ambos cónyuges. Lo cierto es que no tenemos datos concluyentes para asegurar nada. Sin mudar de año, nos enteramos que la hacienda El Rincón ha sido adquirida por Alonso Gil y su mujer Paula Istúriz a la muerte de Ana María de Arenas, su anterior propietaria, con una dotación de 41 esclavos. Los Arenas seguían conservando una hacienda colindante al sur de El Rincón, que estaba a nombre de los herederos de Joseph Pablo de Arenas, quien muere este año (1766), legando 46 esclavos y 31 tablones. Es probable que este Arenas también había burlado la contabilidad de los curas, ya que en la matrícula del año 58 aparece tan sólo con 39 esclavos; no era extraño que una parte de la dotación fuera escondida astutamente. Si esto era cierto, debemos desconfiar aún más de las virtudes “estadísticas” de las matrículas eclesiásticas. No obstante, así y todo, seguirán siendo un indicador cuantitativo al que debemos recurrir.

Para mayor desdicha y preocupación de la Iglesia, muchos eran los hacendados que se atrasaban en la cancelación de este bendito prorrateo, afectando los ingresos “fiscales” de esta institución responsable de atender el “auxilio espiritual” de los esclavos. Aunque nos adelantaremos a nuestra cronología, bien vale la pena citar las palabras del Padre Antonio Javier Monasterio, quien al hacer entrega en 1784 de la parroquia de Guatire a su sustituto, el P. Antonio Suárez Aguado, se quejaba “porque los esclavos con motivo de satisfacer estipendios sus amos no pagan

derecho alguno” (AGN: Secc. Colonia. Iglesias. T. XXXIX, f. 189). Por cierto, que del denso memorial del P. Monasterio, nos llega la noticia que en 1766 un terremoto había sacudido a Guatire, dejando en tan mal estado a la iglesia, que obligó a derribar sus paredes, iniciándose su reconstrucción en 1768, lo cual se aprovechó para edificar una torre que la anterior no tenía. Y ya que nos metimos en este tema, reseñemos que en nuestros valles no habrá una hacienda que cuente con una capilla dentro de sus linderos, si acaso encontramos algunas con oratorios, como la de Santa Cruz y la Santísima Trinidad, asistida por el párroco del distrito (como a todas las restantes), quien tiene que trasladarse hasta ellas para officiar la liturgia religiosa, actividad de la que en parte dependía su sustento.

Afortunadamente, la iglesia se ocupó de estos menesteres que, a la par de garantizar su subsistencia, asimismo se convirtieron en una cantera de datos que nos permiten avanzar en nuestros propósitos de reconstruir la economía cañera de Guatire y Pacairigua. En la matrícula de 1767, el susodicho cura Antonio Javier Monasterios expone la situación “De los esclavos que se hallan en la feliglesia de mi cargo en las haciendas de ellas y los libres que viven en ellas” (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 6, fs. 101-124), la cual nosotros sintetizaremos de la siguiente manera, indicando el nombre de los propietarios, el número de esclavos y los santos protectores o patronos de cada unidad productiva:

PROPIETARIO	HACIENDA	SANTO PATRONO	Nº ESCLAVOS
Compañía de Jesús	De los Padres Jesuitas	San Pablo y Ntra. Señora de Guía	88
Juan de Yélamos		Santo Domingo Guzmán	32
Rita Arratia		San Francisco de Asís	26
José de Oraa		San José	47
Isabel Gil de Arratia		Santísima Trinidad y San Pedro Apóstol	46
Ana R. de Caraballo			33

La economía guatireña

Baltazar Suárez Ramón de Tovar María N. Milano Paula Herrera Herederos de Luis Fco. Milano	El Palmar	San José San Pedro Nolasco San Antonio San Pablo	54
Margarita Alvarenga		Santa Ana	19
Herederos de José P. de Arenas	Rincón Abajo	Ntra. Señora de la Soledad	48
Francisco Alonso Gil	Rincón Arriba	Ntra. Señora de los Dolores	36
Herederos de Feliciano Sojo		Santísima Cruz	75
José Gregorio Muñoz		San José	66
Marquesa del Toro	Araira	Ntra. Señora del Rosario	93
Catalina de Aristigueta		Ntra. Señora de Las Mercedes	60
Herederos de Josefa Marrón		Ntra. Señora del Socorro	68
Marqués del Valle		Santísima Cruz y Santa Rosalía	122
Capitán Andrés González		Santísima Cruz	15
Herederos de Antonio Hernández	Auyare	Santísima Concepción	10
Pedro Díaz y Fabiana Caraballo	La Vega	San Andrés	16
Alonso Perdomo	Sitio de Cumbe		5
Juan Yáñez Regalado		Ntra. Señora de la Concepción	12
Manuel y Ana Rita Caraballo	Vega Arriba	San Andrés	24
Jacinto Caraballo y Agustín Díaz	Vega Abajo	San Miguel	25

Tabla 8

Antes de entrar en consideraciones sobre lo económico,

demos un breve recorrido por el pueblo de Guatire, que ya para entonces tenía doce calles, todas con nombres de santos o extraídos de episodios bíblicos, como la calle de “La Muerte y Calvario” con sus cuatro cuadras designadas también con nombres del santoral católico, pues pareciera que nada ni nadie podía escapar a la acción evangelizadora (e ideológica) de la Iglesia.

En general, es mayor la población que vive en el campo que en el pueblo; partiendo de los datos proporcionados por la referida matrícula, nosotros contamos entre los esclavos y libres de las haciendas a unos 1.403 individuos, mientras que en el pueblo se concentraban unas 1.015 personas (incluyendo a los esclavos domésticos). Sin embargo, las cuentas de estas matrículas son muy dudosas, ya que creemos que otra vez los propietarios burlaron los cálculos (el prorrateo) del párroco; al contabilizar el total de esclavos de las haciendas, nos da la suma de 1.403, es decir, unos 363 esclavos menos que en la matrícula de 1758 (en la que se consigna la cantidad de 1.766 esclavos), cuando la tendencia lógica es que la cifra se incrementara o, al menos, se mantuviese, salvo que ocurriera una catástrofe natural o una peste o que el terremoto del año 1766 hubiera diezmando tan drásticamente la población sujeta a servidumbre. Haciendo a un lado tales dudas, pese a todo los esclavos seguirán siendo una población numéricamente superior a la fuerza laboral “libre” de las haciendas, la cual acaso llega a 383 individuos en sus diferentes categorías: propietarios, mayordomos, jornaleros...

El número de haciendas se mantiene sin alteraciones sustanciales con respecto a matrículas anteriores. Sólo vemos un caso lo suficientemente particular que amerita un mínimo comentario, y nos referimos a la hacienda El Palmar, ocupada por diversos “interesados”, o sea, distintos propietarios, cada uno de los cuales tendría un porcentaje del total de la misma; lo curioso es que esta unidad aparece bajo una misma denominación, sin que fuera escindida en parcialidades y que, a excepción de Nicolasa y Luis Milano, los demás aparentemente no están emparentados. Sin duda, constituye un caso atípico en la tenencia de la tierra en el valle de Guatire.

Con lo que llevamos recorrido hasta ahora, podemos formarnos una imagen global de cómo se fueron distribuyendo las haciendas hasta este año de 1767, algunas de las cuales con sus

nombres particulares y el de sus dueños, otras solamente con el nombre del propietario, y a pesar de que nuestras imprecisiones y omisiones son más que evidentes, creemos que también tenemos algunos aciertos que, en el peor de los casos, al menos nos dan una idea aproximada de la ocupación territorial para la época. De estas haciendas, la de Rincón Arriba, a la muerte de María de Arenas en 1769, es pretendida en compra por Alonso de Vargas. No hay duda que el negocio de la caña dulce sigue resultando muy atractivo.

Sin entretenernos en más detalles, demos un brinco para echar un vistazo a 1782, año en el que los herederos de Josefa Caraballo hacen el reclamo de las partes que les correspondían de la hacienda Vega Arriba, pese a que no fueron muchos los esclavos que recibirían de ella, apenas diecinueve.

Ya en la última etapa de su recorrido, en 1784 pasa por Guatire el Obispo Don Mariano Martí, y se detiene aquí el día 8 de marzo. Del interesante Informe que levanta de su Visita Pastoral, vamos a tomar por los momentos algunos datos. Nos cuenta el reverendo Martí que Guatire pertenece a la Vicaría de Caracas...

(...) y su territorio Parroquial consiste en seis leguas, y media de Oriente á Poniente, y ocho de Norte a sur: al oriente confronta con el Supradicho Pueblo de Marasma (Caucagua), distante a diez leguas, en que intermedia una alta serranía; al poniente con el pueblo de Guarenas, distante tres leguas". (Martí, 1998, T. V, p. 150)

Continúa su descripción, señalando que por el norte, pasando la cordillera, limita con Caruao, perteneciente a la Vicaría de La Guaira, y al sur con Araguaita, de la Vicaría de los Valles de Cauagua. Es la primera vez que se nos dicen explícitamente las dimensiones de la jurisdicción parroquial de Santa Cruz de Pacairigua, y vemos que no es poco su territorio.

Pocos años después del paso del Obispo Martí, en 1788, Nicolás Jerez y Aristigueta extiende un poder para vender su hacienda de trapiche, con sus 42 tablones de caña y los 52 esclavos. Los inveterados hacendados ausentistas ni siquiera se movían de Caracas para negociar sus propiedades, por eso nombraban a un apoderado que se encargaba de tan molestos menesteres, y los

tratos se cerraban y formalizaban en la capital de la Provincia.

Por fin llegamos a la última década del siglo XVIII. Al cura que le toca realizar la matrícula en 1794 (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 16, fs. 278-293) es Domingo Díaz Aragonés, quien se ahorra el esfuerzo de averiguar cuáles son los santos protectores de las haciendas y va directamente al grano, anotando el nombre del propietario del “repartimiento” y el número de los esclavos y libres “agregados” que las habitan:

Nº	PROPIETARIOS	HABITANTES LIBRES	ESCLAVOS
1	Juan José Machado	13	51
2	Juana Lucía Machado	3	20
3	Pedro Machado	1	9
4	Ana Juana Sojo	1	57
5	Nicolás Aristigueta	-	12
6	Andrés Ibarra	2	76
7	Otro (¿?) Ibarra	4	17
8	Juan Félix Rojas	-	54
9	Marqués del Valle	7	128
10	Juan Alvarez	9	88
11	Nicolás Blanco	11	29
12	(...) de Oraa (¿Ochoa?)	2	54
13	Isabel Blanco	5	24
14	Juan Blanco y Plaza	10	93
15	Herederos de Francisco Gil	4	49
16	Herederos de Plaza	-	20
17	Domingo Sojo	6	16
18	Familia Muñoz	2	40
19	José Muñoz	13	50

20	Juan Muñoz	-	19
21	Marqués del Toro	3	27
22	Juan Regalado	3	46
23	Jacinto Caraballo	2	16
24	Herederos de Gerónima Rengifo	-	15
25	Gabriel Caraballo	6	48
26	Pedro Díaz Estrada	2	15
27	Miguel Díaz Estrada	9	3
28	Félix Díaz Estrada	9	7
29	Juan García	11	5

Tabla 9

Con la sabiduría y cautela que lo caracterizaron toda su vida, Miguel Acosta Saignes se muestra contrario a la generalización de Federico Brito Figueroa, acerca de los planteamientos de éste sobre el proceso de sustitución de las relaciones esclavistas por relaciones feudales de producción en las últimas décadas del siglo XVIII, y advierte Acosta que tal hipótesis no puede ser extendida a todo el territorio venezolano. Guatire es uno de esos casos que ratifica las precauciones de Acosta Saignes: lejos de deteriorarse las relaciones de producción esclavistas, más bien se mantienen con plena vigencia: del total de 1.124 trabajadores de las haciendas contabilizados en la matrícula, unos 1.096 son esclavos y sólo 128 son libres. En otras palabras, los esclavos conformaban el 97% de la fuerza de trabajo; además, no todos estos “libres” son jornaleros ni, mucho menos, estarán sujetos a una relación de tipo feudal, cuantimás “pre-capitalistas” como se atreve a sugerir Brito Figueroa, pues ni se cedían parcelas de terreno para que fueran cultivadas por los esclavos o libres y que por ello pagaran al propietario de las tierras una renta o con parte de su producción (en especie), ni tampoco el empleo de jornaleros llegó a ser tan significativo como para pensar que se estuviera operando una sustitución de la fuerza de trabajo esclava. Realmente el modo de producción que privaba en la cañicultura para entonces, no permitiría una modificación en las relaciones de

producción, mucho menos en Guatire donde la economía cañera sigue supeditada al mercado nacional y nada la estimula a crecer y transformarse, como es el caso de Cuba y otras Antillas caribeñas (españolas, inglesas o francesas) con economías de plantación. José Ángel Rodríguez explica esta situación apelando a dos razones:

En primer lugar, pese al desarrollo espacial del cultivo, la caña no se desarrolla tan ampliamente como para crear excedentes para el comercio exterior. Además, dentro de la política metropolitana de áreas económicas se impide a regiones como México establecer ingenios y trapiches mientras que se protege el mercado antillano de Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico. En Venezuela se le dará mayor énfasis a productos como el cacao. El azúcar tiene aquí una importancia secundaria dentro de la política económica de la Metrópolis Española. En segundo término, la competencia antillana reduce aún más el mercado azucarero venezolano a sus fronteras. (Rodríguez, 1986, p. 32)

Volviendo a la matrícula citada de 1794, observamos que aparecen los nombres de nuevos propietarios de haciendas, pocos, es verdad, como son los Roja, Ibarra y Álvarez, quien ahora tiene en su poder el “repartimiento” de los expulsados Padres Jesuitas. Pero, en general, la mayoría de las haciendas están en manos de los descendientes de los tradicionales propietarios (p. ej.: el Marqués del Valle, los Muñoz, Sojo, Caraballo, Gil Arratia...), como los más sólidos y prósperos ocupantes de las mejores y más extensas tierras y poseedores del más elevado número de esclavos, compartiendo la tenencia de nuestro valle con los pequeños productores tradicionales, perpetuándose así la tenencia, sin que se note una mayor concentración de tierras y bienes de unos en detrimento de otros. En tal sentido, bien podríamos afirmar que la economía cañera de Guatire se encontraba estancada, basada como estaba en una explotación extensiva tanto de la tierra como de la fuerza de trabajo, sin un desarrollo de las potencialidades productivas encaminado a la obtención de una alta productividad o excedentes. Por otra parte, la tecnología utilizada en los procesos de producción de los derivados de la caña dulce sigue siendo la

misma que viene desde el siglo pasado: trapiches de tres masas movidos por bestias y casas de purga con trenes de cinco pailas para la elaboración del azúcar, el papelón y el melado, así como los viejos alambiques para la extracción del aguardiente de caña.

Esto no quiere decir, ni remotamente, que aquí todo languidecía y que sólo por inercia se continuaba trabajando. De hecho, existe una dinámica interna en la economía guatireña y ella es perceptible en la preocupación de algunos hacendados por incorporar nuevos tablones de caña a los que ya poseían. Sólo en 1795 se registran tres operaciones de compra-venta de tablones: Pedro Antonio Machado adquiere un tablón a Francisco Antonio Caraballo; Pedro A. Castillo le compra por 258 pesos un tablón a José Pablo Caraballo; y José Antonio Sánchez hace lo mismo, pero por 270 pesos, por un tablón de la hacienda de Álvarez (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala Guarenas. T. 920, fs. 5-7). Estos compradores son pequeños agricultores que cultivan la caña dulce, bien sea para procesarla en sus trapiches o bien para vendérsela cortada a los dueños de haciendas más grandes, quienes así se ahorran en invertir fuerza de trabajo esclava en la siembra, cuidado y zafra de tablones. Otros compradores de caña son los alambiqueros que carecen de tablones y molinos.

Uno de aquellos propietarios de poca monta, José María Berroterán, ex-mayordomo del Marqués del Valle, de quien toma el apellido y que le hiciera concesión de un reducido pedazo de tierra donde funda la hacienda La Vega (no confundir ni con Vega Arriba ni Vega Abajo) con 13 esclavos, muere en 1796, sin que conozcamos qué pasó después con esta posesión y en el año 1800, Remigio Milano vende la parte que le correspondía de la hacienda El Palmar, compartida con otros propietarios. Con este dato cerramos el siglo XVIII y pasamos a la siguiente centuria, pero no sin antes detenernos someramente en el caso de la hacienda La Trinidad, estudiado por René García Jaspe en su libro "Las cartas de Gordián", al que volveremos más adelante. En el capítulo precedente, apuntamos que José Salvador de Medina compró en 1683 tres cuartos de la propiedad y el cuarto restante lo adquirió en 1686, y ya para 1689 estaba funcionando la hacienda de trapiche con 20 esclavos. También explicamos que, al no tener hijos, su viuda (Isabel de Laya y Mojica) legó en 1701 la hacienda a sus sobrinas nietas: Feliciano y

María Rita Gil de Arratia. Lo interesante e ilustrativo viene ahora:

Por lo que observamos, la propiedad original se dividió en tres haciendas independientes y dos de las propietarias hicieron construir trapiches particulares, estas fueron doña Isabel María Rosalía, casada con el capitán don Feliciano Palacios y Sojo, y doña Feliciano, casada con don Manuel Francisco Gedler y Aguirre. (García Jaspe, 2011, p. 14)

René García Jaspe profundiza en la línea de Isabel María Rosalía, ama del esclavo Juan Gordián Blanco, personaje central de su libro y autor —ágrafo— de las cartas. Citemos sus propias palabras para seguir la evolución de esta unidad productiva (La Trinidad) en particular:

Los hijos del capitán don Feliciano Palacios Sojo y doña Isabel María Rosalía Gil de Arratia fueron: doña Rosa, doña Ana Juana, don Feliciano (abuelo materno de Bolívar), don Bernabé Francisco, don Lorenzo Antonio, doña María Isabel, don Juan Ignacio, don Pedro Ramón (el Padre Sojo), doña Josefa Francisca y doña María Antonia Palacios y Gil de Arratia. El capitán don Feliciano falleció en 1756 y sus bienes se repartieron entre su viuda y sus hijos. Posteriormente, falleció su viuda y se partieron sus bienes, entre ellos la hacienda La Trinidad en Guatire. (García Jaspe, 2011, p. 14)

Y andando el tiempo, al aproximarse a las postrimerías del siglo XVIII, nos permitimos traer a colación las propias palabras de García Jaspe, muy ilustrativas respecto a lo que hemos venimos tratando acerca de la propiedad de las haciendas de trapiche:

La hacienda La Trinidad quedó en manos de la heredera doña María Antonia Palacios y Gil de Arratia, casada con el capitán don Nicolás Blanco y Herrera, quien fue teniente justicia mayor del valle de Cauagua, donde poseía una hacienda de cacao. Estos eran los amos del esclavo Juan Gordián Blanco. Doña María Antonia falleció en 1784 y la hacienda de Guatire pasó a su viudo e hijos. El capitán don Nicolás falleció en 1795, sus herederos fueron: doña María del

Carmen, doña Petronila, doña Josefa Inés, don José Antonio, doña Clemencia, doña Juana, doña Felicitas y don Narciso Blanco y Palacios. Este último fue prócer de la independencia, capitán del Escuadrón de Caballería en 1810. Murió asesinado en Maturín por los realistas en 1814. Mientras no se realizó la partición legal de los bienes, la hacienda fue administrada por don Manuel Blanco y Blanco, esposo de doña Clemencia Blanco y Palacios. Esta es la razón por la cual las cartas de Juan Gordián iban dirigidas a don Manuel en 1796. La partición se realizó en Caracas el 28 de junio de 1796, la hacienda fue adjudicada a las herederas doña Felicitas y doña Juana Blanco y Palacios, el esclavo Juan Gordián fue adjudicado a doña Juana. (García Jaspe, 2011, p. 15-16)

El historiador José Ángel Rodríguez es de la opinión de que en el siglo XIX se abren “nuevas perspectivas” en la cañicultura nacional con la introducción de nuevas variedades de caña (cosa de la cual no tenemos noticias que sucediera en Guatire) y de nuevos elementos técnicos para acelerar y mejorar la calidad de la producción, hecho que se irá dando muy lentamente en nuestra parroquia. Sin embargo, en los comienzos de esta centuria, el cacao seguirá siendo el principal fruto de exportación y los grandes cacaos serán los jerarcas indiscutibles del poder económico; aunque en el plano interno...

(...) Dentro de la panorámica azucarera de principios de siglo es valioso el testimonio que nos dejara Depons. Entre muchas de sus observaciones, deja claramente asentado el gran consumo interno de azúcar que estima en una cantidad anual muy superior a cuarenta mil quintales. (Rodríguez, 1986, p. 34-35)

Y llega el comienzo del fin del orden colonial a Guatire con las ondas expansivas de los acontecimientos de 1810. Cuando el 10 de junio La Junta Suprema convoca a elecciones, en la lista de los electores parroquiales publicada por la Gaceta de Caracas en septiembre, leemos que por Guatire se imprimen los nombres de dos hacendados, Juan Antonio Regalado y Juan Álvarez, aparece Juan

José Machado por los electores de Guarenas. Al lado de ellos figuran otros vecinos principales del pueblo de Santa Cruz, pues como sabemos sólo podían participar en tales elecciones los que tuvieran bienes raíces y muebles. Al año siguiente, instalado el Congreso Constituyente en marzo de 1811 y decretada la independencia en julio, los objetivos políticos-económicos del mantuanaje criollo se definen y la situación se pone aún más agria; la causa patriótica necesita del apoyo de sus adeptos y es así que el 12 de noviembre en la Gaceta de Caracas (Academia Nacional de la Historia, 1960, p. 4) se estampan los nombres de guatireños que donan la suma de 144 pesos y 3 reales a la naciente República. Entre los 32 nombres, vemos los de algunos hacendados: Miguel Díaz Estrada, Manuel Antonio Milano, María Josefa Regalado, José Bernardo y Micaela Caraballo, José María Muñoz, Bárbara Machado y otros pobladores.

Ni se nos ocurre hacer una descripción y análisis por elemental que fuera de los sucesos de la emancipación en Guatire, pues se trata de una etapa demasiado compleja política y militarmente que escapa a nuestros propósitos. Sí diremos algo en otro Capítulo acerca de la participación esclava en este conflicto de clases y castas. Por lo pronto, nos contentaremos con señalar a grosso modo algunos aspectos que tienen vinculación directa o indirecta con el tema que venimos abordando. Para resumir, vamos a recurrir a los comentarios del historiador guatireño Jesús María Sánchez, quien nos cuenta que “las ideas revolucionarias” empiezan a germinar aquí en 1806, cuando el hermano de José Félix Ribas, es confinado durante diez meses en el pueblo, tiempo que aprovechó para difundir las concepciones independentistas. Del grupo que se reunía con Ribas, estaban los hermanos Pompa, quienes mueren fusilados por Boves años más tarde. Pero estos hermanos no son los únicos que se suman de manera activa a la lucha, otras individualidades como Tovar y Ponte, los Aristigueta y Hermenegildo Rojas figuran en el bando patriota. Es el mantuanaje local el que apoya la insurgencia. Hasta el cura, Francisco Maximiliano Milano, descendiente de hacendados y que asume la responsabilidad de la parroquia en 1809 sustituyendo al Padre Miguel Santana, va a estar involucrado con los republicanos. En 1814, cuando Boves gana terreno y se desmorona la Segunda República, la llamada Migración

de Oriente pasa por Guatire, y el Padre Milano se une a Bolívar y su gente, acompañado por otros “insurgentes” del lugar. De este fogoso cura, alguien notifica su actuación en un expediente:

(...) que el Pbro. Don Francisco Milano cura de Guatire lo que puede decir es que le oyo en una uestion que tuvo con un canario D. Sebastian velasquez en la hacienda del Marques del Valle D. Miguel Berroteran situada en su jurisdiccion de Guatire explicarse en todas sus expresiones contra el Rey los españoles europeos y americanos y todos los criollos que siguieron el partido de la obediencia al Soberano, llegando a decir si por el fuera todos habian de estar ahorcados y que por voz general de aquel pueblo era un exaltado por el partido de la independencia y que el fue el que publico el bando de ella (...) (AGN: Secc. Causas de Infidencias. T. XXX, f. 544)

Y al final se da una lista de los adeptos a la República: Francisco José Ribas, Miguel Santana (el párroco anterior a Milano), José Félix Blanco, Juan Esteban Cembali, Francisco Esteban Prado, José Jesús Caraballo, Santiago de Salamanca y otros. El siniestro arribista, el Marqués de Casa-León, firma los embargos de que son objeto los bienes de algunos de quienes emigraron con Bolívar a oriente atravesando los valles de Barlovento. Las propiedades de los hacendados Martín Istúriz y las de Tomás y Julián Machado son confiscadas, pasando temporalmente a manos de los realistas (AGN: Secc. Causas de Infidencias. T. XXX, f. 274).

No todos los hacendados de Guatire se pliegan a la causa emancipadora; uno que tiene mucho que perder (título nobiliario, tierras y esclavos) es el Marqués del Valle, quien será fiel a la Metrópolis, aunque es en la casa de su hacienda (en ausencia de él, pues se encuentra residenciado en Caracas) donde el cura Milano profiriera las citadas palabras en contra de los realistas. Otros son Don Feliciano Palacios, que por muy “Tío Chano” que fuera de Vicente y Simón Bolívar, era un convicto realista hasta los tuétanos, y el padre de los edecanes de El Libertador, Don Andrés Ibarra, quien durante el “desgobierno” de Monteverde, se queja airadamente de los atropellos que cometen las tropas de los canarios en sus propiedades.

Parece que Ibarra tenía cierta influencia, pues Monteverde atiende el reclamo y ordena al Justicia Mayor de Guatire que:

Habiéndose presentado Don Andrés Ibarra, hacendado de Guatire quejándose de los robos de algunos soldados de esa tropa han cometido en su hacienda de aquel pueblo, prevengo a V. que haga que guarden el mayor orden en los pagares del tránsito, sin cometer el menor abuso, que castigará V. como corresponde, para evitar los graves perjuicios de tan impropia conducta. Dios, etc. Caracas, marzo de 1813. (Grisanti, 1954, p. 14)

Es un hecho que la lucha independentista afecta toda la economía nacional, los campos de cultivo cañero de Aragua y los Valles del Tuy son seriamente impactados, pero a pesar de estos trastornos, Guatire no queda económicamente paralizado; antes bien, las haciendas de trapiche siguen produciendo (como es posible apreciar en los cuadernos de la Real Hacienda de Guarenas), y es que el factor fundamental de la producción, la mano de obra esclava, no va a verse mermado en su cantidad por la movilización de la población que generó la guerra, al contrario, su número se mantiene estable y en porcentajes semejantes al siglo pasado (por ejemplo, en la matrícula parroquial de 1817 se señala la cantidad de 1.120 esclavos, cifra ligeramente superior a la indicada en la matrícula de 1794). No es que la situación no afectara en nada a los valles de Guatire y Pacairigua, pero con todo y guerra encima, los agricultores se siguen ocupando de los problemas comunes a la propiedad de sus tierras: en 1815 José Ignacio Rengifo paga 79 pesos de Derechos de Alcabala que le vende a Pedro Agustín Rivero y José Antonio García por 6.000 pesos. Sin ir muy lejos en el tiempo, ese mismo año asistimos a un pleito que emprende Miguel de Castro y Marrón por el deslinde de sus tierras con las de Andrés Ibarra y las de José María Muñoz. Son los mismos apellidos que desde el siglo pasado vienen disfrutando de sus posesiones (y posiciones sociales) en nuestro valle. Al año siguiente, 1816, es Doña Catalina González quien paga 30 pesos por Derecho de Alcabala de la venta que le hizo a su cuñado, José Manuel Pompa, de la parte de herencia que le tocó en la hacienda El Rincón en 600 pesos.

En la matrícula parroquial de 1813 se señala que hay 21 haciendas (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 29, f. 302), cifra alrededor de la cual siempre ha fluctuado el número de las mismas.

También en este terrible decenio aparecen dos nuevos hacendados, uno es Juan José Lander, quien debió adquirir la hacienda San José antes de 1814, pues en el pleito judicial que entabla con el otro nuevo propietario, Sebastián de León, por un deslinde de tierras, argumenta:

(...) que el asunto quedo concluido desde entonces a satisfacion del mismo Leon, como que en prueba de su conformidad con que ese deslinde satisfizo oportunamente el Agrimensor (...) y aunque debio inicialmente desde entonces haber firmado dicho documento a conformidad de lo estipulado (...) nunca pudo realizarse; entro despues la revolucion de Bolivar, nuestra emigracion de la Provincia y el general trastorno de las cosas (...) (ARPC: Secc. Tierras. 1823.L, f. 33)

Sólo en 1818, cuando regresa a Guatire, es que Lander repone el caso ante la justicia, disgustándose porque León está cometiendo “excesos con los cortes de leña y madera en mis propias tierras, traspasando, por supuesto los limites ó amojonamiento designado desde aquella fecha...” (ARPC: Secc. Tierras. 1823.L, f. 33). Pero Sebastián de León no se queda callado y riposta aclarando que lo que se delimitaba en el traspapelado documento eran las tierras bajas, “porque las altas de montaña sin monte ni potreros continuaban del mismo modo que estaban indivisos” (ARPC: Secc. Tierras. 1823.L, f. 33). El Agrimensor, Pedro Donato Carranza, se presenta a declarar y recuerda que cuando hizo la medición, “las tierras altas de montaña o de leña fueron medidas y unidas a las tierras bajas o de vegas” (ARPC: Secc. Tierras. 1823.L, f. 33), de ellas, tres partes eran para León y dos para Lander, sin que se incluyeran en la medida “los potreros”, esto es, las áreas de pastizales para las bestias.

Lo hemos dicho y repetido: el funcionamiento de las haciendas cañeras dependía en gran medida de estos pedazos de montes, de allí que formaran parte consustancial de la propiedad del agricultor. En el fondo, este es el problema planteado entre

Lander y Sebastián de León, quien dice que desde 1811 cuando construye su casa de habitación y funda su repartimiento, ha venido disponiendo de la madera de los susodichos montes, y ahora Lander se opone, quejándose con toda justicia de los perjuicios que le ocasionaría quedar “sin leña con que beneficiar mi trapiche y sin maderas algunas con que reponer los instrumentos de su cultivo y las fabricas del mismo”. Una sentencia de 1818 había favorecido a León, autorizándolo para buscar leña y madera, lo que provocó que Lander se viera afectado en sus intereses. La otra parte involucrada en el caso es la colindante Bárbara Machado, heredera de terratenientes guatireños de prosapia, contra quien la emprende Lander, asegurando que ella está en complicidad con León.

Total, que el litigio se alarga hasta más allá de 1832, año en el que el Alcalde Juan Nepomuceno Albor declara que este viejo pleito sigue sin solución.

Y mientras aquellos estaban enfrascados en dimes y diretes, en 1821, a la víspera de la Batalla de Carabobo, el General oriental José Francisco Bermúdez, a quien Bolívar le asigna la misión de contener las huestes españolas por ese sector, se acantona con sus tropas en Guatire para enfrentar a los realistas en el victorioso combate de El Rodeo. Con este hecho bélico, prácticamente concluye la lucha independentista en el valle de Pacairigua. Un heroico acontecimiento, pero que en nada va a modificar las relaciones socioeconómicas heredadas del orden colonial, lastre que persiste en las entrañas de la naciente República soberana. No hubo transformación ni mucho menos revolución, sólo una sustitución de los protagonistas políticos, permaneciendo casi inmutable los privilegios sociales basados en la propiedad privada de los medios de producción y el régimen esclavista. El mantuanaje triunfante, entronizado en el gobierno, no propiciará cambios estructurales, por ello el modelo de producción esclavista seguirá paralizando el desarrollo de las fuerzas productivas. Las falsas promesas de abolición de la esclavitud pronto se desvanecen y los hacendados cañicultores continuarán explotando inmisericordes a los desafortunados “negros”.

Al desprenderse nuestro país del frustrado proyecto de la Gran Colombia, Venezuela obtiene su soberanía y estrena su nueva subordinación externa al capital inglés, sin que por ello tampoco

ocurran transformaciones en los modos de producción, aun cuando se intenta alentar un proceso de recuperación económica, en el cual se inscribe la creación de la Sociedad Económica Amigos del País, organización que nos ofrece en su informe sobre el “Estado de la caña en Venezuela” un patético cuadro de los años 1832-33:

En Venezuela no se ha cultivado este fruto para la exportación, y así no ha recibido su beneficio todo el desarrollo y perfección que le habría dado el comercio exterior (...) Para el uso común se beneficia comúnmente el papelón (...) En mucho menor cantidad que el papelón se fabrica el azúcar, el cual sólo se usa purificado, pudiendo decirse que no se conoce el moscabado (...) A nadie se le ocultará que la carestía de transporte, por causa de malos caminos, es la causa principal que nos obliga a producir tan sólo para nuestro propio consumo (...) El beneficio de la caña recibe entre nosotros muy poco auxilio de las artes útiles, por el atraso en que se hallan y ninguno de las ciencias, que en otras partes ha contribuido a sus progresos (...) A los obstáculos que encuentra el hacendado de caña en la limitada industria del país se agrega el no haberse publicado en nuestro idioma nada que le dirija e ilustre en sus empresas. La experiencia y observación de los cultivadores que le han precedido le son inútiles, y sus únicas guías vienen a ser la rutina y práctica individual (...) (Banco Central de Venezuela, 1958, T. II, p. 231)

Interesante observación esta última, que tiene entre los agricultores guatireños a los vivos exponentes de una tradición obsoleta y conservadora, paralizada desde los tiempos iniciales de la conformación de las haciendas. Esta importante e influyente organización, le dedica algunas observaciones al Cantón Guarenas (incluye a Guatire):

Sus principales productos son aguardiente, azúcar y papelón, que se elaboran en 34 haciendas de caña que cuentan con 800 tablones con sus correspondientes máquinas y 28 alambiques. De estos establecimientos se han recogido en el año 18.000 arrobas de azúcar,

La economía guatireña

800 cargas de papelón, y 13.000 cargas de aguardiente (...) Cuenta este territorio con 508 bueyes para el trabajo de los campos y movimiento de las máquinas de los trapiches; 600 bestias de carga; y 600 burros para acarreo de los frutos al mercado de la capital, ocho carretas para el tráfico interior de los trapiches, 60 caballos y yeguas, 20 mulas carreras y 100 burros de cría (...) (Banco Central de Venezuela, 1958, T. II, p. 240)

Para este mismo período de 1832-33 toda la Provincia de Caracas disponía de 174 trapiches, 97 alambiques y 2.425 tablones, que generaron una producción de 36.610 arrobas de azúcar, 50.833 cargas de papelón y 43.529 de aguardiente (Izard, 1970, p. 89), datos que al compararlos con los del Cantón Guarenas, nos proporcionan una visión de la significación económica de éste dentro del cuadro productivo cañero de la Provincia; por ejemplo, en Guarenas-Guatire se concentraba casi el 20% del total de haciendas, produjo el 49% de azúcar, el 2% de papelón y el 30% de aguardiente del total producido en la Provincia.

De esas 34 haciendas que existían en el Cantón Guarenas, la mayoría estaban situadas en la parroquia de Guatire, es decir, unas 23 haciendas en total (AGN: Secc. Censos. Provincia de Caracas. T. XLVI, fs. 226 y sgts.):

HACIENDA	PROPIETARIO	ESCLAVOS	MANUMISOS
Capallita	-	31	6
San José	José Lander	45	13
-	Marrón	29	15
Araira	-	34	9
-	-	24	10
El Ingenio	-	116	28
El Palmar	-	49	9
El Sitio (de San Pedro)	-	32	16
-	Mercedes Palacios	9	6
El Marqués	Antonio Rodríguez	73	23

La economía guatireña

De Gascón	Juan Machado	37	10
Rincón Abajo	-	24	6
Rincón Arriba	-	49	20
Santa Cruz	Luis Urrutia	49	13
-	Muñoz	64	12
-	Ibarra	52	17
La Esperanza	-	12	6
-	-	7	4
Vega Arriba	Juan J. Machado	28	15
La Florida	-	5	3
Naranjal	-	-	-
La Candelaria	Juan A. Regalado	72	20
Auyare	-	7	-

Tabla 10

Aún en este avanzado año vemos que muchas haciendas permanecen en manos de descendientes de antiguos propietarios: Marrón, Palacios, Muñoz, Regalado... que no perdieron sus prerrogativas sobre tierras y esclavos. No obstante, también en Guatire la política de confiscación de los bienes a los enemigos de la República va introducir leves cambios de terratenientes. Algunas haciendas pasan al poder de caudillos militares y personajes civiles ligados a la oligarquía conservadora que va a detentar el aparato de Estado y organizar los poderes para secularizar los privilegios e intereses de la clase dominante. Así, aparecen nuevos nombres, como un tal Arévalo, con una propiedad avalada en 4.846 pesos y el Coronel Stafford.

El Marqués del Valle de Santiago, Miguel de Berroterán, sufre la confiscación de su hacienda al emigrar con la guerra y se la adjudican en 1831 al Coronel Stafford en pago de sus servicios y haberes militares. Stafford había hecho algunas modificaciones técnicas, sobre todo por la introducción de un trapiche movido por energía hidráulica, para lo cual recurrió a los servicios del maquinista “Míster Johm”. La hacienda quedó con el nombre de “El Marqués”, con el cual perduró hasta nuestros días, cuando

desaparece para convertirse en una urbanización industrial. En 1836 Stafford se la vende a Manuel Vicente Huizi, quien la poseerá de ahora en adelante (ARPC: Secc. Tierras. 1856.H, f. 89).

Impera el retrógrado modelo de producción esclavista. Todos los hacendados siguen contando en mayor o menor medida con la fuerza de trabajo esclava para hacer producir sus propiedades. En el citado censo se puede ver esto con claridad, y hasta nos trae a la memoria las matrículas realizadas por la iglesia colonial. Apenas son censados 166 jornaleros en 1830, el resto de la mano de obra que labora en las haciendas son esclavos. Los “manumisos” acotados son niños de 1 a 7 años de edad y, aunque improductivos, siguen siendo “medios de producción” pertenecientes al señor hacendado; y es que sólo obtendrán la manumisión efectiva al cumplir la mayoría de edad, según lo dispuesto en la Ley de octubre de 1830, mientras tanto, trabajarán por un tiempo más para el amo en pago de sus cuidados y mantenimiento.

El rompimiento de las relaciones coloniales con España no representó ninguna mejoría para la cañicultura venezolana, los grandes mercados consumidores como Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña se siguen abasteciendo de los productores antillanos: Jamaica, Cuba... situación que contribuye a reforzar la tendencia de nuestra cañicultura circunscrita al comercio nacional, cuya restringida demanda no provocará el despliegue de las refrenadas fuerzas productivas.

Pese a que no hacía mucho que había concluido la lucha independentista que afectó a gran parte del aparato productivo que se paralizó al despoblarse los campos, Santa Cruz de Pacairigua y Guatire muestra un crecimiento poblacional y urbanístico bastante considerable: ya llega a siete manzanas o cuadras, 19 calles con 260 casas. Su templo, derribado por el terremoto de 1812, es reedificado otra vez gracias a las diligentes gestiones del cura Francisco Milano y de quien lo reemplaza en 1824, el Padre José Manuel Vargas, irguiéndose la iglesia en el centro del pueblo, que para entonces (1830) cuenta con 4 albañiles, 9 carpinteros, 6 sastres, un talabartero, 3 herreros, un relojero y un fundidor, 32 sirvientes masculinos y 20 femeninos, 3 alfareros, 17 arrieros, 3 comerciantes, 2 empleados, un cura y un preceptor, un cirujano, un tendero y 7 pulperos, 92 auxiliares y 6 alambiqueros... lo que nos permite pensar o suponer que la

economía guatireña no se había detenido del todo, no obstante la crisis que afecta a el país en general. En el censo se cuentan 47 agricultores, y excluyendo a la mitad que son cañicultores, parte de la otra mitad son pequeños productores dedicados al cultivo de frutos menores (maíz, yuca, plátano, legumbres, etc.) y otra parte de los mismos se ocupa de la producción cafetalera en las haciendas instaladas en el pie de monte de la cordillera costera, al norte. Este fruto (junto al cacao) había alcanzado lugar preeminente entre los renglones de exportación, logrando buena cotización en el mercado internacional, hecho que repercute medianamente en la economía local. Desde entonces, y a la par de la caña dulce, el café va a compartir el espacio productivo no sólo de Guatire, sino de todo el Cantón Guarenas, que para ese momento contaba con 14 plantaciones con 30.080 matas de cafeto (Banco Central de Venezuela, 1958, T. II, p. 240).

La Ley del 10 de abril de 1834 sobre la “Libertad de Contratos”, legitima una situación dada en los hechos y estimula en lo adelante al capital usurario de comerciantes y prestamistas en sus actividades especulativas, al conceder créditos a los propietarios para costear los gastos de producción, poniendo como garantía sus tierras. Muchos propietarios insolventes perdieron sus tierras, debido al proceso de depresión económica que padecía Venezuela. Guatire no es ajeno a estas circunstancias, y en plena crisis económica de 1840-48, provocada por la usura del capital mercantil y el deterioro de la agricultura basada en la explotación esclavista, vemos cómo rancios terratenientes se ven obligados a vender; tal es el caso de la hacienda El Rincón, de la cual los Machados son parte de sus dueños, venidos a menos progresivamente, tanto que en 1846 apenas poseen algunos cuantos tablones “deleznales (...) y la oficina (trapiche y casa de purga) donde se beneficia la caña está en total ruina...” (ARPC: Secc. Tierras. 1846.M, f. 143v.). Por otra parte, la secular dependencia de la economía cañera guatireña del mercado caraqueño, se acentúa en la medida que se ha establecido como centro del capital comercial que actúa como oneroso intermediario, desplazando parcialmente a los hacendados en estas funciones, perdiendo el control del proceso de comercialización.

Ciertamente no es un panorama muy alentador que se diga el de esta década y las siguientes. El modelo de producción esclavista sobre el

cual había reposado la riqueza de nuestra comarca, va desapareciendo por agotamiento como en todo el país, a medida que disminuye la fuerza de trabajo esclava y aumenta la mano de obra libre bajo la condición de jornaleros, sometidos éstos a relaciones de producción pre-capitalistas. Proceso que tiene su término, en el plano jurídico, en 1854 cuando se aprueba la “Ley de Abolición de la Esclavitud”.

Aún entonces, las inveteradas haciendas de trapiche continúan siendo empresas eminentemente agrícolas, puesto que su capital estará constituido por el valor de las tierras, de los montes de leña, el ganado y los potreros de pasto, aparte de los instrumentos de fabricación (el trapiche y la casa de purga) que se mantienen inalterados desde el siglo pasado. Los cambios apuntados en los dos párrafos anteriores, provocaron la transferencia de la propiedad agraria a manos de nuevos hacendados, como nos lo permite constatar una lista de algunas de las haciendas de 1854 confeccionada por nosotros a partir de diversos documentos y en la que veremos desfilar los nombres de muchos propietarios no tradicionales:

HACIENDAS	PROPIETARIOS
El Ingenio	José Salvia
San José	José Marcos Lander
Plaza	Francisco Aranda
El Palmar	José Marcos Lander
Vega Arriba	José Francisco Torres
Vega Abajo	Herederos de flia. Regalados
Sojo	Herederos de Trinidad Ibarra
Muñoz	Antonio Muñoz
Rincón Arriba	Ramón Chapellin
Rincón Abajo	Vicente Oramaz
El Marqués	Juan Pablo Huizi
La Esperanza	Rafael Revenga

Tabla 11

Lejos, en el olvido, quedan los apellidos de abolengo de la colonia (Arratia, Berroterán, Gedler, Marrón, Sojo Palacios, etc.) de

los que apenas perviven algunos cuantos descendientes; en su lugar están los nuevos terratenientes que intentan darle continuidad a la cañicultura en la segunda mitad del siglo XIX. Los cambios de dueños resultan un tanto frecuentes, y muchas veces tienen como origen los problemas de insolvencia financiera que apuntamos más arriba, como en el caso de la hacienda La Esperanza que es vendida a la muerte de Revenga en 1856 por sus herederos a Juan de Dios Méndez, para pagar sus deudas, ya que era tenida como “poco productiva” (ARPC: Sección Tierras. 1856. R, f. s/n). En los datos estadísticos compilados por Miguel Izard (Izard, 1970, p. 109), se registra para 1855 un gran incremento de la superficie cultivada en la Provincia de Caracas; sin embargo, la capacidad espacial del valle de Guatire no permite que se expandan las haciendas de caña dulce. Más bien, en los archiconocidos cuadros estadísticos del gobierno de Guzmán Blanco, se evidencia una baja en el número de haciendas, de las 23 o 25 que prevalecieron desde el siglo XVIII hasta 1830, ya para el año 1873 se reducen a unas 18 unidades productivas: ocho que son haciendas de trapiche y diez que son de “ingenios” (haciendas azucareras), en tanto que las haciendas cafetaleras han venido aumentando, al punto que para esa fecha contamos 39 haciendas de café, y es que realmente “(...) las medidas tomadas por Guzmán Blanco en 1870 con respecto al desarrollo del cultivo (de caña dulce) no parecen haber logrado el resultado que buscaban” (Rodríguez, 1986, p. 42).

Las medidas a las que alude el autor citado estaban destinadas a fomentar la exportación del azúcar, para lo cual se exoneraban del pago de impuestos y gravámenes a los productores.

Las haciendas seguirán empleando un gran porcentaje de mano de obra campesina, pues las técnicas tanto de cultivo como de elaboración fabril se irán modificando muy lentamente; de hecho, hasta comienzos del siglo XX coexisten técnicas tradicionales con algunas nuevas tecnologías, como los molinos propulsados por la fuerza hidráulica. De esta situación, se da cuenta en el Primer Congreso de Agricultores, celebrado en 1921 y en el cual se arriba a la conclusión de que la producción azucarera arrastra deficiencias del siglo pasado, como son el empleo de la tracción animal y los molinos de agua (Rodríguez, 1987, p. 29). Viejos peones guatireños me proporcionaron testimonios que corroboran lo antes dicho.

Tenemos que esperar hasta casi mediados del siglo XX para ver instalados por nuestros lares “Centrales” azucareros que sí van a incorporar cambios cualitativos y cuantitativos en el cultivo y procesamiento de la caña. Para 1944 Guatire cuenta con tres de ellos (citamos otros centrales para establecer comparaciones):

CENTRALES	UBICACION	PRODUCCION/kg.
Venezuela	Bobures (Estado Zulia)	13.324.620
Las Mercedes	Yaritagua (Estado Yaracuy)	2.042.650
El Ingenio	Guatire (Estado Miranda)	1.624.730
Mopía	Santa Teresa (Estado Miranda)	900.000
La Margarita	Guatire (Estado Miranda)	800.000
La Curía	La Victoria (Estado Aragua)	500.000
El Marqués	Guatire (Estado Miranda)	452.840
La Encantada	Güügüe (Estado Carabobo)	146.000

Tabla 12

Como último dato de la evolución histórica de las haciendas de caña dulce en los lares guatireños, diremos que desde 1873 hasta la reciente fecha de 1975, el número de unidades productivas se va a mantener estable, esto es, en el orden de las 16 o 17, lo que nos permite inferir que en el transcurso de este lapso de algo más de cien años no se llegó a operar cambios significativos en los patrones de ocupación del espacio territorial, en tanto que sí los hubo en la tenencia, pues ya para 1975 son otros los dueños de las haciendas (ver Capítulo I), los que no guardan ninguna relación con los propietarios tradicionales.

CONFORMACIÓN DE LAS HACIENDAS DE TRAPICHE

¿Por qué y para qué detenernos a bosquejar cómo estaban conformadas las haciendas de trapiche? La respuesta podría multiplicarse en un cierto número de razones y tal vez algunas sinrazones; pero básicamente lo que nos mueve a hacer esto es precisar, ahora que hemos visto la evolución de la propiedad territorial cañera, cómo eran a su interior estas unidades de producción que necesitaron de la incorporación forzosa de esclavos

para activar los procesos productivos. Conociendo las características más resaltantes de las haciendas de trapiche, comprenderemos mejor cuáles fueron las circunstancias vitales que tuvo que padecer, en mala hora, la población esclava y sus descendientes, tanto en lo estrictamente laboral como en sus condiciones de vida. Así, más que el análisis economicista, nos impulsa el afán de escudriñar aquellos aspectos que nos proporcionen una visión más o menos global de ese espacio llamado hacienda, que para sus propietarios fue un medio de producción que le permitió obtener un cierto margen de beneficio sobre el capital invertido, confiriéndole un estatus social entre los sectores dominantes, y que para los esclavos fue una especie de campo de reclusión en el que su existencia se consumirá a duras penas y sin perspectivas de mejorar sus condiciones de subsistencia dentro de ese limitado y opresivo espacio.

Para hacer esto, pudimos haber compilado y organizado los datos de una copiosa documentación histórica de inventarios y avalúos de propiedades cañicultoras y, para después de su sistematización y análisis, intentar postular la síntesis de un modelo abstracto de “hacienda-tipo”, resume de los datos más frecuentes o recurrentes de estas instalaciones económicas. Pero optamos por otra solución, a nuestro juicio más pertinente, como fue la exposición de tres casos específicos, habida cuenta de las diferencias señaladas en la sección anterior entre las haciendas “papeloneras” y las “azucareras”, lo cual difícilmente podríamos comprimir en un modelo único, haciendo caso omiso de los componentes particulares que le otorgan a cada una elementos diferenciadores dados por la dimensión del espacio terrestre que ocupan en cuanto número de tablones de caña cultivados, su ubicación geo-topográfica en los Valles de Guatire y Pacairigua, sus bienes inmuebles (casas de vivienda y de esclavos, trapiche y casa de purga), el número de esclavos y de bestias, y por supuesto, el tipo de productos o derivados.

No obstante, en realidad y en la práctica, generalmente en las haciendas de trapiche se producían ambos derivados de la caña dulce; empero, en ciertos casos (quizás la mayoría) priva la producción de papelón por encima de la azúcar, mientras que en otros casos (haciendas de reducidas dimensiones) se concentra en el papelón y otros subproductos (melado, aguardientes, etc.), lo que

nos permitiría definir las como “haciendas papeloneras”, al hilo de esa definición que nos aportara Teodoro Blanco, para quien las “haciendas azucareras” que conoció en su infancia y juventud, por el contrario, serían aquellas unidades productivas que se dedican predominantemente (no de manera exclusiva) a la obtención del azúcar.

A tales efectos, escogimos la hacienda “azucarera” del renombrado Marqués de Valle, Don Francisco de Berroterán, tomada de un testamento de 1715, y como hacienda “papelonera” examinaremos la de Mateo Arratia en un inventario de 1725. Como se ve, apenas diez años separa a la una de la otra, lapso que por su brevedad nos permite situarlas en un plano contextual de contemporaneidad que nos da la posibilidad de contrastarlas en una sencilla comparación que será provechosa para comprender las características que le son propias a cada una.

El otro caso a revisar es de 1766, desprendido en el tiempo de los casos anteriores, es la hacienda “azucarera” de José Pablo de Arenas, pues a su muerte se levanta un exhaustivo y pormenorizado inventario, siendo el más completo que encontramos, con tal riqueza de cifras y datos que más parece obra de un versado auditor y que nos recuerda los “cuadernos de cuenta” de los ingenios cubanos investigados por Moreno Fraguas para estudiar la dinámica económica de los mismos. Es de especial interés para nosotros este caso que nos brinda la oportunidad de vislumbrar la situación de los esclavos con lujo de detalles en el interior de una unidad productiva cañera.

Si todo nuestro esfuerzo se remite al siglo XVIII, es porque la mejor documentación que encontramos se remite a esta centuria que, además, es en la que se define el escenario de económico social guatireño, prolongándose sin transformaciones cualitativas por lo menos hasta la primera mitad del siguiente siglo. En el XVIII es cuando se consolidan las haciendas cañeras y donde tiene su germen primario la cultura del trapiche generada por la cuantiosa población esclava de origen africano.

Sabemos que en esta sección haremos una tarea signada por un reduccionismo de tal magnitud que nos obliga a desatender casi completamente el contexto histórico, político y socioeconómico para concentrarnos (perdiendo toda sincronía con otros fenómenos locales y nacionales) en el pequeño mundo de las haciendas de trapiche, pero

conscientes que será de utilidad para nosotros y otros investigadores.

El prestigioso Marqués del Valle de Santiago, el viejo ex-gobernador Francisco de Berroterán, miembro de la Santa Cruz de Calatrava, muere como muere cualquier mortal y en 1715 su marquesado y bienes de fortuna pasan por herencia a su distinguida viuda, Doña Luisa Catalina de Tovar, integrante de una de las familias aristocráticas de la Provincia de Caracas. Entre sus tierras se cuenta una hacienda de cacao en Caucagua, un pedazo de tierra que tenía arrendado en Petare y la hacienda trapichera de Guatire. Para la partición de los bienes entre la marquesa y su hijo, son nombrados por las partes a Don José Oviedo y Baños –sí, el mismo distinguido autor de “Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela”, citado por nosotros– y el Maestre de Campo Don Pedro Mijares y Solórzanos. Es su hijo, Miguel de Berroterán, quien va a asumir la responsabilidad y cuidado de la herencia paterna. En el inventario que se practica de su cuerpo de bienes (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B.) que va a llenar de tinta gran cantidad de folios, se le dedica especial atención a su posesión, situada en las vegas de un pequeño valle rodeado de bajas colinas y regado por el río Guatire, al sur del pueblo, en terrenos de óptima calidad para el cultivo de la caña dulce. El viejo Don Francisco había hecho prosperar su propiedad desde que la adquiriera a finales del siglo anterior, al punto que la podemos considerar como la de mayor envergadura para la época, al lado de las haciendas de los Sojo Palacios, del capitán Antonio de Esparragoza y la del Marqués del Toro en Araira.

Pocas poquísimas son las “casas-grandes” que se conservan en Guatire como moribundas presencias del legado colonial, edificadas en pequeñas lomas desde las cuales se podía dominar de un golpe de vista la extensión de los amplios cañaverales. Era la vivienda del amo y señor, la más grande construcción habitacional de la hacienda, que fue evolucionando en su arquitectura en razón del tiempo y, sobre todo, si ella constituía la vivienda principal y permanente del propietario o, si por el contrario, servía sólo para pasar cortas temporadas de los propietarios ausentistas que vivían en la capital de la Provincia y venían eventualmente a atender sus intereses. En el primer caso, la “casa-grande” tendrá un mayor desarrollo arquitectónico y recibirá mayores cuidados; aunque, a decir verdad,

en ambos casos su estructura básica será muy parecida, ya que en las casas de haciendas, apartadas como estaban de los núcleos poblados...

(...) no existió, por lo tanto, una búsqueda de valores estéticos que se hubieran podido resumir en la fachada. Prevalció el concepto funcional de crear espacios cubiertos relacionados con una forma de vida más atenta a lo útil que a las modas estilísticas del momento. (Gasparini, 1978, p. 36-37)

La de nuestro Marqués, para la temprana fecha de 1715, era una modesta “casa de vivienda que esta en dicha hazienda de Baxareque cubiertta de cogollo” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 26). Pero los Berroterán, como nobles que son, al fin y al cabo, no soportan vivir aquí, en medio del calor, rodeados de agricultores y aislados del centro de poder político. Ellos están en Caracas, codeándose con sus iguales, y en la hacienda está el Mayordomo, quien reside aparte con su familia en otra “casa de vivienda (...) de veintte y dos varas de largo y diez de ancho de orconerías y baxareques cobijada de cogollo con siete puerttas” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 27). Lamentablemente, los bienes muebles enumerados en una larga lista no están discriminados y resulta difícil saber a cuál de las dos casas pertenecen; sin embargo, podemos suponer que el “tabernaculo de madera con la echura de Nuestrra Señora de la Concepcion” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 27) y al menos uno de los dos cuadrillos de Nuestra Señora del Rosario (Patrona de la hacienda) corresponden a la “casa-grande” del amo, así como el tinajero de madera, el salero y los cubiertos de plata y la caja frasquera “con su zerradura y llave”; las cuatro mesas de distintos tamaños y las 16 sillas posiblemente estarán distribuidas en una y otra vivienda.

La cocina quedaba separada, y era una casa de 10 varas de largo y 6 de ancho, que por ser la única existente tal vez debió servir para preparar la comida tanto de las personas libres como de los esclavos de la hacienda. De no ser así, difícilmente logremos explicarnos la dimensión que tiene esta casa de cocina y el tamaño y número de los utensilios: un caldero de cobre de una arroba, una paila fundida de 64 libras, dos calderos de azofar y una paila de confitería de 35 libras (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 28).

Los esclavos estaban reclusos en la casa más grande, medía “treintta y una vara de largo y cattorze de ancho” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 28), igualmente de bajareque y cogollo, además de otras dos casas de las que no se detalla nada. Esta modalidad de concentrar la población esclava de una hacienda en una especie de barracón o “senzala” como se llamó en Brasil (Freyre, 1977) es, si se quiere, más bien atípica en Guatire, donde predominaron los “bajíos” o chozas de mediana capacidad de albergue. Esto tenía sus implicaciones favorables para el control y vigilancia de los “negros”, esencialmente cuando son dotaciones bastante numerosas, como la del Marqués del Valle. Pocos hombres eran suficientes para velar por la seguridad y preservación de la mano de obra, siempre propensa a fugas y levantamientos, generalmente de carácter individual. Por lo general, en este tipo de barracones vivían hacinados en estrechas celdas cohabitadas por gran número de individuos, comúnmente separados por sexo –salvo en caso de matrimonios/familias, por supuesto–, porque si algo no toleraban los amos y la iglesia en su al menos dudosa o hipócrita moral, era la conducta licenciosa de la gente “vil y baja” que se debía evitar para estar en paz con su cristiana conciencia y, especialmente, para mantener el orden, lo que empero no les impedía propiciar que se multiplicaran sus esclavos, siempre que fuera por medios “morales y decentes”.

Las otras construcciones de la hacienda eran las edificaciones productivas, donde se elaboraban los productos derivados de la caña dulce, que Luis E. Molina resume, después de repasar diversos casos (que incluye algunos de nuestra comarca) de la siguiente manera, que nos permitimos citar inextenso:

En la mayor parte de los casos estudiados, las edificaciones productivas de las haciendas cañeras contaban con una sola estructura, llamada “casa de trapiche” o “casa de ingenio”, que incluía tanto la sala de molienda como la de pailas, algunas veces separadas por una pared de tapia, “parales” de madera o un paredón de calicanto. Generalmente poseían enramadas de media agua, llamadas colgadizos, colganos o culatas, bien para almacenar la caña antes de ser molida, para proteger las hornallas o para hacer la “purga” de las mieles luego de la cocción. En este último caso, dicho

colgadizo era llamado “casa de purga”. Estas casas de trapiche también poseían corredores laterales, algunos de ellos dedicados a actividades como la “troza” del papelón. El cuerpo o “cañón” de las casas de trapiche era de planta rectangular y sus dimensiones, excluyendo los corredores y colgadizos, variaban de 36 a 12 varas de largo y de 11 a 8 varas de ancho. El sistema constructivo prevaleciente, tanto en la casa de trapiche como en los corredores y colgadizos, era la horconadura, con una estructura de cubierta formada por soleras, pares (también denominados viguetas o varazón), nudillos, cumbrera o hilera, tirantes, estribos, arriostes, tijeras, limatones, limas, péndolas, zapatas, planchas y canes (estas dos últimas piezas en los corredores), que soportaba una cubierta de cogollo o de tejas, éstas a su vez colocadas sobre un encañado. Sin embargo, existieron edificaciones construídas con una estructura de pilares de ladrillo o de mampostería y ladrillo, sobre cimientos de calicanto, con paredes de tapiería, que incluía rafas estructurales. También, algunas casas de trapiche combinaron el uso de la horconadura y la tapiería. (Molina, 2017, p. 13).

Entonces tenemos, por un lado, la casa de trapiche que incluía a la sala o casa de pailas (como vimos se nombraba en algunos documentos), donde estaba emplazado el trapiche movido por “una yunta de bueyes” y conectado con la sala de pailas por el canal de conducir el guarapo, donde se hallaba el tren para la cocción del guarapo, conformado por “tres fondos de cobre que están puesttos en las jornillas” respectivas; las pailas son uno de los objetos más costosos de la hacienda, aparte de los esclavos, pues al igual que éstos debían ser importados.

Y por otro lado, tenemos la casa de purga, vinculada a la anterior, la cual medía 31 varas de largo y 9 de ancho “con dos puerttas y tres benttanass las puerttas con sus zerrosos y llaves de orcones y bajareques covijada de cogollo” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 26v.).

Del resto de los instrumentos de trabajo que se enumeran, hallamos dos canales de madera con los cuales se pasa la meladura o caldo a las canoas de distintos tamaños y usos, las

espumaderas de cobre, más canales para coger la purga, una “medida” y un embudo de cobre empleado para la medición del melado, útiles todos estos sobre los que hablaremos más adelante cuando nos detengamos a describir el proceso de producción.

Lo que no podemos pasar por alto del inventario son las “trezientas ormas de hazer azucar” y los “tres palos de ormittas para hazer papelones” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 28v.), los cuales nos indican que la hacienda del Marqués va a caracterizarse por su producción azucarera, rublo de mayor cuantía que el papelón, a juzgar por este dato. Las hormas sí eran hechas en la hacienda por los esclavos (artesanos) en un torno que poseía para tales fines, pues muchas hormas se dañaban y debían ser repuestas constantemente.

Pero no eran sólo “fruttos” dulces los que se producían, también se contaba con “dos alambiques con sus cañones esttanados” y su respectiva “culebra de cobre”, el embudo y sus canoas para la fabricación del codiciado aguardiente de caña.

Para el trabajo de recolección de leña se disponía de 16 hachas y 31 burros usados tanto para transportar la leña a la casa de pailas como bestias de arreo; y para la tarea de siembra y cosecha de la caña se cuenta con “siette machettes sabaneros” y 6 azadas, además de las “veintte y quattro mulas de molienda”, instrumentos puestos en función de los 22 tablones de caña dulce. Los tablones no tienen una medida regular, algunos miden 16 varas en cuadrado, otros son de 125 varas de largo por 100 de ancho, unos más pequeños de 100 de largo por 80 de ancho, y unos más grandes de 224 varas de largo, irregularidad debida a la topografía del terreno, aunque sus proporciones (en conjunto) están en el orden de las 100 varas de largo y algo menos de ancho, tendiendo a la forma rectangular.

El trabajo de los 57 esclavos estaba normatizado por jornadas diarias, indicadas por una campana que pesaba 55 libras ubicada en un lugar estratégico de la hacienda para que pudiera ser escuchada desde cualquier punto. Gran esmero muestran quienes practican el inventario al momento de enumerar a los esclavos propiedad de los Berroterán, reseñando su valor, edad, nombre, sexo, su “nación” (si eran de procedencia africana o criollos), y las relaciones consanguíneas y familiares. Nos vimos impelidos a transcribir en extenso la lista por la significación que para nuestros

La economía guatireña

efectos entraña (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B. f. 29v.-32v):

Ytt; dos mill y ochocientos reales del Valor de Un negro de nacion Cachea llamado Benttura oficial de azucarero	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de Una negra muger del dho nombrada Luissa de nacion Luanga	20400
Ytt; mill y seiscientos reales en el Valor del negro Joseph Franco; hijo de la dha de edad de nueve años	10600
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de una negra nombrada Juana muger de Franco; de nacion luango de edad de treintta años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de Un negro nombrado Juan Andres de nacion luango de edad de treintta años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de una negra nombrada Candelaria muger del dho de nacion luango de edad de treintta años	20400
Ytt; mill y seiscientos reales en el Valor de un negritto nombrado Juan Andres hijo de la dha de edad de ocho años	10600
Ytt; mill y duzienttos reales en el Valor de una negritta nombrada Maria hija de la dha de edad de zinco años	10200
Ytt; ochocientos reales reales en el Valor de un negritto nombrado Bassilio hijo de la dha de edad de tres años	0800
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de un negro nombrado Christoval de nacion tare de edad de quarentta años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de Una negra nombrada Lucia muger del dho de nacion luango de edad de quarentta años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de Un negro nombrado Diego de nacion tare de edad de treintta y zinco años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el valor de Una negra nombrada Martta muger del dho de nacion luango de edad de quarentta años	20400

La economía guatireña

Ytt; mill y quatrocienttos reales en el Valor de Un negro nombrado Felix de nacion tare de edad de veintte y zinco años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales en el Valor de una negra nombrada Rossa muger del dho de nazion tare de edad de treintta años	20400
Ytt; ochocientos reales del valor de un negritto nombrado Juan Joseph hijo de la dha de edad de dos años	0800
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Mathias de nacion tare de edad de veintte años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de una negra nombrada Geronima muger del dho de nacion tare de edad de quarentta años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del valor de un negro nombrado Antt ^o ; de nacion tare de edad de quarentta años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de una negra nombrada Catth ^a , muger del dho de nacion tare de edad de treintta y zinco años	20400
Ytt; mill y seiscienttos reales del valor de un negritto nombrado Joseph Franco, hijo de la dha de edad de nueve años	10600
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de Una negra nombrada Maria de nacion tare de edad de quarentta años muger de Sebastian	20400
Ytt; quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Diego El Cojo de edad de sesentta años	0400
Ytt; quatrocienttos reales del Valor de una negra nombrada Andrea muger del dho de zinquentta años esta enferma	0400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del valor de un negro nombrado Roque hijo de la dha de edad de diez y ocho años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Antt ^o ; de nacion tare de edad de treinta y zinco años	20400

La economía guatireña

Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del valor de una negra nombrada Ysabel muger del dho de nacion tare de edad de treintta años	204oo
Ytt; dos mill reales del Valor de una negra nombrada Maria Franca; hija de la dha de edad de catorze años	20ooo
Ytt; ochocienttos reales del Valor de un negritto nombrado Juan Faustino hijo de la dha de edad de tres años	08oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Marttin de nacion luango de edad de treintta y zinco años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de una negra muger del dho nombrada Lucrecia de edad de veintte y zinco años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de una negra nombrada Jossepha de nacion tare de edad de quarentta años	204oo
Ytt; mill duzienttos y ochentta Reales del Valor de un negritto hijo de la dha nombrado Josseph Bernardo de edad de siete años	1208o
Ytt; mill y duzienttos Reales del Valor de un negro nombrado Domingo Mina de edad de sessentta años	102oo
Ytt; ochocienttos reales del Valor de un negro nombrado Balthassar de nacion Angola de edad de sessentta años	08oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Josseph de nacion tare de edad de treintta años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Marcelo de nacion tare de edad de veintte y zinco años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Nicolas de nacion tary de edad de veintte y zinco años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Juan Josseph de nacion tary de edad de veintte años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del Valor de un negro nombrado Lorenzo de nacion Luango de edad de diez y ocho años	204oo

La economía guatireña

Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Bernave de nacion tary de edad de treintta años	204oo
Ytt; mill y duzienttos reales del Valor de Un negro nombrado Luis de nacion Luango de veintte y zinco años que esta quebrado	102oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del Valor de un negro nombrado Juan Miguel de nacion Luango de edad de quarentta años	204oo
Ytt; ochocienttos Reales del Valor de Una negritta criolla nombrada Maria de edad de dos años	08oo
Ytt; mill y duzienttos Reales del Valor de Un negro nombrado Salvador de nacion tary de edad de treinta y zinco años que tiene un pie menos	102oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del Valor de un negro llamado Mattheo de nacion tary de edad de veintte años	204oo

zia
Adverten

Y se adviertte que no ponemos por Cuerpo de Bienes El Valor de la negra de edad de quarentta años por ser de los Bienes separados de esta partizion que pertenecen a la Sra Marquessa por erenzia de D ^a Maria Solorzano su Madre	
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del Valor de una negra nombrada Rafaela de nacion tary de edad de veintte y zinco años	204oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del Valor de una negra nombrada Dominga de nacion tary de edad de veintte y zinco años	204oo
Ytt; ochocienttos reales del Valor de un negritto hijo de la dha nombrado Juan Pablo de edad de dos años	08oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de una negra nombrada Rossalia de nacion tary de edad de veintte y zinco años	204oo
Ytt; ochocienttos reales del Valor de un negrito nombrado Esttevan hijo de la dha de edad de ocho años	08oo
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Pedro de nacion tare de edad de diez y ocho años	204oo

La economía guatireña

Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de un negro nombrado Marcos de nacion tare de edad de diez y ocho años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de una negra nombrada Marcela de nacion tare de edad de veinte años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos reales del Valor de Una Negra nombrada Tatiana de nacion tare de edad de veinte años	20400
Ytt; dos mill y quatrocienttos Reales del Valor de una negra nombrada Antonia Bassilia de nacion tare de edad de veinte y zinco años	20400

Hagamos una elemental cuantificación de la población esclava de la hacienda del Marqués, comprimida en dos sencillos cuadros:

EADAES	VARONES	HEMBRAS	TOTALES
0-10 años	9	2	11
11-50 años	22	20	42
50 o más años	3	1	4
TOTALES	34	23	57

Tabla 13

EADAES	Criollos	Tare (o tary)	Luango	Cacheo	Mina	Angola
0-10 años	11	-	-	-	-	-
11-50 años	4	27	10	1	-	-
51 o más	2	-	-	-	1	1
TOTALES	17	27	10	1	1	1

Tabla 14

El grueso de la fuerza de trabajo esclava está comprendida entre los once y los cincuenta años de edad, que es el lapso de vida económicamente útil, en tanto que aquellos que sobrepasan los cincuenta años son más bien escasos y ya sus capacidades productivas han mermado, lo que se agudiza en la cañicultura

debido a que se trata de un trabajo de gran exigencia física. El número de mujeres y hombres adultos es bastante equilibrado, contradiciendo la tendencia que privó en los ingenios de Cuba, donde según Manuel Moreno Fraginals, se empleó en mucho mayor proporción los esclavos de sexo masculino por recomendaciones de las autoridades coloniales en virtud de su potencial productivo, supuestamente “superior” a las hembras. En nuestro caso, la hacienda del Marqués refleja una situación generalizada y común a todas las unidades productivas de Guatire y Pacairigua.

Llama la atención de que casi todos los esclavos comprendidos en las edades económicamente más productivas, son de “nación”, es decir, oriundos de distintas áreas del continente africano; pero tampoco es para que nos extrañemos, recuérdese que aún estamos en 1715 y las haciendas de trapiche apenas se están estableciendo, de allí el alto número de mano de obra esclava importada del África, tan sólo los hijos de éstos, casi todos menores de diez años, son los que han nacido en tierra americana, conformando el mayor porcentaje de criollos de esta hacienda.

Antes de despedir este asunto, destaquemos una circunstancia atípica. Si no todos, al menos la mayoría de los historiadores coinciden en señalar que uno de los rasgos que caracterizan al sistema esclavista venezolano, es la mezcla de individuos de diversa procedencia étnica dentro de una misma unidad productiva, a los fines de poder ejercer un mayor control al obstruir de ex profeso las relaciones entre esclavos al dificultar su comunicación verbal, y así imponer la lengua del amo (el castellano) para mediatizar la comunicación evitando que se establezcan alianzas, secretas o no (en lenguas africanas) fuera del dominio de los mayordomos y caporales. Pues bien, los Berroterán no irán totalmente en contra de esta práctica, pero es un hecho bien notorio que sean individuos pertenecientes a tan sólo dos grupos étnicos los que predominen en la dotación, de los cuales los “tare” (o “tary”) son casi la mitad, estableciéndose, además, vínculos de índole marital entre ellos, llegando a enumerar cinco matrimonios “tare”. No obstante, no será esta la tendencia que prevalezca en la comarca. La lista transcrita, por lo demás, nos aporta una útil información sobre la jerarquización y división del trabajo esclavo en la hacienda, pues hallamos a un negro como

“oficial de azucarero”, tema que tocaremos con más detenimiento cuando nos centremos a hablar del trabajo en las haciendas.

Para no seguir alargando mucho las cosas, hagamos por último una breve referencia de los “gasttos” y “fruttos” del trapiche. A título de ilustración citaremos lo que el administrador de la hacienda anota en el Cuaderno Manual sobre gastos que son, por un lado, para la adquisición de herramientas y compra de burros, y por otra parte, para los fletes en la conducción de los frutos (productos), a cuyos fines se debía costear los gastos de “los arrieros esclavos de la cassa” y a los peones con sus mulas que se contrataban para arrear las cargas de azúcar y papelón a Caracas. En cuanto a los “fruttos”, del 21 de diciembre de 1714 al 16 de agosto de 1715, se apunta que se produjeron 418 panes de azúcar que pesaron 377 arrobas y 23 libras, de las cuales unas 364 arrobas y 9 libras se vendieron en 1.903 pesos y 4 reales, en tanto que el resto tuvo su estipendio en el pueblo y otra pequeña parte se usó para consumo interno, ambas para cubrir los gastos ordinarios de funcionamiento; asimismo, del 4 de diciembre de 1714 al 1 de septiembre de 1715, se produjeron 456 cargas y media de melado, vendidas en Caracas en 2.054 pesos y 2 reales.

Otro aspecto de singular importancia que nos permite escudriñar el documento del inventario, es el capital invertido en la hacienda, que resumiremos en el siguiente cuadro:

CONCEPTO	MONTO EN REALES
Tablones de caña	27.880
Casas de vivienda	11.120
Casa de trapiche y casa de purga	4.800
Instrumentos de trabajo	6.832
Ganado y bestias	5.160
Esclavos	110.880
TOTAL	166.672

Tabla 15

Las dos terceras partes del capital está constituido por los esclavos, asumidos estos como una inversión y sin duda la más importante, no sólo por su cuantía en términos monetarios, sino por su valor como

medio y fuerza de producción. Pero dejemos por los momentos estos problemas administrativos y económicos, y de seguida pasemos a confrontar esta unidad productiva con la hacienda “papelonera”.

En 1725, Doña Rosa de Aguirre, viuda del Capitán Francisco Gil Arratia, manda a hacer un inventario de su hacienda manejada por su hijo Matheo de Arratia, para actualizar el estado de cosas y así poder repartir -con justicia- los derechos sobre su propiedad entre sus otros hijos (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A). Está ubicada al nor-oeste del pueblo, colindando con la cordillera de la costa y “por la parte del sur el Ojo de Agua con tierras de Don Juan de Yelamos hasta el Cotoperi, y desde allí línea recta a dar con el serro de Anaucos; y por la parte del este con tierras de (...) Esparragoza; (...) y por el oeste con el río Guatire y sus bertientes” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 2). Es un área que cuenta con muy buen riego, pero su topografía es un tanto irregular y no permite el establecimiento de tablones de caña que tengan la misma dimensión que los de la hacienda del Marqués del Valle.

Al contrario de los Berroterán ausentistas, Matheo Arratia es un hacendado que reside en su propiedad, ocupándose personalmente de todos sus asuntos, como hacen los pequeños agroindustriales de hoy. De las construcciones civiles, su “casa de vivienda” es la más amplia (19 varas de largo y 6 de ancho), de bajareque y cogollo, con tres cuartos y sus respectivas puertas, aparte de la puerta de entrada de dos hojas, y tres ventanas, una de ella de hierro colado y “balaustres llanos” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 3). En su interior no abunda el lujo, apenas los muebles indispensables: mesas, sillas, dos catres “bien tratados” y un baúl. Mientras, la casa del Mayordomo Álamo Domínguez, quien le ayuda a realizar el inventario, tiene 14 varas de largo y 6 de ancho, hecha con los mismos materiales y también con tres cuartos, pero con sólo dos puertas (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 3). Como prueba de la devoción religiosa de los Arratia, mandaron a edificar una pequeña capilla “que tiene de largo dos varas i quarta, y bara y media de ancho”, seguramente dedicada a la Santísima Trinidad y San Pedro Apóstol, santos protectores de la hacienda a los cuales obligarán a sus esclavos rendirle culto. Por cierto que éstos vivían apretujados en “diez calabosos usados” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 7v).

situados en la cercanía de la casa-grande y la del Mayordomo.

De las construcciones económicas se nos dice de una “casa de trapiche” de 36 varas de largo y 11 de ancho, la mitad de tapia y la otra mitad de bajareque, cubierta de cogollo, y guarnecida por dos puertas con cerraduras “que sirven dichas puertas de separar la casa de pailas de la molienda” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 2v). Como amo prevenido vale por dos, los Arratia tienen “un juego de trapiche que esta puesto moliente y corriente” pero “algo maltratado”, por lo que a objeto de evitar que se paralizara el proceso productivo que tantos inconvenientes y pérdidas acarrearía, disponen de “otro juego de trapiche que esta de reserva” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 3). Se trata de una práctica bastante difundida entre los dueños de haciendas, quienes si no tienen otro trapiche completo, al menos tienen a mano los repuestos más importantes de esta maquinaria, o sea, los que se dañan con más frecuencia: los moledores con dentaduras y las chumaceras, así como las herramientas pertinentes en una casa de carpintería y/o herrería para proceder a reparar el trapiche. Y es que en tiempos de molienda no se puede detener el proceso de extracción del guarapo.

Contigua a la casa de trapiche, está la “casa de purga que pende (de la otra)” y es del “largo de trese varas i de ancho de cinco baras cubierta de texa de tapias” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 3), con su puerta de acceso y una ventana de ventilación, que bien la necesitaba esta construcción. Los demás instrumentos de trabajo (canoas, canales, espumaderas, embudo, etc.) no difieren de los ya acotados para las casas de trapiche y de purga de los Berroterán. En lo que sí habrá una diferencia definitoria, es que en el inventario sólo figuran “seis palos de hazer papelones” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 2v), sin que se mencione para nada ningún recipiente para elaborar azúcar ni tampoco ningún alambique, lo que nos indica que todo el proceso productivo está orientado hacia la transformación de la materia prima en papelón.

Las haciendas de trapiche eran unidades productivas prácticamente autosuficientes, de allí que amén de contar con combustible (leña), riego (ríos, quebradas y acequias) y la energía animal y humana (esclavos), se previera disponer de una casa de fragua y carpintería (folio 3v.) de medianas dimensiones (5 varas de largo y 4 de ancho) dotada con las herramientas

(fuelle, yunque, tenazas, martillos, escoplos, limas, taladros, etc.) con las cuales le darían mantenimiento y podrían reparar los instrumentos de trabajo y las instalaciones de la hacienda.

En fin que, tanto por sus construcciones civiles como las construcciones económicas, distinción categorial entre construcciones civiles y económicas tomada de la obra de Adriana Naveda Chávez-Hita (Naveda, 1987, p. 94), la hacienda de los Arratia muestra una composición más modesta en comparación con la del Marqués del Valle, a lo que tenemos que agregar otros indicadores: su producción es predominantemente de papelón (los Berroterán también procesan azúcar y aguardiente); su número de esclavos y de bestias es menor, así como las dimensiones de los tablones de caña, aunque si bien tiene una mayor cantidad de tablones que la hacienda de los Berroterán, los tablones de los Arratia son mucho más pequeños. En total posee 27 tablones (5 más que el Marqués del Valle), cuyas medidas en promedio están por el orden de las 50 varas, sembrados de caña de distintas edades. Citemos algunos ejemplos (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 7 y 7v):

- Yttem el tablon Mondongo quarenta i dos varas de largo i sesenta i cinco de ancho de edad de siete meses
- Yttem el tablon Juan Manuel quarenta i dos varas de ancho i cincuenta i dos de largo i se esta moliendo
- Yttem el tablon Luango setenta i cinco baras de largo i cincuenta de ancho de edad de cinco meses
- Yttem el tablon Matamba quarenta i dos varas de largo i de ancho sesenta de edad de nueve meses
- Yttem el tablon Clavellino sincuenta i cinco baras de ancho y cincuenta baras de largo i echo

En México a los tablones se le llamaban “suertes” y, en general, tenían proporciones muy semejantes a nuestros tablones, lo que no sabemos es si allá cada “suerte” en que se dividía el terreno cultivable recibía un nombre particular; aquí, por lo menos, esta práctica de asignarle nombre a los tablones entrañaban como objetivo que el agricultor pudiera llevar un mayor control de los lapsos de siembra, cuidado y cosecha de cada tablón, para de este modo poder planificar la molienda de los diferentes

tablones. Eran nombres caprichosos, empleando a veces términos de origen africano (“Mondongo”, “Luango”, “Matamba”, “Mina”, etc.), de accidentes topográficos o nombres propios de santos, como hemos podido constatar en otras haciendas.

Aquí en nuestra hacienda tampoco faltará una campana que, aun cuando sea más pequeña (“peso quatro arrovas”) que la de los Berroterán, sería igualmente terrible a los oídos de los 37 esclavos obligados a regir su vida cotidiana por los tañidos con los que el amo normatizaba la jornada de trabajo. De Matheo de Arratia son 24 “negros” y de Doña Rosa de Aguirre son 13. Esta separación fue solicitada por ella expresamente en su testamento, pues los de ella los tenía su hijo Matheo en calidad de préstamo “para su mayor adelantamiento y beneficio y no tenerlos suficientes la dicha hacienda” (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A. f. 1). Entre ambos se completa una dotación esclava algo considerable, que presenta la siguiente forma:

POR EDADES Y SEXO

EDADES	VARONES	HEMBRAS	TOTALES
0-10 años	7	2	9
11-50 años	12	10	22
50 o más años	2	4	6
TOTALES	21	16	37

Tabla 16

POR EDADES Y LUGAR DE NACIMIENTO/PROCEDENCIA

EDADES	Criollos	Cacheo	Mondongo	Mandinga	Mina	Tare	Luango
0-10 años	9	-	-	-	-	-	-
11-50 años	17	1	1	1	-	1	1
51 o + años	2	1	-	-	1	-	2
TOTALES	28	2	1	1	1	1	3

Tabla 17

Evidentemente estos cuadros son distintos a los que vimos anteriormente en el caso de la hacienda de los Berroterán. Los esclavos africanos son la minoría (apenas 9) y salta a la vista la diversidad étnica existente entre ellos según su procedencia.

Además, los esclavos de “nacion” son los de mayor edad, y es que los datos del inventario nos revelan que casi todos tienen de 45 años en adelante, y muchos de ellos padecen problemas de salud: enfermos, “quebrados” y “siegos” (sic), lo que nos muestra a las claras que el deterioro de su integridad física es progresivo, pues corre paralelo a medida que avanza la edad de los esclavos, consecuencia del duro trabajo a que están sometidos desde muy jóvenes.

Empero, se observa que en ambos casos (las haciendas de los Berroterán y los Arratia) predominan los esclavos comprendidos entre los 11 y los 50 años de edad, así como un equilibrio entre varones y hembras, lo que a simple vista nos invita a ratificar que definitivamente en Venezuela no fue subestimado el valor productivo de la mujer esclava, tal como apuntamos anteriormente.

Es obvio que el capital invertido en esta hacienda papelonera es inferior en cuantía al de la hacienda azucarera del Marqués; sin embargo, al ahorrarse de discriminar la distribución del capital, notamos que igualmente los esclavos representan dos tercios del total de la inversión.

Pasemos a comentar sin más rodeos el último y tercer caso de esta sección, cual es la propiedad de Don José Pablo de Arenas, hacendado ausentista que al morir en 1763 se realiza, como era rigor, un inventario y el encargado de hacerlo fue un noble, Don Miguel de Aristigueta, Caballero de la Orden de Santiago y albacea testamentario de Arenas. Quisiéramos ahorrarnos el tener que adentrarnos en muchos detalles descriptivos, pero algunos de ellos son de insoslayable interés conocerlos, toda vez que nuestro objetivo es el de comprender cómo estaban conformadas las haciendas de trapiche y el documento que tenemos en nuestras manos (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A) es sumamente prolijo para este propósito. Aristigueta, noble al fin y al cabo, no se toma la molestia de ir hasta Guatire, por eso delega su misión en el Cabo de Guerra y Juez de Comisión de Guarenas, Juan José González, quien elabora el avalúo conjuntamente con el Mayordomo de la hacienda, el “pardo libre” Juan José Arenas.

A pesar de no vivir allí, el amo posee una “antigua” casa de vivienda de grandes proporciones y, por supuesto, cerca de ésta está la casa del Mayordomo, mucho menor (folio 34). Siguiendo con las otras construcciones civiles, se nos dice de...

Una casa que sirve de buxio de Negros de diez varas de largo

y cinco de ancho digo dies y ocho varas y dos mas que tiene un saguancitto en medio que divide cada nueve varas para cada un buxio (...) (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 53v.)

Aparte, hay otros cuatro “buxios” (bohíos). En síntesis, las viviendas de los esclavos estaban repartidas en cinco construcciones: una grande compuesta por varias celdas de un ala y otra a derecha e izquierda del zaguán, y cuatro casas más de menores dimensiones, aunque tal vez uno de esos “buxios” era un poco más amplio, pues estaba dividido en dos viviendas separadas por una pared de bajareque. Todas estaban dispuestas en una misma área alrededor de una suerte de patio común.

En la literatura de la época, es frecuente que se confunda bajo el nombre de “casa de trapiche” a una construcción que en realidad comprende dos partes diferenciadas: el espacio donde se halla instalado el molino de triturar la caña (el trapiche, propiamente dicho) y otro espacio que es la “casa de pailas” donde están las pailas o trenes (a veces también denominados “caldos”). Este es nuestro caso, pues en el documento se consigna que la “casa de trapiche” mide 22 varas de largo, 11 de ancho y cuatro varas y medio de alto, pero inmediatamente se precisa que la “sala de pailas” tiene once varas de largo, es decir, que ocupa la mitad del total de la casa, y “divide la sala de molienda de la de pailas nueve varas de tapia” con una ventanilla y reja que las comunica entre sí (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 34). El área donde está el trapiche se encuentra en un plano más alto que la sala de pailas, donde además en su interior hay otra división, que es un “colgadiso de guardar caña”. El trapiche, movido por una yunta de bueyes, está circundado por un “trensitto de madera para las bestias”.

Hasta aquí, las construcciones económicas no entrañan ningún rasgo distintivo con respecto a las dos haciendas revisadas previamente, pero al avanzar en la lectura de los folios, llegamos a unas líneas en las que leemos que hay una “Cassa de purga de purgar el azucar” de 16 varas de largo por seis y media de ancho, hecha de tapia (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 45v.). En otras palabras, los Arenas han alcanzado tal grado de especialización en la producción que requerían disponer de una casa para la fabricación del papelón y de otra dedicada exclusivamente para la azúcar. Esto lo inferimos

también de los instrumentos que se hallan en cada una de estas dos construcciones; en la primera (de papelón) tenía una “tarima de respirar de treinta hornas de papelón”, así como “tres docenas y cuatro hornitas de papelón” (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 34), mientras que en la segunda (de azúcar) están los “tendales de purgar azúcar” (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 45). Ello supone, por lo demás, una mayor división del trabajo esclavo, pues parte de ellos estarán dedicados a la purga de papelón y otra parte al procesamiento del azúcar, ya que cada proceso comportaba cualidades diferenciadoras.

Las bestias tienen un corral con una acequia adentro. Como siempre, son las mulas las que predominan: unas 27 en total, algunas para acarrear la caña para la molienda y otras para cargar leña. Pero además se destacan “tres mulas de silla”, animales privilegiados para el transporte humano. Los pobres burros son la minoría, apenas cuatro, sometidos al trabajo agrícola. Para garantizar el suministro de leche y carne, se tiene una becerra crecida y un toro (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 55).

Y ya que hablamos de autoabastecimiento, no podemos dejar de indicar que la hacienda poseía un terreno sembrado con árboles frutales (naranjos, aguacates, manzanos, etc.) y “quince fanegadas de tierras de riego ocupada con algunos conucos de los esclavos” (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 63), lo cual en verdad constituye una descarada sobreexplotación de los esclavos, quienes a su vez se veían obligados a generar parte significativa de su propio sustento, compartiendo las ganancias de esta producción con el amo. En realidad se trata de un fenómeno nada sorprendente, conocido con el nombre de “haciendillas” y que ha sido estudiado por algunos historiadores, aunque especialmente en el caso de las unidades cacaoteras. Digamos nosotros algo al respecto: si los esclavos de una hacienda de trapiche podían cultivar conucos, necesariamente debían disponer de un tiempo “libre” que le permitía dedicarse a esta actividad de subsistencia; ello supone una marcada diferencia con las plantaciones, en las que el sistema productivo y régimen de trabajo estaba condicionado a un ritmo febril de producción, y el tiempo “libre” se reducía a media jornada, no fija para colmo de males, sino que este día de descanso era móvil (Moreno Friginals, 1978, T. I, p. 78). En todo

caso, coincidimos con Jesús (Chucho) García cuando concluye que:

De los conucos, el esclavo tenía que sacar para alimentarse y vestirse, pues el amo no cumplía estos requisitos establecidos por la legislación española. (García, 1989, p. 36)

Lo cual no es del todo exacto o correcto, pues en varios documentos constatamos la adquisición de ropas y alimentos destinados a los esclavos.

Y hablando de esclavos, la dotación de esclavos de los Arenas es, si se quiere, más bien modesta: sólo 46 en total, de los cuales 15 son menores de diez años de edad (12 varones y 3 hembras), lo que representa un porcentaje (32%) bastante alto de infantes en comparación con la población comprendida entre los 11 y los 50 años que estaba conformada por 23 individuos (12 varones y 11 hembras), representando el 50% de la dotación; los demás son 8 esclavos mayores de 51 años de edad (3 varones y 5 hembras), achacosos y con serios problemas de salud. Todos son criollos y parte de ellos debían atender los 31 tablones de caña dulce que tenía la hacienda, sembrados con caña de distintas edades e identificados con nombres de santos, bajo cuyo amparo la hacienda produjo en el año 1763 unas 242 pailas de la molienda de 23 tablones, discriminados de la siguiente manera (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f/s. 103v.-104v.):

MESES	TABLONES MOLIDOS	NUMERO DE PAILAS
Enero	5	51*
Abril	1	18
Junio	1	22
Agosto	4	35
Septiembre	4	32
Octubre	3	27
Noviembre	1	19
Diciembre	4	37
TOTALES	23	242

Tabla 18: *A esta cantidad se agrega un “resto que havia quedado del año sessenta y dos” (folio 103v.)

El diligente Mayordomo anota inmediatamente después de estas cifras que: “Y siguese la cuenta del usufrutto que produxeron dichas paylas assi de los temples de papelones como de los de azucar, purga y melado”, cuenta que nosotros vamos a resumir, pero únicamente de la producción de papelón, para ahorrarle al paciente lector la fatiga de leer todas las especificaciones en las que se extienden el Mayordomo y el Escribiente (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f/s.104v.-106):

MESES	PARTIDAS	PRECIO
Enero-junio	20	699 pesos y 1 real
Julio-diciembre	60	1.862 pesos y 1 real
TOTAL	80	2.561 pesos y 2 reales

Tabla 19

En este mismo lapso, la hacienda remitió para Caracas 34 partidas de papelón, sumando la cantidad de 2.188 pesos, más otras cuatro partidas usadas para cubrir los “gasttos de la cassa” y el pago del diezmo, todo lo cual da 373 pesos con 2 reales. La adición de unas y otras nos dan la suma de 2.561 pesos y 2 reales (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f/s.106-107), coincidiendo exactamente con la cifra apuntada en el cuadro de arriba sobre la producción papelonera, la cual -al menos ese año de 1763- supera con creces a la de azúcar, de la que en el documento se expone que:

(...) se han templado al principio del año sessentta y tres solos sessentta panes de asucar de los que estando yo en razon de total beneficio pessaron sessentta y tres arrobas de las quales se le dieron al Diesmo tres panes que pessaron tres arrobas con mas tres libras y media que le pertenesian por el pico de las tres arrobas y quedaron libres sessentta arrobas menos tres libras y media las que tengo remitidas a la ciudad de Caracas. (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 107v.)

De los otros derivados de la caña dulce, sabemos que se molieron tres pailas de melado que rindieron diez cargas, generando un total de 40 pesos; y de purga se produjo 30 botijas, de las cuales

al diezmo se le dio botija y media, quedando 28 botijas y media y “esttas se consumieron en el Gastto de la Cassa como ha sido siempre uso y costumbre” (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 107v.); esta costumbre no es un gesto generoso de los amos, ya que la purga es el derivado de la caña dulce de peor calidad, pero que a juicio de los propietarios resultaba “suficiente” para alimentar a los esclavos.

Pero aquí no se detienen el Mayordomo y el Cabo de Guerra que redactan el minucioso inventario, puesto que del año 63 nos siguen contando cuáles fueron los gastos o lo que para entonces era denominado como el “descargo”, es decir, los egresos que por diversos conceptos se incurren para cubrir los costes de operatividad de la hacienda. Esta parte del inventario encierra un especial interés para nosotros, pues más allá de lo meramente económico, nos provee de indicios para la comprensión de la vida de los esclavos en una unidad productiva trapichera, de allí que nos tomemos la libertad de transcribir esta extensa sección del documento (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f/s.107v.-108v.):

Descargo= Primeramente Doy En Descargo tres pesos q Ymportto Una Canoa Pequeña de hechar Purga	oo2”
Ytt. doy En Descargo tres pesos que pague a Un Peon q Cortto madera en el montte para la Casa q se Estaba redificando	oo3”
Ytt. doy En descargo dos pesos gastados En quatro Cueros para haser Surrones y Latigos	oo2”
Ytt.Por Seis pesos Gastados En Alquileres de tres mulas de Silla para Benir de la Ciudad Un Carpintero y dos Albañiles	oo6”
Ytt. por tres Reales que pague a Un Peon por Yr a la montaña de Capaya a Buscar tacamahaca para El Amo	ooo3”
Ytt. por dos pesos y quatro Reales de Casabe para los Peones Comer En el monte quando fueron a Cortar la madera	oo2”4”
Ytt. Por dies Reales de dos arrobas de Carne	oo1”2”
Ytt. por Veinte Reales de dies Sudaderas	oo2”4”
Ytt. por Veinte Reales de Calsar quatro Asadas	oo2”4”
Ytt. por quatro Reales de media Cuenta de Cucuiza	oo1”

La economía guatireña

Ytt. por Un peso de la Composición de quatro Sillones	002"4"
Ytt. por quinze Reales y medio de Una mortaja	001"71/2
Ytt. por dos pesos de quatro Arrobas de Carne	002"
Ytt. por veinte Reales de quatro Dosenas de Hormas de Haser Papelones	002"4"
Ytt. por Calsar dos Asadas Dies Reales	001"2"
Ytt. doy En Descargo tres Reales de Sarsa para haser un jarabe	000"3
Ytt. doy En Descargo Veintte Reales por Calsar quatro Asadas a Sinco Reales Cada Una	002"4"
Ytt. doy En Descargo Dose Reales Gastados En ocho Sudaderas de Molienda a Real y medio Cada Uno	001"4"
Ytt. doy En Descargo Siette pesos y quatro Reales Gastados En Seis Calabozos Nuevos a Dies Reales Cada Uno	007"4"
Ytt. doy En Descargo treinta Reales Gastados En Calzar Sinco Calabossos	003"6"
Ytt. doy En Descargo ocho Reales Gastados En Una cuenta de Cucuiza	001"
Ytt. doy En Descargo Dose Reales Gastados En Seis Sudaderas de Cargar a dos Reales cada Uno	001"4"
Ytt. doy En Descargo quatro Reales Gastados En Un Cuero para Tirar de moler	000"4"
Ytt. doy En Descargo Onze pesos y dos Reales Gastados En Nueve fanegas de mais a dies Reales Cada Una	011"2"
Ytt. doy En Descargo quatro pesos Gastados en ocho Sangrias	004"
Ytt. doy En Descargo Siette pesos seis y medio Reales Gastados En Beneffo de Enfermos	007"61/2
Ytt. doy En Descargo Dies Reales Gastados en dos Dosenas de Hormas de Haser Papelones	001"2"
Ytt. doy En Descargo quatro Reales Gastados en un Cuero	000"4"
Ytt. doy En Descargo dies Reales Gastados en Beneficio de los Enfermos	001"2"
Ytt. doy En Descargo Seis Reales de El Calsso de Una Barra	000"6"

La economía guatireña

Ytt. doy En Descargo Dies Reales Gastados en Calzar dos Calabosos	001"2"
Ytt. doy En Descargo dos pesos de Una Jacha nueva	002"
Ytt. doy En Descargo Dies Reales q pague a Un Peon q fue a la Ciudad a llevar a Maria de la Lus	001"2"
Ytt. doy En Descargo dos Reales q pague por componer Una mano de Una Criada	000"2"
	<u>082"4"</u>
Deve Docienttos Noventta y Nueve pessos y dos Reales	299"2"
Haver ochenta y dos pessos quatro Reales	<u>082"4"</u>
Restta Docientos Dies y Seis pesos Seis Reales	216"6"

Dejemos las cifras a los economistas de oficio, por cuanto a nosotros nos interesa más la otra información que se desprende de lo citado. En primer lugar, advertimos que ciertos trabajos eran realizados por individuos libres: carpinteros y albañiles contratados para efectuar determinadas tareas que requieren de mano de obra calificada, como lo es la reedificación de la casa, así como otras actividades no relacionadas con la cañicultura, tales como buscar tacamajaca en Capaya o el corte de madera para la construcción, tareas para las cuales no se podía distraer a los esclavos, porque además ello comportaba el riesgo de fugas. Asimismo, observamos el monto significativo destinado a reponer los instrumentos de trabajo: azadas, calabozos y hachas para las labores del campo, y las canoas y hormas para la casa de purga. Esto nos revela, por un lado, el hecho de que la hacienda no disponía de una casa de herrería y carpintería; y por otra parte, que no disponía de esclavos especializados en el mantenimiento y reparación de los equipos y utensilios de trabajo. Por deducción, llegamos a la conclusión que la población esclava estaba ocupada exclusivamente en las faenas agrícolas y fabriles, destacando en esta última dos negros de “oficio pailero”, ambos de 30 años de edad, responsables del proceso de cocción del guarapo de caña.

Los conucos de los esclavos no proveían de todos los insumos alimenticios que implica la dieta diaria, tanto de las personas libres como de los propios esclavos de la hacienda, por lo que se complementaba con las compras de maíz y de carne.

Aunque, a decir verdad, nos parece irrisoria la cantidad de seis arrobas de carne compradas en un año para dar de comer a 46 hambrientas bocas. Bueno, no estamos diciendo nada nuevo con esto de la subalimentación de la población esclava, situación que observara el viajero francés Depons a comienzos del siglo XIX (Depons, 1960, T. II, p. 47). Pero con hambre y todo, no les quedaba más remedio que levantarse cada mañana a fajarse, y tal vez la dotación de “cocuizas” se refiera a los calzados usados para proteger sus pies y quizás las “sudaderas de molienda” que se compraron (18 en total, menos de la mitad de la población esclava) sean utilizadas para vestir a los esclavos (al menos ese es el nombre que se le da a una prenda todavía común entre los campesinos).

Hemos querido dejar para el final un comentario sobre los gastos en atención “médica” a los esclavos con problemas de salud, los cuales son medianamente recurrentes. Cuando se hace el inventario de los “Negros”, el Mayordomo y el Cabo de Guerra que lo practican, se cuidan en señalar, como si fueran facultativos, los padecimientos de once esclavos (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f/s. 75v.-77v.):

Ytt. la negra nombrada Melchora de edad de treinta años con Enfermedad de Ahogo Abaluo En Docientos y cincuenta pesos 250”

(...)

Ytt. El Negro nombrado Joseph George Criollo de treinta y Dos años que padese por tiempo Flusion En los Ojos Abaluo en Docientos y cincuenta pesos 250”

(...)

Ytt. muger del dicho de Cincuenta y Cinco años q padece de las espaldas y Un Bulto En la Barriga y En ocasiones se le suelta Una Vena del Paladar avaluo en veinte y cinco pesos 025”

(...)

Ytt. la Negra nombrada Juana Juliana Criolla de cincuenta y cinco años q expreso adoleser de un Brasso por tiempos en ciento cincuenta pesos 150”

(...)

La economía guatireña

Ytt. Un moreno llamado Gabriel criollo de treinta años q dise le adolese del Estomago Abaluo en docientos y ochenta pesos (...)	280”
Ytt. no Abaluo la Negra llamada Juana de los Santos de la hedad de setenta y cinco años Enferma de los Brassos Ynutil (...)	Ø
Ytt. la Negra Juana Josepha muger del dicho de cincuenta y cinco años con Gota Lavitual Abaluo en cien pesos (...)	100”
Ytt. El Negro Nombrado Miguel Criollo de Cincuentta y Seis años Cortado por Una Yngle Abaluo en cien pesos (...)	100”
Ytt. Una mulatica nombrada Josepha Gabriela Hija de la dicha de dies y ocho años q padece de Clabos de los Pies Abaluo en Docientos y ochenta pesos (...)	280”
Ytt. Un moreno nombrado Faustino Joseph q es Mulato de hedad de quarenta años Quebrado por las Yngles Abaluo en ciento y cincuenta pesos (...)	150”
Ytt. la Negra Nombrada Clara Maria de sesenta años muger del dicho Baldada de las manos Abaluo en sesentta pesos (...)	o60”

Toda la crudeza inhumana de la explotación esclavista en las haciendas de trapiche se pone en evidencia en esta dolorosa lista extraída por nosotros del inventario general, y en la que observamos cómo la enfermedad es un factor de depreciación económica -los esclavos “sanos” entre los 18 y 50 años estaban valorados en 300 pesos- así como de disfunción de los procesos productivos, y es por ello que se gastará en “beneficio de enfermos”, y no precisamente por razones humanitarias o altruistas como podría pensar un trasnochado romántico. Si el amo se ocupaba de la salud de sus esclavos, es porque estos eran un medio de producción que se debía procurar mantener en buen estado de funcionamiento, claro

está, en virtud de su rendimiento. Así que no nos debe extrañar que en la relación de egresos del año siguiente, 1764, se anota en la partida de pérdidas (económicas) la muerte de la cría de una esclava y se agregue en la partida de ganancias el nacimiento de una hijita (100 pesos) de otra esclava (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 127v).

Listas como la anterior son frecuentes en los inventarios y las encontramos a lo largo del tiempo. Sobre las condiciones de vida de los esclavos en las haciendas de trapiche nos ocupamos en otros trabajos, especialmente en nuestro artículo “La vida cotidiana de los esclavos en las unidades productivas de cacao y caña dulce del siglo XVIII”, incluido en el libro colectivo, coordinado por Emanuele Amodio, “La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII” (Ortega M., 1999). No obstante, creo que no estaría de sobra aquí comentar algo más respecto a la repercusiones que las circunstancias productivas y vitales en las haciendas trapicheras tenían en la salud de los esclavos, evidentes en los testimonios que aporta el esclavomayordomo Juan Gordián Blanco en las cartas a sus amos. El 15 de julio de 1796 le escribe a su amo que, entre diversos productos que le remite, le refiere también dos esclavos “A Paulino y Clemente, el que remito enfermo que se le han botado las tripas fuera por la quebradura”. (García Jaspe, 2011, p. 23) ¿Quizás se trata de una hernia? Posiblemente. Clemente tiene alrededor de treinta años, y en otra carta ubicada hacia la segunda mitad del mes de agosto del mismo año (1796), le escribe nuevamente acerca de este esclavo: “Clemente todavía no trabaja, mándeme su merced decir cuándo puedo echarlo a trabajar (...)” (García Jaspe, 2011, p. 24). Y así se suceden las descripciones sucintas de enfermedades y padecimientos de los esclavos de la hacienda La Trinidad. Tomemos este ejemplo de una carta recibida por su amo en Caracas el 23 de septiembre de 1796:

(...) Aviso a su merced como que tía Vicencia enferma desde que vino de Caracas trabaja un día y otro no, mas peor ha venido ora, ya le he escrito a su merced dos ocasiones como (roto) el médico que si la dejan a trabajar en la caña la pierde. Esta semana me (he) vi(s)to bien trabajoso con la molienda. Juan Agu(s)tin enfermo y su mujer también. Aviso a su merced como ya Valentina

la recibió su amo (...) (García Jaspe, 2011, p. 26)

Juan Agustín es un esclavo de 60 años y Valentina (o María Valentina) tenía 25 años. Pero el caso que nos resulta más interesante por todo lo que aporta la carta de Juan Gordián Blanco acerca de las condiciones de vida y trabajo de los esclavos, es el de la esclava denominada como “tía Vicencia”, que en la lista de esclavos aparece como Ana Vicencia, de 40 años, mujer del esclavo Martín León, también de su misma edad, poco más o menos. En la carta fechada el 09 de octubre de 1796, relata lo siguiente:

Remito a su merced a tía Vicencia, el día postrero de septiembre cayó enferma, me pidió un pedacito de azúcar para hacerse unos remedios, mandé a la vecindad a comprar un medio de azúcar, se dio un baño y estuvo tres días en la casa, el día sábado salió a cortar yerba, el viernes había llovido mucho, vino con la yerba, le pregunté quien la había mandado a cortar yerba y me dijo que estaba alentada, se fue a su casa y la hallé llorando (a la hija de Vicencia), le pregunté qué tenía y me dijo que su madre se había caído en el medio de la casa, voy y hallo a su taita sin atenderle ni hacer caso ni avisarme, mandé a llamar a María Gregoria, entonces se aplicó a ayudarla y ya me dijo que ese mal le daba allá (a)bajo, después pregunté si estaba trabada, me respondió que sí estaba, le di un huevo de azufre, se alentó con él, ahora se le está dando la agua que mandó su merced, recogida por si fuera resgosa, el día sábado salió a su conuco, le pregunté que aonde iba, que iba a su conuco, le dije que no se mojara, el día domingo hizo lo propio, vino más peor, por esto la mando a su merced, aquí no se puede curar (...) (García Jaspe, 2011, p. 27)

Este fragmento citado de la carta no tiene desperdicio. Pocas páginas atrás, hablamos de las “hacendillas” de los esclavos, esto es, sus conucos que les permitían –y casi les obligaban trabajar– para proveerse ellos mismos de alimentos y otros insumos, que pese a sus adversas condiciones personales y climáticas, “tía Vicencia” se veía impelida a atender. Destacamos el hecho que en la carta el esclavo-mayordomo habla que es el conuco de la mencionada

esclava, como si le perteneciera: “(...) el día sábado salió a su conuco, le pregunté que aonde iba, que iba a su conuco (...)”. Que le perteneciera es mucho decir, posiblemente aluda al conuco que tenía asignado para ella y su marido. Otro dato importante, es el recurso que se hace a la medicina tradicional practicada por los propios esclavos, recurriendo a remedios caseros, como ese que necesita de un “pedacito de azúcar” para confeccionarlo, o el “huevo de azufre”, del que desconocemos sus características y virtudes.

Revisando las cartas, nos topamos con una situación que diríamos que es más bien excepcional, como lo es la presencia de un médico en una hacienda. A este galeno recurren en distintas ocasiones para curar las dolencias de los esclavos de La Trinidad. En la ya citada carta recibida en Caracas el 23 de septiembre de 1796, le escribe a su amo que le debe “cuatro reales el médico del Sr. Marqués por sacarle una muela a Paulino (...)” (García Jaspe, 2011, p. 25) y otra anterior del mismo año es aún más explícita:

(...) le aviso a su merced como Paulino está enfermo con un postema en un pie, que lo está curando el médico de casa del Señor Marqués, pide ocho reales por la cura, y Martín León está con una pierna escompuesta (descompuesta), el jueves fue al pueblo a componérsela, el que lo compuso pide cinco reales, mándemelos su merced con los del médico (...) Prevengo a su merced como están enfermos José Pío unas ampollas en las manos y tía Manuelica con almorranas y dolor de cabeza (...) (García Jaspe, 2011, p. 58)

Está claro que echaban manos a diversas opciones curativas, como la medicina tradicional en forma de remedios caseros de los que hablamos anteriormente, así como el sujeto que vive en el pueblo a donde acudió el esclavo Martín León (el marido de “tía Vicencia”) para “componerse” la pierna, es decir, es muy probable que se tratara de un curandero especializado o con conocimiento en este tipo de problemas (de traumatología), también denominados “hueseros”, “sobadores” o “componedores”, que se podían ocupar de dislocaciones, fracturas, etc., a veces haciendo uso de friegas, emplastos, masajes, etc. Por otra parte, el segmento citado nos corrobora que la hacienda del “Señor

Marqués” es una excepción, al punto que disponía de un médico (aunque quizás su estancia era temporal, pero no lo sabemos).

Los esclavos no sólo enferman y mueren, padecen hambre y dolores y sufren, también se rebelan y huyen, tal vez con más frecuencia que la que podemos sospechar. Para castigar tales “excesos”, todas las haciendas que hemos revisado (no únicamente estas tres, sino las demás) disponían entre sus pertenencias de cepos, instrumento por excelencia para el castigo de los “alzados” y los “renuentes” a acatar las normas, fungiendo además -o quizás sobre todo- de símbolo material de intimidación para el resto de los esclavos.

Para cerrar esta sección, se nos ocurre que podríamos representar gráficamente, en un croquis esquemático, la disposición y/o la distribución espacial de los elementos que conformaban las haciendas de trapiche, basados tanto en la descripción realizada en los documentos revisados, como en la observación directa in situ de los restos de algunas haciendas de Guatire y en las referencias orales que nos hicieran unos cuantos informantes: los señores Blanco, Muñoz, Pantoja, Flores y Silva.

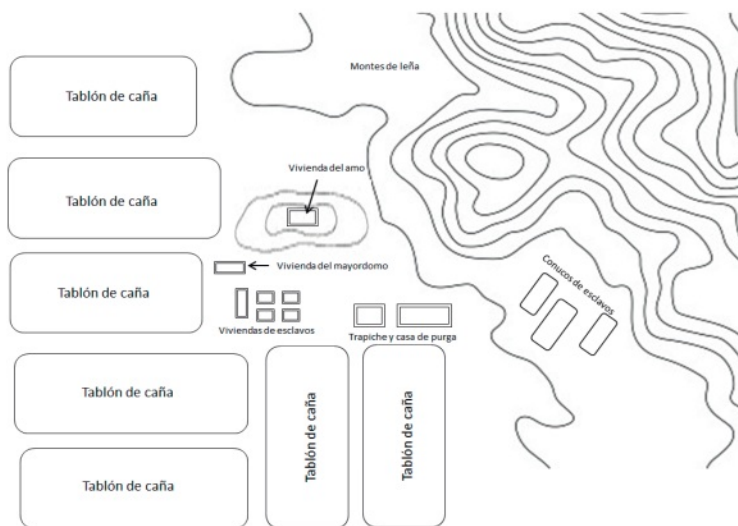


Figura 6: ejemplo de distribución de los distintos elementos que componen una hacienda de trapiche

PROCESO DE PRODUCCIÓN Y TRABAJO ESCLAVO EN LAS HACIENDAS DE TRAPICHE

De toda la información que hemos escudriñado con respecto a las haciendas y sus esclavos, podemos aseverar sin temor a cometer una imprudencia que, en Guatire y Pacairigua, no se va a dar ninguna variante que le otorgue rasgos particularizantes al proceso de producción y al trabajo esclavo en las unidades trapicheras, distinguiéndolo de la situación de otras áreas o regiones del país y de otras colonias españolas donde imperó la actividad cañera de índole artesanal y el sistema esclavista de explotación. Para abordar este tema, nos serán muy útiles las referencias que nos aporta la historiadora mexicana Adriana Naveda de Chávez-Hita sobre las haciendas cañeras de Córdova (Veracruz, México), por sus claras analogías con las de nuestros valles, comprendidas en un lapso de años (1690-1830) igualmente próximo al que nosotros manejamos. Y por otra parte, está la obra de Manuel Moreno Fraginals, en la cual dedica una parte a analizar las unidades productivas cañeras de la etapa previa al desarrollo de las grandes plantaciones azucareras, etapa aquélla que guarda marcadas semejanzas con nuestro caso y el de Córdova en México.

No es por afán de erudición que a nosotros nos interesa este tópico, sino porque muchas de las prácticas y hábitos económicos que se inician en el período colonial, se prolongan después de la independencia y, aunque modificados, abarcan buena parte del siglo XX, internalizados en el cuerpo y la memoria de muchos de los guatireños que laboraron en el campo, heredando tanto la miseria y las condiciones de trabajo, como la cultura generada por sus antepasados. Es por ello que nos parece importante estudiar las circunstancias históricas bajo las cuales se va constituyendo la cultura de los sectores subalternos, esclavos africanos y descendientes criollos, proceso cultural que en Guatire estuvo indisolublemente ligado a la cañicultura.

La producción de cualquiera de los derivados de la caña dulce, supone una división del trabajo que se verifica en las distintas instancias de transformación de la materia prima. Esto no acontece con la misma magnitud en las haciendas cacaoteras de la colonia, donde el proceso productivo no implicó un considerable

grado de especialización técnica de la mano de obra, por cuanto se trataba de tareas eminentemente agrícolas que no comportaban la transformación fabril del fruto cosechado. Por otro lado, una hacienda de cacao desde su instalación (fundación) hasta el momento que empieza a producir (primera cosecha), se necesita esperar por lo menos diez años para que se dé el crecimiento y maduración de los árboles (García, 1989, p. 20-24), mientras que la hacienda de caña dulce apenas necesita algo más de un año para que esté en marcha y produciendo. Asimismo, en las unidades cacaoteras se puede establecer una relación proporcional entre el número de esclavos y el número de plantas, calculándose a razón de un esclavo por cada mil matas, y en promedio, estas haciendas tuvieron una cantidad de esclavos que osciló alrededor de los 30 o 40 individuos; bien distinto a lo que sucedió en las unidades cañeras, en las cuales la explotación del esclavo estuvo ceñida a otros parámetros productivos, como lo veremos a continuación.

En Guatire y Pacairigua, y esto tal vez sea válido para toda la Provincia de Venezuela, la cañicultura no tuvo un carácter estacional, sino que de manera casi ininterrumpida se producía a lo largo de todo el año, práctica que siguió vigente hasta bien entrado el siglo XX, como lo recuerdan con un dejo de pesar en la voz muchos ex peones de la localidad con los que hemos conversado, convergiendo en expresar que trabajaban sin reposo y sin respiro: se cortaba un tablón y mientras se estaba moliendo la caña de este, ya se estaba cortando el siguiente, y si no había corte, se tenía que sembrar caña nueva en un tablón que se había agotado. Proyectando estos testimonios múltiples hacia atrás, para confrontarlos con lo que nos dicen los documentos, nos percatamos que esta práctica se perpetuó por tres siglos o más sin cambios notorios. En efecto, ya vimos algunos documentos en los cuales son inventariados los tabloneros acotando la “edad” de la caña, esto es, el tiempo que lleva sembrada desde el último corte. En nuestros predios se cultivó una variedad conocida como “caña criolla” que admitía por lo menos cuatro cortes sucesivos. El señor Teodoro Blanco, “Teodorito”, nos enumeró los sucesivos cortes de esta manera: (1) caña de plantilla, la que se corta por primera vez; (2) soca, la que se corta por segunda vez; (3) resoca o tercera soca; y (4) requetesoca, que era el último corte, a partir

del cual los siguientes eran muy malos, porque eran cañas flacas, secas y sin jugo, de allí que se debía limpiar o desbrozar el tablón y sembrar nuevos cogollos. Además, “Teodorito” nos advirtió que si la caña no se cortaba a su debido momento, de 15 a 16 meses, lo cual sucedía “a veces que se pasaba hasta dos años, pues si el trapiche no daba mucho avance, la caña se pasaba”, ya no era buena para hacer azúcar o papelón, y sólo servía para hacer aguardiente.

De inestimable valor son las cartas que le dirige el esclavo Juan Gordián Blanco a sus amos, propietarios de la hacienda La Trinidad, a finales del siglo XVIII, en las que les refiere de manera detallada los cortes y siembras de tablones, así como el producto obtenido de ello. Citemos tres ejemplos:

El primer fragmento que citaremos corresponde a una carta del 17 de noviembre de 1796 a su amo Manuel Blanco: “(...) El tablón de Esteban queda sembrado, el tablón de San José está arado, no siembro hasta que no acabe de moler. El lunes corto caña, mándeme su merced los calabozos y las azadas (...)” (García Jaspe, 2011, p. 30).

La siguiente carta está fechada el 30 de mayo de 1799:

Mi amo y mi señor Don José María Blanco, me alegraré esté su mersé bueno en la unión de mi ama Josefa Inés y mi ama Juana. Molí el tablón de las Niñas, el que me dio cuatro pailas de meladura y una paila más que molí del medio tablón de Don José, que son cinco pailas, las templé de azúcar, produjeron treinta y cuatro panes de azúcar. Templé los asientos, tres pesos de papelones, de los que remito a su mersé dos pesos ahora con Paulino y cuatro panes de azúcar, los que se quebraron, van sin pesarlos, y van ocho tablas de conservas del azúcar cándida. El otro piazo del tablón de Don José es para sembrar, el tablón de las Niñas que ya para el día lunes lo comienzo a surcar (...) (García Jaspe, 2011, p. 48-49)

Y el último ejemplo que traemos a colación es del 10 de agosto del mismo año (1799):

(...) Aviso a su merced como molí el piazo de tablón de la Canoa, el que me dio tres pailas y media de meladura, templé quince panes de azúcar y los asientos

me dio diez y ocho papelones. Ahí remito a su merced dos pesos de papelón y dos que di al diezmo, de la purga no hago cuenta porque está aquí todavía. Aviso a su merced como voy a sembrar este tablón de caña de otaita hasta aonde me arcansare la caña y lo que faltare con caña criolla. (...) (García Jaspe, 2011, p. 51-52)

Largas y continuas serán las jornadas de trabajo agrícola y con un tímido desarrollo de las fuerzas productivas, característica propia de la explotación extensiva de la fuerza de trabajo de los esclavos africanos y sus descendientes en nuestras haciendas, ya que los resultados reposan en una productividad esperada, a diferencia de la alta productividad en las plantaciones azucareras, donde la explotación del “negro” se hará de modo intensivo, ya que “(...) no se trata de arrancarle una cierta cantidad de productos útiles: ahora todo gira en torno a la producción de la plusvalía por la plusvalía misma” (Moreno Fraguas, 1978, T. I, p. 48).

En nuestros predios va a dominar un modelo esclavista patriarcal, basado en la explotación doméstica-rural de los hombres y la tierra. Desafortunadamente, por lo general en los documentos no se especifican todos los oficios que desempeñaban los esclavos, sino los de mayor especialización técnica; sin embargo, disponemos de un documento (ARPC: Secc. Testamentaria. 1738.B, f. 143) que nos permite afirmar, junto con Naveda Chávez-Hita, que el grupo de trabajadores que ella denomina como “auxiliares” representó quizá el 80% de la dotación esclava (Naveda Chávez-Hita, 1987, p. 108-114). Estos “auxiliares” eran los que se ocupaban de las faenas agrícolas: siembra, corte y alzada de la caña. En la siembra participaban esclavos de ambos sexo, aunque por lo común es superior el número de mujeres que se destinaban a esta actividad, lo que al parecer se convirtió en costumbre, pues aún en los tiempos que nuestro amigo e informante Teodoro Blanco comienza a “ganarse la vida” siendo un niño, para él era común ver a “mujeres jalando escardilla”, o sea, sembrando; para colmo, aparte del empleo secular del sexo femenino en estos menesteres, ni siquiera los instrumentos de trabajo experimentaron una evolución significativa, pues de la azada usada en la colonia a la escardilla no hay cambios cualitativos importantes. Para el corte y la alzada de la

caña se utilizaron, indistintamente, tanto hombres como mujeres, y no era raro ver hasta niños en esto que era una tarea fatigosa hecha a fuerza de “machetes sabaneros” o “calabozos”, tal como aparecen mencionados en los viejos folios. No fueron los esclavos más fuertes los que se destinaron para alzar la caña y colocarla en los lomos de las bestias que las transportarían hasta el trapiche. Ningún inventario de hacienda señala la existencia de carretas de tiro durante la colonia, las cuales se empezarán a ver entre los cañaverales sobre todo en el siglo XIX. En el informe de la “Sociedad Económica Amigos del País” se dice, literalmente, que el Cantón de Guarenas cuenta para los primeros años de 1830 con “ocho carretas para el tráfico interior de los trapiches” (Banco Central de Venezuela, 1958, p. 240).

El restante 20% de la dotación, descontando a los ancianos y enfermos “inútiles” y los domésticos (cocineras, etc.), era absorbido por las labores del trapiche, sala de pailas, la casa de purga y el acarreo de los productos a los puntos de comercialización.

Los trapiches de entonces eran de madera, no muy resistentes a las largas y extenuantes jornadas de molienda. Mientras las bestias giraban alrededor imprimiéndole movimiento a los engranajes, los esclavos iban introduciendo la caña por entre las tres masas verticales: la primera pasada era entre la masa “cañera” y la masa mayor (central), al salir al otro lado la caña volvía a ser metida ahora entre la masa “mayor” y la masa “bagacera”, así dos veces por lo menos hasta extraerle el guarapo. Los accidentes en el trapiche estuvieron a la orden del día; por cansancio o por algún leve descuido, el brazo del esclavo quedaba comprimido entre las masas, y para el momento en que se lograba detener el rutinario movimiento de las bestias, ya el esclavo había perdido su brazo. No son pocos los casos en que, leyendo la lista de esclavos de las haciendas, nos encontramos con mancos por doquier. Como esto no es nada nuevo para el lector, a quien no queremos abrumar con citas innecesarias, solamente traeremos a colación el caso de “(...) un moreno criollo nombrado Gregorio de edad de treynta y cinco años poco mas o menos manco de la mano derecha por haberlo cogido el trapiche (...) mandador, pero peon de todo trabajo (...)” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1766.A, f. 19)

Las víctimas de tales accidentes no se perdían del todo, pues eran una inversión que el amo debía aprovechar de otra manera, por

lo que muchos de estos mancos desempeñarían el rol de mandadores, vigilando y dirigiendo el trabajo de los demás esclavos, ora en los tablones, ora en el trapiche y sala de pailas, así como en la casa de purga.

Por cierto, que otros esclavos con un estatus relativamente “superior” al resto de la dotación, serán algunos de los que laboran en la sala de pailas y casa de purga, denominados en los documentos como de “oficio pailero” y otros de un rango aún mayor son aquellos señalados como “oficial de azucarero” o “maestro de azúcar”; ellos, asimismo, son los de más alta cotización en los inventarios; mientras que un esclavo de igual edad pero sin especialización puede valer 300 pesos, uno de aquéllos especializados estará valorado en 350 pesos. Y es que, por lo delicado de la labor que en la sala de pailas y la casa de purga se realiza, allí trabajarán los esclavos de confianza del amo y/o mayordomo y que éste ha ido entrenando técnicamente con aquellos esclavos de mayor experiencia, de manera de garantizar la mano de obra calificada que reemplazará a los viejos, y llegar a viejo en una sala de pailas y en la casa de purga no cuesta mucho, más bien, se llega a envejecer antes de tiempo y no es para menos, fajados como están día tras día en un recinto cerrado en el que se desarrollan altas temperaturas. Mención aparte merecen aquellos esclavos de absoluta confianza de los amos ausentistas que alcanzaban el estatus de mayordomo, como es el caso del referido Juan Gordián Blanco, quien ejercía un exhaustivo y meticuloso control de todos los procesos y actividades de la hacienda La Trinidad, como quedaría perfectamente ilustrado en las cartas que enviaba a sus amos en Caracas, ocupándose desde la producción hasta la comercialización, y no sólo de eso, sino hasta de las relaciones con la iglesia (por ejemplo, en el pago de los diezmos) y la atención “espiritual” (velaba porque fueran bautizados) y cotidiana de los esclavos (su salud, su vestimenta, etc.). ¿Tenían todos los esclavos-mayordomos las prerrogativas de Juan Gordián? No nos extrañaría, habida cuenta que en su ausencia, los amos necesitaban de alguien que controlara la unidad productiva en su conjunto, al punto de quedar a su arbitrio la contratación de peones (“piones”) libres para labores agrícolas o de la casa de purga, así como los servicios de artesanos para el mantenimiento de los equipos/medios de producción. La carta de la cual extraeremos

el siguiente fragmento no está fechada, pero René García Jaspe informa que “recibió en Caracas el 23 de septiembre de 1796”:

Me alegraré que su merced esté bueno en compañía de toditos mi(s) amo(s), aviso a su merced como (molí) el tablón de la mesa, el que dio seis paila(s) de meladura, el que voy a su(r) car de nuevo, el pedazo de tablón de San Francisco de Paula lo molí también, el que me dio tre(s) paila(s) de meladura (de) lo que templé cincue(n)ta panes de azúcar, ocho pesos y medio de papelones. Los (ilegible) lleva Paulino la carga de papelones, aviso a su merced como la masa se bajó (y) el tambor, fue menester llamar al carpintero para que le metiera doce cuñas, los que llevó diez reales por la(s) doce cuña(s), el maestro Lino me llevó por mete(r)las las doce cuña(s) dos pesos. De la purga se ha hecho trece pesos, de los que he pagado al carpintero dos pesos, al herrero diez reales. Metí dos pionos libres para la molienda, los dos pionos libres me han ganado tres pesos doce reales, cuatro reales el médico del Sr. Marqués por sacarle una muela a Paulino (...) Aviso a su merced como tío Nicolás me ha pedido licencia para ir a Caracas, por ganado su día yo se la he dado. Aviso a su merced como que tía Vicencia enferma desde que vino de Caracas trabaja un día y otro no, mas pior ha venido ora, ya le he escrito a su merced dos ocasiones como (roto) el médico que si la dejan a trabajar en la caña la pierde (...) (García Jaspe, 2011, p. 25-26)

Hagamos una breve síntesis del proceso subsiguiente a la extracción del guarapo en el trapiche, es decir, la transformación en sí de la materia prima. En esto, nuevamente, nos fue de mucha ayuda el testimonio de Teodoro Blanco (“Teodorito”), quien trabajó en los trenes o reverberos de pailas de cobre fundido, cada una de diversos tamaños y montadas en sus respectivos hornillos, de mayor a menor. El cuento que nos echó el viejo guatireño coincide con la pormenorizada descripción que hace de este proceso Moreno Fraginals. El guarapo pasa del trapiche a la casa o sala de pailas a través de canales y cae en el primer caldo

o paila, donde comienza su cocción, y luego va siendo pasado a las siguientes pailas, en cuyo transcurso se va limpiando la cachaza y cocinándolo hasta alcanzar su “punto” óptimo de concentración por evaporación. Tal vez ya tenían presencia desde el siglo XVII, pero es en el siglo XVIII que comienzan a predominar los trenes “jamaiquinos” de varias pailas, lo que coincide con la opinión de Luis E. Molina de que “fue en el siglo XVIII cuando se difundió el sistema de cocción conocido como el “tren jamaiquino”, el cual se había desarrollado en el siglo XVII” (Molina, 2014, p. 277), que reemplazó el sistema de cocción de pailas montadas sobre varias hornallas, por una sola hornalla para todo el tren de cinco pailas (la paila más grande en la que se recibía el guarapo desde el trapiche llamada descachazadora, la paila mediana de concentración y otra tercera paila de meladura, y finalmente dos calderos más pequeños denominados tachas o tachos, designados “tacho de la torre” y “tacho de dar punto”; normalmente, en las haciendas de trapiche de Guatire encontramos una sola tacha o tacho, el de dar punto). Recurrirémos nuevamente a las palabras de Luis E. Molina, pues la síntesis que hiciera de esta tecnología nos pareció muy apropiada:

En el siglo XVII aparece un nuevo sistema para la cocción del guarapo, que consistía en una batería de cinco pailas bajo la cual corría una bóveda que distribuía el calor a partir de una hornalla en la que se quemaba el bagazo de caña (González Tascón y Fernández Pérez 1990: 110). Este sistema de cocción, conocido como “hornos de reverbero”, “tren jamaiquino” o “tren francés” (Moreno Friginals 1997: 21), fue una forma de aprovechar más eficientemente la energía calórica y por tanto disminuir las cantidades de leña usada como combustible, pues era posible utilizar el propio bagazo de la caña para tal fin. (Molina, 2014, p. 141)

La leña era aquí el combustible básico, introduciéndose en los fogones cuyas bocas estaban situadas en la parte exterior de la casa de purga; la temperatura de las pailas se controlaba a fuerza de gritos que profería el “oficial de pailero” a los esclavos que se encontraban afuera, los que retiraban o agregaban más leña según las indicaciones que les llegaban desde adentro. Cuando en la última paila, llamada

“tacha”, ya el guarapo cocido estaba a punto de meladura y para evitar que se quemara, el melado se pasaba inmediatamente con la espumadera de cobre a las “resfriaderas”, canoas donde se batía la masa hasta que cristalizara parcialmente, lo que se comprobaba con una “medida” o probeta. A partir de esta fase, el proceso se bifurcaba en dos posibilidades: una de resultados más inmediatos y más elevado rendimiento era la elaboración del papelón, para lo cual el melado se vertía en las hormas de madera, y en poco tiempo se secaba y las hormas eran volteadas para extraer el papelón que sería almacenado, e inmediatamente se iniciaba la siguiente “tachada”. Cada tacha podía cargar doscientos papelones, aproximadamente. La otra opción productiva era la del azúcar, llamada vulgarmente como “purgar la azúcar”, y consistía en depositar el melado en hormas cónicas donde se va a cristalizar. Su procesamiento es más dilatado que el del papelón; los conos se almacenan con la punta hacia abajo en una estructura de madera, los mencionados “palos de hazer asucar”; en la parte superior de la horma se le aplicaba una cubierta de barro para que el agua que se filtraba fuera purgando o limpiando la masa, separando el azúcar de la miel que va hacia el fondo del cono donde se halla un tapón que es retirado cada cierto tiempo para dejar caer la miel; y así durante treinta o cuarenta días hasta que se extraen los “panes de azúcar”, en los que se percibe una degradación de colores, que permite distinguir el azúcar blanca de la “quebrada” y otras variedades de tonalidades y calidades. En todo lo cual intervenía un factor climático, pues se necesitaba del sol para completar el proceso. De nuevo vamos a recurrir al testimonio del esclavo-mayordomo Juan Gordián Blanco que en varias de sus cartas enfatiza o subraya este factor. Como en toda su correspondencia, relaciona una seguidilla de operaciones, las más de las veces sin solución de continuidad, como en este caso suscrito en Guatire por “su más humilde criado” el 25 de noviembre de 1795:

(...) Mándeme bastimentos para los peones del desecho, tengo tres peones libres, mándeme providencia para darles, lleva la raíces de San Pedro, no lleva el pilón porque **no está acabado de azúcar, no hay sol con que secarlo, yo avisaré cuando haiga para que venga el arriero, aquí llueve mucho,** y siendo

lo que se ofrece, ruego a Dios guarde la vida de su merced muchos años. (García Jaspe, 2011, p. 31-32)³

Los riesgos a los que estaban expuestos los esclavos que trabajaban en la casa de pailas y purgas a veces resultaban de mayor consideración que los del trapiche; las quemaduras con el guarapo hirviendo en las pailas podía acarrear serias consecuencias, pero lo más común y tal vez peor eran los “pasmos” que sufrían los esclavos que estaban sometidos a altas temperaturas, lugar que no contaba con ninguna medida de seguridad de las que se conocen hoy en día. Revisando la documentación, vimos varios casos de esclavos atacados por el “pasma”, enfermedades respiratorias que los dejaban inutilizados o incluso morían al tiempo.

En síntesis, este es el proceso de producción para el cual se empleó la fuerza de trabajo esclava en las haciendas trapicheras, tanto en la colonia como buena parte de la república, aunque ni remotamente tuvo la magnitud que adquirió en las plantaciones e ingenios azucareros. Con todo, en nuestro contexto los esclavos no dejaban de entrañar la condición dual de ser a la vez medio de producción y fuerza de trabajo. En tanto medio, era un “objeto” del capital fijo de la hacienda y, como tal, era susceptible de ser comprado, vendido o alquilado; veamos la explicación que al respecto nos prodiga Moreno Friginals:

(...) por su carácter de medio de producción estaba vinculado, de modo permanente, a la esfera productiva y transfería valor al producto en la misma proporción en que perdía, con su valor de uso, su propio valor de cambio. A su vez, como fuerza de trabajo actuaba directamente en la producción, reproduciendo su valor diario -equiparando los gastos de mantenimiento a un salario en especie- y añadiendo al producto una determinada plusvalía. (Moreno Friginals, 1978, T. II, p. 14)

Aún sin una elaboración conceptual tan compleja, este fenómeno no le era ajeno a la conciencia económica de las autoridades españolas, que en una Real Cédula de 1593,

3 En negrillas nuestro

concediendo una merced a los cañicultores, el Rey establece que:

Mandamos que agora y de aqui adelante (...) por ninguna deuda de ninguna cantidad y calidad que sean, desde el día que esta nuestra carta sea propagada en la dicha isla Española y lugares de ella y dende en adelante, no se pueda hacer ni se haga ejecucion en los dichos ingenios ni en los negros, ni en otras cosas necesarias al aviamento y molienda de ellos (...) se pueden hacer en los azucares y frutos de los dichos ingenios (...) (Acosta Saignes, 1967, 174)

Y quien trae a colación esta Real Cédula leída en el Cabildo caraqueño el 25 de abril de ese mismo año, es Miguel Acosta Saignes, quien también hace un acertadísimo comentario sobre el citado documento: “Es decir, los productos podían ser embargados, pero no los instrumentos de su producción, entre los cuales estaban en primer término los esclavos” (Acosta Saignes, 1967, 174).

A lo interno de las haciendas, las relaciones de producción se darán sobre estas condiciones; el amo residente o ausentista será el propietario de los medios de producción (esclavos, tierras, instrumentos, etc.), luego están los trabajadores libres (mayordomos, administradores y los pocos peones jornaleros especializados o no) ocupando una posición intermedia al servicio de los intereses económicos del primero (el amo), y por último, en la base de la pirámide, están los esclavos, ahora como fuerza de trabajo y entre los cuales también encontramos una subdivisión vertical fundamentada en el grado de responsabilidad y especialización en ciertos oficios que hayan alcanzado algunos de ellos (por ejemplo, oficiales de azúcar), logrando unos mínimos y restringidos “privilegios” que los colocaban por arriba del grueso de la dotación.

Las jornadas de trabajo diario para los esclavos de las haciendas trapicheras se extendía desde que el sol salía hasta que se ponía, siempre que hubiese un tablón por cortar y moler, que era casi siempre precisamente por la modalidad de cultivo que imperó aquí, diferente a las plantaciones que eran por zafras que tenían un carácter estacional. La campana que no faltó en ninguna hacienda respetable -como lo constatamos en la sección anterior-, regía con sus toques las labores agrícolas: al amanecer se tocaban las nueve

campanadas del “Ave María”, ocasión en que se congregaban a los esclavos para rezar la oración correspondiente; al mediodía otros nueve tañidos de la “Víspera” anunciaban la hora del almuerzo, y un corto repique señalaba el reinicio de las faenas en la tarde, y ya hacia el ocaso volvía a resonar la campana en la hora de la “Oración”, cuando los esclavos retornaban del campo para encerrarse en sus “buxios”. La complicidad de la Iglesia con los señores hacendados en la instauración de este régimen de horario de trabajo mezclado con la religión, por un lado permitía garantizar el regular funcionamiento de las unidades productivas, y por el otro, imponer la ideología evangelizadora para mantener el estado de sumisión de los esclavos. Ahora bien, de aquí a que esto se cumpliera con todo el rigor deseado por amos e iglesia, hay mucho trecho.

Podríamos suponer que las jornadas de trabajo en la casa de trapiche y la casa de purga por sus propias características diferían de las del campo, y probablemente estuvieron sujetas a otro horario, tal vez regulado por el toque de otras campanas circunscritas a estos espacios fabriles, pues de hecho en algunos inventarios de haciendas encontramos hasta dos campanas de distinto tamaño, aunque lamentablemente no se especifica su uso y dónde estaban ubicadas. Sin embargo, no creemos que ni en la molienda ni en la elaboración del papelón y el azúcar, las jornadas se prolongaran más allá del atardecer, salvo en circunstancias especiales que obligaban a culminar el proceso de cocción del guarapo y su procesamiento posterior, lo que tal vez no era tan frecuente, pues no se dio una productividad tan alta que así lo exigiera, como sí acontecía en las plantaciones azucareras con faenas que se alargaban hasta la media noche y contrafaenas desde la medianoche hasta la madrugada. No obstante, es bastante posible que se emplearan algunas horas nocturnas para el trabajo de molienda, y aunque en los quisquillosos inventarios de nuestras haciendas no vimos que se apuntaran entre los objetos pertenecientes a la casa de trapiche o de purga ninguna lámpara o cosa por el estilo que posiblemente se utilizara para iluminar el interior de la construcción, en las cartas de Juan Gordián Blanco, éste alude en más de una ocasión en la necesidad que sus amos le manden velas, que muy probablemente se usaran para el trabajo en horas nocturnas. Citemos este ejemplo de una misiva del 27 de enero

de 1799: “(...) Ahí lleva el arriero un cajoncito para que su merced me mande velas y jabón para moler, las he pedido prestadas en la vecindad para comenzar a moler (...)” García Jaspe, 2011, p. 38).

Como la idea de los amos tampoco fue la de agotar y mermar por agotamiento a sus esclavos que tan buen provecho económico le rendían, se estipulaban días de descanso, aquellos que la Iglesia sancionaba como días de “fiestas de guardar” y los domingos, cuando se obligaba a los esclavos a oír misa. Por lo demás, entre dos molindas, había un tiempo “muerto” que se empleaba en tareas de mantenimiento y reparación de los equipos del trapiche, sala de pailas y la casa de purga, construcción de caminos, etc., así como el cuidado y siembra de los conucos.

En buena medida, la Real Cédula de 1789 conocida como el “Carolino Código Negro” recogía esta situación, pero impregnada de las “humanitarias” intenciones de la monarquía embebida de despotismo ilustrado. Estaba dirigida a los amos de esclavos, reglamentando el trato que se le debía dar a éstos. Quizá no pasó de ser una declaración verbal que si se cumplió, tan sólo sería parcialmente; muchos vicios administrativos y los hábitos productivos hechos ley por la fuerza de la costumbre, impedirían que el “Código” se tradujera en hechos reales para favorecer las condiciones de vida de los esclavos. Comentar como lo amerita esta Real Cédula, nos llevaría mucho espacio, por lo que nos basta momentáneamente con señalar que la figura del Procurador Síndico (o Síndico Procurador) creada para la protección de los esclavos y velar por el fiel cumplimiento de los dispuesto en el instrumento legal, no tendría mayores efectos sobre ciertas prácticas, especialmente las de índole económicas, resumidas en el Capítulo III de la “Ocupación de los Esclavos” que estipulaba que en las actividades agrícolas se...

(...) se arregarán las tareas del trabajo diario de los esclavos, proporcionados a sus edades, fuerza y robusted; de forma que debiendo principiar y concluir el trabajo de sol a sol, les quede en este mismo tiempo dos horas en el día para que las empleen en manufacturas u ocupaciones que cedan en su personal beneficio y utilidad, sin que puedan los dueños y mayordomos obligar a trabajar por tareas a los mayores de sesenta años ni menores de

diez y siete, como tampoco a las esclavas, ni emplear a éstas en trabajos no conformes con su sexo, o en los que tengan que mezclarse con los varones, ni destinar a aquellas a jornaleras (...) (Acosta Saignes, 1967, p. 362)

En lo que va de esta sección y de la anterior, hemos visto que las citadas disposiciones se quedaron en el papel. Creemos que podemos eximirnos de ofrecer nuestras apreciaciones para que el lector lo haga por sí mismo, contrastando lo expuesto por la Real Cédula con las descripciones del trabajo esclavo que hemos dado, en haciendas como las nuestras, lo suficientemente alejadas del control de las autoridades coloniales, en especial del Síndico Procurador que debía velar por su cumplimiento.

En un documento de 1764, una “Relación Geográfica” (AANH: Secc. Relaciones Geográficas de Venezuela. T. I), se apunta que, a los fines que una hacienda de trapiche sea provechosa, “lo primero es preciso el que haya mucha gente, y que sea propia”, o sea, esclavos, ya que...

(...) es necesario saber que para convertir una paila de caldo en dulce son precisas e indispensables diez y ocho personas distribuidas en el orden siguiente.

P. Moledores	2
Ytt. Arreadores	2
Ytt. Bagacero	1
Ytt. Un llenador de burros	1
Ytt. Un Pailero y un Hornallero	2
Ytt. Un Papelonero y otro que le ayude	2
Ytt. Tres cortadores de caña. Dos cargadores y un Cogollero	6
Ytt. Un cortador de caña y un Cargador	<u>2</u>
	18

Por nuestra parte, aprovechando esta categorización por actividades, pero dejando a un lado los números (pues vimos que estos varían dependiendo de las dimensiones de la unidad productiva), y luego de habernos asomado al interior de las

haciendas trapicheras, hemos confeccionado un cuadro sinóptico de los oficios y/o actividades que desempeñaron los esclavos:

NIVEL O ESTATUS	ACTIVIDADES U OFICIOS
Esclavos de estatus (especializados)	Mayordomos
	Mandadores
	Oficial de paileros o Maestro de azúcar
Esclavos sin estatus (especializados y no especializados)	Trapicheros (moledores)
	Bagaceros
	Ayudantes y aprendices en la sala de pailas y casa de purga
	Calderos (hornalleros), encargados de la leña en la casa de pailas
	Cortadores de leña
	Arreadores de leña
	Cortadores de caña
	Alzadores de caña
	Arreadores de caña
	Siembra y mantenimiento de tablones
	Cocineras
	Herreros y carpinteros
	Arrieros encargados del acarreo de los frutos a los puntos de comercialización

Tabla 20

Es bueno aclarar, para evitar un malentendido, que en el cuadro de arriba sólo se enumeran las ocupaciones más corrientes, sin determinar el número de esclavos que la desempeñaban; por lo demás, en el nivel de los esclavos sin estatus, lo más frecuente era que un mismo individuo se desenvolvía en dos o más actividades, fundamentalmente en los casos de esclavos no-especializados, quienes debían atender varios trabajos por vez (por ejemplo: a veces eran designados para el corte de leña y otras veces para la faena en los tablones de caña), situación de la que tampoco estaban exentos del todo los de mayor estatus, como nos lo permite inferir la documentación consultada: Maestros de azúcar

que también eran arrieros u hornalleros, etc. En fin, permítasenos la perogrullada: esclavo es esclavo...hasta que huye o se levanta y se sitúa fuera de las leyes que regían las relaciones de esclavitud.

EL AGUARDIENTE DE CAÑA

“Donde hay trapiche hay aguardiente”, nos decía Eleazar Felipe Muñoz, guatireño de la vieja guardia y consumado probador de alcoholes. Y es cierto, junto con las mieles, el aguardiente será uno de los subproductos de la cañicultura que estará presente a todo lo largo de la historia del Valle de Santa Cruz de Pacairigua y Guatire. Son muchas las haciendas que poseen su alambique para destilar el guarapo, convirtiéndose en un negocio subsidiario del papelón y la azúcar. También fuera de las haciendas, en casas de particulares en el pueblo y en el campo, se instalan alambiques y se expende el aguardiente, la diferencia estriba en que en éstos trabajan la población libre, en tanto que en los otros son los esclavos de las haciendas quienes se ocuparán de su producción. Tal vez el licor de unos y otros sabía igual, pero su elaboración será más ingrata en un caso y más gratificante en el otro.

El aguardiente ha estado asociado infablemente a borracheras y camorras, y cuando esta combinación se daba entre la población esclava, no pocas veces terminó en rebeliones o enfrentamientos con las autoridades civiles y militares. Y aunque no llegara a tales términos, esta bebida “espirituosa”, dentro de la lógica simplista de la Corona española, impregnada de la ideología católica, era fuente y causa de disturbios que alteraban el no muy estable orden social y, por supuesto, ello es peor en aquellos pueblos cañicultores. Esto sirvió de excusa para emitir en 1714 una Real Cédula dirigida a Virreyes y Gobernadores prohibiendo expresamente la producción y venta de aguardiente de caña, ordenando romper o vender los instrumentos de fabricación y derramar el codiciado líquido, imponiendo multas a los infractores. Pero detrás de toda esta argucia “moralista” se escondían otros intereses:

El motivo de la prohibición es de orden eminentemente económico, aunque se pudiera argüir razones de orden ético o moral. La Corona Española buscó proteger

de toda competencia el mercado de vinos y caldos cuya producción estaba alojada fundamentalmente en Andalucía, Cataluña e Islas Canarias que drenaban su producción hacia América. (Rodríguez, 1986, p. 60)

Dos años después de su promulgación, en 1716, la disposición es acogida por el Gobernador y Capitán General de la Provincia de Venezuela, Alberto de Bertodano, quien la hace pregonar:

(...) lo hago saber a todos los vecinos y moradores y habitantes de este puerto y provincia sus valles y costas y que de fuera vinieren a ella como su Magestad (Dios le Guarde) a cido servido por su Real Cedula (...) mandar (...) que por ningun caso forma ni manera permitan concientan, ni toleren la fabrica de aguardiente ni la mas leve venta ni uso de El publica ni secretamente (...) (AGN: Secc. Reales Cédulas. T. X, f. 171)

Pero desde España hasta acá hay mucho mar de por medio, y como los representantes ultramarinos de la monarquía que estaban por estas tierras no eran lo más eficientes y diligentes para hacer cumplir las órdenes del Rey, se siguió elaborando y bebiendo aguardiente, si acaso más discretamente, por si las moscas. La prueba la tenemos aquí mismo, en Guatire. Hacia 1720 aún estaba en vigencia la Real Cédula, vigencia que únicamente era de carácter jurídico, ya que la realidad iba dictando otras leyes; Pedro José de Olavarriaga plantea en su famoso informe de 1720 algunos problemas para su cumplimiento derivados de las dificultades para satisfacer la demanda interna de caldos y vinos provenientes de España, esencialmente en su distribución, debido a los malos caminos y las grandes distancias. En segundo lugar, los controles resultaban ineficaces para impedir el comercio ilícito o contrabando de aguardiente desde las vecinas islas (Rodríguez, 1986, p. 62-63). Pues bien, en ese año una comisión de tres funcionarios, encabezada por Juan de Miranda y acompañado por un soldado y un Ayudante de la Guardia, visita los valles de Guarenas y “partidos de su jurisdicción”, sorprendiendo al negro libre José Ganga, quien es apresado e inculpado de violar lo estipulado en la Real Cédula, la cual sí fue pregonada...

(...) en dicho valle de Guatire el dia veinte y quatro y

veinte y cinco de agosto de este año de mil setecientos diez y seis y que en la ocasion estaba el dicho Joseph Ganga enfermo en su casa que dista de la plaza de la iglesia donde se pregono el dicho vando como un cuarto de legua (...) (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 258)

Esto lo dice uno de los testigos llamados a declarar para instruir el expediente; el mismo testigo da fe que el dicho “Joseph moreno” es un negro pobre que “no tiene hacienda de trapiche ni cañaverales para fabricar aguardiente” (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 261), y que, si posee un alambique, es porque con eso le pagaron una deuda, pero que sólo le sirve para alquilarlo o “prestarlo a algunos negros esclavos para destilar un poco de aguardiente cosa muy tenida” (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 261v.). Pero la cuerda revienta por lo más delgado, y ni remotamente nadie pensaría acusar a ningún hacendado, ya que se tenía como chivo expiatorio a un “negro”. Sí, y es que también en otros parajes la comisión halló alambiques:

En la hacienda y tierras de Don Juan de Yelamos se hallo un alambique grande a quien le encontraron una botija de aguardiente pero dijo que todo lo desbarato (...) En un trapiche casa de Bernabe de Ochoa se hallo alambique (...) (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 245)

Y también en la hacienda del notorio Marqués del Valle de Santiago se encontró alambique “y canoa que le parecio con guarapo de caña”, y en la de Pedro de Miquilarena, donde tan sólo se mandan a quebrar los recipientes de barro usados para el aguardiente. Pero el único que va detenido, que tengamos noticias, y tenía que ser así, es el “negro” José Ganga, quien para ese momento tenía 40 años y en su interrogatorio alega que no escuchó el pregón del famoso bando y que el aguardiente que guardaba en su casa no era suyo, sino de otro negro llamado Juan, esclavo de don Diego Muñoz (otro de los grandes hacendados), al cual Ganga le alquila su alambique para sacar un poco de licor, pagándole el arrendamiento con un frasco de aguardiente. Es decir, que en estos tiempos de monopolio alcohólico, los propietarios continuaron negociando con la bebida, pero no se arriesgan personalmente, sino que utilizan a los “negros”, esclavos y libres, en función de sus intereses.

La susodicha Comisión, al servicio de los sectores de poder local, en su versión oficial de los hechos responsabiliza de manera exclusiva a José Ganga, desembarazando de toda sospecha a Don Diego Muñoz. En la declaración de Juan de Miranda se lee que la Comisión llegó a Guatire de noche, registrando trapiches y casas...

(...) siendo una de ellas la de Joseph Ganga negro libre donde hallaron un alambique de cobre de destilar aguardiente como que la acaba de destilar aguardiente segun el gusto y tenia la dicha (...) y en unas canoas del caldo del dulce de caña y hace para destilar aguardiente (...) aprendio el dicho alambique y lo entrego (...) a (...) un mayordomo de Don Feliciano de Sojo en su hacienda de trapiche (...) (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 243)

Esto a efectos que lo retuviera hasta que el Corregidor de este valle, Lorenzo de Freytas, lo mandara a buscar. El Ayudante de la Comisión, José Bello, es un experto en estos menesteres “(...) y por entender de aguardiente y saverlo sacar, puede decir habria dos dias que se habia destilado... (las dos botijas)...en la hornilla en que habia carbones y cenizas frescas (...)” (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 237).

Bueno, total que a José Ganga se le embargan sus pocos bienes, se le pone preso y se ordena que sea procesado, lo cual se va a dilatar, pues Ganga que no es ni corto ni perezoso, pide constantes prórrogas para reunir pruebas a objeto de refutar los cargos en su contra. Testigos van y declaraciones vienen, unas favorables y otras adversas, hasta que al fin y después de dos meses de prisión, es multado con 200 pesos; pero, obviamente, no cuenta con qué pagarlos, por lo que solicita salir en libertad “(...) porque de la causa no resulta pena corporal y me hallo con muchos quebrantos por no tener libreta para mi subtento siendo un pobre que me mantengo de mi trabajo personal (...)” (AGN: Secc. Diversos. T. IX, f. 264).

Ofrece por fiador al Sargento Diego de Villanueva para, una vez fuera de la cárcel, trabajar con el fin de cancelar el monto de la multa. Tristemente, el expediente está incompleto y desconocemos la sentencia definitiva. Sin embargo, vemos cómo la justicia ampara a los terratenientes y se ensaña contra los débiles, cosa nada nueva en el mundo, y si para colmo el

pobre además es “negro”, el ensañamiento es mucho peor.

Pasado el mal trago de la prohibición, en Guatire se dedicarán a la producción de aguardiente los hacendados y otros particulares, éstos que a pesar de no poseer trapiches, disponen en sus casas de un alambique para ganarse la vida, pero ahora sin correr el riesgo e infortunio de José Ganga. La mayor parte del aguardiente era vendido en Caracas y, sobre todo, en las comunidades circunvecinas; la otra parte restante se consumía en el propio pueblo de Santa Cruz de Pacairigua, dentro de las pulperías y expendios especializados en este ramo. Seguramente los principales consumidores serían los habitantes libres del pueblo, de sus vecindarios rurales y tal vez de las haciendas, aunque también los esclavos lo bebían, unos porque lo compraban eventualmente con el fruto de sus conucos, y los más merced a las “obras de caridad” que el amo hacía una vez por la cuaresma para mantener a raya a su dotación, demostrando que a veces sabía ser generoso, cuando en el fondo el uso del aguardiente en los esclavos era para aliviar temporalmente las tensiones. Además, no le costaba mucho, ya que generalmente eran los propios esclavos quienes lo fabricaban.

La política de la Metrópolis de severo control monopólico del comercio de alcoholes, va cediendo paulatinamente, y para la década de 1780 los Intendentes Ábalos y Saavedra implementan medidas para favorecer la producción interna y acabar con el mercado clandestino que ni un maravedí dejaba en las arcas de la Real Hacienda.

Para poder ejercer una regulación sobre la producción y venta del aguardiente de caña, la Real Hacienda instruye el otorgamiento de “licencias” a tales fines. En el libro que lleva Teodoro Monascal, Administrador Subalterno de Rentas Reales del “Departamento de Guarenas” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 933, fs. 10-46), anota para 1785 las partidas de las cuales se hace cargo, entre las que aparecen algunas de Santa Lucía, Caucagua y Petare, y por supuesto, Guarenas y Guatire, partidas que eran objeto directo de su fiscalización; en este último lugar (Guatire), se consignan los nombres de ocho fabricantes y cuatro expendios. De los productores (fabricantes), seis estaban ubicados en el pueblo: Juan Bentura Pompa y Rita Borges en el sitio de El Barrio, José María Borges en la calle Manzanares, Rita García en

Cantarrana, y Miguel Antonio de Ávila y Ana Juana Surita; los otros dos están en los trapiches de José Ignacio Palacios y Blanco y el de María Aguirre. Las ventas se hacían al por menor o al menudeo en las pulperías situadas en el pueblo, como la de Josefa Picón, Juan Bentura Salinas y Salvador Navarro, o en los expendios ubicados en el campo, tal el de José Casares en El Rodeo. La producción fluctúa entre 3 o 5 cargas, pagando de impuesto cada carga de 16 a 17 reales.

Son muchas las mujeres que se dedican a esta actividad. Por ejemplo, en 1795, de las diez personas ocupadas en este ramo, siete son mujeres, ya sea que están abocadas a su comercio en detal o bien sea a su elaboración (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala de Guarenas. T. 920, fs. 60-61v.). Por cierto, que el Señor Marqués del Valle, Don Miguel de Berroterán, aparece endeudado con la Real Hacienda, cosa muy indigna para un noble como él...

(...) con mas de cien pesos que adeuda el Marques del Valle y no a pagado diciendo espera para verificarlo la determinacion de cierto expediente promovido sobre el cobro que de los derechos de aguardiente que envia a la ciudad de Caracas (...) (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala de Guarenas. T. 920, f. 37)

Esto de los impuestos de Alcabala, en los distintos renglones, será motivo frecuente entre el mantuanaje, con o sin título nobiliario, de conflictos con las autoridades españolas. Y el aguardiente no será la excepción, mucho menos en un área productora como lo era Guarenas-Guatire-Pacairigua, que buenos ingresos le proveyó a la oficina subalterna de la Real Hacienda de este partido, tanto que lo recaudado por este concepto será el tercer renglón en importancia después del azúcar y el papelón. Claro que los mayores productores son los propietarios de las haciendas de trapiche: Miguel de Berroterán que en el año de 1800 cancela 120 pesos que adeudaba "...por su ajuste que viene hecho en esta administracion de su alambique que tiene en Guatire..." (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala de Guarenas. T. 1.393, f. 50), José A. García de la hacienda El Rincón, Lorenzo Caraballo de la hacienda Vega Arriba que en 1802 paga 400 pesos de renta por el provecho anual de su alambique (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala de Guarenas. T. 1.395, f. 55),

lista a la que se agregan Remigio Blanco, Juan Antonio Regalado, Bartolo Sánchez... Para este año, aparte de su venta en casas particulares debidamente autorizadas, son cinco los pulperos que expenden aguardiente al menudeo: Sebastián Velázquez, Salvador Mallorquín, Pedro Ávila, Remigio Blanco y Tomás Carpio. Y entre los alambiqueros que han pagado impuestos, tenemos una lista de siete:

NOMBRES	CANTIDAD
Marqués del Valle	40 pesos
José Gabriel Casares	25 pesos
Jorge Rojas	13 pesos y 3 reales
María Vázquez	4 pesos
Ana Germana García	8 pesos
Rita Vázquez	6 pesos y 5 reales
Josefa Rosalía García	4 pesos

Tabla 21

Estos mismos nombres y algunos otros se repiten en diferentes años. La producción de aguardiente de caña adquiere dos modalidades: una para satisfacer la demanda local y de vecindarios cercanos, cuyo procesamiento estará en manos de pobladores libres; y otra modalidad denominada en los documentos de la época como “venta al mayor” (AGN: Secc. Real Hacienda. Alcabala de Guarenas. T. 1.395, f. 60), desarrollada por los hacendados y en cuya elaboración participa la mano de obra esclava, ésta tendrá como destino la ciudad de Caracas y otros centros poblados de medianas dimensiones. Ello nos da a entender que, por su volumen de producción, los hacendados tenían como práctica el disponer de una parte de la caña molida que irá al alambique situado dentro de la propiedad, y lo más probable es que estuviera en una construcción contigua o dentro de la casa de pailas, para lo cual el esclavo debió ser destinado y adiestrado en la destilación de aguardiente, especializándose técnicamente. Pedro Cunill Grau, al abordar el desarrollo económico y social de la zona en las primeras décadas del siglo XIX, apunta que el aguardiente sería el principal reglón productivo. El autor cita como fuente de sus datos el diario de Operaciones del

Ejército de marzo de 1818, en las Memorias del General O’Leary:

(...) en estos valles se diseña un intenso uso del suelo en estancias esclavistas especializadas en el monocultivo azucarero, destinado fundamentalmente a la destilación de aguardiente de caña, complementado con conucos de maíz y yuca, teniendo también bastante importancia la elaboración de cazabe. (Cunill Grau, 1987, T. I, p. 481)

Todavía muchos guatireños recuerdan con placer “aquel” aguardiente, fuerte al gusto, pero sano al cuerpo. Y es que su producción en los viejos alambiques llegó hasta el siglo XX y al parecer -de confiar en el testimonio de Teodoro Blanco, quien lo bebió y trabajó en las haciendas cañeras- sin modificaciones sustanciales en su técnica y procesamiento. De hecho, de esta actividad económica de los vales de Guatire y Pacairigua, y del mismo pueblo de Santa Cruz, encontramos datos en el transcurso del siglo XIX. En el informe de la “Sociedad Económica Amigos del País” de 1830, se nos dice que en el Cantón de Guarenas se hallan 28 alambiques que produjeron 13.000 cargas de aguardiente. Lo que es más, de toda la Provincia de Caracas, es nuestro Cantón el que aparece con la mayor productividad, contribuyendo estas cifras a sustentar la afirmación de Cunill Grau (Banco Central de Venezuela, 1958, p. 240):

CANTÓN	CARGAS
Petare	582
Caucagua	230
La Victoria	8.000
Santa Lucía	1.000
Maracay	2.400
Guarenas	13.000

Tabla 22

Según el censo de ese mismo año, en la parroquia de Guatire laboran de forma fija seis alambiqueros (AGN: Secc. Censos. Provincia de Caracas. T. XLVI, f. 251). Para entonces, quienes se desempeñaban en este ramo debían extraer una Patente

de Industria otorgada por la Hacienda Pública “para ejercer la industria de alambique...” (AGN: Secc. Hacienda Pública. T. XXI, f. 65), en sustitución de las antiguas “licencias” coloniales. La patente es un mecanismo instrumentado en un decreto dictado por Soubllette en 1838, en uso del Artículo N° 7 de la Ley que sobre el aguardiente se había publicado un año antes, mecanismo éste que...

(...) agiliza la recaudación de los impuestos y que tiende a verificar con exactitud la capacidad de producción de los alambiques. En síntesis, un decreto muy bien dispuesto para evitar fraudes, que el General (Soubllette) posiblemente conocía también de igual forma. (Rodríguez, 1986, p. 82)

Cuando en 1854 se constituye la Junta Subalterna de Abolición de la Esclavitud del Cantón Guarenas, un tal Jerónimo Ascanio, actuando a nombre de ella, hace un padrón de los alambiqueros de Guatire solicitado por instancias superiores (AGN: Secc. Secretaría de Interior y Justicia. T. DXXVIII, f. 88):

DUEÑOS	LUGAR	Nº ALAMBIQUES
José Salvia	El Ingenio	1
José Marcos Lander	San José	1
Sgto. Francisco Aranda	Plaza	1
José Marcos Lander	El Palmar	1
José Francisco Torres	Vega Arriba	1
Herederos de los Sres. Regalado	Vega Abajo	1
Herederos de la Sra. Trinidad Ibarra	Sojo	1
Antonio Muñoz	Muñoz	1
Ramón Chapellín	Rincón Arriba	1
Vicente Oramaz	Rincón Abajo	1
Dionisio Rojas	Cantarrana	1
Juan Pablo Huizi	El Marqués	1
TOTAL		12

Tabla 23

Como se evidencia, sólo son empadronados los alambiques de las haciendas (a excepción del de Dionisio Rojas en el barrio Cantarrana), que son los mayores productores, obviando a los alambiqueros caseros dedicados a la venta al menudeo. En todo el Cantón, de acuerdo a lo señalado en el padrón, hay veinte alambiqueros, y más de la mitad (12) están en la Parroquia Guatire. Nuevamente, en 1876, en las estadísticas del gobierno de Guzmán Blanco, se vuelve a dar cuenta de esta actividad por nuestros lares.

En resumen, el aguardiente de caña es otro elemento más de lo que llamamos la cultura del trapiche, ligado consustancialmente a los esclavos y sus descendientes manumisos, quienes después de 1854 seguirán trabajando en los alambiques de las haciendas y del pueblo.

RELACIONES COMERCIALES DE GUATIRE EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

En cierta medida, este tema ya ha sido parcialmente desarrollado en lo que llevamos escrito del presente Capítulo, pero no está de más agregarle unas cuantas líneas para abordarlo con mayor propiedad. Desde su constitución como centro poblado en el siglo XVII, el destino de Guatire ha estado inextricablemente vinculado y condicionado por sus relaciones comerciales con la capital de la Provincia, Caracas, mercado hacia el cual se orientará el grueso de la producción trapichera y que determinará el desenvolvimiento de la economía local, al fijar un techo relativamente estable a la producción de los derivados de la caña dulce, refrenando el proceso de crecimiento de las fuerzas productivas.

Si bien las condiciones naturales de los valles de Guatire y Pacairigua favorecieron, por un lado, el establecimiento de las haciendas de trapiche, por otra parte la topografía actuó de modo adverso, ya que dificultará que se pudieran trazar y usar vías de comunicación más asequibles con otras regiones o subregiones aledañas o no, las cuales tal vez habrían fungido de mercados alternativos. La salida hacia la costa, si no imposible, al menos sí es harto difícil y pronto quedó desechada para su uso económico:

De norte a sur contando del sur al pueblo habra como 4 leguas de montañas Aspirisimas y del pueblo al norte hay un dia de camino de

montañas intrancitables hasta encontrar con la costa de Varlovento de la Guayra (...) (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 29, f. 302)

Hacia oriente, atravesar el valle de Barlovento para acceder a los centros poblados de la Provincia de Nueva Andalucía, representaba un gasto en transporte que no iba a compensarse con la venta del producto, amén de que carecía de sentido hacer tal travesía, pues el oriente de Venezuela había desarrollado la cañicultura y se autoabastecía; por lo demás, en Barlovento mismo no se encontraban centros urbanos de grandes proporciones y los más cercanos (Caucagua, Capaya, Tapipa, etc.) eran mercados reducidos que lograban abastecerse con la producción cañera de los valles del Tuy, al sur, que formaban parte de un área cañicultora de elevada productividad y con la cual había comunicación por medio del camino de bestias que partía de Cupo. Sólo quedaba una opción: Caracas, hacia donde los caminos eran mucho más transitables para recuas y carretas cargadas, y la distancia se podía recorrer en poco tiempo. Esta vía se va a optimizar hacia 1875, cuando se construye la carretera del Este, sobre la cual nos comenta Pedro Cunill Grau:

El avance caraqueño hacia las comarcas orientales se define en función de las vías de comunicación que se dirigen hacia Petare, Guarenas, Guatire y Araira. Se alcanza un poblamiento bastante denso para la época, fundamentado en la explotación agrícola y en los tráficos. El camino tradicional de recuas que unía esta microregión con Caracas, a través de la ruta de Sabana Grande-Chacaito-Chacao, es reemplazado por la carretera del Este que es inaugurada en 1875, uniendo Caracas con Guatire. Esta carretera tiene un trazado único desde Caracas hasta el caserío de Dos Caminos, donde se bifurca, dirigiéndose un ramal a Petare y el otro a Guarenas y Guatire. (Cunill Grau, 1987, T. III, p. 1.723)

Nuestro informante Manuel Flores, quien hiciera este trayecto en carretas tiradas por mulas, nos contó que se tenía que hacer tres escalas para pernoctar y que descansaran las bestias; cuando se llevaba carga, se salía de madrugada ya en la tarde se estaba llegando a Guarenas, de donde se partía a la mañana siguiente y llegaban a

la segunda parada en Caucagüita, y de aquí a la última parada en Petare, de donde salían pasando por Dos Caminos y Chacao hasta llegar a Caracas. En realidad, este era el mismo trayecto que desde el siglo XVII servía para los mismos fines. En una correspondencia de 1789 remitida por José Pérez Peña desde Petare al Gobernador y Capitán General, se le informa que existen nueve “caminos reales”:

(...) cinco que salen de este pueblo para Guarenas, Mariche, Hatillo, Baruta y el que va para la ciudad, con el que se junta otro que atraviesa la jurisdicción, que viene de Chacao y sigue para Guarenas, Guatire, etc., y tres que se comprenden en el pueblo de Baruta, uno a la ciudad, otro a Santa Lucía y Ocumare y otro al Hatillo. (Hernández Pino, 1948, p. 99)

Son datos bien importantes, porque nos permiten rehacer la red de relaciones comerciales que sostenía Guatire con los pueblos de los valles del Tuy y con Baruta y El Hatillo, traducida en la compra e intercambio de bienes producidos en aquellos lares. Aparte, la citada correspondencia explica que el mantenimiento de los caminos reales lo asumían los vecinos cuando “lo pide la necesidad para componerlos, concurriendo con sus peones, herramientas y demas, según les permite su posibilidad con consideración a sus pertenencias” (Hernández Pino, 1948, p. 100). En otras palabras, el buen estado de los caminos es un asunto económico que le competía resolver a los interesados. Con la carretera trazada en 1875 se optimiza el flujo comercial con Caracas, y al respecto vale la pena traer a colación una larga cita de Cunill Grau, quien a su vez cita documentos de la época:

(...) cuando está habilitada esta carretera del Este tiene gran éxito, como se registra en Guarenas en 1878: «De las nuevas carreteras ninguna ha dado resultado como la del Este. Inmediatamente después de su apertura, se estableció una empresa de coches en este pueblo, que despacha en la actualidad dos o tres coches diarios para el Distrito Federal, y uno para el vecino pueblo de Guatire; trafican por ella más de cien carros, fuera de las recuas que todavía son necesarias para sacar los frutos de los establecimientos agrícolas que todavía no se han incorporado; se han abierto varios establecimientos en su

tránsito; y se han cultivado todos los terrenos adyacentes, que por su producción tienen hoy un precio que sus dueños no habían soñado siquiera alcanzar». En el mismo año 1875 se prolongó por un camino de herradura que conducía de Guatire a la Colonia Bolívar en Araira, que sería aprovechado más tarde para la carretera hacia las comarcas barloventeñas de Caucagua. Igualmente, se habilitó un camino de recuas de Guatire a Tacarigua de Mamporal: «Este camino hacía más de treinta años que estaba casi intransitable por el olvido en que se le tenía, fue mandado componer y se ha mejorado bastante, hasta el punto de ser, no un buen camino, porque eso hubiera sido costoso, sino la mejor vía que conduce a Barlovento». También en 1875 estaba muy avanzada la nueva carretera que unía a Petare con Santa Lucía por Los Mariches. (Cunill Grau, 1987, T. III, p. 1.723-1.724)

Antes y después de las mejoras efectuadas a estas vías de comunicación, nos atrevemos a plantear que la actividad comercial de Guatire es posible dividirla en tres segmentos, en virtud de tres factores: el espacio de circulación que la misma abarca, las relaciones que establecen productores/consumidores y los productos que son objeto de compra-venta o intercambio:

EL COMERCIO INTERNO

El cual era realizado en los términos de la propia localidad, caracterizado por la venta y compra de frutos producidos en los valles de Pacairigua y Guatire para sustento de la población libre y esclava. Aquí incluimos algunos derivados de la caña dulce y otros frutos menores, y es que no toda la producción de las haciendas de trapiche estaba destinada exclusivamente al mercado capitalino, una parte quedaba para el consumo de la misma hacienda y otra parte se colocaba para su expendio en el pueblo de Santa Cruz. Así tenemos, por ejemplo, que en 1754 “(...) Silvestre Ramos, mayordomo del trapiche de las señoras Arenas declaro haber vendido en este valle de Guatire seis cargas y media de purga y dos cuantías y medias de papelones, todo en diez y seis pesos y dos reales (...)” (AGN:

Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 905, f. 27).

Los panes de azúcar sí eran remitidos a Caracas, pues se trata de un producto de gran demanda en la capital y mejor cotizado que el papelón o la purga, siendo éste el derivado más económico para el consumo de los sectores sociales menos favorecidos. No creemos necesario abundar en fechas trayendo a colación otros casos de esta índole, pero sí nos parece importante señalar la participación de los esclavos de las haciendas en estas operaciones, algunos actuando en su condición de mayordomos o mandadores, como “Joseph Pablo esclavo de Don Muñoz y su mandador” quien en 1753 manifestó “aver vendido en el trapiche diez pesos de papelones” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 905, f. 40). El otro bien que irá desde las haciendas hasta las gargantas y estómagos de los habitantes de Santa Cruz, es el aguardiente, que también era producido y expendido en el pueblo por los vecinos libres, tal como lo acabamos de ver en la sección anterior.

Ya dijimos antes que en algunas unidades trapicheras los esclavos cultivaban conucos, en ellos sembraban los llamados “frutos menores”: plátanos, yuca, ñame, maíz, etc., de cuya cosecha, si había un excedente (descontando lo que se consumía en la hacienda), una parte a veces era vendida en las pulperías del pueblo o canjeado por algunos artículos necesitados por los esclavos: ropa, calzado, etc. Asimismo, cierto número de moradores libres encuentran su modo de vida en una agricultura de subsistencia, cuya producción abastece parcialmente a los ventorrillos y pulperías locales; citemos un solo ejemplo de 1786, extraído del Libro de Derecho de Alcabala de la Real Hacienda, en cuyas cuentas se apunta un peso y dos reales “(...) que pago Salvador Navarro por el nuevo Impuesto de los comestibles que compra en estos valles para surtimiento de la pulperia que tiene en el pueblo de Guatire (...)” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 939, f. 6).

Aparte de los frutos de la tierra comercializados sin que impliquen un procesamiento (maíz, plátanos, varios tubérculos y legumbres, etc.) y los que sí requieren una elaboración previa a su venta (como el casabe), también hay quienes se dedican a la cría de ganado porcino, como consta en otro cuaderno de 1800 del pago que hizo al nuevo Impuesto un vecino de Santa Cruz,

“(…) Jose Balthasar Pompa (de) nueve reales de la matanza de seis cochinos que hizo en el pueblo de Guatire…” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 1.393, f. 4)

Entre los compradores de estas “menudencias” se hallan tanto los pobladores libres como los dueños o mayordomos (también los administradores) de las haciendas de trapiche para la alimentación de su dotación esclava (ver como ejemplo la lista transcrita de los gastos de la hacienda de José Pablo de Arenas en la Sección C de este mismo Capítulo).

El comercio interno de Guatire no va a experimentar grandes transformaciones con los años, más bien se mantiene guardando características similares aún en 1830, cuando al enumerar los productos del Cantón Guarenas, se incluyen, entre otros:

(…) el maíz a cuyo cultivo se dedica principalmente toda la población menos acomodada, del que se ha cosechado 17.000 fanegas; legumbres, 800 fanegas, y arroz 100 fanegas, con un número considerable de cargas de plátanos, cambures, yuca de que hacen casabe (...) (Banco Central de Venezuela, 1958, p. 240)

Todavía en el primer tercio del siglo XX, nos contaba la Señora Julia Volcán (casi nonagenaria), que ella recordaba que en el pueblo se encontraba todo lo necesario para comer, lo cual se “cosechaba por allí mismo”, y aún sobraba algo para vender en Caracas, traído en carretas para el mercado capitalino, y su esposo (ya difunto) era uno de los que hacían ese viaje.

EL COMERCIO DE APROVISIONAMIENTO

Entenderemos por tal aquel que se realizaba entre distintos pueblos y Guatire, para suministrar a esta parroquia los bienes que no eran producidos por ella. Ya comentamos, aunque de pasada y ligeramente, que para el funcionamiento de las haciendas de trapiche se requería de útiles y herramientas (pailas, machetes, azadas, etc.) que debían ser adquiridos por los propietarios directamente en Caracas o en los expendios del pueblo (los que a su vez los obtenían de proveedores externos); asimismo, nos referimos a

las compras permanentes de mulas y burros utilizados en las diferentes actividades de la cañicultura, bestias que provenían de criadores de otras regiones (especialmente de los valles del Tuy).

Pero también, las haciendas requerían otros bienes que provenían desde la capital, puesto que no se conseguían o escaseaban en el mercado local, como jabón, velas, papel y la ropa que requerían los esclavos. De las cartas del esclavo Juan Gordián Blanco transcritas en el libro de René García Jaspe, extraeremos algunos ejemplos, por lo demás muy abundantes y reiterativos, de lo que solicitaba el esclavo-mayordomo de la hacienda La Trinidad. Veamos.

Carta del 17 de noviembre de 1796, manda a escribir lo siguiente a su amo“(...) Mándeme su merced jabón y velas, aquí están muy escasas, son para la molienda (...)” (García Jaspe, 2011, p. 30-31) y en otra carta del 29 de abril de 1799, leemos:

(...) Recibí cuatro arrobas de carne que trajo Paulino, el jabón y velas y el rial de tabaco, y recibí la ropa de Brígida, la de Clemente y de Juan Ramos. Lo que le encargo a su merced son las mulas para moler, que sean grandes y de fuerza para moler y es cuanto se me ofrece, su criado de su merced. (García Jaspe, 2011, p. 34-35).

Carta del 21 de enero de 1799:

(...) Mándeme su merced con el arriero vela y jabón para el trapiche y papel que aquí no se halla para escribir, y es cuanto se me ofrece. (...) Mi amo, su merced compre mulas porque con cinco mulas no se puede moler y peor será en el invierno y mándeme su merced una camisa y calzones que ya estoy desnudo, que ya ni puedo salir, mándeme su merced que sea unos chicharrones para los muchachos. María Gregoria está en un grito con las muelas. (García Jaspe, 2011, p. 37).

Carta del 4 de junio de 1799:

(...) Recibí las cuatro arrobas de carne, dos varas de coleta y el tabaco que trajo Paulino. Ahí lleva el arriero la mochila para que mi ama me mande la sal. Mi amo, mándeme su

mersé unos calzoncillos blancos para misa que las dos varas de coleta que mi ama me mandó son para calzón de trabajo. No le escribo a mi amo más largo porque no se halla papel, mándeme su merced papel. (García Jaspe, 2011, p. 50).

Ahora nos vamos a detener en uno de los bienes que tendrá significativa demanda en la población de Guatire: el ganado vacuno. Como sabemos, las mejores tierras del valle se dedicaron exclusivamente al cultivo de la caña dulce, y por ello no quedaría ningún espacio disponible para la actividad pecuaria (la cual exige mucha extensión de terreno), por lo que Guatire dependerá de pueblos ganaderos localizados en otras regiones para el suministro de las reses.

Los otros renglones agropecuarios estaban garantizados por la producción local, pero la carencia de bienes de consumo de alto valor proteínico tuvo que ser suplida por constantes compras hechas a los ganaderos de los valles del Tuy y otros puntos, conducidas por arrieros desde aquellos distantes lugares, vía Petare-Guarenas-Guatire, para lo cual la Real Hacienda concedía unas “Guías” o permisos. Aquí van algunos ejemplos de diversos años extraídos del Libro de Derecho de Alcabala:

Me hago cargo de quatro pesos y quatro reales Derecho de Alcabala que en dicho día mes y año (1765) me ha encargado Don (...) de Almeida del pueblo de Guatire procedido de veinte y quatro reses que vinieron por la Sabana de Ocumare las que se vendieron en dicho pueblo de Guatire (...) (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 907, f. 98)

En veinte y un de julio (1795) me hago cargo de seis pesos y quatro y medio reales que pago Don Bartolomé Rodríguez a Alcabala de diez y siete reses que vendió menudeadas y una en pie al respecto de tres (...) por cada una de las primeras y un y medio de la segunda que condujo de La Vega con Guia N° 10066 (...) (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 920, f. 19)

Desde Ocumare, Santa Lucía, Santa Teresa, Espino... proviene la mayor parte del ganado introducido en Guatire; algunas veces, desde aquí continuaban hacia Caucagua los comerciantes de reses (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho

de Alcabala Guarenas. T. 1.393, f. 11). Nos extraña un caso de 1815, el único que encontramos, en el que las reses son remitidas desde Barlovento; en una nota fechada en Guatire se dice que...

Don Pedro Aguiler conduce a Guarenas diez reses a expenderlas allí por cuenta de Domingo Justo Archedera personero de Don Olayo Marrero que introduxo mayor numero de aquellas con Guía Curiepe N° 265, y que esta matando en este pueblo (Guatire) de su cuenta (...) (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 1.405, folio suelto s/n)

Posiblemente esto se debe a que estamos en plena guerra independentista y ello ha originado trastornos que, tal vez, han modificadolasrutasdecomercioregulardecarnovacuna,introduciendo ganado de la región oriental, suponemos, lo cual posteriormente se restablece con las mismas características de los años anteriores.

No sólo la población libre se beneficia de este comercio, los dueños de las haciendas se ven obligados a comprar reses para la alimentación de sus esclavos, porque al final de cuentas, había que darle de comer a quienes sudaban movilizandó el aparato productivo de las unidades trapicheras, tal como lo vimos cuando revisamos el inventario de la hacienda de Juan Pablo de Arenas (Sección 3, cuando tratamos la conformación de las haciendas).

EL COMERCIO DE LOS DERIVADOS DE LA CAÑA DULCE

Esta actividad se orienta en una dirección contraria a la anterior, puesto que se establece entre los hacendados de Guatire y los mercados externos en los que era colocada la producción. En este, la fuerza de trabajo esclava tendrá un uso distinto, ya que será empleada en la comercialización de los derivados de la caña dulce, ya sea en la condición de mayordomos o mandadores asumiendo funciones de administradores y comerciantes, o bien como simples peones para el acarreo de los frutos, conduciendo las recuas de mulas para el transporte de los mismos a los puntos de venta.

Vamos a detenernos a echar una mirada al cuaderno donde se llevan las cuentas de la Real Hacienda de Guarenas correspondiente

al año 1753, especialmente en aquellas operaciones donde participan los propietarios de haciendas de Guatire. Aquí observamos dos cosas, en primer lugar la presencia de esclavos de “estatus” responsables de las transacciones, y en segundo término verificamos la tendencia que va a tipificar a la economía guatireña, esto es, el porcentaje de producción de determinados rublos, dentro de los cuales se destaca el papelón seguido por la azúcar y el melado, y asimismo los mercados de destino de esa producción. Expongamos un caso en extenso:

“Juan Valentín esclavo mandador de Don Juan Manuel Gedler manifesto con juramento que le (ilegible) del Corregidor y Justicia Mayor oy día veinte y seis de julio de mil setecientos cincuenta y tres años= Primeramente veinte y seis tablones de caña dulce de todas las edades calidades y tamaños. _____

Ítem. Nueve pesos de papelones y dijo no saber cuantas son las cargas que se han remitido a Caracas pues estas las ha remitido Don Carlos Gedler ni tampoco puede dar razon de lo que se ha vendido en el trapiche pues esto ha de saberlo su amo Don Carlos Gedler. _____

Ítem. Manifesto el referido Juan Valentín mandador del dicho Manuel Gedler haber remitido a la ciudad de Caracas ciento y noventa y un pesos de papelones y cincuenta y ocho panes de azúcar. _____

Ítem. Manifesto Juan Valentín haver remitido a la ciudad de Caracas a su amo Don Manuel Gedler desde el día primero noviembre hasta el día ultimo de febrero de este año treinta y tres cargas de papelones a nueve pesos carga que son trescientos pesos. _____

(AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho
de alcabala Guarenas. T. 905, f. 25)

Como éste, también está otro negro mandador, esclavo de Margarita Albarenga, quien declara “los bienes y frutos de su ama”, haciendo constar 17 tablones de caña, de cuya producción ha remitido a Caracas 23 panes de azúcar, 2 cargas de papelón

(a ocho pesos cada una), una carga de purga y carga y un tercio de melado (a 3 pesos c/u) (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de alcabala Guarenas. T. 905, f. 26). Del mismo año que estamos revisando, esta es la única hacienda que produjo más azúcar que papelón, en tanto que todas las demás mantienen la constante que hemos señalado, la que apenas experimentará variantes no significativas en otros años, y siempre teniendo como destino a Caracas (Sojo, Arratia, Caraballo, Muñoz, Arenas, etc.); a no ser la de Don Miguel de Berroterán, cuyo mayordomo, el mulato libre José Nicolás de Berroterán, manifiesta tener 45 tablones y que le envió al Marqués del Valle en Caracas unos 590 pesos en papelones desde el primero hasta el veinticinco de julio, quedando en el trapiche 84 pesos, pero además el mayordomo, manifiesta que “(...) declaro tener remitido a Don Miguel Berroteran al Valle de Cauagua quatro cargas de papelones a ocho pesos carga...” (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de alcabala Guarenas. T. 905, f. 44)

Ya sabemos que esta notoria familia tenía una hacienda cacaotera en Cauagua, pero lo que no nos atrevemos a afirmar es si el producto enviado a este pueblo de Barlovento era para el usufructo para los trabajadores y esclavos de su propiedad o para su comercialización en esta comunidad, aunque nos inclinamos más por esta última posibilidad, habida cuenta de la carencia de los derivados de la caña dulce en la región barloventeña y porque en los libros de Alcabala del año 1816 se apuntan algunas pulperías en Cauagua, Panaquire y Tapipa que expenden bienes provenientes de Guatire (papelón, melado y aguardiente), sin especificar la cantidad y quiénes son los proveedores. Además, si el Marqués manda esos productos a su hacienda cacaotera, no se trataría de una operación comercial de compra-venta.

Una vez más, y justamente por lo proverbial y abundante de la información que ilustra a la perfección estas operaciones, traemos a colación las cartas del esclavo-mayordomo Juan Gordián Blanco a sus amos, dando cuenta (y el esclavo era muy detallista y ordenado) de las remesas de distintos derivados de caña dulce para Caracas, recurriendo a arrieros libres. Tomemos algunos ejemplos:

La primera está fechada el 21 de enero 1799:

(...) Remito a su merced con el arriero Luis Yánez treinta

panes de azúcar con el peso de treinta y dos arrobas y doce libras, para la semana que viene irá la otra azúcar. Mi amo, ya pagué los piones con los doce pesos de la purga, uno seis semanas y otro piñón diez días, vendí una carga de melao tres pesos más quince reales que pagué a lo(s) esclavos lo de los sábados. Aviso a su merced como hice la purga de gota papelones, la que me dio una carga, no la lleva el arriero ahora porque no tenía mulas (...) (García Jaspe, 2011, p. 36)

Y esta segunda carta es del 27 de mayo 1799, cuatro meses después de la anterior:

(...) Remito a su merced con el arriero Luis Yánez seis cargas de azúcar con el peso de cuarenta y una arroba ocho libras y una carga de papelones para el gasto de purga de gota. Mi amo, no doy cuenta de la molienda porque todavía no he acabado de moler. Yo le participé a su merced como iba a meter seis piones libres a la molienda (...) (García Jaspe, 2011, p. 47-48)

Con respecto al aguardiente, ya dimos algunos detalles de su comercialización, y sólo podemos agregar que, según los datos recogidos, es bien probable que Guatire surtiera (al menos parcialmente) de esta bebida a los pueblos y caseríos de Barlovento, los que también se abastecían con la producción de los valles tuyeros, a los cuales se tendrá acceso a través del río Tuy, canal fluvial de comunicación entre ambas regiones.

En cuanto a la utilización de esclavos en tareas de transporte de los frutos, de la relación de gastos y ventas de los testamentos e inventarios de las haciendas podemos apreciar algunos casos que se destinaba una partida para cubrir los costos de los esclavos durante los viajes: hospedaje, comida, etc. Algunas veces las bestias de carga de las haciendas eran insuficientes y se tenía que alquilar otras a los particulares: "...y traído a esta ciudad en mula de cassa y Alquiladas..." (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B, f. 98v), es decir, "alquiladas" a los arrieros libres que vivían de esta actividad a destajo, prestando sus servicios a cualquier hacendado que los requirieran (como los ejemplos citados de las cartas del esclavo Juan Gordián Blanco) y, a veces, compartiendo la travesía con los esclavos.

Por último, queremos tratar someramente algo que ameritaría un mayor estudio, cual es la incidencia favorable que pudo haber ejercido la Compañía Guipuzcoana en la economía guatireña. Marco Aurelio Vila parece sostener esta opinión:

No obstante, la labor efectuada por la Guipuzcoana fue, en muchos aspectos, magnífica dado que no sólo organizó el comercio exterior e interior: también contribuyó a racionalizar la economía de producción. Depons dice de Ocumare del Tuy que surgió de la nada por la Compañía Guipuzcoana; y lo mismo expresa referente a Panaquire y Guatire. (Vila, 1967, p. 314)

Tal apreciación la hace François Raymond Joseph Depons cuando le toca permanecer en Venezuela como agente del gobierno francés entre 1801 y 1804. Con respecto al papel histórico que jugó la Compañía vasca, existe una abundante bibliografía que ha tratado este tema en sus variados aspectos y desde diversos ángulos, por lo que es muy poco o nada lo que podemos agregar nosotros. Vila habla de un efecto positivo hacia lo interno, como lo fue la organización del comercio interprovincial y la productividad. Sabemos que la empresa vizcaína incorpora una masa de capital usurario a los sectores dominantes, mediante préstamos a los hacendados para financiar por adelantado la producción agrícola, exigiendo como garantía las cosechas; ahora bien, difícilmente se pueda afirmar que esto contribuyó a estimular el desarrollo de las fuerzas productivas, mucho menos en un rublo como la caña dulce que no entraba dentro de los intereses del monopolio exportador implantado por la Compañía. Por el contrario, la gestión económica/comercial de la administración española generó una constante descapitalización de la economía colonial venezolana por el envío de rentas y patrimonios a la metrópolis. Ello ha de provocar enconadas contradicciones entre distintos estamentos sociales, conflicto que se hará mucho más agudo entre los productores cacaoteros y los vascos, al establecer éstos una política unilateral de precios. Una de las máximas expresiones de esta contradicción es la rebelión en 1749, encabezada por el canario Juan Francisco de León, fundador y propietario de una hacienda de cacao en Panaquire, población barloventeña desde la cual parte hacia Caracas utilizando esclavos en apoyo a su levantamiento.

Guatire va a estar inmerso en estos acontecimientos por ser

un punto de paso obligado del isleño Juan Francisco de León y su gente, quienes en abril de 1749 atraviesan nuestro valle, como...

(...) juntamente han comunicado don Joseph de Sojo Palacios, el doctor don Joseph Pablo de Arenas y don Serafín de Castro, que se hallavan al presentte en sus respectivas haciendas de trapiche que tienen en el valle de Pacayrigua, y a quienes con violencia al pasar por ellas, los obligaron a que vinieran en su compañía e hicieron que pasasen a esta ciudad a comunicarlas a su señoría dicho señor gobernador (...) (Armas Chitty, 1971, Parte II, p. 5-6)

La comisión de propietarios guatireños parte el 19 de abril a Caracas desde Chacao, punto donde se hallaban los rebeldes, a presentar los planteamientos de De León y los suyos (que casi todos son “grandes cacaos”) al Gobernador y Capitán General Luis de Castellanos. De creer en las palabras de Sojo Palacios, Arenas y Castro que constan en las Actas del Cabildo, bien podríamos suponer que los cañicultores de Guatire no tenían una vinculación de intereses con la rebelión promovida por los productores cacaoteros de Barlovento en contra de la Compañía Guipuzcoana, pues eran éstos los que estaban siendo afectados económicamente, mediatizados por el monopolio de precios ejercido por la empresa vizcaína. ¿Hasta qué punto podemos dar crédito a la declaración de los guatireños que afirman que fueron “obligados” a acompañar a De León? ¿Podieron sentirse comprometidos? ¿Acaso también la Compañía condicionaba la producción y comercio de la caña dulce? No nos atrevemos a despejar nosotros estas interrogantes; aunque no podemos olvidar que algunos de estos “señorones” también eran propietarios de haciendas cacaoteras. Ahora bien, en términos generales, la actuación de la Guipuzcoana afectó en mayor o menor grado a los propietarios criollos, pues en vez de atender el suministro de telas y otros bienes y luchar contra el contrabando, sólo se aprovechó de las grandes prerrogativas brindadas por la Corona en función de sus intereses particulares y acentuó la extracción y/o transferencia de capitales hacia la metrópolis española, empobreciendo aún más a la población esclava y libre en condiciones de “servidumbre”.

Tal situación va a cambiar, medianamente, con la creación

en 1777 de la Intendencia de Ejército y Real Hacienda, al frente de la cual se encuentra José Ábalos, quien se hace eco de ciertas tendencias liberales que, a la par de contrarrestar el monopolio vizcaíno, alentará la diversificación agrícola, impulsando -entre otros cultivos- el de la caña dulce. A pesar de haberle conferido un mayor dinamismo a la economía interna, la dependencia administrativa y política se perpetúa, y si se dio un crecimiento (en gran parte absorbido por el erario), éste no comportó cambios cualitativos en el modelo de producción esclavista. Realmente, los propósitos de la Intendencia eran, por una parte, garantizar la prolongación de este régimen por lo que asume e impulsa la importación de mano de obra esclava, y por otro lado, mantener el orden político-social colonial, suprimiendo las potenciales causas de sublevaciones, entre las que estaba la presencia de la Compañía Guipuzcoana que desaparece definitivamente en 1784.

CACAO, CAFÉ Y FRUTOS MENORES

No nos vamos a detener mucho en este punto, por cuanto el cultivo de los rublos indicados en el subtítulo no tendrá una significación determinante en el proceso de conformación socioeconómico de la cultura del trapiche en Guatire, ya que no han de requerir de una cuantiosa incorporación de la fuerza de trabajo esclava para la producción de los mismos. Por el contrario, en las escasas haciendas de cacao ubicadas en las montañas de los alrededores de nuestros valles que se perpetuaron (de algunas sabemos que en el transcurso del siglo XVII desaparecieron y se transformaron en haciendas de trapiche), apenas si se necesita la presencia de esclavos para su cuidado. Una de ellas es la del Capitán Andrés Caraballo, quien declara poseer 39 tablones de caña y “tener en este valle arboleda de cacao de mil arboles mas o menos y dos tablones de yuca buenos” (AGN: Secc. Real hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 905, f. 66), y por este tenor están las demás. Recordemos lo que en 1764 dijera en su informe el Visitador Pedro Felipe de Llamas, quien sólo halla “tres haciendas de cacao cortas y una fundacion que van haciendo nueva (...) que tienen los indios naturales de este pueblo” (AGN: Secc. Visitas

Públicas. T. VII, f. 86), que según este visitador apenas les alcanza para su autoconsumo. En otras palabras, no se malgasta terreno ni mano de obra en el cultivo de un fruto que está circunscrito al mercado local y para el cual se puede emplear trabajadores libres.

De los frutos menores (yuca, maíz, plátanos, etc.), ya apuntamos que fueron cosechados por pequeños productores conuqueros, conformados por habitantes libres y cuya producción surtía las necesidades de consumo de la comunidad, y algún excedente que se sacaba para vender en otros pueblos.

En cambio, del café sí podríamos decir algo más. Muchos guatireños nos han comentado que este fruto, después de la caña dulce, era el segundo en importancia en el ámbito socioeconómico local. Su auge es posterior al período colonial y empieza a ser cultivado hacia la década de 1830, cuando el café alcanza altas cotizaciones en el mercado internacional y va desplazando al cacao entre los rublos de mayor producción en la etapa agroexportadora republicana. Hasta Guatire llega esta onda y se comienzan a establecer haciendas cafetaleras, la mayoría en manos de propietarios dedicados exclusivamente a esta actividad, así como otras pocas constituidas por cañicultores que incursionan para compartir y complementar la producción de la caña dulce con la cafetalera, como es el caso de la familia Machado, de la cual tenemos constancia que “(...) habiendo manifestado el señor Eduardo Machado que su hermano José Lorenzo tenía por separado una fundación de café en el cerro...” (ARPC: Secc. Tierras. 1846.M, f. 10)

Considerada por éste poco productiva por el estado de abandono en que se encontraba para fines de 1832, se incluye en el inventario de sus bienes susceptibles a ser vendidos. Como sea, el hecho es que el café se inserta de manera definitiva en las serranías de Guatire y Guarenas, tan es así que para mil ochocientos treinta y pico, el Cantón cuenta con más de 30.000 matas (Banco Central de Venezuela, 1958, p. 240), y hacia 1873 llegan a 58 las haciendas cafetaleras, 39 de las cuales se encuentran en la Parroquia Guatire, amén de 277 arboledas (Ministerio de Fomento, 1876, p. 275), y tres años después, en 1876, la producción está en el orden de los 108.744 kilos (Sánchez, 1965, p. 22). El ascenso cafetalero sostiene a la economía nacional como la principal fuente de ingresos externos durante el

resto del siglo XIX hasta llegar a las primeras décadas del siglo XX. Según Veloz Goiticoa, Guarenas y Guatire son los principales centros productores de café del estado Miranda (Veloz Goiticoa, 1905, p. 54):

ÁREAS	PRODUCCIÓN MEDIA DE CAFÉ AL AÑO
Guarenas-Guatire	30.000
Los Teques	4.100
Mariches	16.000
Turgua	4.000

Tabla 24

Lo que es más, estas dos poblaciones mirandinas (Guarenas-Guatire) se ubican en lugar preeminente con respecto a otras áreas nacionales (figurando entre las cinco primeras):

ÁREAS	PRODUCCIÓN MEDIA DE CAFÉ AL AÑO
Rubio-St. Ana-S. Cristóbal	156.000
El Tocuyo	50.000
Mérida	46.000
Boconó	33.700
Guarenas-Guatire	30.000

Tabla 25

Como vemos, el eje Guarenas-Guatire estuvo incorporado desde el último tercio del siglo XIX al proceso de la economía agroexportadora, lo que no se había logrado con la caña dulce. El mismo autor refiere que el café producido en nuestra área era transportado hacia Caracas, para posteriormente ser embarcado en el puerto de La Guaira, para lo cual debía recorrer 45 kilómetros, distancia media a Caracas, a través de una carretera parcialmente cubierta “con pavimento de macadam” y única vía de comunicación hacia el oriente del país, pues aún estaba en construcción “la Gran Carretera Oriental de Venezuela” de 366 kilómetros (Veloz Goiticoa, 1905, p. 25).

Bueno, total que a partir de la segunda mitad del siglo XIX

Guatire está inmerso dentro de la intrincada red de los pueblos productores de café y, en consecuencia, supeditado al mercado internacional y a los manejos de los comerciantes nacionales y transnacionales hasta que, con la irrupción del petróleo y el despliegue de un nuevo modelo económico, se inicia el colapso agrícola local, proceso del cual no pudo recuperarse jamás.

No poseemos ningún documento o dato bibliográfico que nos señale cuál fue el rol que jugó la mano de obra esclava en las haciendas cafetaleras, por lo que nos eximimos de especular al respecto. De lo que sí tenemos certeza, es del trabajo de los esclavos convertidos en peones “libres”, subordinados a relaciones de producción de servidumbre, lo que algunos autores han catalogado de “feudales”, devengando un salario en especies y fichas.

La señora Julia Volcán y el Señor Teodoro Blanco recuerdan algo de esto que le fuera transmitido por sus antepasados, coincidiendo también al rememorar aquellos tiempos idos en que muchos eran los campesinos que reclutaban los cafetaleros en época de cosecha, hacia noviembre-diciembre. La Señora Volcán, junto a su abuela y otras mujeres, participó en la recolección del cafeto, para lo cual debían trasladarse a la montaña y permanecer allá el tiempo que durara la colecta del grano en las haciendas Zamurito, Santa Rosa, Las Planadas, El Norte, El Bautismo, Buena Vista, las Dos Quebradas, El Limón y El Oso, algunas de las cuales aún seguían activas para el momento que realizamos nuestra investigación.

LA POBLACIÓN ESCLAVA Y SUS DESCENDIENTES

“Hay en tu sangre una voz
de ignorados orígenes
los bosques guardan a la sombra
el secreto de tu historia.
Y tu primera señal te la hicieron
con un látigo en las espaldas.
Un día te arrojaron en la bodega
de un barco negrero.
Y durante largas e interminables noches
oíste el ruido del mar,
como un sollozo dentro del lúgubre navío.
El mar era un hermano de tu raza.
Una madrugada bajaron
las velas del barco
había un pedazo de tierra y un puerto
te almacenaron como mercancía de esclavos,
y la queja de tus hermanos
amarrados en hileras de hierro.
Ahí comenzó tu historia. El resto
lo que quedó atrás
el Congo los bosques y el mar
continúan con sus quejas
en las entrañas del tambor.”

-Raúl Bopp-

LA POBLACIÓN ESCLAVA Y SUS DESCENDIENTES

Se preguntará el lector, y con razón, si no hemos hablado ya lo suficiente de lo que se anuncia en el título de este Capítulo, lo que no deja de ser cierto, pero aún nos quedan por considerar una serie de aspectos de vital importancia a los fines de nuestro estudio, si lo que buscamos es reconstruir la historia socioeconómica de un sector particular de cuyo seno se genera la cultura del trapiche.

El comercio de esclavos, la procedencia de ellos y su evolución poblacional son los tres puntos que trataremos por separado, con el objeto de ahondar un poco más en nuestro trabajo de microhistoria. Cuando casi a finales del siglo XVII la iglesia le enristra a Guatire la categoría de Capellanía de campo para el auxilio espiritual de los negros esclavos y demás habitantes de la comarca, prácticamente se está oficializando y legitimando ideológicamente una situación que se venía dando por la vía de los hechos y que se va a prolongar hasta 1854 con la abolición de la esclavitud en el territorio nacional. Durante este largo lapso, muchos serán los hombres, mujeres y niños condenados a vivir y padecer un destino escogido e impuesto por los sectores dominantes coloniales y republicanos, españoles y venezolanos; presencia humana que, a pesar de todo y lejos de diluirse, se va consolidando como el elemento más pletórico de aportes a la historia y la cultura de los valles de Guatire y Pacairigua.

EL COMERCIO ESCLAVISTA

Aunque ya es un lugar común, no tenemos más remedio que repetir algunas explicaciones que otros autores han elaborado sobre el comercio esclavista. La colonia, ante todo, es una empresa económica y de ello, por supuesto, no escapan los tratantes y mercaderes de “negros”; con sus matices y bemoles, el esclavo fue reducido a mercancía para, a través de tan inhumana operación, convertirlo en un objeto con un valor de cambio determinado por las leyes del mercado internacional y los mercados regionales. Un valor de cambio que le es conferido por su valor de uso, en tanto fuerza de trabajo y medio de producción destinado al desarrollo económico, lo que en última instancia justifica la

trata y comercio esclavista, amén de otros argumentos de índole ideológica salidos de las plumas y labios de letrados, leguleyos y religiosos que más que justificaciones son excusas para encubrir el crimen y quedar en paz con sus buenas conciencias de cristianos, católicos o protestantes que, para los efectos, da lo mismo.

Una abundante y variada bibliografía se ha venido escribiendo y rescribiendo a lo largo y ancho casi desde el mismo comienzo del comercio esclavo, y aún sigue sin ser agotado en todas sus dimensiones. Trabajos generales y otros menos generales, más o menos profundos, avalando o cuestionando, han abordado este tema en América; sin embargo, Venezuela no ha tenido mucha suerte en este asunto, pese a que contamos con algunas obras que nos han de servir de referencia, al igual que aquellas de carácter continental. Como ya otros autores hicieron parcialmente esta parte, nosotros nos eximiremos de reiterar aquí lo andado por aquéllos, concentrándonos -sin aislarnos- en el caso que nos compete, estableciendo las interrelaciones del contexto local con las circunstancias históricas que lo rodean.

En esta orilla del océano Atlántico, hablar de caña dulce y azúcar es hablar, automáticamente, de “negros” trabajando en los cañamelares, y en Guatire-Pacairigua, un perdido y desconocido lugar de la vasta geografía colonial latinoamericana, la necesidad de contar con brazos esclavos se impone desde el mismo momento que se constituyen las haciendas de trapiche y con casi igual rigurosidad que en las grandes plantaciones antillanas o brasileñas.

Por las condiciones topográficas y la ubicación espacial de nuestra comarca, los esclavos comprados a los tratantes y revendedores eran introducidos en nuestro valle por vía terrestre. El eje de este infame tránsito será La Guaira-Caracas-Guatire; era la ruta más factible y segura. De sobra sabemos el trascendental papel que jugó el puerto de La Guaira, allí llegaban y descargaban los más grandes cargamentos de “negros” (bozales y ladinos) recibidos en la Provincia de Venezuela, allí estaban las casas y oficinas de los mercaderes y desde allí se despachaban a los distintos puntos las “piezas de negros”, adquiridos a los asientos legales o de las arribadas “maliciosas”. Es muy probable que a los valles de Guatire y Pacairigua no hayan entrado esclavos provenientes del

contrabando, al menos nosotros no conocemos registros de algo semejante y las propias condiciones geográficas de la zona no son las más favorables para realizar operaciones clandestinas de tal naturaleza. Así, a los propietarios de acá no les quedó más alternativa que comprar al precio fijado por los comerciantes y el mercado.

Ya echamos el cuento de cuando los Cobo/Gámez de la Cerda y los Ávila se adueñan de nuestros predios por la merced de tierra que recibieran a cuenta de sus servicios en la conquista de Caracas y sus descendientes sembraron los primeros tablones y construyeron los trapiches que inauguran la cañicultura local, para lo cual seguramente habrán empleado, inicialmente, esclavos procedentes de África, hecho que revisamos al terminar la Sección A del Capítulo IV, cuando nos referimos a la posible fecha de introducción de esclavos a Guatire, constatando que pudo haber sido hacia las décadas de 1630 o 1640. Para estos años, están los tratantes portugueses Méndez de Sosa y Gómez Ángel, quienes en 1631 obtienen de la Corona española un Asiento por ocho años para transportar 2.500 negros anuales, llegando el término del contrato en 1639, señalando además el final de la hegemonía lusitana; estos tratantes tenían establecidas factorías en Cabo Verde, São Thomé y São Paulo de Luanda en la costa occidental africana (Aguirre Beltrán, 1972, p. 33-48), punto desde donde provienen los esclavos de nación “tari” (región de cabo Verde) y “angola” (región de São Paulo de Luanda) que sobrepasan los cincuenta años de edad en 1682, como queda consignado en el testamento que el Tesorero Santiago de Liendo manda a hacer de la propiedad que le comprara a Antonio de Gámez en 1677 (ARPC: Secc. Testamentaria. 1695.L, fs. 15-18).

Es verdad que no estamos descubriendo el agua tibia al afirmar que los hacendados guatireños se aprovisionaban de las “piezas de indias” vendidas por los diferentes asentistas que celebraron contratos sucesivos con la Corona, pero no está de más intentar que precisemos este hecho demostrándolo con datos concretos. Por ejemplo, la Compañía de Cacheo (factoría situada en Guinea) creada en 1675, retoma los compromisos que un mercader de Caracas, Martín de Guzmán, no pudo cumplir por su repentina muerte para traficar durante seis años con las colonias de América (Aguirre Beltrán, 1972, p. 67-70). En el documento que hemos venido

citando, hallamos a un “negro” de 32 años llamado Gerónimo de “nacion caheo” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1695.L, f. 17), nombre de la referida empresa portuguesa que al reorganizarse y asumir el contrato en 1690 será conocida como Compañía Real de Guinea.

Las vicisitudes y vaivenes de la trata y comercio esclavista lleva a la Metrópolis española (que había constituido una Casa de Contratación en Sevilla para tales fines) a pasar de las manos de los lusitanos a las de los holandeses, que desde 1634 toman para sí la vecina isla de Curaçao y tenían factorías en Cabo Verde y después en São Jorge de Mina, ésta tomada por asalto; luego le toca el turno a los franceses y su Compañía de Senegal, formada en 1696 y operando desde 1701 hasta su disolución en 1710; su actuación en tierras de América está signada por la hostilidad y el recelo de las autoridades coloniales españolas hacia los galos, pues favorecían el contrabando, como lo señala Aguirre Beltrán:

Cuando el agente general de la Compañía, Deslandes, partió de Santo Domingo en 1704, para verificar la inspección de las factorías, pudo darse cuenta de que los portugueses, establecidos en Caracas, bajo tolerante protección de las autoridades, habían inundado toda Venezuela de esclavos y mercancías, de acuerdos con los holandeses que dominaban el comercio con La Guaira, Santa Marta y Río de Hacha (...) (Aguirre Beltrán, 1972, p. 74)

No hace falta ser adivino para colegir que de este “lícito” contrabando también se habrán beneficiado los amos de Guatire y Pacairigua. No obstante, carecemos de pruebas documentales para confirmarlo. El siguiente Asiento, concedido a la Compañía del Mar del Sur de su Real Majestad Británica, impuesto a España a raíz de la firma del tratado de paz de Utrecht en 1713, le otorgaba a los anglosajones el monopolio durante treinta años, comprometiéndose a introducir 144.000 “piezas de indias” a razón de 4.800 anuales. El contrato fue tan favorable a éstos, que gozaban no sólo de la exclusividad del tráfico esclavista, sino que les permitió la introducción de diversas mercaderías en condiciones altamente ventajosas. La presencia inglesa en estos lucrativos menesteres data

de medio siglo atrás, cuando se posesionaron de Jamaica en 1655, consolidando un estratégico punto caribeño para el contrabando, lo que no dejaron de practicar aún después de formalizar sus relaciones diplomáticas y comerciales con la corona española.

Desde las factorías africanas de Whyda, Gambia, Cape Coast y Cabinda eran remitidos los cargamentos esclavos que llegan a los puertos donde está establecida la Compañía del Mar del Sur, y uno de ellos será La Guaira. La actuación de la Compañía en Venezuela está más o menos documentada por Acosta Saignes (Acosta Saignes, 1967, p. 31-37) y Brito Figueroa (Brito Figueroa, 1964), así como por algunos otros autores más recientes, como Jesús “Chucho” García o José Marcial Ramos Guédez en diferentes publicaciones (libros, artículos de revista y prensa, etc.). Obviemos las desavenencias con las autoridades coloniales y con la Compañía Guipuzcoana, para fijarnos en ciertas operaciones comprendidas en el lapso de 1713-1739, en las cuales están involucrados propietarios guatireños. En efecto, en el testamento del Marqués del Valle, Don Francisco de Berroterán, levantado en 1715, podemos leer que entre sus “Cuerpos de Bienes” se hallan “(...) mill y seiscientos reales del valor de un negro nombrado Florencio que por la partida 25 del descargo de dicha cuenta consta haverse comprado del Assiento Yngles para dicho trapiche (...)” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B, f. 8).

Así será conocida esta empresa en tierras venezolanas: el Asiento Inglés, al cual Berroterán adquiere otros dos esclavos para su hacienda trapichera y 3 para la cacaotera de Caucagua; pero además, aparecen otro once esclavos sin especificar a dónde fueron ubicados, todos pertenecientes a la partida 31 en la que “consta haverse comprado del dicho Assiento” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1715.B, fs. 9-10). Tampoco se especifica ni la “nación” de origen ni la edad de los mismos. El hijo del Marqués, Miguel de Berroterán, siguiendo la tradición familiar, hará una asombrosa compra de 31 esclavos en el año de 1734:

(...) otorgo que doy en venta al Marques del Valle de Santiago Dn Miguel de Berroteran vecino de esta ciudad para el susodicho herederos y sucesores (...) treinta y una pieza de esclavos veinte varones y once hembras todos bosales pertenecientes (al Asiento) y

La población esclava y sus descendientes

marcados sobre las espaldas al lado izquierdo con la marca (...) la que señala al margen habidos en buena guerra ...) (ARPC: Secc. Escribanías, 1734, f. 87)

El monto de la transacción alcanza los 7.750 pesos “en plata acuñada”, una cifra bastante considerable para la época, lo que demuestra su poderío económico. Hagamos dos breves comentarios sobre la cita; el primero es para indicar que los esclavos comprados eran “bozales”, término con el que fueron denominados los negros traídos directamente desde el continente africano y que únicamente hablaban sus lenguas originales o nativas, y éstos...

(...) eran más solicitados por los compradores, ya que en esa forma, por las dificultades de comunicación entre ellos y otros negros, habían menos posibilidades de desertión o alzamiento, a la vez que tenían menos tachas o defectos. En cambio, los esclavistas le temían a los «ladinos», que eran los africanos ya adaptados a la vida americana, con dominio del castellano, así como también a los negros criollos, o sea, nacidos en territorio americano. (Troconis de Veracochea, 1984, p. 439-440)

El segundo comentario es referido a la marca que se les imprimía con hierro caliente en la espalda, conocida como “calimbo” o “carimbo”, sello de propiedad del asentista que fuera suprimido por medio de una Real Cédula en 1784. Esta es una de ellas:



Figura 7: marca de calimbo o carimbo

Tatuaje obligatorio e indeleble, nada agradable para quienes lo llevaban el resto de sus días, recordándoles su condición de “prisioneros” que fueron “habidos en buena guerra”, arrancados irremediamente de su terruño y convertidos en esclavos, es decir, en una “cosa”.

No son únicamente los Berroterán quienes negocian con el Asiento Inglés, pues en distintas fechas aparecen otros hacendados. En 1729 están Matheo Gedler (ARPC: Secc. Escribanías. 1729, fs. 99-100) y Diego Gedler y Gamis (ARPC: Secc. Escribanías. 1729, fs. 214-215v.) haciendo negocio con la “Compañía de Guinea establecida en el Reino de Ynglaterra”; el primero compra “dos negritos y dos negritas” en 680 pesos, y el segundo “una negrita vozal esclava de ocho años” en 190 pesos. Tres años más adelante, en 1732, nos tropezamos con un representante de la familia Caraballo, Andrés, quien compra por mil pesos “tres negrittos y dos negrittass esclavos del dicho asiento (...) sujetos a esclavitud y perpetua servidumbre...” (ARPC: Secc. Escribanías. 1732, fs. 34-35), y a José Gaspar de Arenas, quien adquiere un negrito y una negrita en 370 pesos (ARPC: Secc. Escribanías. 1732, fs. 139-140).

Aunque no se especifica la edad, el diminutivo utilizado para describir la “mercancía” humana nos hace pensar que se trata de niños, esto es, “mulequillos” o “muleques”, de lo cual Troconis de Veracochea hace una excelente síntesis que bien vale la pena citar:

(...) hasta los 7 años de edad se denominaban mulequillos y dos de estos eran contados como una sola pieza; los muleques (de 7 a 12 años) y los mulecones (de 12 a 16) pasaban por una pieza cada uno, siempre y cuando estuvieran bien de salud (...) (Troconis de Veracochea, 1984, p. 439)¹

A nosotros nos llamó la atención que la mayoría de los esclavos introducidos fueran niños que aún no estaban, presumiblemente, en edad de rendir beneficios económicos a sus propietarios; pero a su vez, esto representaba una cierta ventaja, pues los iban adiestrando desde temprana edad en el trabajo productivo, aprovechando después el período vital de más plenas facultades

1 Para que un negro fuera considerado como una “pieza” debía medir por lo menos 7 cuartas de altura, medida efectuada por los Factores del puerto a través del “palmeo” (N. del A.)

físicas, a la par que los irían habituando a la obediencia y sumisión de su “perpetua servidumbre”, traduciendo las escrituras en hechos.

En 1739 se rompen las relaciones entre España e Inglaterra, cesando las operaciones “legales” de la Compañía del Mar del Sur. De todas maneras, no faltará quienes se ocupen del tráfico y comercio de esclavos, y la propia Compañía Guipuzcoana asume esta actividad entre 1730 y 1778; en tal lapso, un solapado representante de los vascos, Miguel de Uriarte, firma un contrato en 1765 con la Corona para importar por 10 años unas 15.000 “piezas de indias”, cubriendo las provincias venezolanas de Caracas y Maracaibo. A partir de 1780 la Corona flexibiliza el comercio, comenzando lo que se ha llamado como la “trata libre”, ratificada por cédulas reales de 1789 (declarando la libertad de comercio a Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo y Caracas) y de 1791 (incluyendo las restantes colonias españolas en América), a los fines de suplir la demanda de esclavos y abaratar sus costos. A mediados de la década de 1780 estará por nuestras costas el comerciante inglés Edward Barry, agente de los tratantes Baker & Dawson de Liverpool, y nuevamente aparecen hacendados guatireños entre sus compradores: Ana de Liendo en 1784 adquiere cinco mulecones en 835 pesos (167 p. c/u); al año siguiente es el Marqués de Valle quien compra 8 piezas por 1.504 pesos (188 p. c/u) y 6 mulecones en 1.088 pesos, haciendo gala otra vez de su bien ganada reputación de gran amo y propietario. En 1786 se registran tres operaciones en que participan nuestros hacendados, el primero es Pedro G. Caraballo con 16 piezas por 2.880 pesos, lo sigue Doña Margarita Gil con 8 piezas por 1.344 pesos, y por último están los Palacios y Sojo que compran 12 piezas y 4 mulecones por un total de 2.608 pesos (Acosta Saignes, 1967, p. 356).

En lo que resta del siglo XVIII hasta 1810, cuando la Junta Suprema proscribiera el comercio esclavista, pocos serán los negros bozales o ladinos que ingresen a los valles de Guatire y Pacairigua, como lo veremos al hablar de la evolución de la población esclava en la sección correspondiente.

El comercio de la mercancía de ébano, como bien enajenable, también fue objeto de otro tipo de transacciones, como las que se realizaban entre propietarios locales y entre éstos y los de otros pueblos y ciudades. Cuando un amo por distintos motivos (problemas

económicos, exceso de mano de obra, insumisión o rebeldía, conflictos personales, etc.) se quería deshacer de uno o más esclavos a la vez, bien podía entrar en trato directo con posibles compradores, o recurrir a otras formas: “Las compras muchas veces se hacían en pública subasta, rematándolos al mejor postor de acuerdo con el avalúo hecho previamente” (Troconis de Veracochea, 1987, p. XXVIII).

Varios casos de compra-venta de esclavos hallaremos en Guatire a lo largo de su historia, revistiendo modalidades diferentes. Por ejemplo, en 1734, Juan Orta de Caraballo y su esposa Francisca García, vecinos de Santa Cruz, le venden en 750 pesos a Lorenzo González, vecino de Caracas...

(...) un negro esclavo nombrado Joseph Antonio de nacion mondongo y una negra tambien esclava de nacion luanga nombrada Isabel Maria al parecer ambos de veinti tres y veinti cuatro años poco mas o menos y un hijo de los dichos de edad de tres años nombrado Joseph Antonio y se los sedemos por sujetos a servidumbre (...) (ARPC: Secc. Protocolo 1734-1736, f. 10)

Aunque ciertamente no será lo más frecuente el que todo un grupo familiar esté involucrado en una operación de compra-venta, este no será el único ejemplo: el renombrado Marqués del Valle, por su parte, en 1725 vende en 750 pesos una familia de esclavos de cuatro integrantes de su trapiche que “hube y erede de mis padres” (ARPC: Secc. Escribanías. 1725, fs. 219-220). Del comercio esclavista interlocal tenemos nuevas noticias en 1764:

Me hago cargo de catorce pesos seis reales que (...) pago Don Gaspar Gonzalez de los Reyes, procedidos de doscientos noventa y seis pesos en que vendio una negra su esclava a Don Juan Frias Albediano vecino de la ciudad de Caracas (...) (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 907, f. 93)

Pero, a no dudar, más abundantes serán las negociaciones que se realizan a nivel local en las que se procede a la venta de hombres y mujeres de corta, mediana y avanzada edad. Para 1767 Nicolás Blanco vende a Sebastián Hernández una “negrita” en 200

pesos (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 907, f. 110), mientras que un esclavo adulto estaba valorado en 300 pesos. La Iglesia, como institución económica que también lo era, poseía sus esclavos e igualmente participaba en estos terrenales asuntos; así como los religiosos poseían esclavos para su servicio personal en sus propiedades (recordemos el caso del padre Lorenzo de Zurita que poseía 14 esclavos en su hacienda de cacao en el valle de Pacairigua hacia mediados del siglo XVII); la siguiente escritura es de 1743:

Sean como yo el Lic. Don Joseph Thomas Pereyra cura capellan de este Valle de Santa Cruz de Pacayrigua por la presente otorgo y (...) que vendo y doy en venta y juro (...) de heredad de Joseph Duran (...) mi esclavo Joseph Antonio de edad de doce años poco mas o menos que me pertenece por haber nacido en mi casa de la esclava mia (...) (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria. 1741-48, fs. 29-30)

Contundentes argumentos como para que no quede la menor sospecha acerca de la propiedad y el derecho que tiene sobre su negrito, seguramente hijo de Fabiana:

(...) negra criolla de edad de cincuenta años poco mas o menos que me pertenece por compra de ella hise a Don Feliciano Soxo Palacios y averme sido buena esclava le he prometido librar de la sujecion y cautiverio en que esta y demas de ello por averme dado la cantidad de doscientos y cincuenta pesos que me ha encargado en reales de contado a toda mi satisfacion y voluntad (...) (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria. 1741-48, f. 22)

Y para rematar, en un arrebatado de bondad, en 1745 ruega que le sean otorgadas las escrituras a Fabiana. Es potestad de los amos acceder o no a la petición de “autocompra” de un esclavo sobre su propia persona, o un hijo, un familiar, etc.; pero aquí, todo nos hace creer que más que el amor cristiano hacia el prójimo que profesara el Padre Pereira, pesaron los 250 pesos en moneda contante y sonante, y que además la esclava ya tenía 50 años, poco más o menos.

Como el referido, encontraremos otros casos en que esclavos

compran su libertad con el producto de su trabajo. En 1766, Alejandro Piñango, mancomunado con su mujer, le da la libertad a “su esclava nombrada Juana Dionicia en cantidad de doscientos pesos”. (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 907, f. 114)

Luego de revisar las fichas de los documentos consultados, podemos afirmar que quienes más intervienen en las negociaciones sobre los “negros”, son los dueños de las haciendas de trapiche lugareñas, bien a título de compradores o bien como vendedores. Son ellos los que disponen de las mayores dotaciones y, según el estado económico de sus unidades productivas, determinan si necesitan más esclavos o pueden (y deben) salir de algunos de ellos. A fines del décimo octavo siglo, concretamente en 1795, verificamos tres transacciones entre hacendados: Lorenzo Caraballo vende el esclavo Serapio a García por 300 pesos; otro Caraballo, Jacinto, vende una esclava a Juan José Machado, quien a su vez le compra a Milano otra esclava (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 920, fs. 3-7 y 7v.).

Esta práctica prosigue en el siglo XIX, en momentos que la trata y comercio internacional de esclavos hacia Venezuela había llegado a un punto ínfimo, lo que obliga a los hacendados a efectuar este tipo de negociaciones. Quizá, a consecuencia de esta situación, es que veremos cómo los esclavos son alquilados, comportando esto una doble función, por un lado quienes los ofrecen en arrendamiento lograban obtener algunos ingresos “extras” en los tiempos de menor actividad entre molindas, y quienes los arrendaban podían complementar su fuerza de trabajo por un tiempo limitado y aumentar su productividad, pero sin las obligaciones de mantener esclavos durante períodos de baja actividad. Sin embargo, no siempre se llegaba a un buen entendimiento entre los agricultores, tal como lo vislumbramos en una disputa de 1808 elevada a la Audiencia por Isabel Gedler, haciendo un reclamo contra Miguel de Berroterán por unos esclavos “cedidos en calidad de prestamo y alquiler”, a los cuales el señor marqués les adeudaba los “jornales” correspondientes (ARPC: Secc. Testamentaria. 1808.G, fs. 12-16).

Como ya dijimos en alguna parte de nuestro trabajo, ni la guerra independentista ni los desajustes que provocó, pudo paralizar del todo la incesante actividad económica de Guatire, y

es por ello que en el año de 1815 un comerciante, Ramón Berdú, logra vender cinco esclavos a igual número de compradores (AGN: Secc. Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas. T. 1405, fs. 2-3 y 10), en su mayoría menores de diez años de edad y valorados en 130 pesos los varones y 120 pesos las hembras.

El lector se habrá percatado, hace tiempo, que entre los documentos que venimos manejando se encuentran los testamentos, y es que en ellos "...menudean continuamente los esclavos como parte importante de las fortunas legadas por los testadores a sus sucesores..." (Troconis de Veracochea, 1987, p. XXXVII), ya que eran un elemento consustancial de los bienes heredados, a veces repartidos entre los beneficiarios y en otras ocasiones quedaban concentrados en un único heredero, para así evitar la dispersión o fragmentación de las propiedades. En los testamentos, los moribundos amos, como si quisieran lavarse de culpas y morir en paz o por sincero agradecimiento, solían dejar en libertad a algunos esclavos, lo que se dejaba estipulado en una cláusula para que sus sucesores lo cumplieran, aunque no siempre lo hacían. Como muestra basta un botón: en 1750 fenece Juan Manuel Arenas, quien declara bajo fe de juramento otorgarle la libertad a la esclava Teresa Eugenia de 55 años, aproximadamente, "por averme sido buena y cuidarme con lealtad (...) y otras justas causas" (ARPC: Secc. Testamentaria. 1750. A, f. s/n).

Para cerrar este punto traemos a colación un caso referido erróneamente por Acosta Saignes a Guarenas, cuando en realidad corresponde a Guatire, pues ya hemos visto y comprobado en varias matrículas parroquiales que los Regalado son hacendados guatireños, por lo que debemos pasar por alto esta insignificante confusión de Acosta Saignes, y citemos sus palabras:

Caso interesante sucedió en Guarenas (sic) por la misma época (alude a la década de 1780), cuando Nicolás González Palma notificaba al Gobernador el procedimiento empleado por D. Juan Yanes Regalado para evitar la libertad de su esclava María del Carmen, a quien había otorgado carta de libertad por causa que ignoramos. Después de legalizarla ante el Concejo de Guarenas, la vendió a D. Juan Regalado, con la condición

de que éste la libertaría después de 25 años de servicios. El Gobernador dictaminó en contra de la reclamación de González Palma al disponer que «debe ser libre la esclava María del Carmen, cumplidos los 25 años de servicio en poder de D. Juan Regalado, según el contexto de la escritura» (...) (Acosta Saignes, 1967, p. 309-310).

PROCEDENCIA DE LOS ESCLAVOS DE ORIGEN AFRICANO

Tema arduo y delicado éste de pretender establecer la procedencia de los esclavos africanos. Aparte de Juan Pablo Sojo y Juan Liscano que lo intentaron por otra vía (por medio de los datos etnográficos en las expresiones culturales afrovenezolanas), el primero en hacer un esfuerzo de esta naturaleza basándose en datos documentales fue Miguel Acosta Saignes en “Vida de los esclavos negros en Venezuela” (Acosta Saignes, 1967), pero él mismo reconoce las limitaciones a las cuales se enfrentó, especialmente por la dispersión de las fuentes; a lo que nosotros le agregamos la imprecisión de los gentilicios que, por lo común, no reflejan con exactitud el origen étnico de los esclavos. Los gentilicios suelen ser arbitrarios, pues cuando se señala a un esclavo como de nación “Mina”, por ejemplo, a lo que se alude es a la factoría de la costa africana donde fue embarcado, pero ya sabemos que la persecución y cacería de negros llevó a los tratantes y, sobre todo, a sus cómplices y colaboradores nativos, internarse hacia regiones bien alejadas de los puertos, regiones en las cuales entraban en contacto (generalmente violento) con grupos culturales distintos a los que estaban asentados por los alrededores de la factoría y, sin embargo, se les etiquetaba con el nombre de ésta.

Para facilitar nuestro trabajo, hemos elaborado un cuadro cronológico en el que consignamos el número de esclavos de los cuales se registran su probable origen étnico, en virtud de la “nación” que le suponen los responsables de los avalúos. Los datos fueron extraídos de documentos de diversa índole.

Las cifras no son exhaustivas ni mucho menos, son apenas el resumen de los documentos revisados por nosotros, que seguramente no son todos los que hay en existencia en los distintos archivos por los que nos paseamos en la etapa de

La población esclava y sus descendientes

recolección de datos. No obstante, y pese a sus limitaciones, el modesto cuadro que preparamos nos ofrece una visión general y, por qué no, sintomática de la población esclava de origen africano en una centuria de la historia de Guatire (1690-1789).

“Naciones”/ Años	1690-1719	1720-1749	1750-1789	TOTAL
Tary	43	37	1	81
Luango	15	15	6	36
Mina	12	8	1	21
Carabalí	-	10	1	11
Congo	-	4	-	4
Angola	6	-	-	6
Cacheo	2	4	-	6
Nago	-	3	-	3
Mandinga	-	1	-	1
Benín	-	-	1	1
Mondongo	-	1	-	1
Sin identificar	-	45	2	47
TOTALES	78	128	12	218

Tabla 26

En un somero análisis, nos podemos percatar de que en el periodo que va de 1720 a 1749 es cuando se notará una elevada presencia africana, dato nada casual, porque es en este momento cuando las haciendas de trapiche logran su plena consolidación y expansión productiva, estableciéndose el número de unidades productivas que se repartieron el espacio territorial de Guatire-Pacairigua, número que se mantendrá de forma regular en lo sucesivo. Asimismo, son los años de más intensa actividad del Asiento Inglés del que, como vimos, se proveen los propietarios guatireños, amén de las compras hechas a los comerciantes caraqueños, evidentemente vinculados con la Compañía Guipuzcoana.

Prosiguiendo nuestro sencillo análisis, queremos llamar la atención hacia un aspecto de corte etnológico de marcada trascendencia a los efectos de explicar las virtuales influencias africanas en la

conformación de la cultura del trapiche producida por los esclavos y sus descendientes criollos. Por una cuestión de prudencia, no podemos darle absoluto crédito a los gentilicios, cuyo valor heurístico está dado, más bien, como indicador de la probable proveniencia de alguna de las grandes áreas lingüística-culturales de la llamada África “negra” o subsahariana. Tomemos para examinar únicamente los dos grupos de “naciones” más numerosas: los tary y los luango.

Todo parece indicar que los Tary (o tari) pertenecían a los pueblos ewe-fon, situados a las márgenes del río Mono, entre Togo y Dahomey, en la antigua Costa de los Esclavos, formando parte de lo que Herkovicht denominó como el área sudanesa central. Los ewe-fon no son un grupo unitario u homogéneo, sino que está integrado por una gran cantidad y diversidad de grupos étnicos particulares, articulados en torno a un núcleo cultural-religioso, pero con variantes en sus formulaciones cosmológicas y en sus cultos (Forde, 1975, p. 21). En la referida Costa de los Esclavos actuaban varias factorías, como la de São Jorge de Mina, y tal vez bajo la denominación de tary (nombre con el que también era conocido el río Mono) fueron extraídos individuos de distintas etnias, lo que dificulta que hagamos una caracterización de los mismos.

Con los luango va a acontecer algo similar, en términos generales podemos afirmar que se inscriben dentro de la amplia área de los Bantú, donde coexisten numerosos y heterogéneos grupos étnicos. De creer en la fidelidad del gentilicio, se podría pensar que los luango pertenecen o son los mismos Ba-vili, extraídos por la factoría francesa ubicada en la desembocadura del río Kwilu, al norte del río Congo. Sin embargo, tratándose de un toponímico, debemos andarnos con cuidado, ya que por esta factoría de Loango habrán sido exportados a puertos americanos miembros de diversas etnias de la costa y tierra adentro. Varios autores² han llegado a la

2 A tales efectos, sugerimos revisar o consultar, por ejemplo: Ki-Zerbo, Joseph: “La civilización Bantú” (France, 1986); Herkovicht, Melville: “The Myth of the negro past” (New York, 1941); Vansina, Jean: “Les civilization des savanes du sud” (France, 1971); Obenga, Théophile: “Les bantú”; los documentos de la “Reunión de expertos sobre la diáspora africana en América y el Caribe” (UNESCO, Barbados, 1980); y la “Historia General de Africa” Volumen IV (UNESCO, 1986), y “La trata negrera del siglo XV al XIX” (Puerto Príncipe, Haití, 1978).

conclusión de que es posible hablar de una unidad lingüística-cultural entre los grupos bantú, sin que ello implique que se tenga que pasar por alto las particularidades religiosas (cosmologías y sistemas de culto), políticas, dialectales, etc., por lo que pensamos que sería ocioso y demasiado temerario de nuestra parte proponernos esbozar un conjunto de rasgos generales que, quizás, no se correspondan con los esclavos “luangos” que encontramos en el Valle de Guatire.

De las demás “naciones”, mina, carabalí, angola, etc., podemos decir otro tanto sin llegar a conclusiones definitivas o, por lo menos, alentadoras para determinar cuál será la influencia africana de mayor significación en la cultura popular local... aunque, grosso modo y según los datos documentales, parecieran predominar los grupos del área sudanesa: tari, mina, cacheo, carabalí, etc., sin que ello quiera decir que sea la que perdure por más tiempo o se imponga a las otras. De todas maneras, retomaremos esta discusión más adelante, pero desde otra perspectiva, en el Capítulo VI.

EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN ESCLAVA

Al utilizar el término “evolución” no estamos insertándonos dentro de la concepción evolucionista de la historia, lo empleamos en su acepción más elemental para significar los cambios (cualitativos y cuantitativos) que se fueron operando a lo largo del tiempo en la población esclava.

Esta población, sujeta como está a relaciones de producción y a un tejido político y legal propio de la dinámica histórica colonial y postcolonial, no va a permanecer estática, antes bien, estará expuesta a un lento y sostenido proceso de cambio en sus condiciones socioeconómicas y jurídicas. Es en tal sentido que hablamos de evolución.

Podemos distinguir tres momentos en el proceso evolutivo: (a) la criollización de los esclavos africanos; (b) su cambio de esclavos a peones libres; y (c) su paso de peones a obreros y empleados. No se pueden delimitar fronteras nítidas de una condición a otra, pues en una etapa coexisten elementos de la siguiente y/o de la anterior; no obstante, es factible situar los períodos de transición cuando se agudizan las contradicciones en determinados momentos, demarcados por accidentes históricos de relevancia nacional.

La población esclava y sus descendientes

Si nos fijamos bien en el cuadro de la sección anterior (el de la procedencia de los esclavos africanos), es fácil darnos cuenta cómo va disminuyendo el número de esclavos de procedencia africana, sobre todo a partir de 1750 en adelante, pues es en este lapso cuando se da lo que llamamos criollización, como consecuencia de un estancamiento de las fuerzas productivas, las cuales no experimentan ni expansión ni crecimiento notable, por lo tanto los hacendados no necesitarán importar lotes de esclavos africanos, ya que cuentan con suficientes esclavos y basta con que éstos se reproduzcan a su ritmo biológico normal para reponer a los que mueren, a los que pierden por accidentes de trabajo, los que se fugan (que son los menos) y los que por envejecimiento llegan a una edad improductiva. Es por esto que los esclavos africanos tienden a desaparecer por completo a fines del siglo XVIII, quedando en su lugar sus descendientes criollos, como fue denominado todo individuo nacido en tierras americanas.

Una cosa es que se criollicen y otra que desaparezca la esclavitud como institución o que sufra modificaciones significativas. En Guatire, este sistema tendrá una larga vida y la masa poblacional esclava mantendrá una constante presencia que, por lo demás, representa el más alto porcentaje de la totalidad de los habitantes. Más atrás, cuando discurrimos acerca del desarrollo de las haciendas de trapiche, tuvimos la oportunidad de citar algunas cifras al respecto; ahora lo volveremos a hacer, pero en función de seguir su evolución demográfica, complementándolo con datos arrancados a los censos y matrículas parroquiales.

Es un hecho que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII, cada vez es más notoria la presencia de esclavos y menos relevante el trabajo indígena bajo el régimen de encomienda, según los datos proporcionados por los distintos documentos (testamentos, operaciones de compra-venta, etc.) que recopilara René García Jaspe en su inmenso trabajo de descripción acerca de la apropiación y división de las tierras de los valles de Guatire y Pacairigua (García Jaspe, 2000), que resumimos en el siguiente cuadro:

DÉCADAS	PROPIETARIOS	ESCLAVOS
1660-1669	Cap. Alonso Gámez	20

La población esclava y sus descendientes

1670-1679	Lic. Lorenzo de Zurita	14
1680-1689	Felipe Muñoz de Vergara	3
	Cap. Antonio Gámez de la Cerda	45
	Cap. Sojo y Palacios	16
	Cap. Antonio Gámez de la Cerda	20
	José Salvador de Medina Rodrigo de Acuña	2
1690-1699	Cap. José de Sojo y Palacios	40
	Cap. Francisco Bravo de Esparragoza	30
	Cap. Martínez de Porras	14
	Ayte. Rodrigo de Acuña	14
	Cap. Cristóbal Muñoz de Vergara	17
	Tomás Rodríguez de Mendoza	14
	Felipe Muñoz de Vergara	27
	Lic. Lorenzo de Zurita	11
Tabla 27	Rodrigo de la Madriz	38

El primer “censo” de esclavos que hallamos sobre Guatire corresponde al año 1728 (APG: Secc. Gobierno N° 1, fs. 1-39), y en él la cantidad de “negros” de las 25 haciendas se acerca a las 1.373 almas, pero desafortunadamente no se nos da el número de pobladores libres de los otros estratos sociales. Sólo será treinta años después, en 1758, cuando podamos ver un censo global del estado de la feligresía realizado por la iglesia (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 24, Doc. 30, fs. 1-32), lo practica el cura Bolaños y arroja una cifra que oscila alrededor de 2.711 moradores, tanto del pueblo como de las haciendas, siendo 945 los que se denominan libres y 1.766 esclavos, los cuales representan cerca del 65% del total de la población, incrementándose en 396 individuos la fuerza de trabajo esclava con respecto al año 1728.

No pasa mucho tiempo para que en 1767 otro cura, Monasterio, se ocupe de confeccionar una nueva matrícula (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 6, fs. 101-124). Esta,

La población esclava y sus descendientes

en aparente contradicción con los resultados de la inmediata anterior, nos proporciona números más modestos. Ciertamente que los métodos e instrumentos de “medición demográfica” de la época no eran lo más eficientes y confiables, de allí la disparidad en los datos de este censo y de otros que se harán en el último tercio del siglo XVIII, una matrícula en 1778 (AAC: Legajo 8, fs. 144-169), otra de 1784 de la Visita Pastoral del Obispo Mariano Martí (Martí, 1998, T. V, p. 147) y la matrícula de 1794 (AAC: Legajo 16, fs. 278-293), que hemos compendiamos en el siguiente cuadro:

Matrícula/año	LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL
1767	970	1.405	2.373
1778	920	1.081	2.001
Tabla 28 1784	945	997	1.945
1794	1.112	1.096	2.208

Admitiendo el margen de error que entrañan las matrículas coloniales, la información que revelan nos permite formular algunos breves comentarios en torno al tema. Salvo en 1794, en los demás años la población esclava es proporcionalmente superior a los habitantes libres, algunos de los cuales no eran tan “libres” como lo supone el término, pues entre éstos se cuentan a los indios, mulatos y negros manumisos, los que en su inmensa mayoría no disponían de medios económicos y debían ganarse la vida arrendando su fuerza de trabajo en condiciones infames. Por ejemplo, en 1784, fecha de la visita pastoral del famoso Obispo Martí, entre mulatos y negros libres tenemos 645 individuos y apenas 269 “blancos”, clase y casta en evidente desventaja numérica en relación con aquéllos, los descendientes libres de africanos, quienes irán aumentando levemente a medida que pasan los años y se criollizan los africanos. No por ello podemos asegurar rotundamente que la fuerza de trabajo esclava vaya perdiendo la significación económica que ha tenido desde tiempos pasados, pues seguirá siendo hasta avanzada la década de 1810 el sector socioeconómico más cuantioso, contrastando la situación local con la nacional,

de lo cual Ermila Troconis de Veracoechea afirma lo siguiente:

En 1810 había en Caracas una población de 388.895 habitantes (de los cuales 60.880, o sea sólo el 15.65% eran esclavos negros). Los negros libres eran para esa época 33.632 individuos. Es decir, que entre libres y esclavos la población negra era un 24.30%. Aún en la época del auge del cacao, en el siglo XVIII, la población negra no llegó a sobrepasar el 15% de la población total. Ya en víspera de la abolición la población negra sólo representaba un mínimo porcentaje en el país (0.76% de la población total) ya que su importancia cuantitativa había decrecido notablemente. (Troconis de Veracoechea, 1984, p. 454)

Ahora bien, a nuestros efectos, sería una torpeza desconocer la progresiva importancia que va adquiriendo, tanto en el plano demográfico como en el productivo, el sector que llamaremos afroestizo, esto es, los descendientes de los esclavos negros que por distintas razones -que pasaremos por alto- han quedado librados de las obligaciones a que estaban y/o están sometidos sus padres y abuelos con los amos, dueños de sus vidas. Lo expuesto viene a colación, porque pone de manifiesto una tendencia económica, aún muy tenue en el Guatire de la postrimería colonial, que fue la de recurrir a la fuerza de trabajo libre en condiciones de jornaleros, devengando un salario (generalmente en especias y fichas, raras veces en dinero) por tarea cumplida, siendo éste un síntoma de la descomposición del sistema esclavista y su transición hacia otro. Tal fenómeno ha sido estudiado y señalado por muchos autores, coincidiendo la mayoría en que:

El sistema de trabajo al que nos referimos comenzó a declinar en Venezuela junto con el siglo XVIII; pero quienes lo sostenían parecieron jugar con el tiempo para prolongar el ocaso de la esclavitud. En exceso de conservadurismo se aferraban a una institución cuyos rendimientos económicos eran cada vez más exigüos, debido al elevado costo de manutención y, además, en virtud de las diversas argucias practicadas por los esclavos para sustraerse de sus tareas o hacerlas poco rendidoras.

La población esclava y sus descendientes

Pero éstos, más que hombres, eran inversiones para sus dueños, los que no conocieron (o no pudieron imaginar, o en su mayoría no aceptaron) una forma para redimir sus capitales y contratar mano de obra libre que, como estaba probado, ya en 1800 eran más barata y menos riesgosa, pues sólo comportaba para los hacendados el compromiso de pagar un jornal a quien le vendiera su fuerza de trabajo. (Rodríguez Campos, 1984, p. 157)

Y si hablamos de hacendados conservadores y poco imaginativos, hablamos de los hacendados guatireños, de allí que la esclavitud aún en el período de 1800-1820 se mantenga vigorosa, o al menos eso es lo que demuestran las cifras de los censos que hemos resumido en el cuadro de abajo, recurriendo a una matrícula de 1802 (AAC: Sec. Matrículas-Parroquias. Legajo 21, f. 293), otra de 1815 (AAC: Matrículas-Parroquias. Legajo 30, f. 303) e igualmente una matrícula de dos años después, 1817 (AAC: Matrículas-Parroquias. Legajo 32, f. 305):

AÑOS	BLANCOS	INDIOS	PARDOS	NEGROS LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL
1802	258	31	496	341	1.155	2.284
1815	237	50	542	202	1.102	2.133
1817	217	47	987	71	1.120	2.442

Tabla 29

Hemos dejado por fuera otras matrículas, una de 1800 en la que el Padre Díaz Aragonés señala un total de 2.312 habitantes; otra del conflictivo año en el que se decreta la Guerra a Muerte, 1813, y en el que el cura Pedro Manuel González, en sustitución de párroco republicano Milano, quien había huido a oriente cuando se aproximaban los realistas de Boves, matrícula en la que se desglosa los 2.358 pobladores en 177 españoles americanos y 16 españoles europeos, tal vez para distinguir a los partidarios de uno y otro bando en conflicto, y al final del folio se destaca pero de manera indiscriminada que hay 2.072 personas “de las demás castas” (AAC: Matrículas-Parroquias. Legajo 29,

f. 302). La otra matrícula que obviamos es una de 1816 que no aporta mayor cosa a la que nosotros incluimos del año siguiente.

Aparentemente, la cruenta lucha independentista no afectó a la población de Guatire, pese a estar ubicado en un punto intermedio entre Caracas y la región de Barlovento, ruta estratégica desde y hacia oriente y escenario de varios cruentos combates. Y ya que hablamos de guerra, hagamos una breve digresión sobre el particular.

Insistir en explicar los móviles que alentaron el complejo proceso independentista sería una osadía nuestra, si tomamos en consideración las excelentes y lúcidas investigaciones y ensayos que se han producido alrededor del tema. Damos por descontado que el lector conoce algunos de estos materiales y está al tanto de fechas y acontecimientos liderados por mantuanos criollos y peninsulares pujando unos (los primeros) por tomar el poder político e imponer sus intereses de clase, y otros (los segundos) tratando de conservar sus privilegios, y ambos partidos utilizando al pueblo (o lo que comenzaba a ser pueblo) a sus conveniencias; de los manejos que conllevan el control de las correlaciones de fuerza, para nada están excluidos los esclavos, carne de cañón manipulada alternativa y simultáneamente por cada uno.

En las primeras de cambio, los esclavos no entraron a jugar ningún papel en el proyecto patriótico. Terrible “descuido” que aprovechan, astutamente, los realistas. Veamos. Instaurada la tambaleante Primera República, el 26 de julio de 1811 se dicta una disposición legal ratificando la esclavitud; los fieles al Rey de España que se encuentran en Barlovento, toman este hecho como excusa para instigar entre los esclavos y afroestizos libres una actitud contraria a la causa republicana. Por fin, el 24 de junio de 1812, día de la fiesta de San Juan Bautista, revientan en Curiepe no los cueros del tambor, sino las armas que levantan los negros esclavos y morenos libres para defender los Derechos del Rey Fernando VII, irrigándose el brote bélico a otros pueblos circunvecinos (Caucagua, Capaya, Panaquire, El Guapo, Tacarigua, Cúpira y Río Chico) donde sus homólogos de sufrimiento también se suman a la acción armada.

Los negros alzados se hacen dueños de la situación (ante la incapacidad realista de canalizarla) y el movimiento avanza hacia Caracas por tres rutas: la costera, la de los Valles del Tuy y

la más expedita por donde toma el grupo más numeroso: la vía de Caucagua-Guatire-Guarenas. Y es que en Caracas están los mantuanos, enemigos naturales y directos de los esclavos, sus dueños y quienes desde tiempos inmemoriales se han opuesto sistemáticamente a cualquier tentativa de la Metrópolis de mejorar el estatus y condiciones de vida de los negros esclavos, pardos y morenos libres (recuérdese la terca oposición de la “nobleza” criolla a la Real Cédula de Gracias al Sacar a finales del siglo XVIII).

A juzgar por los documentos, las esclavitudes de Guatire no guardan en su haber una tradición de rebeldía y cimarronaje, al menos nosotros no encontramos ni un solo caso durante todo el siglo XVIII; lo más próximo a la desobediencia hacia el orden imperante, fueron las fugas individuales que sí serían algo frecuente, como constatamos en incontables documentos, sobre todo en los testamentos. Este caso es de Doña María Rodríguez, 1743, en el que se habla de los esclavos que lega a sus herederos “(...) con veinte y cinco piezas esclavos entre barones y hembras grandes y chicos. Y uno de ellos esta huído a mucho tiempo (...)” (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria. 1741-1748, f. 13)

La verdad es que, en términos geohistóricos, el Valle de Pacairigua no se presta para el cimarronaje, está relativamente cerca del centro de poder político-militar (Caracas) y las intrincadas selvas y la agreste topografía necesaria para la formación de cumbes, están realmente alejadas de Guatire, ya que estas condiciones se encuentran esencialmente en el paisaje barloventeño, amén de la cordillera de la costa.

Así, cuando estalla la rebelión de los negros barloventeños de 1812, sus colegas de infortunio en los cañamelares de Guatire y Pacairigua no tienen ni remotamente la experiencia y memoria histórica de aquéllos. Por el contrario, tienen una desafortunada experiencia, algo similar en la forma -pero no en contenido- y que data de 1749, de aquella vez que Juan Francisco de León insurgió contra los monopolistas vascos de la Guipuzcoana. En esa oportunidad, un connotado hacendado de nuestros lares notifica a las autoridades que “Por carta que recibí ayer de Guatire me avisa Don Feliciano Sojo, se halla muy infestado del sismo que tienen sembrado sobre sublevarse los esclavos de aquel valle” (Armas Chitty, 1971, p. 55).

Inmediatamente toman las previsiones del caso y se remiten

instrucciones al Corregidor y Cabo de Guerra para que esté alerta. El 26 de julio de 1749 llega Juan Francisco de León a Guatire con su gente desde Caucagua. El Capitán y hacendado Andrés Caraballo, le advierte la situación a Domingo Aguirre y Castillo, quien a su vez le expresa sus temores al Gobernador Castellanos:

(...) pues si los esclavos se levantan y dominan han de establecer imperio, en que ni el rey sea obedecido, ni Dios servido, aumentandose a millar cada día con los muchos que acudiran al reclamo de la libertad y de su señorío. (Armas Chitty, 1971, p. 98-99)

De León parte de Guatire hacia Chacao y el espanto de una masiva subversión se diluye al poco tiempo, feneciendo el conato de libertad que pudieron acariciar por unos pocos días las esclavitudes de Guatire, pues pasado el momento difícil, retornan a sus labores ordinarias, las que parecen interrumpirse nuevamente sesenta y pico años más tarde. En efecto, el movimiento de los negros sublevados arriba a Guatire a mediados de 1812, año de la reacción encabezada por Monteverde y del desmoronamiento de la República mantuana, puesta en las manos del Generalísimo Francisco de Miranda, quien no puede hacer nada para que los alzados barloventeños continúen avanzando. Al fin, Miranda capitula y Venezuela regresa al poder de los representantes del Rey, los que, aterrorizados por las consecuencias que podían acarrear la violencia desatada en las esclavitudes, toman las medidas pertinentes para pacificarlos:

Se hablaba de violencias inauditas, de robos y pillajes y de muchas muertes de blancos, tales como Juana Aristigueta y su hijo, los hermanos Pompa en Guatire y muchos otros pacíficos vecinos. Realistas y republicanos se estremecieron de miedo temiendo un baño general de sangre como en Haití. (Castillo Lara, 1981, 644)

Los diligentes oficios del Arzobispo Coll y Plat, conjuntamente con los Gobernadores Político y Militar, Paúl y Quero, respectivamente, logran detener y disipar los “alborotos” en Guarenas y Guatire; no tienen el mismo éxito en Barlovento, donde prosigue manifiesta o latentemente la amenaza “negra” para los sectores dominantes. Tan es así que, al siguiente año, 1813, cuando

se instaure la Segunda República luego del triunfo de la campaña Admirable, el ambiguo Lic. Sanz es nombrado por Bolívar para que vele por el orden de esta convulsionada región. Pese a las previsiones y en respuesta al Decreto de Guerra a Muerte, los realistas vuelven por sus fueros y alebrestan a los esclavos y afroestizos libres para proclamar a Fernando VII. Revienta el conflicto y otra vez Guatire estará inmersa en los sucesos. El eje que va de Guarenas a Curiepe será atendido por el Comandante Francisco de Paula Bolívar Aristigueta, quien transitoriamente logra controlar la situación, pero las facciones resucitan y entonces es comisionado el Coronel Juan Bautista Arismendi, que se dirige desde Caracas a la zona, donde cometerá insospechadas represalias, especialmente contra la población de negros esclavos y libres (García, 1989, p. 129), como una demostración de fuerza por parte del mantuanaje para intimidar a aquéllos. Por ejemplo, en Guarenas hizo colgar a un negro en el Cerro Pan de Azúcar, a la salida del pueblo, para que sirviera de ejemplo a los demás (Castillo Lara, 1981, p. 652).

En 1814, Boves, Rosette y los suyos arremeten y cae la Segunda República con la ya relatada migración de los patriotas hacia oriente, pasando con Bolívar al frente por nuestros valles, donde los republicanos locales le brindan su apoyo.

Los esclavos y afroestizos de Guatire, sin tradición en cimarronaje, van a permanecer en sus lugares de trabajo, fieles a sus amos y patrones. Esto lo deducimos del cuadro estadístico que resumimos páginas atrás. La movilización poblacional que implicó la lucha independentista no hará mella en ninguno de los estamentos subalternos: en 1802 cuando aún el imperio español dominaba a sus anchas y ni se sospechaba del proceso de separación que advendría ocho años después, se contaba con 1.155 esclavos, cifra que baja un poco en 1815, para volver a subir levemente en 1817 con unos 1.120 esclavos, apenas 30 menos que quince años atrás. En compensación, el número de pardos y negros libres va a aumentar de 837 en 1802 a unos 1.058 en 1817. La suma de estos tres estratos de castas y clases (esclavos, pardos y negros libres) nos indica la estabilidad socioeconómica que vive Guatire en estos arduos años de movilizaciones militares que causarán grandes estragos en otros parajes de Venezuela. Ni siquiera Boves con su

astuta estrategia de saqueos y pillajes logra atraer a esta masa, ni tampoco los patriotas que en julio de 1816, en el decreto emitido desde Carúpano por Bolívar aboliendo la esclavitud a raíz de la ayuda del haitiano Petión, logran que abandonen los tablones de caña y los trapiches para que se incorporen a la lucha. ¿Fueron dejados al margen y respetados sus amos, la mayoría mantuanos?

Tiempos difíciles, de confusión, vive esta colonia que quiere ser país. En tal coyuntura, Guatire aparece por primera y única vez, que sepamos, en los expedientes inquisitoriales del Santo Oficio. El caso, de 1815, nos recuerda un pasaje de la trama de la novela “Pobre Negro” de Rómulo Gallegos, sólo que lo vivido en Santa Cruz de Pacairigua no fue ficción:

En orden a la conducta incestuosa de Remigio Blanco dice que nada supo en los años que fue cura del pueblo de Guatire, pues si algo hubiera sabido en aquel tiempo hubiera cumplido el declarante con cuantas obligaciones le imponía el caracter de Parroco de aquellas almas hasta haver remediado tanto mal, y añade que siendo como era aquel vecindario bastante malignante extraña que hubiese cometido Remigio tal delito en aquel tiempo y no hubiera llegado a noticias del cura, teniendo como tenia Remigio sus rivales y no pocos. Que en orden al suceso actual del esclavo de Remigio y la hija de este, ha oido decir aquí en Caracas que el esclavo cometio aquel delito con la hija de Blanco, que por esto el Amo le ha castigado y aun castiga, y que una esclava se le huyo, mas no sabe la causa y es cuanto puede decir. (AAC: Secc. Santo Oficio. Carpeta N° 1. Legajo “Esclavos N° 5”, folio suelto s/n)

Desconocemos el nombre del cura interpelado en las diligencias practicadas por un tal Galindes. Lo que sí sabemos es que Remigio Blanco era un alambiquero de dilatada trayectoria en el ramo y de mediana fortuna, la que le permitía disponer de esclavos para ocuparlos en el negocio del aguardiente, actividad que seguramente no pocos problemas acarrearía con competidores, vendedores y bebedores. Para comprender los entretelones del caso, tipificado de “incesto”, estamos realmente maniatados, pues la única

información que tenemos es la que suministramos en la cita, algo confusa, pero de la cual podemos inferir que la situación se origina de la relación sexual del esclavo y la hija de Blanco, y que éste prefirió mantener en silencio sin notificar tal irregularidad a las autoridades, tomando venganza por su propia cuenta. Lo que nos extraña es la fuga de la esclava y que el propio Remigio Blanco no puede explicar, pero que nos hace sospechar, dadas las circunstancias que puede ser una reacción de la esclava motivada por los celos; de ser cierta esta suposición, entonces las relaciones del esclavo y la hija de Remigio se dieron por recíproca atracción. Aunque puede ser que no haya la más mínima relación entre un hecho y otro, dando al traste con nuestra novelesca suposición. En todo caso y cualesquiera que sean las causas, el hecho es que mientras un esclavo es castigado, la esclava se rebela y emprende el camino del cimarronaje, quién sabe a dónde. Pero cabe otra hipótesis para explicar que el delito fuera tipificado de “conducta incestuosa”: ¿el esclavo podría haber sido hijo de Remigio Blanco? Ojalá alguien dé con el expediente y complete este caso.

Lo anterior nos da pie para comentar algo acerca de la condición jurídica de los esclavos, que aún para estas fechas seguían supeditados a lo estipulado en las recopilaciones de las Leyes de Indias y al Derecho Castellano que toma como base los preceptos y conceptos (algunos reelaborados) del “Código de las Siete Partidas” preparado tiempo ha por el Rey Alfonso El Sabio, en el cual a su vez se habían incorporado muchas de las disposiciones del Derecho Romano. Este Código “tuvo vigencia durante los tres siglos de presencia española en América” (Ponce, 1988, p. 66). En las “Partidas” la personalidad jurídica del esclavo se equiparaba a la de los animales; no obstante, en una de ellas se señalaba algunas restricciones a los dueños, quienes podían disponer a su arbitrio de ellos, salvo “(...) matarlo aunque tuviere razón para ello, tampoco se les autoriza a castigarlos en demasía o a dejarlos pasar hambre. Sólo podrá hacerlo en caso de adulterio con su esposa o su hija” (Ponce, 1988, p. 65).

¿Y si fuese, precisamente, un caso de “adulterio” el que hallamos en Guatire, y no de “incesto”? Por estar contemplado en las Leyes indianas, no se amonestaría a Remigio Blanco por haber procedido a castigar a su esclavo, quienes desde esta perspectiva legal, tendría derecho a hacerlo.

Dejemos los aspectos legales por los momentos y regresemos al tema de la situación de la población esclava de Guatire en la década de 1810. Interesados por auscultar un poco más a fondo sobre la demografía esclava, se nos ocurrió revisar los libros parroquiales de “Entierros de Esclavos” aperturados en 1812 por el Padre Francisco Milano. Tomando como referencia dos fechas, encontramos que en 1813 fallecen 24 esclavos, exactamente la misma cantidad que en 1816, todos párvulos, hijos naturales y legítimos, en su mayoría pertenecientes a los hacendados (Pompa, Berroterán, Regalado, Ibarra, Machado, etc.). En general, la mortandad infantil será una constante en nuestra historia, pero el fenómeno es mucho más agudo para los desvalidos esclavos. En otras palabras, en Guatire el problema no es tanto la guerra, sino los propios hacendados del lugar que no van a sacrificar sus privilegios y harán todo lo posible para perpetuar el estatus quo en lo socioeconómico, porque en el ámbito político sí serán favorables a la emancipación, siempre y cuando también ella los favorezca.

Al comienzo del decenio de 1820, las fuerzas patrióticas van enrumbadas al triunfo, que al fin de alcanza el 24 de junio de 1821 y, ya dueños del aparato político que cae en sus manos, se decreta la Ley de Manumisión, otorgándole la libertad automáticamente a los hijos de los esclavos que nacieran a partir de la publicación de la Ley que, dicho sea de paso, era un compromiso asumido por Bolívar, quien la había formulado en términos más radicales en el Congreso de Angostura. Inmediatamente, el combativo y republicano Padre Milano, abre tres nuevos libros de Bautizos, Matrimonios y Entierros, siguiendo lo recomendado por el Arzobispado que aconsejó llevarlos “sin la distinción de clase que hasta ahora se observaba...” (APG: Secc. Entierros. 1821, f. 84v.). No se suprimen las distinciones, pero se reducen a dos categorías: esclavos y libres, ésta incluye las otroras castas de blancos, indios, pardos y morenos libres de los tiempos coloniales. Pero lo más resaltante en la labor de Milano, es el celo que pone en especificar en todas las partidas de bautizo desde 1822 que todos los recién nacidos hijos de esclavos son “libres” según la Ley; valga un ejemplo:

En siete de junio de mil ochocientos veinte y dos yo el
infraescrito cura di lexen al Pro D. Vte . González para

que bautizara en esta parroquia de Guatire el que bautizo según el Ritual Romano puso oleo y crisma y di bendiciones a Joseph Francisco libre por Ley de manumisión que nació el día veinte y tres de mayo hijo legítimo de Joseph Bonifacio y María de los Santos esclavos de Don Juan Joseph Machado fue su madrina María de la Concepción Villegas a quien advierto el parentesco espiritual y obbligo de que certifico. (APG: Secc. Bautizos. 1822, f. 64v.)

Milano seguirá haciendo esto con todos los hijos de esclavos nacidos mientras permaneció al frente de la parroquia, cargo del cual es relevado en 1824 por el Padre José Manuel Vargas, quien prosigue el ejemplo de su antecesor. No había duda que eran manumisos, pero debían esperar a cumplir los 18 años para poder gozar de libertad, previa indemnización de sus dueños. Esta chucuta Ley se la conoció como de “libertad de vientre”, y con ella se inicia un largo y lento proceso de transición en la evolución de la población esclava hacia su condición posterior de peones libres, pero para ello aún falta mucho por recorrer.

Efectivamente, el régimen esclavista, aunque amenazado de muerte en sus entrañas, mantiene su vigencia en Guatire como sistema productivo. Las estadísticas son harto elocuentes al respecto. En el censo de 1830 (AGN: Secc. Censos. Provincia de Caracas. T. XLVI, fs. 226 y sgts.) la población de Guatire llega a las 2.680 almas, de ese total, 916 individuos son esclavos, y de los cuales 849 pertenecen a las haciendas de trapiche y 67 de ellos están ubicados en el pueblo. Pero las cifras se inflan si consideramos los 251 manumisos que son trabajadores de las haciendas, mientras que 25 manumisos más viven en el pueblo.

Vale la pena apuntar que, casualmente, en este mismo año de 1830 el Congreso Constituyente reformula la Ley de Manumisión elevando la edad mínima de servicio a los 21 años de edad para los que nazcan después de promulgada la Ley.

Los esclavos que habían sido alcanzados por la Ley de 1821 son los niños (los mayores tendrían apenas 9 años) que aparecen registrados como manumisos en el censo de 1830, pero en realidad siguen atados a relaciones de servidumbre, por lo que en concreto el número de esclavos de las haciendas es de 1.100 personas,

La población esclava y sus descendientes

aproximadamente, totalizando unos 1.192 si sumamos los que viven en el pueblo. Como se echa de ver, lejos de disminuir la población esclava en Guatire, más bien aumenta en relación con el año 1802, en plena colonia, cuando se indicó la existencia de 1.155 esclavos.

Reconocemos que las estadísticas son un poco latosas, pero detengámonos a revisar el desglose que hace la “Sociedad Económica Amigos del País” en 1833 acerca de la población esclava (Banco Central de Venezuela, 1958, p. 243). Allí son clasificados por edades, sexo y su condición familiar:

EDADES	ESCLAVAS SOLTERAS	ESCLAVOS SOLTEROS	MATRIMONIOS
Hasta 10 años	-	-	-
10-16	153	142	-
16-45	180	197	-
45-60	93	14	-
60 y más años	94	1	-
TOTALES	520	345	161

Tabla 30

Sumando unos y otros, nos da un total de 1.053 esclavos. Lo primero que llama nuestra atención es que no se registran a los esclavos menores de 10 años de edad, suponemos que dan por hecho que ya están libertos, lo cual no es cierto. En segundo lugar, es bien notoria la diferencia cuantitativa entre hombres y mujeres, tampoco nada nuevo o asombroso, porque cuando tuvimos la oportunidad de escudriñar los datos en los avalúos de las haciendas, las hembras superaban en número a los varones. Más interesante nos parece observar que el grueso de los esclavos se concentra entre los 10 y los 45 años, el período vital más productivo aprovechado por sus propietarios. Otro hecho a destacar es que, aparentemente, la mujer esclava alcanza una edad más longeva, esto tal vez se debe a que ellas no eran empleadas en las tareas más riesgosas, como lo eran la casa de purga y el trapiche, donde se presentaban los más graves y frecuentes accidentes y en los que el desgaste físico es más acelerado.

Vemos, además, 161 matrimonios, cifra nada despreciable si la comparamos con los 205 enlaces entre ciudadanos libres que arrojó el mismo censo. Ya que abordamos el tema, se nos ocurre hacer un breve paréntesis para hablar de ello. Durante la colonia, en las Leyes de Indias (desde su recopilación en 1680) fundamentadas en una especie de mezcla de prejuicios racistas y de realidades políticas, económicas y sociales, se procuró separar a los indios de los negros, por considerar que éstos provocaban disturbios y eran perjudiciales, argumentando que su naturaleza era belicosa e inferior a la de los indígenas. En las Constituciones Sinodales que redactara en 1687 el Obispo Diego de Baño y Sotomayor, así como en las instrucciones que un siglo más tarde, 1786, remite otro Obispo, Mariano Martí, se recomienda que los esclavos contraigan matrimonios entre ellos mismos sin intervención e imposición de los amos y mayordomos (Acosta Saignes, 1967, p. 213 y sgts.). Claro que esto no será cumplido al pie de la letra, generando disputas y que los esclavos desconocieran la voluntad de sus amos y las normativas. A ello debemos agregar un problema de trasfondo:

A pesar del interés de las autoridades civiles y eclesiásticas por mantener ciertas normas de moralidad, al promover los matrimonios entre esclavos, evitando así en lo posible las uniones ilícitas entre ellos, la realidad socioeconómica se imponía y muchos dueños de hatos y haciendas se oponían a la legalización de esas uniones. Esto se debía a que si se producía un casamiento entre esclavos de distintos amos, se planteaba el problema de que la mujer debía vivir en el mismo «repartimiento» donde habitaba el marido, lo cual entorpecía su trabajo dentro de las propiedades de su amo. En algunos casos, éste prefería espontáneamente venderla al dueño del marido. En otros casos se daba lo que se denominaba «sonsaque», mediante el cual el amo de uno de los dos sacaba arteramente al otro del poder de su dueño, lo cual traía problemas o litigios entre los hacendados. (Troconis de Veracoche, 1984, p. 445-446)

La situación se flexibiliza un poco después de la independencia, pero aún seguirán vigentes las Disposiciones del

Santo Concilio de Trento. Por ejemplo, en 1822, en las partidas de matrimonio, el Padre Milano se cuida en señalar en los documentos que el matrimonio se consume “según lo prescrito en el Concilio de Trento...”:

(...) presencie el matrimonio que por palabra presente contrajeron in facie (...) Joseph Eusebio hijo leg. de Frco. y de Ma. Basilia y de Ma. de la Guía hija leg. de Bruno y de Luisa esclavos todos de la Sra. Josefa Tovar (...) (APG: Secc. Matrimonios. 1822, f. 26v.)

Ese año se realizan 23 nupcias, pero sólo 2 corresponden a esclavos; igual desproporción verificamos en otros años, lo que deja transparentar que la mayoría de los enlaces se hacían fuera de lo estipulado por la iglesia y las leyes, recurriendo al amancebamiento o concubinato, fórmula de unión frecuente tanto en ésta época como en lo que resta de esclavitud, alargándose en sus descendientes manumisos. De ello se quejaba el Párroco José María Gutiérrez en 1892, cuando la iglesia ha perdido influencia social y las instituciones civiles han ganado terreno; decía que “la falta de un Concejo Municipal es a causa de tan pocos matrimonios y tantos hijos ilegítimos” (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 24. Doc. 33, fs. 306-319), omitiendo de su explicación los factores socioeconómicos y culturales que habían hecho de las interrelaciones de parejas entre los sectores populares afroestizos un hábito heredado de los tiempos coloniales.

En un modesto esfuerzo de organizar y sistematizar los datos dispersos e incompletos que reposan en los libros del Archivo Parroquial de Guatire en torno a la población esclava de la etapa republicana inmediatamente posterior a la independencia, nos dimos a la tarea de compilar lo relativo a nacimientos, defunciones y matrimonios en tres fechas más o menos equidistantes que nos permitiera hacer algunas inferencias, esto es, en 1822 (APG: Secc. Entierros, f. s/n; Secc. Bautizos, fs. 56-76; y Secc. Matrimonios, fs. 24-30), en 1835 (APG: Secc. Entierros, f. 9-10; Secc. Bautizos, fs. 5-31; y Secc. Matrimonios, fs. 1-5), y finalmente el año de 1844 (APG: Secc. Entierros, fs. 87-92; Secc. Bautizos, fs. 73-91; y Secc. Matrimonios, fs. 28-31):

La población esclava y sus descendientes

BAUTIZOS			
AÑOS	LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL
1822	29	22	51
1835	85	61	146
1844	135	38	173

Tabla 31

MATRIMONIOS			
AÑOS	LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL
1822	21	2	23
1835	16	3	19
1844	16	2	18

Tabla 32

ENTIERROS			
AÑOS	LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL
1822	24	18	42
1835	19	16	35
1844	32	9	41

Tabla 33

En términos generales, las cifras correspondientes al renglón de esclavos para todos los casos y años son inferiores con respecto al renglón de habitantes libres, lo que nos va a permitir hacer ciertas consideraciones sobre la situación de la población sujeta a servidumbre.

Empecemos con los matrimonios para concluir con las observaciones que veníamos haciendo acerca del tema, y aunque es poco lo que podemos agregar, las proyecciones de las tres décadas son bastantes elocuentes en el sentido de que los esclavos no serán muy partidarios –y menos sus amos– de legitimar por vía eclesiástica las uniones maritales, pues el concubinato es mucho más fácil para resolver eso y la iglesia, por mucho celo moral del cual haga gala, no podrá hacer nada para remediar algo

que en realidad se escapa de sus manos, algo que entra más bien dentro de la esfera de intereses económicos de los amos, de allí que muchos de los matrimonios registrados se dan entre esclavos pertenecientes a un mismo dueño, como en el caso que citamos un poco más atrás. Total, legítimos o no, los hijos siguen siendo esclavos hasta que cumplan la edad establecida para su manumisión, así que en nada beneficiaba el matrimonio a los hijos de los esclavos.

Con el número de bautizos tuvimos un inconveniente, ya que en el último año, 1844, el Cura José Vicente García habla en unas partidas de esclavos manumitidos por la Ley y de otros que aparentemente no son beneficiarios de ésta:

En diez de abril de mil ochocientos cuarenta y cuatro, yo el infraescrito cura coadyutor de Guatire bautice solemnemente puse oleo y crisma y di bendiciones según el R. R. a José Romualdo hijo legítimo de Juan Evangelista y Josefa esclavos de Sr. Pedro Antonio Machado que nació el veinte y siete de diciembre último; fue sus padrinos José Ines y Maria de Guia esclavos del sr. Toro (...) (APG: Secc. Bautizos. Libro N° 11, f. 78v.)

Nótese que no se señala si el niño es manumiso, situación contraria a lo que sucede con este otro caso: “(...) y puse por nombre Jose Bernardino hijo natural de Justa Rufina Tovar el primero libre por la Ley; fue su padrino José Apolinar de (...) esclavos todos de la Sra. Josefa Tovar (...)” (APG: Secc. Bautizos. Libro N° 11, f. 81).

Tenemos 38 bautizos de esclavos manumitidos y de hijos de esclavos no señalados como tales a mediados del decenio de los cuarenta, drástico bajón con respecto al año 1835 (61 esclavos bautizados), tal vez debido a esta confusión que nos deja sin la posibilidad de medir la tasa de natalidad de la población esclava. Sin embargo, en general, es perceptible el crecimiento natural del total de los habitantes de Guatire, síntoma, si no de prosperidad, al menos sí de estabilidad social en este momento histórico.

Finalmente, hablemos de las defunciones, aspecto demográfico en el que observamos un descenso progresivo entre los esclavos; aunque, globalmente, se mantiene una mortalidad que diríamos casi invariable en los veintidós años que transcurren de

1822 a 1844. Lo lamentable es que casi un 90% de los casos son niños, espantoso porcentaje que pone en evidencia la precariedad de las condiciones de vida, sobre todo para los esclavos y sectores populares libres, en los que las deficiencias alimenticias y la carencia de asistencia médica golpea más fuertemente a los párvulos indefensos.

Como un hecho importante, queremos resaltar el hallazgo de dos partidas de entierros; una corresponde a 1822, y en ella el Pbro. Milano escribe:

(...) en cuatro días del mes de octubre (...) yo el infraescrito cura propio de la Parroquia Guatire di sepultura cristiana en cuarto tramo al cadaver de Maria del Rosario, adulta soltera de nacion carabali esclava de Doña Muñoz no tuvo ingreso la fabrica (...) (APG: Secc. Entierros, f. s/n)

¿Y cómo iba a tener ingresos la iglesia por esta muerta? Primero, era esclava, lo que equivale a decir que muy probablemente no disponía de medios de fortuna, ni ella ni sus deudos; y segundo, tratándose de una esclava de nación, debió morir a bien avanzada edad. Según los avalúos de haciendas que revisamos anteriormente, los últimos esclavos de nación carabalí están ubicados alrededor de 1765, y ya para entonces tenían todos más de veinte años de edad. Pero no es María del Rosario la última esclava de origen africano que ve avanzar el siglo XIX con sus cansadas pupilas, otra tendrá la oportunidad de recobrar en su vejez el estado de libertad en que fue secuestrada de su lejana África para doblar el lomo en los tablones del Valle de Pacairigua. Un cura, con trazo elegante y mano firme, en 1860 certifica la muerte de “(...) Rosario Luanga natural de Guinea, se hignoran sus padres, no recibio ningun sacramento porque se hallaba ausente de esta parroquia como de noventa años de edad (...)” (APG: Secc. Entierros, Libro N° 11, f. 231).

Muere el 20 de junio, a escasos días de las fiestas de San Juan y San Pedro. Tal vez partió para reunirse con sus ignorados padres en el reino de los difuntos, allá, de regreso al suelo africano, y para partir no necesitaría de los cristianos sacramentos. Tenía noventa años o quizás más, lo que quiere decir que nació por 1770 y quién sabe a cuál hacienda habrá pertenecido y cuántos propietarios se habrán beneficiado con su trabajo, para al final de su vida dejarla abandonada, como pasó con tantos otros

viejos esclavos después de la abolición en 1854. Rosario Luanga fue, quién sabe, la última africana de aquellos que cruzaron el Atlántico en los navíos negreros. La verdad es que no encontramos más datos de esclavos africanos en esta sección de entierros.

A todas estas, nos hemos olvidado de abrir el compás localista y situar a Guatire dentro de la perspectiva nacional, sin la cual será imposible explicar los sucesos que van a sacudir a nuestra parroquia en las postrimerías de la década de 1840 y comienzos del siguiente decenio. Sobre el agotamiento del régimen esclavista, Rodríguez Campo expresa que:

De unos 87.800 esclavos que habrían en 1810 (según cifras de Brito Figueroa, quien no indica su fuente) la cifra descendió a 47.665 según datos de 1839 (Miguel Izard: "Series estadísticas..."). La merma era grave en dos provincias, pues debido a la índole de su producción (plantaciones de cacao, añil, caña de azúcar) éstas concentraron durante el período colonial los mayores contingentes de personas sometidas a esclavitud. Eran las provincias de Caracas y Carabobo, cuyos padrones de 1839 registraron 34.643 y 4.054 respectivamente, el 81,18 por ciento de la cantidad total (...) el fenómeno constituía una grave problema, pues se trataba de una fuerza de trabajo dismunuida y en crisis; y por añadidura, eran éstas las comarcas más intensamente cultivadas de la república, las que estaban supuestas a dar el mayor aporte en frutos exportables para la recuperación económica nacional. (Rodríguez Campos, 1984, p. 159)

La República ha caído en las avarientas manos de una oligarquía que va a disputarse el control del aparato de Estado. En pugnas armadas y componendas políticas, liberales y conservadores se turnan en el poder, en tanto que se reparten las tierras y el dominio de las instituciones económicas. Los mismos hombres que hicieron la independencia y algunos cuantos advenedizos son los protagonistas de la inestabilidad política-económica y responsables de las crisis sociales que azotan fundamentalmente a los sectores subalternos. Relatar la intrincada y turbulenta trama de hechos que

se vienen entretejiendo desde 1830, escapa a los límites temáticos de nuestro trabajo, para lo cual el lector cuenta con una prolífica bibliografía desde diferentes enfoques (positivista, marxista, etc.) que ha abordado esta problemática. A nuestros efectos, veamos a vuelo de pájaro lo que pasaba en el cuarto decenio del siglo XIX.

A partir de 1839, se comienzan a definir dos bloques políticos: los liberales con sus diversos matices y los conservadores, comandados éstos por Páez, quien es reelecto presidente ese año hasta 1843, fecha en que otro paecista, Carlos Soublette, asume el poder para entregarlo en 1847. En este lapso Venezuela vive una de las peores crisis económicas debida a la superproducción que satura el mercado internacional, que hace descender los ingresos por concepto de exportaciones (café, cacao, etc.); y la otra causa es de carácter interno, motivada por la dinámica de la economía nacional basada en el latifundio y la fuerza de trabajo esclava, régimen que llegaba a su total agotamiento, tanto así, que el número de esclavos había disminuido considerablemente, pasando a engrosar las filas del campesinado enfudado. No obstante, no se puede decir que el modelo esclavista hubiera desaparecido. Todavía respiraba por la herida.

Con todo y leyes de manumisión de por medio, los esclavos seguían sujetos a relaciones de servidumbre que los retrotraían a los tiempos coloniales. Nada extraño, pues, que alzamientos, conspiraciones y rebeliones de esclavos cundieran frecuentemente por todo el territorio, reclamando la libertad que le habían ofrecido en el proceso independentista y posteriormente negada. Como consecuencia de tal situación, Brito Figueroa señala que entre 1835 y 1853 la prensa reseñó 4.825 esclavos fugados, y para ejemplificar cita un caso que nos compete:

A fines de octubre pasado se ha fugado de la hacienda El Palmar, situada en Guatire, jurisdicción de Guarenas, el esclavo José Luis, natural de esta ciudad, de 20 años de edad, alto de cuerpo, color claro, pelo castaño pasado, bien parecido, los pies trancos y trabaja albañilería. Es bastante ladino, algo trapequista y divertido. El que diere razón de su paradero bien a su dueño Sr. Francisco Núñez que habita en dicha hacienda o al que suscribe, se le ofrece una gratificación y al que lo aprehendiere

además de los costos según tarifa. Caracas, noviembre 30 de 1835. (Brito Figueroa, 1978, T. I, p. 249)

Pero no es sólo por la libertad que se fugan y sublevan, sino por la situación de miseria que padecen. Es así cuando el demagogo Antonio Leocadio Guzmán proclama el horror a la oligarquía y predica sus lemas pseudodemocráticos, estalla en 1846 la insurrección campesina y antiesclavista liderada por Ezequiel Zamora y Francisco José Rangel con las amarillas banderas de la reivindicación, muchos serán los esclavos que olvidaron el temor a Dios y a sus amos y se suman a la causa, que por septiembre anda hacia los lados de Barlovento. Desconocemos cuál fue la repercusión de este movimiento en Guatire, pero es seguro que no pasaría desapercibido, máxime cuando llega al vecino pueblo de Cauagua y se expande hacia las zonas aledañas y al Tuy.

Más que la crisis de la economía internacional, son los conflictos bélicos internos los que afectan la capacidad productiva de los cañicultores, contribuyendo a empeorar las condiciones de vida de los trabajadores, libres y esclavos, en quienes irá fermentando su aletargado potencial combativo.

Aupado por Páez, es electo José Tadeo Monagas para el período 1847-1851; por una serie de circunstancias bien complicadas de explicar aquí en detalles, Monagas se desprende de la tutela del “Centauro de los Llanos” (Páez) y pretende inaugurar una política de pacificación y conciliación nacional. Los orientales mandan en el poder ejecutivo, pero la oligarquía caraqueña sigue dominando el Congreso donde es mayoría, en las municipalidades de los cantones y hasta en el poder judicial. Los sectores más conservadores y retrógrados de ésta van a propiciar una intentona armada para derrocar a los Monagas, promoviendo el regreso de Páez al país y al gobierno (para 1849 se halla instalado y conspirando en Curaçao). El 21 de junio del cuarenta y nueve comienzan los sediciosos sus acciones en Caracas, ese mismo día se ponen en pie de lucha Charallave y Guarenas, a donde el gobierno envía al Coronel José Encarnación Morales al mando de una columna, llegando el 24 del mismo mes y obligando a los insurrectos a replegarse hacia los valles del Tuy. El 29 cae prisionero

Francisco Rodríguez, cabecilla de los grupos de Barlovento.

Ese mismo mes Páez y los suyos desembarcan por las costas de Coro. Luego de una corta campaña por la región occidental, Páez llega el ocho de agosto a Nirgua, donde es cercado por las tropas gubernamentales. El veterano llanero es diestro en la pelea, tiene vasta experiencia en ello, lo que le lleva a reconocer que no puede triunfar y acepta la proposición del General José Laurencio Silva de capitular, y ya para finales de agosto se da por terminado el episodio con su prisión y de sus principales seguidores.

Entretanto, a la Secretaría de Interior y Justicia llega una alarmante noticia el 10 de agosto de 1849, remitida por el Jefe Político del Cantón Guarenas, Felipe Tirado, a quien el cura de la Parroquia Guatire le ha comunicado que una mujer le confesó que se “(...) preparaba una revolución de negros la cual cuenta con setecientos hombres de aquella clase desde Guatire para abajo que tienen ya preparados y designados por dar el golpe el 15 del presente (...)” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 123)

En una nota del expediente se aclara que el movimiento que tenía su epicentro en Guatire estaba en “combinación con las esclavitudes de Caucagua y Río Chico”. Al leer todo el expediente, nos pudimos dar cuenta que el caso está vinculado con los acontecimientos protagonizados por la oligarquía conservadora, con la cual está relacionada el Jefe Político del Cantón, como se desprende de las declaraciones del guatireño Cayetano Fernández, quien se extraña de la denuncia que hiciera la anónima mujer al cura Miguel Cerezo, pero no de la conducta “del tal Tirado”, calificado de intrigante y que esto no es “lo único de aquel funcionario preparado intencionalmente desde el 22 de junio pasado” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 123), precisamente un día después que revienta la conspiración contra Monagas en Caracas.

El Despacho de Interior y Justicia ordena que se abran las averiguaciones pertinentes, pero mientras el Jefe Político del Cantón Petare, a solicitud de su colega Tirado, remite el 12 de agosto...

(...) cincuenta hombres de la milicia de reserva de ese cantón al mando de capitán Juan José Monegui marchen hacia Guarenas por una vía la menos directa si es posible, pero de manera que al amanecer del martes 14

del corriente estén pisando el territorio de aquel cantón
(...) (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 138)

El Capitán tiene orden de incorporar a su contingente los hombres armados con que cuenta Guarenas y orientar las operaciones en coordinación con Tirado, quien por su parte dice que ha dispuesto de 41 fusiles y “están en hombros de ciudadanos fieles” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 130). Paralelamente, Felipe Tirado ha venido cumpliendo las instrucciones que le girara el 10 de agosto el Despacho de Interior y Justicia para que...

(...) inmediatamente haga proceder a la averiguación del hecho; y pongan en conocimiento a los Jefes P. de Petare, Caucagua y Río Chico, para que por medio de una rígida policía precava el movimiento, y llegado el caso, proceda hasta que queden encarcelados los autores
(...) (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 123)

Por fin logra interrogar al cura de Guatire, Miguel Cerezo, quien había presentado reiteradas excusas por estar enfermo y no poder acudir a declarar que...

(...) la muger le dijo bajo confesión que Tiburcio Pompa le había comprometido su marido para la revolución que este no le dio el sí en el acto y que le preguntó si estaba en ella Dionisio Rojas, y le contestó que este y todos los que habían estado allí en estos días que a S. E. el Presidente le había dicho lo mismo en la carta que por mi conducto le dirigió ayer (...) (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 130)

A estas alturas el caso se nos enreda. Dionisio Rojas es un próspero alambiquero de Guatire y concejal del Cantón y Tiburcio Pompa es miembro de distinguida familia “con medios de fortuna”. ¿Por qué están ellos complicados en este caso si se trata de una rebelión de “negros”? ¿A cuál carta se alude? De creer en las declaraciones del sacerdote, Rojas y Pompa mantienen comunicación directa con los Monagas. Rojas había partido para Caracas hacía cuatro días, ausencia que extraña a Tirado.

Más adelante las cosas se van despejando. En el trasfondo de todo, se vislumbra una rivalidad política entre los sectores

dominantes de Guarenas y Guatire, conservadores los primeros, liberales los segundos; al menos eso se puede percibir entre líneas del segundo testimonio del Juez Cayetano Fernández, en una esquela que envía a Interior y Justicia el 12 de junio:

Toca a mi deber manifestar a U. que esta parroquia goza de completa tranquilidad y orden sin la menor alteración de ningún género. Este Tribunal ha visto con profundo sentimiento el descrédito gratuito y se trata de bulgarizar el venerable señor cura Pbro. Miguel Cerezo sorprendiendo a diferentes padres de familia y notables de este pueblo bajo el pretexto de que en Guatire hay una revolución de negros, idea que solo cabe en el que ha formado este negro crimen difícil de comentarse e incapaz de haber aquí hombres de tan criminal proyecto (...) (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, fs. 133-134)

Concluye afirmando que el jefe Político pretende justificar su conducta en los pasados acontecimientos de junio ante el Gobierno, desacreditando a Guatire, parroquia que se ha mantenido fiel al Estado, según cuenta Tiburcio Pompa en una correspondencia al Gobernador de la Provincia de Caracas, el 16 de agosto:

(...) la inicua conspiración que tuvo lugar en la cabecera del cantón Guarenas tramada para cometer el asesinato del Presidente del Estado y de las demás personas (...) los sublevados de Guarenas invadieron este pueblo con sorpresa y este no tomó parte con aquellos conjurados; apenas cuatro vecinos, únicamente cuatro se enrolaron en las filas de los asesinos del 21 del mes de junio último (...) (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 151)

Lo que es más, los patriotas guatireños hasta lograron impedir el contacto que los conspiradores intentaron establecer el 23 de junio con los conjurados de Curiepe al mando de Francisco Rodríguez. Para más prueba, Pompa dice que los vecinos de aquí están contentos con el Gobierno y son aquellos los que repiten que “en Venezuela no hay orden ni situación posible sin el dominio de la oligarquía y su detestable Jefe (Páez)...”. Total que a Felipe

Tirado se le caen sus planes y debe retractarse ante la alarma que provoca en Guatire cuando somete a interrogatorio a Pompa y a Rojas. El 18 de agosto el despacho de Interior y Justicia ordena al jefe Político que retire de allá las fuerzas militares que pidió de refuerzo. El 23 del mismo mes, a su regreso a Petare, el Capitán Monegui notifica que “(...) lo que pude observar es que hai fuertes antipatías entre los pueblos de Guarenas y Guatire y que el liberalismo exagerado de este dan pocas garantías a los vecinos pacíficos de aquí” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 152).

Ya el 28 de junio el Gobernador había eximido de todo cargo a Rojas y a Pompa, y advierte que se tomarán medidas “paternales” para solventar la rivalidad, fenómeno que hasta no hace mucho estaba vivo entre los guatireños, quienes nos comentaban que el pueblo de Santa Cruz y sus valles tuvo una economía y una población más desarrollada que Guarenas, y sin embargo era esta comunidad la que recibía los privilegios políticos derivados de su condición de capital. Resentimiento que ha durado mucho en ser superado.

Pero, en todo este episodio, ¿qué papel le tocó jugar a las esclavitudes de Guatire, Cauagua y Río Chico? En sus declaraciones el padre Cerezo seguía insistiendo que sí era cierto lo del levantamiento en el que se “(...) contaban con todas las esclavitudes y casi todos los del pueblo, personas pardas, con el cantón Cauagua y todos sus pueblos (...)” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CD, f. 144)

Esto lo dice el sacerdote el 16 de agosto, y en la correspondencia que se cruza entre el Despacho de Interior y Justicia y el jefe Político de Cauagua, J. Castro, éste comenta que no hay nada sospechoso y todo está normal, pero por si acaso alerta a las tropas que había enviado el 13 de agosto hacia Río Chico, haciéndoles dar contramarcha para no dejar desamparada a la población y, tomando las precauciones del caso, ubica un posta en Cauagua, en Tacarigua y en Higuero, con orden de dar parte al Comandante Guevara (APG: Secc. Gobierno N° 2, f. 24). De la siempre rebelde población negra de Barlovento, bien se podría esperar algo, y es así que en la madrugada del 18 los guardias de Cauagua disparan contra cuatro hombres que atravesaban a las dos de la madrugada el camino que va para Curiepe, los sujetos se dan a la fuga y nadie pudo reconocerlos... ¿serán, acaso, algunos de

los clandestinos partícipes de la “revolución de las esclavitudes”?

Las condiciones objetivas están dadas para que esclavos y “personas pardas” se levanten en armas para conquistar lo que se les ha negado secularmente: la libertad para construir una vida digna. Otro cura de Guatire, Andrés Riera, le escribe en 1850 al Provisor estas palabras:

Como cura de esta parroquia pongo en conocimiento a su señoría, que este pueblo tiene mucha feligresía y en su totalidad compuesto la mayor parte de gente pobre y de servicio, lo que hace imposible que puedan cumplir con el precepto de las misas (...)
(AGN: Secc. Interior y Justicia. T. LXVIII, f. 197)

Breve pero concisa observación socioeconómica que da cuenta del estado de miseria que padecen los sectores populares a la mitad del siglo XIX. ¡Quién piensa en misas con el estómago vacío y sin real en los bolsillos para vestirse “decentemente”! Pero Guatire no es un caso aislado, lo que aquí pasa en cierta medida es reflejo de la situación que atraviesa el país. José Gregorio Monagas llega a la Presidencia (1851-1855) y el clima de tensión, lejos de disiparse, se acentúa ahora con la ruptura de la unidad familiar de la dinastía Monagas. José Gregorio forma su grupo de liberales, distanciándose de su hermano. Con motivo de la elección del Vicepresidente (cargo ocupado hasta entonces por Guzmán) en 1852, la disidencia entre tadeístas y gregorianos llega a tal extremo que se producen serios disturbios. De nuevo el Cantón Guarenas está involucrado en los hechos, pero esta vez no se mencionan para nada a los esclavos. Reaparece Tiburcio Pompa denunciando a un grupo de conspiradores encabezados por el concejal Benito Rodríguez de Guarenas, donde dice haber “cruelles oligarcas” adversos a la actual administración (Brito Figueroa, 1981, 266). En esta oportunidad las cosas van en serio. El despacho de Interior y Justicia envía al lugar 200 hombres de milicia de reserva. Se controla la situación y al abrirse el proceso judicial se halla culpable del delito de asonada al tal Benito Rodríguez y los suyos que van presos en el mes de septiembre. Felipe Tirado, aún Jefe Político del Cantón, no había querido creerle a Pompa porque pensaba que éste quería perjudicarlo

(se repite la rivalidad del año 49), pero cuando desde Santa Lucía llegan informaciones de que sí es verdad que hay un movimiento de conspiración en el Tuy con ramificaciones en varios puntos, termina por aceptar la realidad de los hechos. Tirado parece un experto taimado encubridor de conspiraciones antigubernamentales.

Son tiempos difíciles, en los cuales “las rebeliones y fugas de esclavos continuaron de modo ininterrumpido en Venezuela hasta 1854” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CDCXXX, f. 2), en el marco de la autocracia liberal. A los que luchan por romper la inveterada sujeción a los “amos de la tierra” se los tilda de “ladrones”, descalificándolos al reducirlos a la categoría de delinquentes comunes. Es el caso notificado el 8 de marzo de 1853 por el nuevo Jefe Político del Cantón, José M. González, quien dice que hay por los alrededores una partida de ladrones que vienen o son de la capital y han sido vistos rondando “(...) los terrenos altos de la hacienda de El Marqués... (armados)...y que solo reconocieron a Juan Pablo Tejada que armado de un trabuco llamó a un esclavo a la libertad (...)” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CDCXXX, f. 2)

El esclavo se llamaba José Jesús, a quien Tejada le dijo que “si preguntaran por mí en el pueblo o si te preguntaran si has visto alguno en este lugar no nos descubras, niégalo” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CDCXXX, fs. 3v. y 4), pero sin que lo amenazara en ningún momento.

En los expedientes se cuenta que los supuestos ladrones entraron en el pueblo de Guatire en horas de la madrugada y asaltaron la tienda de ropa de la Sra. Guillén. Ya en horas del día (8 de marzo), un grupo de moradores que regresaba de Caracas, encontraron una partida de hombres a caballo en la Quebrada de Guarenas y entre ellos iba Tejada, el que “siendo muy conocido de los guatireños por ser hijo de aquí” trató de ocultarse. Los inoportunos viajeros lograron distinguir que aquellos hombres usaban “ropas muy nuevas”.

Por instrucciones de instancias superiores, se abre proceso. La gente del lugar es convocada a declarar y entre las cosas que se cuentan, sabemos que desde el seis de marzo andan los sublevados por el Valle de Pacairigua y Guatire, pues según dicen los informantes, los vieron pasando el río de Las Barrancas (vecindario de Guatire). Una comisión sigue las huellas de los caballos que los

conducen hasta la hacienda El Marqués, de la cual rompieron la empalizada. Más nada se dice, lo que nos parece que es un acto consciente de los esclavos y peones que callan lo que saben, tal vez por identificación con los objetivos políticos de Tejeda (o las promesas de libertad que éste les ha hecho) o quizás, simplemente, por miedo a las represalias. El Jefe Político se afana tercamente en calificarlos de ladrones y así se lo hace saber al Gobernador de la Provincia de Caracas, argumentando que hablan de “revolución” para aprovechar la confusión que reina y “dar ellos el golpe...”

El Gobernador, ya al tanto de la situación de conflicto generalizado que experimenta la nación, no se confía y le responde que use todos los medios para conservar el orden, y agrega:

Es de este lugar llamar la atención a esa Jef. sobre la ocupación honesta del peonaje, pues tiene informes esta Gob. de que una gran parte de estos en abandono de todo trabajo útil se encuentra entregada a la vagancia y a los juegos prohibidos, arrebatando sus brazos a la agricultura, la moral a la sociedad y el sustento oportuno a las familias. Se promete la Gob. que establecerá la más estricta y rigurosa policía para hacer que estos ciudadanos vuelvan al trabajo a que pertenecen (...)
(AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CDCXXX, f. 130)

Los síntomas de la muerte de la esclavitud se hacen inocultables. Apartando la cuota de exageración racista, el comunicado deja entrever la determinación de los esclavos de Guatire de ser ciudadanos libres en la hipócrita democracia republicana, así como la actitud de los hacendados de dar por finiquitado el régimen esclavista.

La violencia recrudece y el concejal liberal, adepto fiel del Gobierno, Dionisio Rojas, el 12 de marzo sufre en su casa el asalto “por una partida de treinta hombres armados de caballería” y dice que“(...) esto no parece ser cosa de ladrones, sino tal vez tienen algún plan revolucionario que llevar a cabo, y aún no habrá llegado la época.” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. CDCXXX, f. 142).

Pero la época llegará en 1859 con Zamora y los Federales. Por los momentos, seguirán actuando estos focos de subversión espontánea que tanto atemorizan a los “hombres de bien” de la

otrora apacible Santa Cruz de Pacairigua, como se transparenta en la postdata de la carta remitida a la Gobernación por el Juez de Paz de la parroquia, notificando con preocupación la carencia de armas y, sobre todo, “un manifiesto malestar o perturbación”. La vil patraña de postergar la manumisión no iba a ser tolerada por más tiempo sin generar ninguna reacción de los esclavos.

De la comunicación del Gobernador al Jefe Político del Cantón, se desprende que los hacendados no pueden soportar la carga económica que representan los esclavos, sumándose al malestar nacional de los amos que desean deshacerse de una propiedad que como fuerza y medio de producción, ya no los beneficia; pero todavía tienen un valor de cambio, por lo que presionan al Gobierno y, al fin, en marzo de 1854 logran que el Congreso apruebe la Ley de Abolición que garantiza que serán indemnizados por el Estado, ente guardián de los “derechos de propiedad” consagrados en la Constitución.

A tales efectos, en el mes de abril se constituye la Junta Subalterna de Abolición del Cantón, nombrando para presidirla a Felipe Tirado, quien la conformará junto con Antonio Ríos. El 27 reciben correspondencia de la Junta Superior de Caracas, indicándoles que deben hacer un censo de los esclavos (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. DXXIII, fs. 57 y 58). En mayo la Jefatura Política del Cantón le consulta al presidente de la Junta Superior para que le aclaren los procedimientos en los casos cuando los dueños de los antiguos esclavos no puedan acreditar legalmente la edad de los mismos, aunque puedan comprobar su propiedad (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. DXXIII, f. 260). No se trata de un simple formalismo burocrático, ya que es el punto central del proceso de abolición, pues el precio del esclavo está determinado por su edad, para lo cual se elabora una escala con las tarifas (por ejemplo: 10 años=180 pesos; de 15 a 39 años=300 pesos; 60 años=50 pesos) que es lo que le interesa sobre todas las cosas a los propietarios. Ya se había hecho el empréstito, y la operación mercantil que se fraguaba prometía dejar algunos pingües dividendos. Un año más tarde, marzo de 1855, el Cantón Guarenas le responde a la Junta Superior de Abolición que ya se han cumplido todos los requisitos y envían una lista de los esclavos

La población esclava y sus descendientes

manumitidos (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. DLIII, f. 171).

Según las cifras oficiales publicadas en 1856 en el “Censo General de los Esclavos que han quedado libres” (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, 1979, T. IV, f. 598) en todas las provincias, se apunta los siguientes datos de los cantones de la Provincia de Caracas (sólo incluimos algunos cantones para que se pueda establecer la comparación con el caso de Guarenas):

CANTÓN	Nº DE MANUMISOS	MONTO EN PESOS
Guarenas	471	107.251
Petare	430	114.135
Santa Lucía	513	152.617
Caucagua	619	166.807
Capital	1.000	256.369,31
Ocumare del Tuy	1.256	316.548

Tabla 34

Como las indemnizaciones no se cumplen en el acto por el déficit presupuestario, el proceso de liberación se alarga, complicándose con levantamientos de esclavos que aún no habían recibido la manumisión oficial y el real goce de sus “derechos como ciudadanos”. Con anticipación y previniendo los brotes de descontento, en parte alentados por los conservadores, el Jefe Político del Cantón Guarenas le refiere al gobernador en 1854 que:

Se hace necesario y absolutamente imprescindible la adopción de las medidas siguientes, atendidos los fundados rumores que existen acerca de nuevas tentativas de los irreconciliables enemigos de la patria, por la subversión del orden público: (...) 1^a a toda persona desconocida que no cargue pasaporte se aprehenderá por sospechoso; 2^a los individuos del cantón que tengan que transitar a otros puntos tendrán que solicitar pasaporte a los Jueces de Paz; y 3^a se redoblará la vigilancia (...) a fin de que el orden público no sufra ninguna alteración (...) no permitiendo

se maltrate con palabras ofensivas (ni al Benemérito José Gregorio Monagas ni a las instituciones respetables) (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. DXXVIII, f. 375)

A este cuadro, de por sí conflictivo, se viene a agregar una desgracia sanitaria agravada por las paupérrimas condiciones sanitarias: la invasión del cólera epidémico que venía azotando las distintas regiones del país, y en septiembre de 1855 cunde por Guarenas y Guatire, haciendo sus primeras incursiones por los campos, donde hay 350 afectados y 15 muertos. El Jefe del Cantón, Jerónimo Ascanio, precisa al final de su carta del 2 de septiembre: “Réstame para concluir esta comunicación añadirle que quince muertos son de los campos y que los enfermos todos son de clase proletaria” (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. DLXVIII, fs. 358 y sgts.).

Como si no fuera suficiente con su finisecular miseria, ahora es el cólera el que se ensaña con los sectores subalternos, trabajadores en su mayoría de las haciendas de trapiche, peones todos, y algunos recién libertos. En ese aciago año, en el Libro de Entierros de la Parroquia no alcanzan las páginas para anotar las tantas muertes de “hijos naturales e ilegítimos”. En un raptus bíblico-poético, el padre Ascanio apunta que “el cólera se veía como el ángel exterminador de este cantón...”

Las autoridades sanitarias, siempre en precariedad de recursos, comisionan al doctor León para atender la emergencia y la Junta Benefactora remite 300 pesos, ambas medidas insuficientes para enfrentar la epidemia, que para fines de septiembre ha cobrado 492 vidas de “pobres y necesitados”, pertenecientes a una nueva condición jurídica (y no tanto socioeconómica) identificados ahora como “clase proletaria”.

Hablar de proletariado es un exabrupto, pues la producción azucarera aún no ha llegado a su etapa industrial; sin embargo, con ello se denota que se ha operado el cambio que da inicio a la segunda fase en la evolución de la fuerza de trabajo que de esclava pasa a ser considerada “libre”, aunque en realidad, dentro del contexto histórico en que se realiza la abolición, ello no constituye un cambio en las condiciones sociales y económicas de esta clase. Lo que sí varían son las relaciones de producción, ya que se establecerán bajo otro modelo que algunos investigadores

denominan “feudal”, concepto que no vamos a entrar a discutir.

La economía de la segunda mitad del siglo XIX se halla estancada, padeciendo los nefastos efectos de una balanza comercial desfavorable. Los agentes prestamistas juegan a sus anchas con la usura institucionalizada y la situación de los terratenientes, endeudados, es cada vez más asfixiante. De todas maneras, siguen contando con la mano de obra de los manumisos, muchos de los cuales continúan trabajándole a sus ex amos, quienes todavía para 1858 no han cobrado el pago previsto en las indemnizaciones (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, 1979, T. IV, pp. 639-640):

CANTÓN	ESCLAVOS	MANUMISOS	VALORES
Guarenas	461	398	160.490,50
Caucagua	520	577	205.353
Caracas	1.329	897	449.149,56

Tabla 35

Al margen de los problemas económicos debidos a la insolvencia financiera del Estado, se notará cómo para el momento en que se decreta la abolición había disminuido el número de esclavos en el Cantón Guarenas, casi todos pertenecientes a la parroquia Guatire (desproporción nada nueva, ya que en 1833, de un total de 1.452 esclavos en todo el Cantón, en la parroquia de Guarenas se encuentran 417, mientras que en Guatire hay 1.035 esclavos); todo ello evidencia que su transición a la condición de mano de obra libre se había venido dando lentamente por la fuerza de los hechos.

Cuando en 1859 el cielo encapotado anuncia la tormenta de la Guerra Federal, las condiciones objetivas de los míseros peones ha abonado el terreno para surgimiento de condiciones subjetivas expresadas en los brotes de rebeldía señalados anteriormente, creando un caldo de cultivo propicio para que prendan las consignas de justicia de los zamoristas y Guatire se incorpora al movimiento. La insurrección federal campesina tiene su pleno inicio y evolución en los llanos occidentales:

(...) donde la insurrección campesina se desarrollaba

La población esclava y sus descendientes

sobre la base de una estrategia común y un comando único, en el resto del país la «guerra social» -como la denominaban los godos- presentaba el carácter de una «insurgencia espontánea», con no escasos brotes de anarquía. (Brito Figueroa, 1981, p. 327)

Siguiendo la descripción interpretativa que hace Brito Figueroa de este acontecimiento que impactó nuestra historia (sin suscribir del todo su tesis), tomamos en préstamo su afirmación de que, a partir de 1859, prácticamente en todo pueblo y caserío ocurren “pronunciamientos armados” enarbolando la bandera de “democracia y federación”. Las acciones que no están dirigidas por el ejército “popular” de Zamora, o bien son espontáneas sin planes y objetivos, o bien son controladas por la “contrarrevolución”.

El movimiento, a medida que se consolida en occidente, va ganando más adeptos en otras regiones del país donde insurgen los campesinos:

Así también ocurría en la Provincia de Caracas, donde la guerrilla controlaba la periferia de la mayoría de las ciudades, villas y pueblos y «señoreaban en los caseríos, haciendas y caminos». Esta situación se agrava día a día, hasta el punto que el 24 de junio, «considerando que era el natalicio de nuestro Libertador Simón Bolívar», los peones de Curiepe y Capaya, comandados por José R. Pacheco y Juan Francisco Pérez asaltaron y ocuparon Guarenas. (Brito Figueroa, 1981, p. 347)

A juicio de Jesús María Sánchez (Sánchez, 1965, p. 17), el citado Juan Francisco Pérez era mayordomo de una hacienda en Guarenas y había llegado a Guatire con el objeto de sumar seguidores a la causa federal, lugar que desde abril estaba estremecido por los acontecimientos. En un periódico conservador, manejado por los sectores de la oligarquía, se publica la noticia de“(…) una partida de hombres seducidos por pérfidas ofertas lanzaron en la parroquia de Guatire el grito de insurrección contra las instituciones que felizmente nos rigen...” (“Insurrección en Guatire”, 8 de abril de 1859, en “Monitor Industrial”, como se citó en Caballero, 1988, p. 62)

Son los jornaleros y ex esclavos cansados de padecer y resignarse que no vacilan en tomar las armas y luchar por un destino que suponen más digno. En el mes de agosto los revolucionarios han establecido su Cuartel General en Guatire, y desde allí Pérez, Graterol y González emprenden los combates contra las tropas gubernamentales. Diversas acciones armadas se suceden. Revisando los Libros Parroquiales de Entierros del año cincuenta y nueve, se puede seguir medianamente la pista de los acontecimientos, según las anotaciones del cura, quien escribe el 8 de septiembre que un tal Laureano Ponte, vecino de Caracas como de 30 años de edad, “murió en el ataque a Capallita” (APG: Secc. Entierros. Libro N° 11, f. 220), lugar de escala en las inmediateces. No será este el único difunto ni el único enfrentamiento, en otro folio leemos que:

En veinte y siete de octubre de mil ochocientos cincuenta y nueve, yo el infraescrito cura interino de esta Parroquia Santa Cruz de Pacairigua y Valle de Guatire di sepultura eclesiástica a los cadáveres de cinco individuos asesinados en esta parroquia por las tropas de los Federales (...) (APG: Secc. Entierros. Libro N° 11, f. 213)

Y nuevamente aparecen más cadáveres que, a criterio del conservador párroco, son “asesinados”, porque los godos tildan a los federalistas de Zamora como delincuentes o asesinos, tratando así de descalificarlos y minimizar la magnitud de la causa que se autodefinía como liberadora.

A pesar de los triunfos parciales que alcanzaron los insurrectos de Guatire, los centralistas logran reunir refuerzos y atacan a los federales, derrotándolos a medias, pues éstos se retiran estratégicamente hacia oriente, internándose por los lados de Barlovento, amparados en la agreste topografía. Ya para noviembre los godos controlan la situación y han tomado el pueblo, en donde ajustan cuentas, tal como observamos en lo que apunta el cura en su libro sobre un tal Jacinto Rivas que “(...) fue fusilado en la plaza de este pueblo, por orden superior de las fuerzas del Gobierno...” (APG: Secc. Entierros. Libro N° 11, f. 215)

En enero del año sesenta, en el sitio de Santa Inés, la traición arrastra a Ezequiel Zamora hacia la muerte, y desde entonces Guzmán

Blanco y Juan Crisóstomo Falcón desvían el movimiento hacia otros rumbos políticos, alejándose de los intereses y necesidades del campesinado, sector que había sido objeto de las consignas federales alimentando sus “esperanzas”. No lo olvidan los alzados de Guatire, quienes en 1860 continúan en pie de lucha, pero sin la misma organicidad que le había conferido la federación; ahora son eventuales las acciones que el cura registra en su Libro de Entierros. Por ejemplo, en marzo caen algunos de los ex esclavos de la familia Regalado, hacendados del lugar (APG: Secc. Entierros. Libro N° 11, f. 224), y en abril la situación adquiere un carácter de mayor gravedad y envergadura. De ello da cuenta la Secretaría de Interior y Justicia:

También en Guatire, pueblo de esta provincia, algunos agitadores, levantaron una facción, derrotada entónces y al parecer dispersas por las fuerzas que contra ella se destinaron; pero que luego reapareció. Formáronla en su mayor parte libertos, a quienes se indujo a la rebelión, falsificando un decreto ejecutivo, impreso y circulado entre ellos profusamente con la absurda especie de que tomaban a la antigua servidumbre, por no haber sido indemnizados aún los que fueron sus amos. (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, 1979, T. IV, p. 651)

Era preferible todo, incluso arriesgar la vida misma, menos retroceder al estado de esclavitud, por eso es bastante probable que los descendientes de los viejos africanos estuvieran en permanente actitud de alerta, lo que los convierte en presas de los apetitos y conflictos entre centralistas y federales locales, utilizándolos en función de sus fines políticos.

La sublevación se aplaca, pero no el descontento que anida en lo profundo del peonaje sometido a infames condiciones de trabajo en las haciendas de caña dulce y café, donde los terratenientes fijan los salarios por tareas cumplidas y pagan con fichas, como nos refirieron algunos guatireños de los recuerdos narrados por sus abuelos, práctica extendida a nivel nacional, documentada y estudiada por diversos historiadores que se han ocupado de esta materia.

De aquí en adelante, el peonaje como modalidad de

explotación perdurará hasta bien entrado el siglo XX, sufriendo las vicisitudes de la dinámica económica nacional y de la política antipopular de los diversos gobiernos que asumen el poder por elecciones o por la fuerza. Lo primero que padecen son las terribles consecuencias que, en el plano productivo, arrastró la Guerra Federal y después las periódicas crisis internacionales y nacionales.

Empero, con la diversificación de la economía local por la intensificación del cultivo del café y la paulatina recuperación de la cañicultura, inserta ésta en los medianamente estables circuitos económicos nacionales, se percibe un crecimiento poblacional en Guatire que, para 1865, es elevado a la categoría de Distrito con la creación del Estado Bolívar; un año antes, el 20 de septiembre de 1864, fue declarada “Villa Heroica” por los sucesos de la Guerra Federal (no es casual, entonces, que hoy Guatire sea la capital del Municipio “Zamora” del Estado Miranda). Observemos algunos datos extraídos del Archivo Parroquial:

AÑOS	1860	1870	1880	1892
BAUTIZOS	115	252	354	382
MATRIMONIOS	-	19	29	4
ENTIERROS	55	128	198	169

Tabla 37: Los datos correspondientes a 1890 y 91 estaban algo confusos, por eso optamos por incluir los de 1892, que eran más completos y que no afectaba mayor cosa nuestra periodificación.

Al ver la progresión de las cifras, podemos observar que al menos hasta 1880 hay un sostenido crecimiento demográfico vegetativo, después hacia 1892 disminuye la tasa de crecimiento, lo que podría ser explicado por la apertura de la carretera nacional Guatire-Caracas que estimula las migraciones hacia la capital del país, huyendo de la miseria y las presiones de los latifundistas locales, tal como lo señala Pedro Cunill Grau, quien agrega que:

La ciudad de Guatire y sus comarcas dependientes alcanzan los 5.241 habitantes en 1873 para disminuir por el mismo proceso de migración a 4.803 habitantes

en 1881. En la ciudad se concentran alrededor de 4.000 habitantes, que viven de las funciones comerciales menores y agrícolas. Es percibido como un núcleo urbano de proyecciones futuras: «Esta villa está llamada a tener muchísima importancia, tanto por la excelencia de sus cercanías, como por la colonización que ha emprendido el gobierno en este distrito, la cual progresa día a día. La calle principal se halla hoy muy bien empedrada». En sus entornos hay 17 grandes haciendas cañeras, 1 mixta de caña y café, otra de café y cacao, 39 haciendas de café. Estas 58 grandes propiedades contrastan con 277 conucos menores. (Cunill Grau, 1987, p. 1.731)

Por nuestra parte, nos tropezamos con un dato de 1883 que habla de 6.680 moradores, gran parte de los cuales están esparcidos por los campos y caseríos aledaños, en su mayoría peones de las haciendas de caña y café, y otra parte pequeños productores conuqueros (Cunill Grau cita 277 conucos) y seguramente muchos medianeros, algunos dedicados a la caficultura y, tal vez los más, a los frutos menores, supeditados a una suerte de enfeudamiento con los dueños de las tierras que cultivan, mecanismo que le permitía garantizar al propietario mano de obra permanente de la cual extraía una buena plusvalía.

Al arribar el siglo XX, los descendientes de esclavos prosiguen desempeñando las prácticas agrícolas heredadas de sus antepasados. Con el inicio de la explotación petrolera, la propiedad latifundista se incrementa: en 1932 de las “50 ha. catastradas y 28 propietarios, 16 latifundistas poseían 50.000 hectáreas” (Brito Figueroa, 1978, T. II, p. 480).

El fenómeno del latifundio nos daría mucho que hablar: Losada Aldana lo ha conceptualizado como un “conjunto de relaciones económicas y sociales pre-capitalistas” de un monopolio de las mejores tierras en pocas manos y de carácter monocultivista y baja productividad (Losada Aldana, 1980, p. 30-34). En Guatire está personalizado a su máxima expresión por Juan Vicente Gómez, dictador y poseedor de un buen número de haciendas. Un cronista lugareño, Guido Acuña, refiere que mandaba a su gente a trabajar, así que de los “reclutas y peones llevados a la fuerza, los hacendados

particulares se aprovechan del caos social...” (Acuña, 1976, p. 207).

Teodoro Blanco nos comentaba que, en sus tiempos mozos, fue mucho el “chácharo” (así denominaba el pueblo a los esbirros de Gómez) y mucho el preso que vio entre los tablones y custodiando las calles y propiedades, mandados por el Benemérito desde Caracas.

Otro ex campesino, el viejo Manuel Flores, rememoraba con pesar las duras condiciones de trabajo de aquellos tiempos en que los hombres ganaban cinco reales y las mujeres cuatro por “jalar escardilla y echar machete todo el día”. Un poco mejor remunerados eran los que trabajaban en los ingenios. Era muy difícil la vida entonces para los sectores populares; en el Primer Congreso de Agricultores en 1921, se concluye que la producción azucarera arrastra déficits desde el siglo XIX: tracción animal y fuerza hidráulica para mover los trapiches, sistemas de cultivo inadecuados, etc., que denotaban un atraso en el desarrollo de las fuerzas productivas (Rodríguez, 1986, p. 29); factores todos estos que van a incidir en otra profusa migración del campo guatireño hacia Caracas en busca de mejores niveles de vida, lo cual se refleja en el censo de 1926 que arroja 5.591 habitantes, más de un millar menos que cuarenta y pico de años atrás (1883).

De la última etapa de la evolución de los descendientes de la población y su transformación de peones y empleados de los sectores público y privado, hicimos en el primer Capítulo de nuestra obra su correspondiente descripción y análisis, por lo que nos dispensará el lector de repetirlo aquí.

FORMACIÓN HISTÓRICA DE UNA CULTURA DEL TRAPICHE

“Ningún fenómeno puede ser conocido sin estudiar su historia completa: las causas que lo han originado, los elementos que concurrieron a producirlo, las modificaciones sufridas por los primitivos elementos en procesos de fusión o de mezcla (...) Cada sociedad, cada cultura actual es la resultante de innumerables transculturaciones, de traslados a veces desde lugares remotos, de procesos dinámicos internos y de préstamos procedentes del exterior (...) La historia del proceso de formación de la cultura venezolana es, en parte, la historia de la indigenización y de la africanización del español en nuestras tierras”.

-Miguel Acosta Saignes-
“Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana”

FORMACIÓN HISTÓRICA DE UNA CULTURA DEL TRAPICHE

Si en los Capítulos precedentes el peso había recaído en lo descriptivo, ahora equilibraremos la balanza aventurándonos a transitar el entreverado camino de la interpretación, sin descuidar lo primero. Por eso, antes de intentar definir y caracterizar lo que denominamos como “cultura del trapiche” en Guatire, primero desandaremos nuevamente los senderos de una historia que nos acercará, paulatinamente, al tema propuesto.

La actividad cultural desarrollada por los esclavos y sus descendientes durante la colonia y gran parte del siglo XIX, es un vasto campo abierto por los cuatro costados a la especulación; son muy escasas las fuentes escritas de este período que hacen alusión directa a su vida cultural, bien sea en los libros de viajeros y cronistas, o bien en las visitas públicas y eclesiásticas y, en fin, en los variados documentos disponibles son casi inexistentes las descripciones sobre este fundamental aspecto. En contrapartida, tales fuentes tan siquiera nos brindan algunos indicios para inferir lo no expresado sino tácitamente, y esto desde la empañada óptica eurocéntrica y cargada de prejuicios raciales y clasistas de los sectores que ejercían el poder.

Lo que sí podemos afirmar sin temor a cometer un disparate es que, como grupo subalterno que era y de gran significación económica y demográfica, el desarrollo de su cultura estuvo controlado y mediatizado por las instituciones del Estado y por la Iglesia.

Dentro de la estructura política colonial, los cabildos van a desempeñar una importante función; establecidos en las ciudades principales, los cabildos son entes políticos-administrativos constituidos por los representantes del poder económico-social local que atenderán los asuntos que no le correspondan específicamente a las instituciones que dependen directamente de la Metrópolis: Gobernaciones, Real Audiencia... Alejados y poco poblados villorrios como Guatire, estarán supeditados a una y otras instancias. En los siglos XVI y XVII, en lo que respecta a la normatización de los festejos populares, son los cabildos los que ejercerán la atribución de permitirlos o no y de fijar las condiciones para su realización a través de resoluciones, estipulando los reglamentos

válidos para los poblados comprendidos en su jurisdicción.

Al crearse en 1777 la Intendencia con el propósito de estimular la economía, se intensifica la explotación de la mano de obra esclava, a la cual se le impone mayores restricciones a sus expresiones culturales, pudiendo efectuarse contadas celebraciones en algunas fechas del santoral católico, siempre y cuando no perjudicaran la actividad productiva, pues en tales casos quedaban determinantemente prohibidas.

En la Real Cédula de 1789 conocida como el “Carolino Código Negro” (remedo modificado del Código negro francés de 1685), la corte española pretende resumir en un corpus coherente las disposiciones legales de la Recopilación de Leyes de Indias y otros instrumentos jurídicos, a fin de regular la situación de los esclavos, contemplando dos capítulos dedicados explícitamente al quehacer religioso y cultural. En el primero, intitulado “Educación” se obliga a los amos a bautizar a los esclavos “cuidando que se les explique la Doctrina Cristiana todos los días de fiesta de precepto” (AGN, Reales Cédulas, como se citó en Acosta Saignes, 1967, p. 360-368). Pero la Corona tiene claro que la esclavitud es, en última instancia, un problema económico, por lo que se cuida de precisar que en tiempos de cosecha (y en Guatire era casi todo el año) los hacendados solicitarán una licencia para que puedan trabajar por muy sagrado que sea el día: “En estos y los demás, en que obliga el precepto de oír misa, deberán los dueños de haciendas costear sacerdote, que en unos y otros les digan misa, y en los primeros les expliquen la doctrina cristiana” (AGN, Reales Cédulas, como se citó en Acosta Saignes, 1967, p. 360-368).

No nos sorprende la conciencia de las autoridades coloniales acerca de la trascendencia política de la religión como elemento de dominación ideológica, acrecentada en un contexto conflictivo de fugas, cimarronaje y rebeliones permanentes como el de finales del siglo XVIII, impregnado con los ecos libertarios que cunden por el Caribe. Sin embargo, faltaríamos a la historia si circunscribimos el uso ideológico de la religión católica a este momento, pues desde el inicio de la conquista y a todo lo largo de la colonia ha sido empleada para someter a los grupos subalternos a la “Doctrina Cristiana” de la sumisión incondicional, la

resignación y el temor a Dios todopoderoso y castigador de impíos.

En Guatire y Pacairigua, más que cualquier otro poder, es la Iglesia la que organizará la vida religiosa y cultural de los esclavos en las haciendas de trapiche en el período colonial. De hecho, en ausencia de otra institución que asuma estas funciones -aunque sabemos de la existencia desde mediados del siglo XVIII de Jueces de Justicia y Compañías de Milicias de Blancos en Guatire, las que tienen su campo de acción en lo jurídico y en lo militar, respectivamente; no obstante, el resto de las instituciones de mayor peso político se encuentran en Guarenas-, es la iglesia parroquial la que con su ascendente y prestigio social, se ocupará de conservar el estatus quo en combinación con los dueños de tierras y esclavitudes, no en balde uno de sus objetivos fundamentales era el de garantizar la recaudación de las contribuciones en forma de estipendio que éstos debían hacerle, incidiendo a su vez con el afianzamiento del poder político-económico que tuvo dentro del sistema colonial, fondos que le permitirán a la iglesia erigirse como el instrumento ideológico que va a potencializar la reproducción del sistema en los sectores subalternos mediante la invasión del espacio simbólico de los esclavos y pardos libres, con la imposición de los dogmáticos valores del catolicismo, manteniendo así sus propios privilegios y el de los otros sectores económicos, sociales y políticos dominantes.

Desde que se formaliza esta situación en el último tercio del siglo XVII, cuando el Obispo designa a Guatire como una “capellanía de haciendas” dependiente de la Diócesis de Caracas, la iglesia local se ocupará rigurosamente de levantar periódicamente censos o matrículas de esclavos en las haciendas de trapiche que pagan el diezmo, renta que será administrada por los capellanes de hacendados y empleada tanto para la construcción y mantenimiento del templo, como en el pago del clero que oficiará la imposición de la doctrina cristiana. Del significado ideológico que para sus intereses tenía la iglesia, estaban conscientes los propietarios de haciendas y esclavos, pues a pesar de las trampas, burlas y morosidad en el pago de los dichos estipendios, cotizan de tal forma que le arrancan un elogioso comentario al Pbro. Antonio Javier Monasterios, quien afirma que la reconstrucción de la iglesia afectada por el terremoto de 1766, hubiera sido imposible

si no fuera por las responsables contribuciones de los hacendados (AGN: Secc. Colonia. Iglesias. T. XXXIX, f. 120). Y este no es un hecho aislado en el tiempo, dado por una coyuntura especial, ya que desde 1686 en ocasión de la Visita Pastoral, el Obispo Oviedo y Sotomayor señala la existencia de un templo de modestas proporciones pero en buen estado. Y para mediados del siglo XVIII:

La iglesia se compone de cinquenta varas de largo el diametro y diez de ancho, de rafas, tapias y estribos que le sostiene por fuera; ocho arcos y el total nueve, su portada de labor toda de ladrillos, su torre de obra limpia, con lo que toca tambien a carpinteria. Todo cubierto de texa revocada (...) con su coro y sachristias que tambien esta contigua al costado Norte, que es de rafa (...) (AGN: Secc. Colonia. Iglesias. T. XXXIX, f. 96)

En las cuentas de “Mayordomía de Fabrica de la Iglesia” de la parroquia de Santa Cruz de Pacairigua presentadas por el cura Monasterios, apunta el pago de peones libres empleados en la reconstrucción y de los materiales comprados, erogaciones cubiertas con la plusvalía que los hacendados extraían del trabajo de la mano de obra esclava, los que en definitiva eran quienes pagaban indirectamente a la iglesia con su sudor, para que después ésta se abocara a ideologizarlos para su opresión.

Entre las cuentas que forma este eficiente cura-administrador de los ingresos y egresos desde 1765 hasta 1784, remitidas al no menos eficaz Obispo Martí, se indica que en enero de 1773 se hizo un “cobro por milagros”, sin especificar cuál fue el milagro ni quiénes los favorecidos por el Cielo.

A Monasterios lo sucede en la Capellanía en 1784 el Pbro. José Antonio Suárez Aguado, quien desde que se encarga de la parroquia comienza a enumerar el movimiento de las rentas por conceptos de muertes, velaciones y compras de objetos, entre los que aparecen “(...) dos quitasoles, uno grande y uno pequeño para las administraciones del pueblo y del campo... (y)...doce faroles de (...) lata para el mismo efecto (...)” (AGN: Secc. Colonia. Iglesias. T. XXXIX, f. 189).

Con la expresión “campo” entonces se denotaba al entorno no-urbano, esto es, las haciendas de los alrededores adonde debían

trasladarse para cumplir con su misión de adoctrinamiento (situación recogida en la Real Cédula de 1789). Pero además, al hacer Suárez Aguado el inventario de los bienes de la iglesia, acota que se hallan saleros, ampolletas y aceiteras, “todo de plata (...) con las que se pesaron algunos signos de Milagros, puestas a la imagen de N.S. de los Desamparados...” (AGN: Secc. Colonia. Iglesias. T. XXXIX, f. 189), tal vez se trata de la misma santa que hizo el milagro anterior, aquel pagado en dinero y estos en costosas ofrendas que, difícilmente, pudieron ser hechos por individuos de los sectores subalternos, siendo lo más seguro que provinieran de los estratos más acomodados o intermedios (alambiqueros, dueños de comercios, artesanos, etc.)

De lo anterior podemos inferir que en torno a Nuestra Señora de los Desamparados se desarrolló alguna forma de culto local y que el mismo involucrara a más de un sector social, asumiéndolo y practicándolo cada uno desde su posición particular en las jerarquías de clases y castas. Esto no es nada improbable, sobre todo si tomamos en cuenta que Guatire para esa época era una villa de pocos habitantes nucleados al casco urbano (el pueblo) donde se encuentra ubicada la iglesia, que era la construcción de mayores dimensiones y que va a articular y controlar la actividad religiosa, de allí que la imagen de esta santa milagrosa esté en el interior del templo. Este control es canalizado por la iglesia hacia el culto de otras figuras del santoral católico.

Cuando revisamos los aportes de los hacendados y algunos habitantes/familias libres de ambos valles para la fundación de la capellanía de campo, reparamos en que básicamente consistieron en contribuciones monetarias y de ornamentos/instrumentos de culto, y solamente algunos años más tarde, aparece la donación de una imagen religiosa, la primera de la que tenemos noticias, y para ello recurriremos a René García Jaspe:

Después de comenzar a funcionar esta capellanía, otros hacendados y sus familias llegaron a la región. Estos también dieron sus aportes para seguir manteniéndola (...): Doña María Arias Montano y sus hijos. Los cuales en 1683 llegan a poseer por herencia una hacienda en Pacairigua, y El Capitán Don José De Sojo y Palacios. Quien compró en 1682 una hacienda de caña dulce en

Pacairigua y entre sus aportes figuraba un cuadro de dos varas de Jesús Nazareno (20). (García Jaspe, 2000, s/n)

En el Libro de Gobierno del archivo parroquial de Guatire, vemos en los distintos inventarios desde 1752 (APG: Secc. Gobierno, fs. 45 y sgts.) cómo se suceden las imágenes destinadas a la adoración religiosa, incorporando unos y desincorporando otras de los nichos, hasta que en 1784, en ocasión de la Visita del Obispo Mariano Martí, éste llega a contar ocho altares, cinco en la nave principal (Santísimo Sacramento, la Santa Cruz, Nuestro Señor Jesús-Christo Crucificado, Nuestra Señora de la Merced, Santa Ana y las Ánimas Benditas), dos en la nave lateral (La Inmaculada Concepción y otra representación del Santísimo Sacramento para su “administración”, es decir, para las procesiones) y un San José sin altar. ¿Cuál era la devoción que despertaban estos santos?, ¿quiénes los veneraban? Desconocemos las respuestas, pero su simple presencia en el recinto del templo nos indica que, en algunos momentos, tal vez el día de sus onomásticos según el calendario festivo, serían objeto de un culto oficial dirigido por el señor cura.

También Martí nos informa de la existencia de dos cofradías, una bajo la advocación de la Inmaculada Concepción y otra del Santísimo Sacramento. La primera, la más antigua, fue fundada en 1748 a petición formulada al capellán de Guatire por el Alférez Luis Milano en representación de blancos y “pardos libres” (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria. 1741-1748, fs. 98 y sgts.) que la integraban. Para la formación de una cofradía se debían cumplir una serie de requisitos contemplados en la Recopilación de las Leyes de Indias:

Ordenamos y mandamos en todas nuestras Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, para fundar Cofradías, Colegios o Cabildos de españoles,, indios, negros, mulatos u otras personas de cualquier estado, aunque sea para cosas y fines píos y espirituales, proceda licencia nuestra y autoridad del prelado eclesiástico, y habiendo hecho sus ordenanzas y estatutos, los presenten en nuestro Real Concejo de las Indias, para que en él se vea y provea lo que convenga; y entretanto no pueden usar ni usen de ellas. Y si se confirmaren y aprobaren, no se puedan juntar ni

hacer Cabildo, ni Ayuntamiento, si no es estando presente alguno de nuestros Ministros Reales, que por el Virrey, Presidente o Gobernador fuere nombrado y el Prelado de la casa donde se juntaren. (Acosta Saignes, 1967, p. 209)

Es, por esto último, que la cofradía está representada por un Alférez, miembro de una familia de hacendados, los Milano, ocupando el cargo de Mayordomo, cargo que podía ser heredado o comprado. Estas organizaciones no cambiaron sustancialmente en su organización interna, y aún para el momento que realizamos el trabajo de campo, la Inmaculada Concepción se mantenía vigente en Guatire, integrada por miembros de familias de mediana posición socioeconómica. Durante el tiempo que el Obispo Mariano Martí permaneció en Guatire realizando su Visita, esta cofradía estaba conformada por dos tipos de “hermanos”, mayores y menores en virtud del monto de su contribución, lo mismo que reza en los estatutos de 1748, y que “(...) tienen obligación de una fiesta solemne a la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, y otras dos de las del Novenario que sigue, y de un aniversario con cinco misas rezadas en el mes de noviembre” (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria. 1741-1748, fs. 98 y sgts.).

De la otra cofradía, Santísimo Sacramento, ignoramos su fecha de creación, pero ya para 1784 está totalmente establecida, constituida por “los hermanos principales (que) deben ser treinta y tres personas blancas, para la asistencia a las funciones (y) los demas hermanos que son de todas calidades, se dividen en dos clases” (ARPC: Secc. Protocolo Guatire-La Victoria. 1741-1748, fs. 98 y sgts.), una de las cuales son pardos libres; en sus obligaciones se estipula la celebración de funciones el Jueves Santo, el Domingo de Pascua, el día de Corpus y otra procesión al octavo día de esta fiesta, así como de “un aniversario por los hermanos difuntos”.

La apertura de la institución eclesiástica para que la comunidad participe en ella, está constreñida por la severa regulación prevista por Oviedo y Sotomayor en 1698, estableciendo una vertical jerarquización en consonancia con la estructura socioeconómica colonial, fijando niveles o grados de participación en virtud de ello, siempre vigilada estrechamente por los representantes locales de la iglesia. Más allá de la insistencia en caracterizarlas como

sociedades para el socorro o ayuda mutua entre los miembros –intra e interclases y casta–, se evidencia el objetivo de institucionalizar la actividad religiosa para mediatizarla al incorporarlas al aparato eclesiástico oficial. De allí que tanto la cofradía del Santísimo Sacramento como la de la Inmaculada Concepción no representen expresiones de la religiosidad de los pardos libres que no llegaron a ejercer funciones directivas, y aunque lo hubieran hecho, estarían de todos modos supeditados a las directrices emanadas por el clero.

El otro capítulo que el Carolino Código Negro dedica a circunscribir y delimitar jurídicamente la acción cultural de los esclavos, es el Cuarto intitulado “Diversiones”. Independientemente de que fuera aplicado y cumplido a cabalidad por las autoridades (seglares y eclesiásticas) y los amos, el mismo revela lo que estaba aconteciendo en la realidad de las diversas colonias españolas en América:

En los días de fiesta de precepto, en que los dueños no pueden obligar ni permitir que trabajen los esclavos, después de que éstos hayan oído misa y asistido a la explicación de la Doctrina Cristiana, procurarán los amos, y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras, y con separación de dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas que deberán presenciar los mismos dueños y mayordomos, evitando que se excedan en beber y haciendo que estas diversiones concluyan antes del toque de oraciones. (AGN, Reales Cédulas, como se citó en Acosta Saignes, 1967, p. 362-363)

Este capítulo, como otras del mencionado Código, provocó una airada reacción de los hacendados cañicultores cubanos que veían con preocupación que se les negara a los esclavos la posibilidad de “bailar al estilo bárbaro de sus patrias, al son de un atabal, de marimba y de pitos que construyen con cañas silvestres” (González, 1988, p. 201). Tal preocupación no estriba, como bien lo señala Mirtha Teresa González, en razones humanitarias, “sino en el descontento que esto produciría en la masa esclava y que pudiera promover la sublevación” (González, 1988, p. 202).

Por nuestra parte, en ningún documento de los que

logramos revisar se nos habla de la actividad cultural autogenerada por los esclavos de Guatire; la única referencia que tenemos de esclavos participando en festividades es de 1809, indicando que en las celebraciones de Semana Santa son los negros quienes cargan la imagen de Jesús en la Columna el Lunes Santo (APG: Secc. Gobierno. Libro N° 1, f. 112v.). Como es obvio, se trata de una fiesta enmarcada en el ciclo más importante del calendario católico, totalmente bajo el control de la iglesia desde sus instancias superiores: el Vaticano y la Arquidiócesis metropolitana.

Ahora bien, que nosotros no hayamos encontrado datos documentales acerca de este tema, no quiere decir que los esclavos de las haciendas de trapiche no hubieran desarrollado sus propias manifestaciones culturales, de lo contrario, sería imposible explicarnos la persistencia de expresiones actuales como la fiesta de San Juan Bautista, por citar sólo una en la que es extremadamente clara la articulación de elementos de origen africanos, que de no ser por una tradición que se sumerge en este período histórico -el colonial esclavista- no lo podríamos entender. Igualmente acontece con el culto afroguatireño a la Santa Cruz de Mayo, de cuya realización entre los esclavos no tenemos ningún indicio, y sin embargo sabemos por un inventario de 1752 que la iglesia contaba en su cuerpo de bienes con “la cruz de la parroquia de madera” (APG: Secc. Gobierno. Libro N° 1, f. 45), y siendo la Santa Cruz la imagen patronal del pueblo y valle de Guatire, nada ha de extrañarnos que fuera apropiada por los grupos subalternos y resemantizada para su veneración popular. Claro que no disponemos de pruebas para aseverar nada rotundamente, pero lo antes dicho no es ninguna elucubración tan descabellada; en otros pueblos rurales del siglo XVIII, hay leves alusiones en los documentos a fiestas y bailes de tambor, de lo cual da cuenta Acosta Saignes en su ensayo acerca de Las cofradías coloniales y el folklore (Acosta Saignes, 1990, p. 54-72). Lo que pasa es que, desde la perspectiva etnocéntrica y cargada con los tintes racistas propios de la colonia y que impregnaba la mentalidad de quienes registraban los hechos por escrito, los esclavos africanos y sus descendientes, sujetos o no a relaciones de servidumbre, no eran seres humanos dotados con un “alma” que los capacitara para ser considerados como productores de cultura, es decir, que todos

sus actos y manifestaciones intrínsecas sufrían la descalificación apriorística sustentada en la argumentación ideológica que justificó la esclavitud. De allí que la actividad cultural de los negros fuera calificada ramplonamente como “diversiones” en la Real Cédula de 1789.

Pero por muy “simples y sencillas” que fueran las “diversiones”, ellas debían ser vigiladas de cerca por amos y mayordomos, amén de celebrarse sólo los días de precepto, fuera del tiempo de cosecha (y molienda, para nuestro caso) y sin que se relacionaran las esclavitudes de las distintas haciendas; indicaciones todas que bien se ajustan a las circunstancias de la cañicultura, pues como vimos mucho antes, la caña no se rigen por las estaciones climáticas para su siembra y corte, así que el tiempo de molienda de una hacienda podría coincidir o diferir con el de otras, pero en todo caso eran contextualmente independientes, y más bien dependía de la propia dinámica productiva en el interior de cada unidad. El fenómeno agrícola-económico nos proporciona pistas que nos ayuda a comprender cuál pudo haber sido el proceso de adoctrinamiento religioso que se realizó en las haciendas.

El espacio económico-social-cultural de las haciendas es diferente al espacio del pueblo, cada cual con su particular forma de organizar el tiempo vital, en lo productivo y en lo religioso. No es nuestro propósito establecer una artificial dicotomía de opuestos, ya que ambos espacios se interpenetran, en lo económico porque la función comercial ejercida por y desde el pueblo está supeditada a los requerimientos de insumos para las haciendas y la producción de las mismas, y viceversa. También en lo religioso se opera la interpenetración, puesto que la iglesia necesita para su sostenimiento de los estipendios pagados por los hacendados, sin los cuales no podría ejercer su rol ideologizante, y a su vez los hacendados necesitan de los servicios especializados de los curas para el adoctrinamiento de sus esclavitudes. Cumpliendo con sus obligaciones eclesiásticas, contribuían a la perpetuación del sistema esclavista. A tal respecto, es oportuno citar el testimonio del vicario Manuel de Acosta, quien en 1759 decía:

(...) que he predicado y predico explicando el (roto) según lo dispuesto por el Sto. Concilio y Sinodales de este obispado todos los domingos y días de fiesta de guardar,

con la claridad y extensión que alcanzan mi talento y en los mismos días he enseñado y explicado la doctrina (...) especialmente a los negros de las haciendas y muchachos del pueblo (...) Por lo respectivo a la gente libre me cuesta y me esta costando mucho trabajo para que concurran a la explicación de la doctrina (...) por tener concebido entre esta gente libre que como no son de hacienda no tienen obligación de concurrir con los esclavos (...) (AAC: Secc. Matrículas-Parroquias. Legajo 2, f. 49)

Puede ser que el Padre Acosta haya exagerado un poco en el informe acerca de su vocación de trabajo evangelizador para cubrirse las espaldas con la plana mayor del clero caraqueño, pero lo que queremos destacar es que el proceso de adoctrinamiento de los esclavos de las haciendas de trapiche se va a cumplir en dos espacios: en el pueblo, a donde serán llevados ciertos días para oír misa y el infaltable sermón, hecho que provoca la renuencia de la “gente libre”, quizás para evitar ser confundida con aquéllos, para quienes sí es obligatorio asistir, en tanto que para los “libres” del pueblo no tienen el mismo carácter.

El otro espacio de adoctrinamiento, no señalado en la cita que hicimos, es el de la hacienda. En efecto, lo religioso-católico se inserta en ella y se expresará de dos formas fundamentales: como lo impuesto desde arriba hacia abajo, esto es, en dirección desde el clero; y como lo aceptado o permitido que va de abajo hacia arriba, es decir, de los esclavos hacia las instancias dominantes. Expliquémonos. La imposición de lo religioso-católico se cumplirá bajo dos modalidades distinguibles en el plano temporal, una será episódica y/o regular pero con marcados intervalos de tiempo, determinada por las visitas que efectúe el capellán en ciertas ocasiones: una de ellas es cuando se traslada a las haciendas para levantar la matrícula de esclavos que pagan estipendio, oportunidad que se aprovecha para oficiarse misa, predicar la doctrina y bautizar a los párvulos.

El esclavo-mayordomo Juan Gordián Blanco, el 26 de junio de 1796 le dirige una carta a su amo informando del estado de dos de las esclavas de la hacienda La Trinidad: “(...) Aviso a su merced como está Valentina pariendo toda esta semana pasada y no ha parido, Ana Josefa está para lo mismo (...)” (García Jaspe, 2011, p. 22). Poco

después la esclava Valentina (25 años) daría a luz y ya en para el mes de agosto, anuncia que se ha cumplido con la obligación religiosa del sacramento, e informa que la otra esclava, Ana Josefa, parió:

(...) también participo a su merced como ya está bautizado el hijo de Valentina y se llama Domingo Lorenzo de la Concepción. Ana Josefa ha parido el día diez y seis de agosto para la cual le mandará bastimento con que mantenerse en la cama porque aquí no hay asolutamente con que mantenerse ni su marido lo puede buscar porque es un hombre como ya su merced lo ha visto que no sirve para nada (...) (García Jaspe, 2011, p. 24)

Podríamos inferir que pasado un mes, el fiel y diligente esclavo-mayordomo Juan Gordián Blanco ha velado porque se cumpla con el bautizo de la hija de la otra esclava, Josefa (40 años), según se desprende de una carta recibida en Caracas el 23 de septiembre de 1796, pues la ya la niña tiene nombre: “(...) La hija de María Josefa se llama María Jacinta (...)” (García Jaspe, 2011, p. 26).

La otra modalidad se realizará de manera cotidiana o casi, recordemos que las jornadas diarias de trabajo de los esclavos están regidas por el toque de campanas, el inicio de las labores al despuntar el sol estaba marcado por las nueve campanadas de “Ave María”, momento en el cual el mayordomo o caporal congregaba a la dotación y hacía que se rezara la oración correspondiente, y al atardecer para señalar el final de las tareas sonaban las campanas de la “Oración”. Que se implantara esto con todo el rigor con el que fue concebido tal instructivo recogido en las Leyes de Indias, es bastante probable, aunque podamos poner en duda la vocación religiosa de los rudos mayores, pues tenía una utilidad económica como instrumento para normalizar la productividad de la fuerza de trabajo esclavo. En un trabajo de campo que realizamos en 1989 en la comunidad de San José de Heras (Municipio Sucre del Estado Zulia) al sur del Lago de Maracaibo, durante la celebración de un “Ensayo de Obligación” de los Vasallos de San Benito, nos pudimos percatar que en las horas del amanecer, acompañados por el golpe de chimbángueles, sus practicantes rezaban el “Ave María”. Esta es una región de fuerte presencia

histórica esclava en la colonia, y tal vez quedó en sus descendientes este hábito cultural-religioso heredado del régimen productivo esclavista, región donde abundaban los cultivos de caña dulce.

Por otra parte, todas las haciendas (y lo constatamos cuando hablamos de su constitución y evolución), adoptaban uno o varios santos patronos, y algunas de ellas, las más alejadas del pueblo, contaban con pequeñas capillas y oratorios, unos privados como en el caso de la hacienda Santa Cruz de la familia Gil Arratia, y otros públicos como en el caso de la Santísima Trinidad, todas bajo la advocación de los santos tutelares de las familias propietarias. En Guatire, estos recintos nunca alcanzaron la dimensión de los templos de los ingenios cubanos, en virtud de la disparidad del desarrollo de las fuerzas productivas entre Cuba y Venezuela. Aquí no se ameritan. En las capillas y oratorios se le rendía culto al santo patrón de la hacienda, proyectando los amos a los esclavos sus creencias en determinadas cualidades que le eran adjudicadas a un santo en particular. Otro tanto podemos decir de aquellas haciendas que no disponían de estas construcciones especiales, pero que tenían uno o más nichos o altares con las imágenes de los santos tutelares. Hasta se podría suponer el día fijado por el calendario católico para el festejo del onomástico del santo, se concedía en las haciendas el día libre a los esclavos (por supuesto, sino era tiempo de molienda) para la celebración del patrón celestial.

Con esto último nos adentramos en la segunda forma de cómo era expresado lo religioso-católico en las unidades productivas trapicheras, a la par que nos permite plantear el posible origen entre la población esclava de los cultos a San Juan y San Pedro. Después de examinar la lista de bienes e imágenes de la iglesia en los inventarios del siglo XVIII y gran parte del XIX sin que aparecieran estos dos santos, incorporados al panteón católico desde mucho antes del proceso de conquista en América, podemos llegar a la conclusión de que su culto, de haberse originado en la etapa esclavista colonial y/o republicana, se dio fuera del ámbito de la iglesia parroquial.

Nada nos hace pensar que en las haciendas de Guatire se viviera una situación de opresión tal que las convirtiera en una excepción en lo que respecta a los festejos religiosos permitidos por los amos y mayordomos, ajustados a las disposiciones de las

autoridades civiles y eclesiásticas, en los cuales los esclavos pudieran expresar sus concepciones y prácticas culturales articuladas en una interacción dialéctica entre factores culturales dominantes y dominados. En tal sentido, pudiera haber contado con la posibilidad de ser orientadas hacia el culto de San Juan y San Pedro, dos santos de singular importancia para el sistema religioso católico, el primero como símbolo de la iniciación en la vida religiosa (el bautismo) y el segundo como creador de la institución (la iglesia), ambos insertos en el espacio sociocultural de las haciendas.

En el testamento de Don Manuel Gedler, de 1766, hay un avalúo hecho por un pintor, Alonso Ponte, quien hace constar que en el trapiche se hallan las imágenes de la Santísima Trinidad, Jesús Crucificado, San Rafael y “San Juan Bautista” (ARPC: Secc. Testamentaria. 1766.G, f. 59). Esta hacienda de los Gedler-Arratia tiene como patrones a la Santísima Trinidad y a San Pedro Apóstol (AAC: Secc. Matrículas-parroquias [1767]. Legajo N° 6, fs. 101-124) y contaba con una capilla desde 1725:

Mas una puerta de dos manos que servia en la capilla que tiene de largo dos varas i quarta y una vara i media de ancho i una ventanita de tres quartas de alto i tres quartas de ancho de obra llana que servia en la misma capilla. (ARPC: Secc. Tierras. 1725.A, f. 3v.)

Dentro de esta capilla, dedicada en primer lugar a los santos patrones, también está el San Juan Bautista, figura a la cual los esclavos, no sólo de Guatire sino de gran cantidad de pueblos, festejarán durante y después del dominio español y que hizo de esta una de las fiestas más significativas del calendario católico, tanto en Europa como en América.

Con el nombre de San Pedro se conoce un punto o topo en la geografía de nuestros valles, literalmente señalado en los documentos como “El sitio de San Pedro”, donde quedaba una hacienda al occidente del pueblo en el camino hacia Guarenas, fundada bajo ese patronímico y en propiedad de los García hacia mediados del siglo XVIII; y como vimos antes, está también la de los Gedler-Arratia. Por otra parte, algunos amos ausentistas residenciados en Caracas, pertenecían a cofradías de la capital, como es el caso de la

familia Arenas, dueños de la hacienda Rincón Abajo, de los cuales, José Pablo de Arenas al morir en 1766, le legó a la cofradía de San Pedro (en Caracas) una cierta cantidad de pesos, argumentando de paso su devoción personal por este santo Apóstol (ARPC: Secc. Tierras. 1766.A, f. 142). De su hacienda en Guatire se ocupaba un mayordomo, pardo libre, quien haría cumplir la voluntad del amo en todos los aspectos, inclusive en lo religioso, sirviendo de mediador para proyectar-imponer el culto a San Pedro. La tradición oral de los sampedreños actuales, descendientes de los esclavos y peones, nos relata que la Parranda de San Pedro tuvo su origen entre Santa Cruz y El Rincón, dos haciendas contiguas situadas al oriente del río Pacairigua.¹

Hasta ahora, más o menos hemos logrado atisbar el cómo se expresaba lo religioso-católico en las dos direcciones, de arriba hacia abajo y desde la base hacia el vértice superior del triángulo social de las haciendas, siempre en relación con la cultura dominante de matriz hispanomorisca, pero nos falta saber cómo se expresaban los elementos y formas culturales intrínsecas a los esclavos. Para ser sinceros, poco podemos adelantar en esta dirección del problema; a lo sumo nos atrevemos a formular algunas consideraciones generales. De fines del siglo XVII a la primera mitad del siguiente siglo, es notoria en Guatire la presencia de esclavos de origen africano formando parte de las dotaciones de las haciendas, pero no se trata de un contingente étnico homogéneo, por el contrario, provenían de diversas regiones étnicas-culturales de África, divididos y entremezclados (no en términos genéticos) en las distintas unidades productivas, procurando los amos con ello dificultar toda posible reconstrucción en tierras americanas de sus sistemas culturales, fracturando la unidad al desarticular los componentes, preparando así las condiciones más favorables para la ideologización occidentalizante. No obstante, este compulsivo proceso no va a lograr erradicar del todo la memoria cultural que viene con ellos desde el África plural, traduciéndose en representaciones simbólicas: los sistemas de creencias religiosas y rituales, prácticas medicinales tradicionales, la musicalidad y sus instrumentos musicales, bailes, etc.,

1 Información suministrada por el señor Eleazar Felipe Muñoz, en Guatire, el 15/10/1986

que serán reelaborados en dos sentidos simultáneos: horizontalmente entre esclavos de diferentes grupos étnicos, y verticalmente entre los esclavos y la cultura del opresor. Esto se da, obviamente, en una dimensión espacial y temporal, transformándose en la medida en que el saber y hacer cultural de los esclavos se va transmitiendo de una generación a otra, las cuales vivirán coyunturas históricas cambiantes que inciden en el producto cultural autogenerado por los esclavos. Ello se verifica en lo que nosotros llamamos “criollización” en la evolución de la población esclava, tomando el término “criollo”, repetimos, en su acepción más elemental, para significar a los hijos y nietos de esclavos africanos nacidos en tierras americanas.

La colonia, con todas sus implicaciones económicas, sociales e ideológicas impuestas y asumidas en lo cultural-religioso por los esclavos, es apenas una fase de un proceso que no se va a detener y que prosigue en su dinámica bajo las circunstancias de la guerra independentista y del orden republicano, el que provocará una serie de reacomodos en las relaciones Iglesia-Estado-sectores dominantes, así como en lo económico con la paulatina transformación de la mano de obra esclava en peones libres sujetos a nuevas relaciones de producción.

Después del triunfo militar patriota y el ascenso al poder político del mantuanaje colonial convertido en oligarcas, la Iglesia aliada de la corona española en la contienda, pierde algo de su cuota de dominio político-social y, sobre todo, económico del que había gozado en épocas anteriores. Sin embargo, en Guatire no se percibirá esto de manera intensa; cierto que la iglesia parroquial no recaudará los derechos de estipendio para el adoctrinamiento de los esclavos, pero no pierde ninguna propiedad territorial, pues nunca tuvo en la localidad, y por otra parte, los curas (primero Milano y después Vargas) son confesos patriotas que conservarán su ascendente y prestigio sobre toda la población. Las actividades de la iglesia no sufren mayores alteraciones, ella es la única institución que sigue atendiendo los asuntos culturales-religiosos (bautizos, matrimonios, defunciones, misas) de la población esclava del lugar, la cual permanece en condiciones de dominación similares a la etapa histórica previa. Mas seríamos ciegos sino anotamos que el abandono progresivo de la acción ideológica del adoctrinamiento religioso, permitirá a los esclavos, a los manumisos y los peones

enfudados ir ganando paulatinamente espacio para la expresión de su propia religiosidad, sin el severo control que antes se tenía sobre esta instancia de la cultura producida por los sectores dominados. Tampoco el Estado ejercerá injerencia en tales asuntos, en la legislación republicana no se contempla este problema; las Leyes de Manumisión de 1821 y 1830 perciben al esclavo sólo en su dimensión económica, y en los decretos y demás disposiciones jurídicas se le asume como un problema de orden público por lo que se toman medidas preventivas y represivas contra fugas y alzamientos. Entretanto, lo cultural-religioso queda supeditado a lo establecido en tal materia en las Constituciones sucesivas, amparando la libertad de culto dentro del catolicismo como religión oficial.

Otro de los subterfugios para prolongar el régimen económico esclavista, fue un Decreto de carácter extraordinario promulgado en 1840 por Páez, conocido como de “Aprendizaje”, obligando a los manumisos a continuar bajo la protección de sus amos, ahora llamados patrones, hasta los 25 años de edad. A los años de trabajo servil sumados a la edad reglamentaria fijada por la Ley (21 años), se le dio el eufemístico calificativo de “aprendizaje”. El 25 de enero de 1841 llega esta circular al Cantón Guarenas:

Que en donde se hayan perdidos los libros parroquiales á consecuencia de los desastres de la guerra como parece acontecido en los cantones Guarenas y Riochico, los síndicos parroquiales promuevan justificaciones calificativas de la edad de los manumisos, con citación de sus patrones y sirvan dichas justificaciones legalmente aprobadas, de pruebas supletorias en defecto de los libros parroquiales. (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, 1979, T. IV, p. 221)

Esta fue la función que el Estado le asignó a la Iglesia, y que en la parroquia de Guatire los sacerdotes habían venido cumpliendo con celo sistemáticamente, como lo vimos cuando revisamos los Libros de Bautismo desde 1821 en los cuales eran registrados los hijos de esclavos nacidos a partir de esta fecha, acotando que eran “libres por la Ley de Manumisión”. En realidad, el tal “aprendizaje” consistió en que los manumisos fuesen contratados por sus antiguos

amos, no para aprender nada nuevo, sino para trabajar en lo que venían haciendo y habían hecho sus padres y abuelos. Seis meses más tarde de la circular, el 21 de junio de 1841, la Secretaría de Interior y Justicia ofrece una “Relación de manumisos puestos en aprendizaje” (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, 1979, T. IV, p. 223); junto al de Guarenas, damos ejemplo de otros dos cantones más de la Provincia de Caracas:

CANTONES	MANUMISOS EN APRENDIZAJE
Guarenas	23
Caracas	18
Santa Lucía	5

Tabla 38

Y cuatro años después, en 1845, en el cantón Guarenas sólo aparecen 16 aprendices (Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, 1979, T. IV, p. 333). La resistencia cada vez mayor de los esclavos y sus descendientes a la dominación eclesiástica y de los terratenientes se agudiza precisamente en esta década y en la siguiente, cuando el sostener por más tiempo el modelo esclavista podría haber representado un conflicto político y social de gravísimas consecuencias para el aparato económico y el orden establecido, por lo que se decretó en 1854 su total abolición.

Con la abolición, se incrementan las posibilidades de que los ex esclavos y en general de los sectores subalternos del pueblo y de las haciendas de trapiche, cuenten con más espacio para el desarrollo de sus particulares manifestaciones culturales religiosas, de encontrar un espacio más despejado, el espacio que ha venido perdiendo la iglesia y que el Estado no se ha preocupado en ocupar; de hecho, para 1833 apenas existe una escuela en todo el Cantón, ubicada en Guarenas, y en 1854 aparece otra, esta en Guatire, para varones (AGN: Secc. Interior y Justicia. T. DXXXIX, f. 236), la cual sólo atenderá la educación de los estratos privilegiados, dejando fuera de su acción ideológica a la mayoría campesina, que permanecerá en tal situación de exclusión por todo lo que resta del siglo XIX y buena parte del XX.

Pasada la tormenta de la Guerra Federal, consumada

Formación histórica de una cultura de trapiche

la traición y salvado el poder de la oligarquía, la autocracia se impone con sus sucesivas variantes políticas. En 1870 se instala en el gobierno Antonio Guzmán Blanco, caudillo que hará gala y demostraciones de un laicismo imperturbable que acarrea serios inconvenientes a la iglesia que ve reducida aún más su parcela de poder al zanjarse una más clara separación entre ésta y el Estado.

En 1861 ha sido nombrado José María Istúriz párroco de Guatire, cargo que detentará hasta algo más allá de la primera década del siglo XX. En sus cincuenta y tantos años al frente de la iglesia parroquial, se incrementa el acceso de los sectores populares a las instancias religiosas dominantes. En la crisis de la institucionalidad eclesiástica durante el guzmanato, en 1873 el Padre Istúriz hace un listado completo de las 17 asociaciones religiosas existentes en Guatire, comentando acerca de la población que “a la verdad son todos entusiastas, celosos y muy adheridos al culto católico” (AAC: Secc. Parroquias [1873]. Carpeta N° 67, f s/n). Además, tiene el cuidado de señalar la condición socioeconómica de los miembros de las asociaciones y su sexo. Nosotros nos tomamos la prerrogativa de resumirla así:

ASOCIACIONES	N° DE INTEGRANTES	CONDICIÓN SOCIOECONÓMICA	SEXO	CANTIDAD EN PESOS COTIZADA
Oración del Huerto	51	-	M	200
La Columna	31	-	M	130
La Corona de Espinas	Una familia	-	M y F	-
Divino Maestro	-	Artesanos	M	652
Jesús Crucificado	-	Comerciantes		
Industriales	M	208		
Santísima Cruz Patrona				
(“y una fiesta anual”)	40	-	-	250
Soledad de María	-	-	M y F	-

Formación histórica de una cultura de trapiche

Nuestra Señora del Carmen	12	“Señoras”	F	-
Nuestra Señora de la Merced	-	-	-	-
Nuestra Señora del Rosario	-	Jornaleros	M	100
Nuestra Señora de Guía				
(“y una fiesta anual”)	40	Jornaleros	M	250
San José	-	“Señoritas”	F	-
Nuestra Señora de la Concepción	-	“Señoras”	F	-
San Juan Bautista	60	Jornaleros	M	150
“Otra de San Juan”	-	Jornaleros	M y F	100
Los Tres Apóstoles	-	Jornaleros y Medianeros	M	100
Nuestra Señora de los Dolores	-	-	-	-

Tabla 39

Lo que inferimos en la exposición anterior, es objetivado por estos datos históricos documentales. La religiosidad en Guatire orientada al culto de santos del panteón católico, se fue conformando en -por lo menos- dos instancias en función del estatus socioeconómico de los individuos que integran las Asociaciones y su distribución espacial pueblo/campo. Así, tenemos dos grupos diferenciados, el primero compuesto por los habitantes del pueblo pertenecientes a los estratos que gozan de mayores prerrogativas socioeconómicas (comerciantes, industriales, algunos propietarios de haciendas que vivían en el pueblo, así como las referidas “señoras” y “señoritas”, quizás las hijas y esposas de aquéllos) y cuadros medios (artesanos) que disfrutaban de una posición social y económica de mayores privilegios con respecto al segundo grupo, integrado por pobladores del campo (haciendas y conucos) pertenecientes a los sectores subalternos (jornaleros y medianeros)

obligados a arrendar su fuerza de trabajo a los propietarios de la tierra, bien sea como asalariados en las labores de la cañicultura o bien como peones enfeudados por el sistema de las medianías.

Algunas de las Asociaciones religiosas del primer grupo, comportan una tradición que arranca en el período colonial (La Columna, Jesús Crucificado, Nuestra Señora de la Concepción, La Santísima Cruz), lo que se traduce como un elemento de prestigio social para sus miembros; muchas de ellas se mantenían activas hacia 1989, siendo ellas las más próximas a la esfera de influencia de la iglesia parroquial, la cual ha establecido una relación directa con estas Asociaciones. En oposición, vemos cómo en el acto de registrarlas, la iglesia (el Padre Istúriz) está reconociendo la existencia de las Asociaciones del segundo grupo, que hasta entonces no habían accedido a ser incluidas como parte de la instancia religiosa oficial, sin que con ello queramos decir que pasan a ser controladas por la iglesia, como lo demostrará la tradición oral que relata la praxis histórica de Asociaciones como las dos que están bajo la advocación de San Juan Bautista y la de Nuestra Señora de Guía, las cuales siempre estuvieron en manos de los campesinos. Por ejemplo, el culto a Nuestra Señora de Guía, cuya capilla está en el vecindario de Las Barrancas, ha estado generacionalmente organizado por los moradores de este barrio, cercado entonces por las haciendas de trapiche en las que trabajaban los jornaleros que figuraban en el registro del Padre Istúriz, y que hoy, con cierta irregularidad, lo siguen practicando los ex-campesinos y sus descendientes (obreros y empleados).

El culto a San Juan Bautista, como ya lo habíamos dicho, es uno de los más difundidos en toda la región centro-norte costera de Venezuela, donde se concentraron grandes contingentes de esclavos. En Guatire, ya para la fecha de 1873 están constituidas dos agrupaciones de jornaleros, una sólo de hombres y otra mixta, que le celebran la fiesta al Bautista cada 24 de junio. Los sanjuaneros contemporáneos son los que le están dando continuidad a la tradición de aquellos campesinos de entonces, quienes a su vez fueron descendientes de esclavos. A tales efectos, nos remitimos al testimonio del Sr. Teodoro Blanco, quien siendo aún niño, asiste a la muerte de su abuela materna a los noventa y tantos años de edad, la cual había nacido hacia 1830, más o menos,

lo que quiere decir que vivió su infancia, juventud y parte de su edad adulta bajo el régimen esclavista republicano, y esta señora le contaba al niño Teodoro las cosas del “tiempo de los esclavos” y de su devoción por San Juan, heredada de sus antepasados.²

Uno de los Tres Apóstoles de la Asociación del mismo nombre es San Pedro, santo al cual se consagran para su culto los jornaleros y medianeros. Para que se centrara en el culto a San Pedro, habría sido menester una suerte de ruptura y desprendimiento de la Asociación originaria dando origen a una dedicada exclusivamente al Apóstol San Pedro, entre los peones de las haciendas de trapiche que ya venían desde muchos años atrás venerándolo, cosa que desconocemos por carecer de datos históricos (documentales u orales), aunque consideramos que esta idea no es muy descabellada. Por supuesto, también pudo haber coexistido una organización no-formal dedicada a San Pedro y que, por lo tanto, no fuera registrada por el Padre Istúriz, de lo cual tampoco contamos con pruebas.

De todo lo anterior, vemos cómo se ha venido definiendo una distinción entre las formas de asumir lo cultural-religioso, haciendo cada vez más neta la diferencia entre la religiosidad dominante y la religiosidad popular, adquiriendo esta última una sólida y firme presencia en el cuerpo social de Guatire, obligando a la iglesia oficial a abrirle el espacio que le había negado en los tiempos cuando la institución mantenía su peso político.

Creemos oportuno, en este momento, traer a colación unas consideraciones de Alfredo Chacón que resumen de manera muy aguda lo que hemos venido desarrollando a lo largo de este VI Capítulo, pues salvando las distancias entre Curiepe y Guatire, el trasfondo es el mismo para ambas comunidades. La cita es extensa, pero no tiene desperdicio:

El proceso de avance de los sectores dominados hacia la conquista de nuevos espacios en la institucionalidad religiosa dominante, se sigue desarrollando en el contexto de las luchas que culminaron en la independencia jurídica con respecto a España, pero enlazado con los avances

2 Información suministrada por el Sr. Teodoro Blanco en Guatire, entre el 22 y el 28/07/89

y retrocesos y los desplazamientos socio-militares de las fuerzas en contienda. Desde este punto de vista, las condiciones no cambian radicalmente para los sectores dominados durante las fases altamente críticas del proceso hacia el Estado nacional, y del intrincado período de violencia generalizada que culmina en la Guerra Federal (1858-1863). Sin embargo, la decadencia del régimen esclavista hasta su abolición en 1857 (?), contribuye a acentuar tanto las aspiraciones populares a la participación en la conducción de los asuntos religiosos, como el poder coyuntural de la iglesia y la disminución del carácter sincrético, sobre todo afro-católico, que habían revestido figuras sagradas como San Juan y San Benito para los esclavos y los campesinos surgidos como tales en estrecha relación con el proceso de manumisión y enfeudamiento. Es decir, se afianzan las tendencias convergentes hacia la participación popular en los asuntos religiosos tenidos como exclusivos de la iglesia, al mismo tiempo que abandonados a la desidia de los Curas y autoridades locales del Estado, y hacia la igualación de las representaciones religiosas en un catolicismo popular en cuya configuración empieza a desaparecer el sincretismo y junto al cual se conservan, formando diferentes constelaciones de significados y de actualizaciones rituales, las creencias y representaciones populares extracatólicas o inherentes a ciertas modalidades, también populares, del catolicismo europeo. (Chacón, 1979, p. 301-302)

Del decenio de 1870 al presente, los patrones estructurantes del culto católico parcelado en dos instancias (dominantes/dominados) separadas, se perpetúan sin sufrir radicales transformaciones. Lo que sí se hace progresivamente más perceptible, es la “presión” ejercida por los sectores populares sobre la iglesia, una presión en dirección ascendente (de abajo hacia arriba) que impele al clero a hacer nuevas concesiones, y termina admitiendo la inserción de los símbolos apropiados por el catolicismo popular. En el inventario de los bienes de la iglesia parroquial de 1885, figuran las imágenes de Los Tres Apóstoles, un “San Juan y dos pequeños Bautistas”

(AAC: Secc. Parroquias. Carpeta N° 67, f s/n), y en 1893 se registra la compra de las imágenes de San Pedro y San Pablo Apóstol (APG: Secc. Gobierno. Libro N° 2, f 79), imágenes que nunca (que sepamos) habían formado parte del recinto del templo. No podemos explicarnos por qué las de San Juan son posteriormente desincorporadas, al menos eso lo deducimos al leer los inventarios de 1910 y 1915; sin embargo, se conservan las de San Pedro y San Pablo, ambas de “Cartón piedra” (AAC: Secc. Parroquias. Carpeta N° 67).

El caso del culto a la Santa Cruz difiere al de San Pedro y San Juan. La parroquia de Guatire es creada bajo el símbolo por antonomasia de la iglesia cristiana y, en consecuencia, es el patronímico común a todos los habitantes del pueblo y del campo. No surge por voluntad de los sectores dominados, sino que fue impuesto desde los tiempos coloniales por parte de la alta jerarquía eclesiástica hacia toda la población, y un segmento de ella, las familias principales adheridas a la religiosidad oficial, se constituye en una Asociación para celebrar las fiestas patronales de la Santa Cruz en el mes de mayo. Pero paralelamente, humildes familias de jornaleros y medianeros se apropian del símbolo y, al resemantizarlo, genera una forma de culto que adopta características particulares distanciándose, en su concepción y praxis, del culto oficial. Dualidad observada directamente por Jesús María Sánchez:

(...) complemento de estas diversiones (viene hablando de San Juan y San Pedro) son los típicos Velorios de Cruz, y el festejo rural al cristiano signo el tres de mayo. Adornada con flores y colorines, la Cruz surge en las casas de los barrios y en las viviendas camineras como un emblema tutelar del valle que nutre con sus diáfanos aguas al manso Pacairigua. (Sánchez, 1965, p. 21)

Ya los ríos no son tan diáfanos y mucha agua ha corrido por sus cauces, pero las manifestaciones culturales producidas por las bases populares para expresar su religiosidad católica se han perpetuado y renovado con el paso de los años, a pesar de que el contexto en el que predominó la cañicultura, determinando los procesos socioculturales, se haya transformado en un contexto urbano-industrial, lo que ha incidido sobre las manifestaciones,

modificando algunos de sus componentes constituyentes.

LA CULTURA DEL TRAPICHE SU CONCEPTUALIZACIÓN

No es necesario insistir más en la preeminencia social y económica que tuvo la cañicultura hasta algo más de la segunda mitad del siglo XX, en tanto modo de aprovechar y explotar los recursos del medio ambiente de los valles de Guatire-Pacairigua. Esta intervención transformadora y el usufructo de los recursos naturales se llevó a cabo desde sus inicios a través de un tipo de unidad productiva: la hacienda trapichera, definida sintéticamente por Wolf y Mintz como:

(...) una propiedad agrícola operada por un terrateniente que dirige y una fuerza de trabajo que le está supeditada, organizada para aprovisionar un mercado de pequeña escala por medio de un capital pequeño, y donde los factores de la producción se emplean no sólo para la acumulación de capital sino también para sustentar las aspiraciones del status del propietario. (Wolf y Mintz, 1975, p. 493)

Las haciendas de trapiche que hemos estudiado son una variante particular, pero que bien se ajustan a esta conceptualización, tanto por sus características internas como por el contexto histórico en el que se desarrollan, que hizo de ellas unidades que tuvieron cierta autonomía en sus procesos productivos, menos dependientes de factores externos (el mercado internacional) y más vinculadas a la localidad y región de la que Guatire fue siempre un área periférica, rural, medianamente aislada por su lejanía de la capital, aunque supeditada política, administrativa y comercialmente a ésta.

Las haciendas de trapiche ocupan en su conjunto casi la totalidad del espacio territorial y, a pesar de las diferencias entre unidades mayores y menores (azucareras y papeloneras, respectivamente), en su globalidad es posible establecer un patrón organizativo-productivo que le fue común a todas, lo que le confiere una cierta homogeneidad económica-social a nuestra comarca.

En el proceso de constitución y establecimiento de las haciendas trapicheras, se tuvo la necesidad de desarticular las

formaciones socioculturales precedentes (los grupos indígenas), y ante la escasez de mano de obra nativa, se presentó la urgencia de importar esclavos de origen africano, sometidos a una rígida y vertical estructura de clase-casta, y quienes a la postre darían origen a una nueva cultura, producto de...

(...) un sistema económico de explotación que impuso patrones de acción y tipos de relación que determinaron el modo cómo las culturas africanas, tomadas en ese engranaje, influyeron en la formación de las culturas regionales americanas. (Aguirre Beltrán, 1960, p. 76)

Siguiendo los planteamientos de Aguirre Beltrán, autor de la cita anterior, su texto nos permitiría vislumbrar los dos momentos básicos en la conformación de la cultura del trapiche: un primer momento caracterizado por la desarticulación de las “culturas africanas” en el proceso de su incorporación forzosa a la producción cañera; y un segundo momento en el que se re-articulan los elementos culturales africanos con los elementos culturales eurooccidentales de los grupos dominantes, dando como resultado un producto original, que son las culturas regionales y locales afroamericanas.

Algunos autores coinciden en señalar como uno de los rasgos esenciales de la hacienda, como unidad productiva, el sentido “paternalista” con el cual eran manejadas por sus dueños, con lo que “tiende a desarrollarse una representación colectiva del hacendado «padre» simbólico, y los trabajadores de la hacienda hacen de «hijos» simbólicos suyos” (Wolf y Mintz, 1975, p. 507); esta relación bajo el régimen esclavista sería de carácter impositivo, sujeta más bien a la determinación autoritaria de una serie de valores y normas socioculturales que se van a secularizar en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas permanece estancado, sin que se operen cambios sustanciales ni en los modos ni en las relaciones de producción, como lo fue el caso concreto de las haciendas trapicheras guatireñas, en las que “la tecnología tradicional y el transporte de la hacienda a su vez reaccionan en el sentido de reforzar y conservar las características de este tipo” (Wolf y Mintz, 1975, p. 510), es decir, lo que Wolf y Mintz llaman las “condiciones culturales derivadas”, las cuales son consecuencias de la disolución y reelaboración de

las culturas (la de los amos europeos y la de los esclavos africanos) que entran en un conflicto condicionado por el modelo productivo que le es intrínseco a la hacienda; las de trapiche plantearán un modelo económico-social diferente al de las haciendas cacaoteras coloniales y post coloniales, las que generaron variantes culturales distintas a las primeras. Estos factores nos posibilitarán explicarnos las diferencias culturales que hallamos entre Guatire y las cercanas comunidades de Barlovento, región cacaotera por excelencia.

Para una comprensión más a fondo del problema, es preciso dejar en claro que, aquello que nosotros denominamos como cultura del trapiche, está referido a los sujetos históricos que la han producido: los esclavos y sus descendientes, ubicados en la estructura socioeconómica como un sector subalterno, por supuesto que en relación con un sector que los explota y oprime desde varias instancias: en primer plano están los propietarios de los medios de producción (las haciendas trapicheras), y en segunda instancia por las autoridades civiles (españolas y republicanas) y eclesiásticas. En otros términos, su condición de sector socioeconómico dominado se define en la red de interrelaciones conflictivas con los cuadros dominantes, interacción que también se establece en el ámbito de los sistemas simbólicos y las prácticas culturales.

El lector se percatará que estamos haciendo un uso restringido del concepto de cultura, por ello partimos de la definición formulada por Clifford Geertz de que...

(...) la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. (Geertz, 1992, p. 88)

Pero todavía esta definición sigue siendo tal vez demasiado amplia para nuestros propósitos, por lo que vamos a operar una segunda restricción semántica, ya que no nos interesa estudiar todo el conjunto de representaciones simbólicas, sino un tipo de sistemas simbólico específico del que ya hemos venido hablando, es decir, lo cultural-religioso, confinado éste dentro del marco de la religión católica. Lo

religioso se configura en sí mismo como un sistema cultural, ya que...

(...) los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el «ethos» de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el «ethos» de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. (Geertz, 1992, p. 89)

Nos parece particularmente conveniente a nuestros fines esta definición de Geertz sobre lo religioso, puesto que en el transcurso de esta sección trataremos de demostrar que la religiosidad surgida de la cultura del trapiche es una expresión de unas condiciones particulares de vida de la población esclava y sus descendientes en las haciendas trapicheras y su contorno. Sin embargo, nosotros nos hemos atrevido a operar otra restricción, y esta vez la realizamos sobre la propia noción de lo religioso, ya que nos vamos a focalizar en algunas manifestaciones festivas de la religiosidad católica que nos remiten al sustrato de la cultura “afroguatireña” (con este término aludimos a los sectores conformados históricamente por sujetos de origen africano y sus descendientes afroestizos –criollos–, esclavos y libres), en el entendido de que tales manifestaciones festivas ponen en juego o en escena (objetivizan) el sistema de representaciones simbólicas propias de la religiosidad dentro del ámbito del catolicismo popular de éstos sectores. Vale la pena acotar que asumiremos la festividad o la fiesta como una ruptura con la cotidianidad:

Las fiestas con su repetición, o mejor con su retorno, jalonan la temporalidad social de las culturas populares. Cada estación, cada año, posee la organización de un ciclo en torno al «tiempo denso» de las fiestas, denso en cuanto cargado por el máximo de participación, de vida colectiva.

Formación histórica de una cultura de trapiche

La fiesta no se constituye sin embargo por oposición a la cotidianidad; es más bien lo que renueva su sentido, como si la cotidianidad lo desgastara y periódicamente la fiesta viniera a recargarlo renovando el sentido de pertenencia a la comunidad. (Martín-Barbero, 1987, p. 99)

Desde nuestro punto de vista, este sentido de pertenencia a la comunidad que se genera alrededor de la fiesta es un “tiempo denso” de participación que es potencializado por la religiosidad “afroguatireña” que se gesta en la cultura del trapiche. Más adelante volveremos a tratar este tema.

En la primera parte de este capítulo vimos cuál fue el proceso histórico que experimentó lo cultural-religioso católico en la población esclava africana y sus descendientes criollos, los peones, jornaleros y medianeros de las haciendas de trapiche en la expresión festiva de culto hacia ciertos santos y símbolos, concentrándonos más específicamente en San Juan, San Pedro y la Santa Cruz de Mayo, y en todo ello observamos cómo...

(...) la distancia entre la iglesia y el pueblo es el resultado global de un alejamiento recíproco que implica no sólo la indiferencia de unos y la inconformidad de los otros, frente a lo que la iglesia proponía; esta distancia supone, además y en grado muy significativo, la resistencia propiamente religiosa de la mayoría negra y mestiza a prescindir de sus propias creencias, representaciones y prácticas relativas a lo sobrenatural, de las cuales ya en el siglo XVIII formaba parte una determinada asimilación o conciliación de elementos pertenecientes al catolicismo; un catolicismo, en virtud de esto mismo, popularizado y considerablemente diferenciado del eclesiástico. (Chacón, 1979, p. 289-290)

Si la cita es algo extensa, se debe a que en esta conclusión a la que llega Alfredo Chacón se resume el proceso vivido, en términos generales, por la población subalterna de Guatire vinculada inicialmente a la producción trapichera. Ahora bien, en lo concreto, es decir, en la realización efectiva de la religiosidad popular, dos de las resultantes culturales (las fiestas de San Juan y San Pedro) de la cultura afroguatireña sí van a diferir marcadamente del caso

estudiado por Chacón, la comunidad barloventeña de Curiepe, pues en nuestro caso tendrá un peso determinante la hacienda de trapiche como espacio cultural, tanto en lo simbólico como en lo real.

Como espacio cultural real (o empírico), en las haciendas de trapiche se va a dar un proceso histórico de poblamiento por parte de la fuerza de trabajo que se concentra en las mismas, el cual comienza con el establecimiento dentro de las unidades productivas de los “bujíos” de los esclavos, y posteriormente durante la descomposición del sistema esclavista y su abolición, los peones y medianeros construyen sus viviendas en el interior y en las inmediaciones de las haciendas, manteniéndose en la categoría de población rural. Forman rancheríos aislados que son núcleos socioculturales cohesionados y equidistantes entre sí, de carácter periférico con respecto al pueblo (centro urbano). Bajo las restricciones que imponía el régimen esclavista para evitar que las dotaciones de negros de las distintas haciendas se unieran en “los días de fiesta de precepto”, las celebraciones de culto a los santos no “oficiales” de la iglesia parroquial, se harían de manera independiente (atomizadas), a lo cual también contribuye la distancia que separa a cada hacienda, con sus extensas áreas de tablones de caña de por medio. En la guerra de independencia y a lo largo del período republicano se flexibilizan estas disposiciones jurídicas y se potencializa la posibilidad de interacción de los esclavos de las distintas haciendas y caseríos, hasta que, con la abolición de la esclavitud y la nueva condición legal de los manumisos, la interacción será un hecho lícito, permitiendo a los jornaleros y medianeros establecidos en el campo unirse para participar en los festejos culturales comunes, adoptando como solución al problema que plantea la dispersión de los peones en rancheríos y barrios aislados, el que la realización del culto se haga en forma de procesión itinerante, partiendo los cultores desde un punto de encuentro específico para luego hacer un recorrido que atravesará otros puntos poblados en donde se suman más cultores a la procesión que, precisamente por esta característica, recibirá el nombre de “parranda”. Por ejemplo, los testimonios recopilados de viejos parranderos de San Juan, nos indican que la procesión salía de Las Barrancas e iba incorporando

a sanjuaneros que se hallaban en otros pequeños caseríos de las haciendas de trapiche, hasta llegar al pueblo para asistir a la misa del 24 de junio, y una vez concluida la liturgia eclesiástica, volvían a recorrer barrios y haciendas, sobre todo aquellas que, por estar en molienda, sus trabajadores no podían incorporarse a la festividad.

De la hacienda como espacio simbólico ya hemos comentado algo cuando analizamos la acción de adoctrinamiento ejercida por la iglesia, y por los propios amos y mayordomos, así como las formas de culto generadas por los esclavos y sus descendientes, instancia ésta en la que los componentes culturales de origen africano se articulan sincréticamente con los elementos de la religiosidad católica, primero impuestos y luego apropiados y resemantizados por los sectores dominados, produciéndose así una...

(...) multiplicidad de significados heterogéneos, inmersos en el curso de los diversos y contradictorios procesos históricos, coexistentes entre sí y acordes con los condicionamientos del mutuo aislamiento, la rivalidad y la diversidad de las regiones entre sí, ha llegado a coexistir como correlato de la conciencia cultural en las unidades sociales locales (...) (Chacón, 1979, p. 294)

Y que en Guatire se expresa, por ejemplo, en el culto a San Pedro, cuya leyenda que explica su origen se inscribe en el espacio simbólico de la hacienda de trapiche, concibiendo al Santo Apóstol como un ente intermediario entre los hombres y la entidad suprema, Dios, compartiendo cualidades humanas y divinas, y aliado de los oprimidos trabajadores de la caña dulce; concepción popular que aleja este San Pedro de la imagen establecida por la religión oficial y que va a producir, por su parte, una forma peculiar de rendirle culto al santo patrón.

En varias oportunidades hemos venido rozando o bordeando el tema de lo “afroguatireño”, sin que nos hayamos atrevido a encararlo con propiedad, y es que el mismo nos remite a una cuestión bien compleja, como lo es el problema étnico/cultural en tanto factor fundamental de la cultura del trapiche en general, y en particular de la religiosidad católica popular. La estructura de clases-castas en las haciendas de caña dulce durante la colonia y el

período republicano hasta los primeros años del siglo XX, se dividió en dos estamentos sobre la base del lugar que ocupaba cada uno en el proceso productivo, la división social del trabajo, el porcentaje de participación en la apropiación de la riqueza y las relaciones y modos de producción; en el primero de los cuales (extremadamente minoritario) se incluyen a los propietarios de los medios de producción (amos esclavistas y latifundistas) y sus administradores (mayordomos, albaceas, administradores, etc.) identificados con los intereses de los propietarios; y el segundo estamento o clase (extremadamente mayoritario) se incluye a todos los trabajadores (esclavos y libres) independientemente del grado de especialización técnica que hayan alcanzado, pues siendo esclavos eran propiedad del amo (ya fuera simple peón o maestro pailero) y siendo libres debían arrendar su fuerza de trabajo bajo las condiciones impuestas por los hacendados.

En la colonia, a la condición de clase dominada se suma el factor étnico, esto es, que los esclavos pertenecen a la casta de los “negros” (y sus matices: morenos, mulatos, etc.), lo que va a traducirse en un elemento distintivo en relación con la clase dominante, la casta de los “blancos” (criollos, peninsulares o “blancos de orilla”); y aún después de la desaparición legal de las castas, luego de la guerra de independencia, la situación de hecho (o de facto) permanece sin grandes alteraciones, pues los propietarios de los medios de producción siguen siendo los “blancos” y los trabajadores serviles o libres continúan siendo los “negros”. Lo que es más, cuando realizamos el trabajo de campo, escuchamos con frecuencia la frase “los negros de las haciendas”, dicha por quienes vivieron en el Guatire agrícola, refiriéndose a los trabajadores campesinos de la cañicultura, frase que bien nos da una idea de la proyección en el tiempo de una estructura de clase-casta formada en nuestra localidad en el siglo XVII y hoy convertida en prejuicio racial.

Durante la formación de la clase-casta de los esclavos de las haciendas de trapiche, fueron agrupados forzosamente individuos de muy diversos orígenes étnico-culturales del África subsahariana con tradiciones históricas, lenguas, costumbres, cosmogonías, etc. igualmente diversas, pero con el paso del tiempo se fueron cohesionando paulatinamente, borrándose las fronteras lingüísticas

y culturales entre las etnias, merced a los mecanismos compulsivos de unificación socioeconómica y cultural/ideológica que imponen los sectores dominantes: normas de trabajo, patrones de conducta, valores éticos y, sobre todo, un idioma que será común a todos (el castellano) que sirvió como vehículo de transferencia de una ideología, una de cuyas expresiones fue el modelo religioso católico. Empero, lejos de ser un simple objeto receptor pasivo de los elementos impuestos, los esclavos son sujetos históricos que reaccionarían activamente resignificando los elementos impuestos y rearticulándolos con sus propios elementos, autogenerando un conjunto de características socioculturales particularizantes, estructuradas al sistema de clases-castas. Es cierto que al hablar de esclavos africanos y sus descendientes criollizados no podemos categorizarlos como un grupo étnico homogéneo; sin embargo, utilizando un concepto de Díaz Polanco, podríamos hablar de una etnicidad para el caso de los esclavos y peones libres de las haciendas de trapiche de Guatire, ya que...

(...) una vez conformados los sistemas sociales clasistas, la etnicidad debe ser considerada como una «dimensión» de las clases o, si se quiere, como un «nivel» de las mismas. De esta manera, toda clase o grupo social posee una dimensión étnica propia (...) Ahora bien, los diversos componentes o «dimensiones» que configuran la naturaleza de las clases, permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de «identidad» y solidaridad en diferentes escalas... (y) ...pueden constituirse básicamente a partir de condiciones económicas comunes, de proyectos políticos compartidos y, también, a partir de los componentes étnicos, o sea, de la etnicidad. (Díaz Polanco, 1985, p. 38)

Es en tal sentido que nos arriesgamos a utilizar el término de lo “afroguatireño”, como una dimensión particular de la cultura producida por “los negros de las haciendas”, en tanto clase social diferenciada económica y culturalmente de los sectores dominantes; dimensión en la que los elementos provenientes de los diversos grupos étnicos africanos que confluyeron en las haciendas de los valles de Guatire y Pacairigua, pudieron ser preservados y redefinidos, en lo

que tal vez podría ser denominado como una suerte de “cimarronaje cultural”,³ es decir, la resistencia que opusieron los esclavos y sus descendientes a la invasión absoluta de su espacio simbólico por la ideología dominante, constituyendo un núcleo de sentido que no es ni africano ni europeo, sino propiamente americano, o en otras palabras, se conforma una cultura criolla (correlato de la criollización física) en la cual se fragua un mestizaje entre lo africano y lo europeo. Deoscoredes y Juana Elbein Dos Santos han empleado con éxito el concepto de “pacto semántico” para explicar los procesos de cohesión de determinados grupos sociales a partir de un lenguaje común:

Comunicação e grupo social são termos intercambiáveis. Todo grupo, toda etnia, associação ou comunidade para ser constituir como tal deve estabelecer modos de comunicação. Qualquer que seja a índole e a complexidade dessa comunicação -gestos, sons, exclamações, ritmos, cores, formas- constitui-se numa linguagem. Essa linguagem compreende uma rede de signos cujos intercambios ou relações simbólicas configuram uma entidade. Essa rede simbólica se legitima pelo consenso dos integrantes do grupo: eu sou, nós somos. Mas o verbo ser é un verbo vazio. Ele se realiza através dos atributos aceites pela alianças que legitimam o consenso: eu sou nago, nos somos

3 Esto de “cimarronaje cultural” refiriéndonos a la cultura generada dentro de las haciendas por los esclavos y sus descendientes, puede ser un contrasentido, ya que por “cimarrón” entendemos a los esclavos de origen africano que huían del dominio de sus amos. Por eso debe ser tomado en un sentido más bien metafórico, esto es, una forma de “rebeldía” cultural a lo interno de las unidades de producción. Solamente para refrendar el concepto de “cimarrón”, apelaremos a la definición de Miguel Acosta Saignes: “Los cimarrones significan una escala menor de rebeldía, pues se trataba de fugas individuales, con un sentido de cooperación para la libertad cuando desde los cumbres se prestaban auxilio a los peor tratados y se les ayudaba a huir” (Acosta Saignes, 1967, p. 306-307)

baianos, etc.⁴ (Dos Santos y Elbein, 1985, p. 236-237)

La etnicidad, como una suerte de interrelaciones dinámicas y cambiantes potencializada por un lenguaje común, permite que se forme un núcleo de sentido, o más bien, un sentimiento de pertenencia de los individuos de la clase social subalterna entre sí y, consecuentemente, hacia la cultura por ellos mismos creada, con la cual se identifican y en la cual se realizan solidariamente:

O grupo social expressa assim sua vontade de ser deste ou daquela maneira. O consenso simbólico permite que o grupo se diga a si mesmo. A rede de alianças nao é linear. A eficacia simbólica é resultado de un processo capaz de incorporar e promover o intercambio dos diversas alianças de todos os que constituem o grupo, elaborando seu «dizer plural». Através da linguagem se estabelece o «Pacto Semantico» do grupo. Mas o pacto do grupo se inscreve numa realidade mais ampla. Ele elaborar as contradicoes e polêmicas em relação aos outros segmentos da sociedade, criando a partir de sua identidade estratégias de contactos e relações. Assim o pacto semantico, o discurso simbólico de uma sociedade, está amenazado desde o exterior, pelo outros discursos e intereses que tratam de imponer-se e, no seu interior, quando o discurso do grupo é silenciado ou fragmentado na sua rede de alianças perturbando a fixação adecauda

4 Nos permitimos hacer la traducción del fragmento citado: “Comunicación y grupo social son términos intercambiables. Cada grupo, cada etnia, asociación o comunidad que se constituya como tal debe establecer modos de comunicación. Cualquiera que sea la naturaleza y complejidad de esta comunicación -gestos, sonidos, exclamaciones, ritmos, colores, formas- constituye un lenguaje. Este lenguaje comprende una red de signos cuyos intercambios o relaciones simbólicas configuran una entidad. Esta red simbólica está legitimada por el consenso de los miembros del grupo: yo soy, nosotros somos. Pero el verbo ser es un verbo vacío. Se realiza a través de los atributos aceptados por las alianzas que legitiman el consenso: yo soy nago, nosotros somos bahianos, etc.”

de seus signos, de seu dizer plural turbando seu auto-re-conhecimento.⁵ (Dos Santos y Elbein, 1985, p. 242)

Y es, esencialmente, en la dimensión afroguatireña (ya sin comillas) de esa cultura, objetivizada (entre tantas otras) en las manifestaciones religiosas de un catolicismo popular expresado en el culto a símbolos y santos apropiados y resemantizados, en donde los esclavos y sus descendientes hallan un espacio para definirse como grupo sociocultural diferente al de sus opresores, mediatos e inmediatos.

Vale la pena insistir un poco más en el problema de la religiosidad católica afroguatireña, y para ello recurriremos nuevamente a las palabras de estos dos estudiosos y practicantes brasileños, Juana Elbein y Deoscoredes Dos Santos, quienes nos proporcionan una excelente explicación acerca de la conformación de cultos religiosos afroamericanos. Este matrimonio nos habla de dos posibles variantes, en función de la capacidad de ciertos grupos de “digerir o africanizar” las contribuciones culturales de los diferentes actores, en contraposición al hecho de “sumarlas o adicionarlas”, dejando visibles los distintos componentes y dando como resultado una cultura homogénea (expresada, por ejemplo, en la santería, el vudú, etc.); y otra variante, ésta de carácter pluralista, que pese a reelaborar “los contenidos básicos africanos”, nos muestra como “objeto manifiesto de culto un elemento foráneo”. Es en esta última variante en la que se inscribe la religiosidad católica afroguatireña:

-
- 5 Proponemos la siguiente traducción: “El grupo social expresa así su voluntad de ser de esta o de aquella manera. El consenso simbólico permite que el grupo se nombre a sí mismo. La red de alianzas no es lineal. La eficacia simbólica es el resultado de un proceso capaz de incorporar y promover el intercambio de las diversas alianzas de todos los que integran el grupo, elaborando su “decir plural”. A través del lenguaje se establece el «Pacto Semántico» del grupo. Pero el pacto del grupo se inscribe en una realidad más amplia. Elabora las contradicciones y controversias en relación con otros segmentos de la sociedad, creando, a partir de su identidad, estrategias de contacto y relaciones. Así, el pacto semántico, el discurso simbólico de una sociedad, se ve amenazado desde fuera, por otros discursos e intereses que tratan de imponerse y, en su interior, cuando el discurso del grupo es silenciado o fragmentado en su red de alianzas, perturbando la fijación adecuada de sus signos, de su decir plural perturbando su autorreconocimiento”.

Así como señalamos la presencia de elementos cristianos en las variables afroamericanas, no puede dejar de registrarse la influencia que los patrones negros, permeando la sociedad global, ejercen en los cultos cristianos. Influencia que no se constata propiamente en la liturgia o dogma de la Iglesia Cristiana, sino en una selección, un destaque de algunos elementos y conceptos en detrimento de otros, en una asociación cultural, precisamente en relación a los elementos más ecuménicos o sincréticos del propio catolicismo, influencias particularmente visibles en el catolicismo popular de América Latina. En regiones donde los descendientes de esclavos constituyen el 30, 70 y hasta el 90% de la población, no es de extrañar que formas y hábitos negros sobrepasen incontinentemente sus propios polos de expresión y permeen todo tipo de manifestaciones religiosas y laicas de la sociedad nacional. (Dos Santos y Elbein, 1977, p. 112-113)

Por lo demás, la cultura del trapiche, en su dimensión afroguatireña expresada en lo religioso popular, es diversa en sus formas de manifestarse; en otras palabras: que si bien la dimensión de la etnicidad afroguatireña es un patrimonio histórico-cultural común y compartido por una clase social en específico cuando es manifestada, o mejor dicho, realizada a través de los cultos religiosos populares, deja de ser una entidad homogénea y se multiplica en una diversidad de formas de concebir y rendirle culto a determinados santos y símbolos, como lo veremos a continuación, en las parrandas de San Pedro y San Juan y en los Velorios de Cruz de Mayo.

1.-SAN PEDRO Y SUS PARRANDEROS

Fueron los folklorólogos profesionales y los folkloristas aficionados los primeros en ocuparse del estudio y registro de la Parranda de San Pedro, ubicándola indistintamente en Guarenas y Guatire, ofreciendo descripciones someras y señalando un conjunto de rasgos morfológicos generales sin precisar las particularidades que adopta la manifestación en cada comunidad. Desde la década de 1940 comienza esta confusión, prolongada en diversos trabajos

publicados en los años posteriores. Más tarde, los medios de difusión masiva y el folklorismo institucionalizado, a la par que contribuyen a su difusión, convierten la manifestación en un espectáculo exótico y pintoresco, en muchas oportunidades desvirtuado.

No está en nuestro ánimo el detenernos a hacer un examen minucioso de cuanto se ha escrito en libros, revistas, folletos, periódicos y tesis de grado en torno a la Parranda de San Pedro, material que para nosotros tendrá, más bien, un valor referencial para complementar, corroborar o refutar los resultados de nuestra propia investigación, basada en la observación directa y participativa y en los testimonios de los parranderos, tras cinco años de asistir a Guatire, antes, durante y después de la celebración cada 29 de junio.

No queremos ocultar la interferencia de un factor subjetivo: nuestra identificación afectiva con los sampedreños, con muchos de los cuales establecimos lazos amistosos que rebasan la fórmula académica de la relación investigador-investigado. Por el contrario, asumimos la afectividad como un elemento primordial que dinamizó e hizo posible el proceso investigativo y que, además, arrojó como resultado la realización de dos documentales para la División de Tecnología Educativa del Ministerio de Educación, *La Parranda de San Pedro* (Ortega y Oronoz, 1985) y *San Pedro y sus parranderos* (Ortega y Oronoz, 1989).

La tradición oral: historicidad y fabulación

El manido esquema a través del cual se intenta explicar cualquier fenómeno de la religiosidad popular venezolana, remontándose a sus orígenes europeos y españoles (antes y durante la conquista) para reconstruir el culto, y luego dar un salto de varios siglos y contrastar aquello con la manifestación tal como se da en el presente, además de ser un procedimiento arbitrario, resulta profundamente ahistórico, toda vez que se obvian los procesos socioculturales que se dan en el tiempo y en el espacio, proceso en el cual se gesta la transformación del culto original transplantado e impuesto a los moradores de los parajes americanos. En tal sentido, en este caso en particular nos parece totalmente innecesario y erróneo buscar en la Europa medieval y/o renacentista las claves

para explicar el nacimiento de un producto nuevo que es resultado, precisamente, del proceso de colonización. Es por ello que juzgamos más acertado, como estrategia, pretender conocer el fenómeno tal como se dio aquí, y no en relación a como era allá, de lo cual nos basta con destacar, para nuestros efectos, que el Apóstol Pedro ya había sido elevado a la calidad de Santo y que su culto institucionalizado por la iglesia se había difundido por el continente europeo y, por supuesto, en la península ibérica mucho antes que Colón y su gente partiera con sus bajeles para emprender su primer viaje por estos mares y tierras. Según la historia eclesiástica, la fiesta de San Pedro y San Pablo el 29 de junio se celebra desde el año 258 (dc) en la Vía Apia ad Catacumbas, pues se estima que en ese año fueron trasladados los restos de los Apóstoles al mencionado lugar en Roma.

Pero más nos importa ver cómo los guatireños y en particular los sampedreños se han explicado a sí mismos el origen de la Parranda de San Pedro, una de las pocas celebraciones religiosas populares de Venezuela que cuenta con una leyenda⁶ transmitida generacionalmente por vía de la tradición oral. Nos fue imposible

6 No creemos ni necesario ni pertinente abrir una discusión alrededor del término “leyenda”, escogido por nosotros para conceptualizar la narración oral del origen de la manifestación. Lo hemos tomado en su acepción más convencional, para significar aquel tipo de discurso que fija un lugar geográfico y una acción que tiene un posible sustento humano e histórico, amén de personajes que pudieron haber existido, aunque sin pruebas de ello, transformada por la tradición oral en hechos legendarios de carácter fundacional. Quien desee ahondar en este tema, le sugerimos la lectura de una serie de autores y libros de los que nos hemos servido: Van Gennep, Arnold (1982): “La formación de las leyendas”. Salas de Lecuna, Yolanda (1985): “El cuento folklórico en Venezuela: antología, clasificación y estudio”. Detienne, Marcel (1985): “La invención de la mitología”. Turner, Victor W. (1975): “Mito y símbolo”. Eliade, Mircea (1992): “Lo sagrado y lo profano”, (1992): “El mito del eterno retorno”, (1991): “Mito y realidad” y (1987): “Imágenes y símbolos”. Lévi-Strauss, Claude (1973): “Antropología estructural (I)” y (1987): “Mito y significado”. Thompson, Stith (1972): “El cuento folklórico”. Grimal, Pierre (2008): “Mitologías: Del Mediterráneo al Ganges”. Todorov, Tzvetan (1988): “El origen de los géneros”. Ginzburg, Carlo (1989): “Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia”.

precisar cuánto tiempo, esto es, cuántos años hacia atrás, hacia el pasado, se remonta esta tradición; las personas de mayor edad con las que conversamos (Ángel María Palacios, Felicia Muñoz, Jesús María Machado y otros septuagenarios) vinculados en distintos grados y modos con la Parranda, nos comentaron que ese “cuento” lo vienen oyendo desde que eran niños, de boca de sus antepasados, familiares o no, por lo que presumimos que se hunde en el laberinto temporal al menos del siglo XIX, y quién sabe si no más atrás. Dejando a un lado este problema irresuelto, veamos en qué consiste la leyenda, de la cual hemos recogido algunas versiones orales, unas más extensas y otras más escuetas, algunas ciñéndose sólo a la anécdota central y unas pocas más amplias en las que el narrador incorpora algunas subanécdotas. Asimismo, utilizamos dos versiones escritas, la primera es un resumen transcrito por Sergio Antillano en el año 1951 (Antillano, 1951, p. 27) y la segunda es de 1969, proveniente del trabajo monográfico de Freddy Best González (Best González, 1969, p. 12-14).

Todas las versiones, en lo esencial, comportan como común denominador un núcleo narrativo que estructura una anécdota que es la columna vertebral del relato por medio del cual se explica el origen de la Parranda de San Pedro. Como no albergamos el propósito de hacer un análisis de semiótico, estructural o morfológico de la leyenda, nos permitimos sintetizarla de la siguiente forma, enfatizando en los elementos que le son comunes a todas las versiones:

María Ignacia, negra esclava de una hacienda de caña dulce, tuvo una hija llamada Rosa Ignacia, la que enfermó de un grave y desconocido mal. Como no se aliviaba con ningún remedio, a la madre no le quedó más alternativa que rogarle/pedirle un milagro a San Pedro, con el compromiso de que si su hija se salvaba/sanaba, bailarían con la niña Rosa Ignacia en los brazos todos los 29 de junio. El milagro se produce y Rosa Ignacia se cura; para celebrarlo, los demás esclavos se unen al júbilo de la madre, para lo cual se hace una fiesta en honor a San Pedro, a quien le brindan su devoción cantando y bailando.

Hasta aquí, todas las versiones coinciden plenamente, con

excepción de un elemento introducido por Sergio Antillano, quien le adjudica el milagro a San Pedro Claver, el Santo de los esclavos colombianos, cuya fiesta se realiza el 8 de septiembre, por lo que debemos descartarlo. De los datos de carácter histórico que nos ofrece la leyenda, no se puede deducir si el episodio tuvo lugar durante la colonia o durante el período republicano, pues la esclavitud abarca todo el primero y parte del segundo período. No poseemos ninguna información documental que nos ayude a ubicar el momento histórico en el que se origina el culto a San Pedro. Una vía que intentamos, siguiendo los pasos de Hortensia Caballero (Caballero, 1988, p. 49), fue la de tratar de encontrar en las listas de esclavos de las haciendas, alguna mujer con ese nombre, tropezádonos con un testamento de 1.782 de los bienes de la hacienda de Doña Josefa Caraballo, que tenía 19 esclavos, entre los cuales se nombra a (...) “una mulatica hija de esta María Feliciano de tres años de edad sin lesion nombrada María Ignacia (...)” (ARPC: Sección Testamentaria, 1782, C, f. 44).

No deja de ser un hecho casual que llama nuestra atención el que la madre tenga por nombre María Feliciano y la hija María Ignacia, que nos lleva a asociarlo con el nombre de uno de los personajes de la leyenda, sólo que se invierte en el orden de parentesco. Pero la casualidad se incrementa cuando leemos en uno de los referidos folios (ARPC: Sección Testamentaria, 1782, C, fs. 79 y 79v.), que tanto María Feliciano como María Ignacia están envueltas, juntas con el esclavo Lázaro Trinidad, en un complicado pleito judicial. Por una deuda de 915 pesos contraída por Josefa Caraballo, le son embargados varios esclavos por Matheo González, entre los que están Lázaro y María Feliciano; ésta posee 150 pesos, con los que le paga a la señora Caraballo para que le otorgue la libertad a su hija de ocho años, de tal manera que no la separen de ella; parece que lo consigue, porque también María Ignacia va con su madre a poder de Matheo González. Para que no se quebrara el vínculo materno-filial, es casi seguro que pudieron más los 150 pesos que el poder milagroso de San Pedro, que ni siquiera era el santo tutelar de ninguna de las haciendas de la familia Caraballo.

Ahora bien, el hecho de que el culto al Apóstol surgiera en alguna fecha indeterminada entre las esclavitudes de las haciendas de trapiche, es una probabilidad fundamentada históricamente, por lo

que señalamos en la primera parte de este capítulo acerca del proceso de adoctrinamiento y los patronímicos de las unidades cañeras.⁷ Por otro lado, no podemos olvidar el alto índice de defunciones de niños esclavos, fenómeno harto frecuente entre este sector socio-económico que siempre careció de buenas condiciones alimenticias y sanitarias, así como de atención médica, que bien permite explicarnos el que se recurriera a un santo para solventar a través de la bondad celestial las deficiencias terrenales, práctica religiosa plenamente vigente hoy por hoy y que en aquel entonces le salvara la vida a la niña Rosa Ignacia. Que se diera esto en los términos expresados en la leyenda, como un milagro, es un hecho muy difícil de verificar a través de la documentación oficial, escrita desde el punto de vista de los sectores dominantes que siempre desdeñaron y subestimaron la cultura de la población esclava, que utilizó como código para registrar su propia historia la memoria... No nos queda más salida que darle fe –porque de cosas de fe se trata– a la leyenda.

Pero la leyenda no se agota en el origen del culto, relatándonos el proceso ulterior; en una de las versiones que recogimos de boca del Sr. Eleazar “Felipe” Muñoz, quizás la persona más autorizada para hablarnos de la parranda por ser el “líder” de ella y depositario de la tradición oral, se nos cuenta que (nuevamente hacemos un resumen nosotros):

Cuando muere María Ignacia, quien recibe la responsabilidad de continuar con la tradición de pagarle la promesa los 29 de junio a San Pedro, es el marido de la negra esclava, él mismo esclavo a su vez, que se disfraza de mujer (pues la promesa partió de una mujer) para bailar a la negrita Rosa Ignacia. Posteriormente se incorporan los pumpás y las levitas que visten los sampedreños, que era ropa vieja que ya no usaban los patrones y se las regalan a los negros, al igual que el cuero de una res con el cual hicieron las cotizas que se colocan en los

7 Norberto Iriarte, Diablo Mayor de la diablada danzante de Naiguatá (Litoral Central), nos comentaba que su abuela, Benita Palacio, oriunda de Guatire, le contaba de niño que la Parranda había nacido en la hacienda El Ingenio, hace muchísimos años, cuento que le habían echado, a su vez, sus antepasados.

pies para bailar. Los dos niños que acompañan a María Ignacia, visten de rojo y amarillo porque esos eran los colores de los liberales y conservadores del siglo pasado (XIX), y entonces existían dos parrandas, una de los liberales y otra de los conservadores que se la pasaban peleando, pero los sampedreños se unen y para simbolizar la unión vistieron cada tucusito de rojo y amarillo.

La versión de Eleazar “Felipe” Muñoz es congruente con otras versiones, orales y escritas, revisadas por nosotros. En su trabajo de grado, “La Parranda de San Pedro de Guatire”, Hortensia Caballero realizó un excelente esfuerzo de seguimiento diacrónico de los elementos proporcionados por la leyenda, utilizando como herramienta la etnohistoria, a través de la cual va constatando y relacionando la tradición oral con el contexto histórico que la enmarca. Es poco lo que podemos agregar nosotros.

La sucesión de la herencia cultural de una mujer a un hombre es un hecho que escapa a nuestra capacidad de análisis. Podríamos argumentar que en una sociedad patriarcal como lo fue la colonial, que impone este modelo de dominación, acentuada en el interior de las haciendas de trapiche por la característica “paternalista” que algunos autores le adjudican, modelo que por lo demás se va a arraigar prolongándose en el tiempo al período republicano y hasta el presente, nada nos debe extrañar que fuera un hombre esclavo el que asumiera una función de dirección (espontánea u organizada) en el culto a San Pedro, tal como aconteciera en las cofradías (de blancos, morenos libres y esclavos) en las que las funciones directivas reposaban en manos de los hombres. Pero esto no deja de ser una especulación, a la cual podemos contraponer una circunstancia concreta que se vive en el seno de los sectores populares, la predominancia de la mujer como eje de los núcleos familiares, señalado por ciertos investigadores como una forma del matriarcado, lo que pone en duda el argumento anterior.

Por otra parte, el uso del pumpá y la levita nos permite inferir cómo las manifestaciones religiosas populares en su dinámica histórica, incorporan elementos de los sectores dominantes, como lo es el caso de esta indumentaria propia de la moda de la segunda mitad del siglo XIX, resignificándola para convertirla en un elemento

de sarcasmo y burla, armas que emplean los oprimidos peones contra sus opresores, en una solapada forma de rebeldía reforzada por el bamboleo descoyuntado del baile. Siguiendo el hilo del relato, y ya que acabamos de hablar del baile, señalemos que el cuero de res utilizado para confeccionar las cotizas, tiene todos los visos de ser un hecho real de la leyenda, recordemos que uno de los insumos alimenticios de las haciendas de trapiche, fue la carne de ganado vacuno, que desde el siglo XVIII llega procedentes de distintos puntos al Valle de Guatire donde son beneficiadas las reses para el consumo de toda la población, de lo que no quedaron excluidas las dotaciones esclavas de las haciendas, como lo pudimos mostrar en otro capítulo. Esta práctica tendría vigencia por muchos años, aún en 1854, por ejemplo, en el “Estado de Cuentas del Cantón Guaremas” (AGN: Secc. Interior y Justicia, T. DXXXIX, f. 237), se anota como una de las fuentes de ingresos ordinarios más importantes, el consumo de reses, seguido por el de cerdos. Es así que no resulta nada descabellado la explicación acerca de la donación del cuero por parte del amo, transformado por los sampedreños (en una suerte de reciclaje resemantizador) en un instrumento musical percutido con los pies contra el suelo, marcando el ritmo y remarcando la situación de conflicto entre explotados y explotadores (al hilo del relato popular resumido por nosotros); en efecto, las cotizas comportan una dualidad de significados, uno de índole práctica como lo es su uso en tanto instrumento musical-corporal, y otro es de carácter simbólico, expresado muy bien en una vieja estrofa del canto:

“Con la cotiza dale al terrón
vuélvelo polvo sin compasión”

La estrofa es cantada cuando los “coticeros” (no todos los que participan en el baile usan estas cotizas, sino un grupo más experimentado, llamados coticeros) están repicando fuertemente los cueros contra el suelo. En este aspecto también podríamos coincidir con Hortensia Caballero, quien hace la acotación, según dato ofrecido por un informante, que el verso original era: “Con la cotiza dale al patrón”, sabiamente encubierta por los parranderos para no despertar sospechas ni represalias de los hacendados (y por extensión, de cualquier autoridad), pero sin renunciar

a su posición de hostilidad contra los sectores dominantes, operándose un interesante proceso de inversión semántica, en el que el significante es cambiado (terrón por patrón), mas sin modificar el significado, en una especie de complicidad lingüística.

Con respecto a los colores de los trajes de los “Tucucitos”, los dos niños vestidos de rojo y amarillo que acompañan a María Ignacia, las probabilidades de que se hayan originado a mediados del siglo XIX en las pugnas locales entre conservadores y liberales, antes y después de la abolición de la esclavitud, dispone de fundamentos históricos y no en balde nos ocupamos, a su debido momento, de documentar las contradicciones que se fraguaron en Guatire entre estas dos fracciones políticas, en las que participaron los trabajadores de las haciendas (quizás más bien arrastrados y embaucados), primero en su condición de esclavos y luego como peones o jornaleros libres; conflicto éste que alcanzó su máximo clímax de apogeo en la Guerra Federal, pasada la cual y una vez consumada la traición, los sectores socio-políticos contrapuestos deponen la beligerancia exacerbada. Haciendo un ejercicio de especulación, tal vez la desilusión que cunde entre los peones de las haciendas que tomaron partido por uno y otro bando, los hace reaccionar y percatarse que forman parte de una misma clase social, tomando conciencia que deben unificarse ante un enemigo común. De allí que, como lo relata la tradición oral, los colores que representaban a la oligarquía: el rojo de los godos y el amarillo de los liberales, sean integrados al vestuario de los Tucucitos, adquiriendo ambos colores otra connotación políticas y culturales, simbolizando la realización de la unificación de familias y relaciones de amistad (¿compadrazgo?) fracturadas, así como fuerzas e intereses artificialmente divididos por la manipulación política/ideológica tanto de conservadores como de liberales en momentos que necesitaron ganar hombres (“carne de cañón”) para que lucharan y se mataran por ellos.

En conclusión, la tradición oral, desplazando su discurso entre la fabulación y la historicidad de la leyenda popular que explica el origen y parte del desarrollo de la Parranda de San Pedro, se constituye en el vehículo que interrelaciona, en el plano de las representaciones simbólicas colectivas, el pasado con el presente, un pasado sacralizado por el sentido de “misterio” religioso que

reviste la génesis del culto concretizado en el “milagro”, es decir, en la intervención de una fuerza sobrehumana en la solución de un problema terrenal y humano: la enfermedad de la niña, cuyas causas a su vez se impregnan de un significado especial, igualmente sobrehumano. En su proyección en el tiempo hacia el presente, la leyenda se seculariza y adquiere rasgos más próximos a la historia oral. Todo ello deja transparentar un proceso progresivo no ajustado al tiempo cronológico, sino a una temporalidad que se rige por parámetros situacionales, segmentada en tres grandes momentos, enmarcados en el espacio de la economía y la sociedad cañicultora:

PRIMER MOMENTO	SEGUNDO MOMENTO	TERCER MOMENTO
EL ORIGEN	LA TRANSFERENCIA	INCORPORACIÓN/ RESEMANTIZACIÓN
El Milagro: Esclava ofrece promesa a San Pedro. La niña se sana.	La promesa es transferida de una mujer hacia un hombre para que se cumpla.	Se incorporan y resemantizan elementos y símbolos: pumpá-levita, cueros, colores rojo y amarillo de Tucucitos.

Tabla 40

Habría que colocar una última instancia a partir del Tercer Momento que indicara que se trata de un proceso inacabado, que continúa hasta nuestros días, pasando por la organización de los sampedreños, cuya fecha más remota data de 1873, posiblemente en la Sociedad Religiosa Los Tres Apóstoles, organización con la cual penetran la institución eclesiástica, obteniendo el reconocimiento oficial que posiblemente (de haber existido una organización no-formal dedicada a San Pedro) antes le había sido negado. Esto lo veremos a continuación.

La Parranda en el tiempo y espacio guatireño:

Reconstruir el proceso de desarrollo histórico de la Parranda de San Pedro es una tarea ardua y extremadamente compleja, tarea que estamos muy lejos de haber agotado... Los testimonios, orales y escritos, se multiplican y los datos que nos

proporcionan se encuentran y desencuentran en ciertos aspectos y momentos, provocando vacíos, ambigüedades y contradicciones, pero también certezas. Por una simple cuestión de economía de espacio, nos vimos obligados a condensar el material oral, registrado en más de diez horas de grabaciones magnetofónicas a distintos sampedreños a lo largo de varios años, confrontándolos con aquellos materiales escritos en los que sus autores han realizado registros etnográficos in situ de la manifestación.

La Parranda de San Pedro, como una de las expresiones de la religiosidad católica popular de la cultura del trapiche, ha venido cambiando a lo largo del tiempo, sujeta como está a fuerzas externas e internas que inciden simultánea y alternativamente en su transformación, aunque ésta a veces no sea muy perceptible. Lo que pasó con la Parranda en el último tercio del siglo XIX lo desconocemos, no obstante podemos presuponer que sería su etapa de consolidación dentro de toda la sociedad guatireña, dejando de ser un culto exclusivo de los jornaleros y medianeros de las haciendas de caña dulce, para convertirse en una manifestación socialmente aceptada por los diferentes sectores, de otra manera no nos explicamos la inclusión de la imagen del santo en la última década del siglo XIX dentro del recinto de la iglesia, institución que actúa como ente catalizador de lo que sucede a su alrededor y que, al admitir la irremisible existencia de un fenómeno religioso que surge fuera de su espacio institucional, está avalando la validez de la manifestación popular, no sólo para sí, sino para todos los estratos. Ahora bien, el que fuera admitida y validada por la Iglesia, no quiere decir que pudo apropiarse y controlar el culto popular a San Pedro, ya que los parranderos lograron conservar su autonomía en la realización de la festividad, bien como “parranda callejera” o bien como la reciente parranda constituida en “asociación civil”, en las cuales la Iglesia ejerce una injerencia bastante limitada.

Acabamos de hacer una distinción, tomada en préstamo a los propios sampedreños, de dos tipos de parrandas, categorización relacionada con el desarrollo histórico de la misma. Los cultores nos hablan de una “parranda callejera” que entrañaba características organizativas distintas de la que la sucede en la década de 1970, cuando los sampedreños se agrupan en una “asociación civil” que

ellos denominan como “la directiva”; todo el período anterior es llamado genéricamente como el de la “parranda callejera”.

Aquella parranda, la callejera, en las primeras décadas del siglo XX estaba conformada, esencialmente, por los peones de las haciendas de trapiche y, quizás en menor número, por habitantes del pueblo, de los estratos más humildes que se desempeñaban tanto en la cafcultura como en otras actividades económicas de índole más urbana: artesanos, albañiles, etc. Tal vez resulta pertinente traer a colación la breve reseña que hiciera Juan Pablo Sojo acerca de la “Comparsa o Parranda de San Pedro” cuando en 1948 se le encargara, por parte del Servicio de Investigaciones Folklóricas Nacional (fundado por Juan Liscano en 1946), la selección de los grupos de cultores que participarían en La Fiesta de La Tradición, celebrada en el Nuevo Circo de Caracas con motivo de la toma de posesión presidencial de Rómulo Gallegos. Juan Pablo Sojo contó con la colaboración de un guatireño, Manuel Ángel Rojas, funcionario de la Biblioteca Nacional...

(...) En esta forma quedó al cuidado (del Sr. Rojas) la selección y representación del conjunto en referencia. Fueron tres o cuatro viajes los realizados por Rojas para dar cima final a su gestión, pues algunas dificultades se presentaron debido a que casi todos los integrantes del conjunto son trabajadores del campo y artesanos a quienes hubo que conseguir autorización de sus patronos o arreglar económicamente, de acuerdo con sus entradas, los días que debían pasar en Caracas. Con entusiasmo digno de encomio por parte de este colaborador se solucionaron este y otros pequeños problemas, lográndose que fuesen los participantes del grupo, los mismos elementos que tradicionalmente toman parte en la representación de esta popular pantomima. (Liscano, 1950, p. 189)

El texto de Juan Pablo Sojo, integrado al citado libro de Juan Liscano, ejemplifica lo que apuntamos en el párrafo anterior, esto es, que los cultores tradicionales de la manifestación eran casi todos “trabajadores del campo y artesanos”, de allí que los organizadores tuvieran que contar con

la autorización de los patronos para prescindir de sus servicios.

Sólo hombres participaban en la festividad, organizada espontáneamente en torno a la figura de un líder que cohesionaba y fungía como “director” del grupo de sampedreños. Los testimonios, todos, señalan a Justo “Pico” Tovar como el primer líder popular (que en 1948 participa en mencionada La Fiesta de La Tradición), aun cuando hay quien guarda memoria de un tal Martín Rosas, al parecer antecesor de Tovar. A éste lo sucede en la conducción Guillermo Silva, hacia el decenio de los cincuenta, más tarde asume el liderazgo Celestino Alzuru y posteriormente Eleazar “Felipe” Muñoz, quien se mantiene hasta su muerte en febrero de 1999. Cada uno de estos líderes y conductores de la manifestación, se había formado con sus inmediatos predecesores, adquiriendo la experiencia, conocimientos y destrezas necesarias para suplantarlos; los antecesores se retiraban, generalmente, por vejez o enfermedad. Uno de los rasgos más peculiares de la “parranda callejera”, era que empezaba a hacer sus recorridos en el mes de mayo, para lo cual se congregaban los días libres (normalmente los fines de semana) algunos sampedreños sin vestuario especial y se dedicaban a recoger la limosna del santo, es decir, los donativos en monedas que habrían de servir para cubrir ciertos gastos del 29 de junio: reponer algunos instrumentos y trajes, comida y bebida.

En otro lugar apuntamos que, antes que se acelerara compulsivamente el proceso urbanístico de Guatire, parte considerable de sus pobladores vivían en el campo, en barrios y rancheríos compuestos por “caneyes”⁸ divididos, pared por medio, en viviendas unifamiliares, dentro de las haciendas y sus cercanías, así como en pequeñas casas de bajareque que era el tipo de vivienda más abundante; pues bien, desde aquí partían los sampedreños el día 29 de junio hasta llegar al pueblo, donde se unían los demás para asistir a la misa. Venían cantando, guiados por un abanderado y seguido por María Ignacia y sus Tucucitos, los músicos (cuatristas y maraqueros), los coticeros y los alpargatudos (los que no hacen uso de las cotizas y únicamente calzan alpargatas). Concluida la

8 El señor Pedro Pantoja nos contó que de niño y aun siendo adolescente vio esos barracones que, según él, eran el tiempo de los esclavos, situados todos dentro de los linderos de las haciendas de trapiche.

misa en honor a San Pedro, salían a recorrer las calles del pueblo y sus barrios periféricos, deteniéndose en las casas de hacendados y comerciantes que los brindaban con alcohol y le obsequiaban dinero y comida, sobre todo a los Tucucitos, los dos niños que representaban un atractivo especial bailando entre ellos y haciendo el difícil “pase de banderas”, indicado por una copla: “...pasen banderas / los quiero mirar...”; éstas son dos banderitas roja y amarilla que llevan en sus manos y, en pleno baile, tienen que hacérselas pasar cada uno por entre sus piernas en varias direcciones. Las otras casas donde debían realizarse paradas obligatorias, eran en las de aquellas personas que estaban pagando una promesa personal o familiar heredada al santo. La comida no se consumía a una hora regular, un año era más temprano y otro más tarde, pero lo cierto era que, a la hora que fuera, servía de descanso corporal después de tantas horas consecutivas de caminar y bailar; se reponían las fuerzas y se continuaba parrandeando hasta altas horas de la noche.

A medida que pasan los años, disminuye el número de haciendas y aumentan las barriadas periféricas del casco urbano, entonces la parranda concentra su recorrido cada vez más al pueblo, jerarquizando el itinerario por los sectores populares, donde habitan ahora muchos (o la mayoría) de los sampedreños. Por otra parte, después del 29 de junio, la parranda podía volver a formarse si algún devoto de San Pedro debía cumplir con una promesa, fuera el día y el mes que fuere, siempre y cuando no interfiriera con el trabajo de los sampedreños.

En principio, la parranda era producida por un sector socioeconómico particular, comportando un carácter intragrupal, tanto en la generación del hecho cultural como en el consumo del mismo; posteriormente, al ser aceptada por toda la sociedad guatireña, el ámbito de los destinatarios se amplía hacia la población que no participa ni directa ni efectivamente en la manifestación, alcanzando mayores niveles de colectivización en la interacción de los sampedreños con el pueblo en general. Este cambio, dado por la misma dinámica socioeconómica que vive Guatire, ensancha el espectro de los consumidores activos (sampedreños) y pasivos (devotos o no de San Pedro).

Hemos revisado, grosso modo, cómo se realizaba la “parranda callejera” en las instancias de la producción, circulación

y consumo; vale la pena detenernos ahora a considerar la permanencia, transformación y pérdida de algunos de sus elementos constitutivos. Empecemos diciendo que en cuanto a la música, cantos y bailes parece que no se ha experimentado ningún tipo de alteración, se sigue empleando estrofas de cuatro versos octosílabos, algunas retomadas y recurrentes, como por ejemplo:

“Si San Pedro se muriera
todo el mundo lo llorara,
por lo menos las mujeres
los cabellos se arrancaran”

“Dos cosas tiene Guatire
que no las tiene otro pueblo,
la rica conserva e'cidra
y la Parranda de San Pedro”

Así como estas, surgen a lo largo de la fiesta muchas otras estrofas improvisadas por un solista y coreadas por todos los demás. La estructura musical es sesquiáltera y los instrumentos serán siempre los cuatro, las maracas y, agregamos nosotros, las cotizas de cuero para marcar el ritmo en una parte del baile, el cual tampoco ha sufrido alteraciones importantes, a no ser por el aporte personal de algún bailarador que se destaca por su destreza, pero dentro de los parámetros coreográficos tradicionales.

En cuanto a los personajes que conforman la parranda, es mucho lo que se puede hablar y ya lo hemos hecho, pero por los momentos lo único que queremos reseñar es la supuesta presencia de un hombre representando el papel de San Pedro, tal vez hacia la década de 1940. Ningún testimonio oral nos ha proporcionado información al respecto; lo más aproximado es uno circunscrito hacia 1920, en el cual se nos cuenta que un sampedreño, de nombre Carmen Blanco, totalmente ebrio solía tirarse al piso haciéndose el muerto para que sus compañeros cantaran y bailaran a su alrededor hasta que resucitaba; este señor no llevaba ningún traje especial, como parece que sí lo usaba, veinte y pico años más tarde, uno que se disfrazaba con un hábito de cura o monje y una calva artificial, quien

en un instante de la parranda y en un improvisado escenario (el patio de una casa) caía al suelo representando la muerte de San Pedro, recobrando la vida al darle a oler la flor de clavelina y un manojito de reseda, y luego se incorporaba para proseguir con la festividad. De este hecho dan cuenta dos testimonios escritos de quienes pudieron presenciarlo en 1945 (Reyna Vera) y en 1948 (Fernando Ortiz), después de lo cual fue suprimida tal representación en la parranda, que posiblemente se haya derivado de aquel acto de la década de 1920 protagonizado por el señor Carmen Blanco. En todo caso, esto demuestra la movilidad y flexibilidad de una manifestación que puede incorporar y desincorporar elementos tanto autogenerados por los sampedreños, como los elementos apropiados (caso del sombrero pumpá y la levita) a otros sectores sociales.

Asimismo, sabemos que la imagen de San Pedro que se portaba en los tiempos de Justo “Pico” Tovar, era un pequeño cuadrito (¿una litografía?) reproduciendo al santo, llevado en un altar con velas y ofrendas (dijes). Fue Celestino Alzuru quien primero sacaría a parrandar por las calles una imagen tridimensional, una estatuilla de yeso, sustituyendo desde entonces para acá a la imagen bidimensional.

Para el decenio de 1970 el proceso de urbanización e industrialización está prácticamente consumado, transformando a Guatire en lo que es hoy en día: una ciudad satélite industrial y dormitorio de Caracas. La nueva situación planteada por estos cambios socioeconómicos y urbanísticos, modificaron profundamente los patrones de relaciones y conductas de la población dominada concentrada en las zonas marginales, adonde han ido a parar los sampedreños tradicionales, obligándolos a buscar otras formas de organización que cohesionara a los practicantes del culto. Una institución civil privada, el “Centro de Enseñanza Artística Andrés Eloy Blanco” (CEA), asume esta función, atrayendo a los parranderos a su seno y controlando y dirigiendo la manifestación. Debido a conflictos personales y a diferencias en cuanto a la concepción y conducción de la parranda, un grupo rompe con el CEA y se independiza; los lidera Eleazar “Felipe” Muñoz, quien va a reagrupar a su gente y formar una Asociación Civil Sin Fines de Lucro establecida en el barrio “23 de Enero” (posteriormente se convierte en Fundación), y con habitantes

de esta barriada y de otras, se constituye lo que ellos denominan como “la directiva” (la estructura conformada por el presidente, el secretario, el tesorero, etc.) adoptando el nombre de “Parranda de San Pedro 23 de Enero”. Desde entonces, las dos organizaciones vienen celebrando la festividad, percibidas de manera diferente por los habitantes de Guatire, mientras la Parranda del 23 de Enero es vista como la “proletaria” por su estrecha vinculación con los sectores subalternos, la “Parranda del CEA” se percibe como la “burguesa”, más ligada a los sectores que disfrutaban de una posición más “privilegiada” (profesores, diversos profesionales, etc., una porción de ellos formando parte de la clase media local) y a la que se le atribuye una cierta tendencia “oficialista”. Esta escisión basada en una percepción “clasista” se expresa en diversos ámbitos antes y durante la realización de la manifestación, pues mientras la de “23 de Enero” debe procurarse sus fondos por cotizaciones y colaboraciones de sus asociados, como rifas, y pírricas contribuciones de la municipalidad, la del CEA dispone de sede céntrica y de asignaciones presupuestarias (privadas y públicas) lo suficientemente solventes. En todo caso, no vamos a entrar en una valoración comparativa de ambas, simplemente decir que nosotros nos centramos, por lo ya expuesto, en la parranda del “23 de enero”.

La época de la “parranda callejera” quedó atrás, pero en lo que atañe a la circulación de la manifestación en el espacio social de Guatire, los sampedreños del barrio “23 de Enero” (también los del CEA) continúan respetando la tradición heredada: asistencia a la misa del 29 de junio y recorrido por las calles, saliendo del altozano de la iglesia para visitar la Prefectura y las distintas casas donde se festeja sólo por placer y en las que se paga una promesa al santo; tal vez, las variantes más significativas sean, por un lado, (1) que ahora la parranda es totalmente urbana, y por otro, (2) la introducción de un velorio la noche del 28 de junio, en víspera de la fiesta, y (3) la representación teatral al día siguiente, el mismo 29 de junio, antes de misa, frente a la iglesia, en la plaza, elaborada y actuada por los propios sampedreños, dramatizando la leyenda que le da origen a la manifestación, ello con el objetivo de divulgar el “por qué” de la festividad tanto para la comunidad como para los visitantes.

Tal vez en relación al consumo del hecho cultural en este

contexto, es un poco más notoria la diferencia que se observa entre las parrandas del CEA y del “23 de Enero”, la primera se orienta algo más a satisfacer la curiosidad exotista de visitantes y turistas, mientras que la segunda, sin obviar la presencia de los circunstanciales visitantes (que incluye también a turistas y curiosos), por lo menos durante nuestro trabajo de campo se evidenciaba una mayor preocupación por mantener la intersección colectiva con sus iguales, es decir, con los sectores subalternos, sustentando como principio el “cumplir” con los individuos y familias devotas de San Pedro y las que están pagando una promesa, actividad ésta que también siguen realizando en otros días del año.⁹

EL SAN JUAN DE GUATIRE

A diferencia de la anterior, la Parranda de San Juan de Guatire no ha merecido la misma atención de los estudiosos de las diferentes disciplinas y especialidades de las ciencias sociales, tan sólo algunas cuantas referencias bastantes vagas, tal vez porque la de San Pedro resultó más vistosa y “original” para los primeros investigadores y quienes los secundaron, o quizás se le desdeñó cuando el folklorismo y los medios de difusión masivos forjan el estereotipo del San Juan de Barlovento como el único o más “importante” de toda Venezuela, prototipo por excelencia de las fiesta de los “negros”; o quizás sean las dos cosas a la vez y otras. Lo cierto es que, independientemente de esta distorsionada y falsa visión de la realidad cultural afrovenezolana, la Parranda de San Juan tiene para la población devota y tradicional de Guatire, una gran significación sociocultural y religiosa, distinta a la de San Pedro, por cuanto cada una guarda su propia especificidad en tanto forma de concebir y realizar el culto y por los sujetos que lo producen. Cabe aquí apuntar que lo descrito y analizado en este punto, se soporta en buena medida en dos trabajos de investigación que realizamos para la serie de televisión *La Cultura Popular*, me refiero a la Parranda de San Juan (Ortega y Oronoz, 1985) y San Juan Bautista de Guatire (Ortega y Oronoz, 1989).

9 Fuentes orales consultadas para la Parranda de San Pedro: Eleazar Muñoz, Felicia Muñoz, Héctor Muñoz, Emilio Cañongo, Manuel Flores, Valentín Hernández y Jesús María Machado.

El Bautista bautizado

Este subtítulo, que es una afortunada frase plagiada descaradamente a nuestro amigo Jesús Chucho García, sintetiza el proceso histórico que se dio en el plano de las representaciones simbólicas y en su realización, por medio del cual los esclavos y sus descendientes se apropiaron y resignificaron el culto al San Juan Bautista impuesto por la Iglesia para la catequización lustral y el doctrinamiento en el sistema de valores y creencias del catolicismo, como bien lo expresa un acucioso estudioso de la historia de las religiones, Mircea Eliade:

El bautismo de San Juan perseguía no la curación de las enfermedades corporales, sino la redención del alma, el perdón de los pecados. Juan Bautista predicaba “el bautismo de arrepentimiento para la redención de los pecados” (Lucas, III, 3), añadiendo: “os bautizo con agua, pero aquel que es más fuerte que yo os bautizará con el Espíritu Santo y el fuego” (Lucas, III, 16). En el cristianismo, el bautismo se convierte en el instrumento principal de regeneración espiritual, pues la inmersión en el agua bautismal equivale al sepultamiento de Cristo. (...) Simbólicamente el hombre muere a través de la inmersión y renace purificado, renovado; exactamente como Cristo resucitó de su tumba. (Eliade, 1984, p. 185)

El esclavo africano desde que es capturado y llega a nuestras tierras debe ser sometido forzosamente a este ritual, con el fin de redimirlo de ese estado de “impureza” y convertirlo a la Fe cristiana, así como para inocular en él la ideología de la sumisión; objetivo que se logró parcialmente, pues el culto se revierte y San Juan es bautizado a su vez por los esclavos que le incorporan sus particulares elementos culturales.

La heterogeneidad cultural se transparenta en el culto a San Juan desarrollado por los propios colonizadores españoles, pues cuando estos arriban por estas tierras, la manifestación venía contaminada con antiguos ritos de fecundidad en los que se exaltan ciertos elementos naturales (p.ej.: el fuego y el agua). Algo de eso se preservó en la parranda guatireña; según nos cuentan, anteriormente, la noche del 23 de junio en víspera de la fiesta,

los sanjuaneros iban al río de aguas limpias, donde se bailaba el santo y éste se bañaba con sus cultores, costumbre que perduró hasta principios del siglo XX y fue posteriormente sustituida por el Velorio. Apuntemos que tal tipo de culto hacia los elementos de la naturaleza no era extraño a los grupos étnicos africanos y que aquí, aunque impuesto por los sectores hegemónicos, pudo tener un carácter de continuidad de las antiguas prácticas culturales-religiosas originales de sus lejanos terruños. No obstante, nosotros no percibimos que sus cultores tuvieran conciencia de esto ni mucho menos que formara parte de su concepción y relación con el santo.

En la tradición oral local, no hay ninguna leyenda que nos explique el origen del culto, al menos no de la misma forma como la hay para San Pedro; pero sí hay la creencia de que, como la capilla y los devotos de Santa Isabel de Guía se encuentran en Las Barrancas, la fiesta de San Juan es oriunda de este vecindario, ya que el Bautista es hijo de Santa Isabel, a la cual se le celebra su festividad el 2 de julio (según el calendario católico es el 5 de noviembre su onomástico), cerrando también los festejos de San Juan.¹⁰ Mucho de cierto debe haber en esta creencia, puesto que no puede ser un hecho fortuito que todos los testimonios nos expliquen que la Parranda de San Juan se iniciara entre los moradores de Las Barrancas, lugar cercado por haciendas de trapiche en sus cuatro costados¹¹ y donde viven muchos de los ex peones de las mismas; y precisamente, entre la peonada descendiente directa de los esclavos, es que encontramos

10 Para reforzar esta creencia popular, apuntemos que la fiesta a Santa Isabel de Guía se celebra con los toques de tambor, el canto de tonadas y los bailes que también se hacen en la fiesta de San Juan.

11 Al norte: El Palmar y El Ingenio; al sur-oeste: El Marqués; al sur: Vega Abajo; al sur-este: Plaza y Margarita. Por su parte, René García Jaspe nos proporciona en su citado libro (García Jaspe, 2000) una temprana referencia de la existencia de la misma: “El Alférez Rodríguez De La Madriz vendió en 1698 otro pedazo de estas a Toribio Suárez De Estrada mediante un papel simple que fue legalizado en 1702. Estas iban desde el camino real para abajo hasta las barrancas que están en el río, antes de llegar a las casas del Sargento Juan García De Las Mozas, con las vertientes que le corresponden a dicho río, sirviendo de linderos, las barrancas y el río (estas tierras son conocidas hoy como ‘Las Barrancas’)”

a los devotos de San Juan, culto en el que participan tanto hombres como mujeres. Recordemos, no está de más, que de las dos Sociedades registradas en 1873 dedicadas a este santo, una está compuesta por “jornaleros” de ambos sexos, y ya vimos que, desde los tiempos coloniales, la fuerza de trabajo esclava femenina tendrá una singular función en las actividades productivas de las haciendas, destinadas por la división del trabajo, a las labores agrícolas de siembra y corte de la caña en los tablones; situación que se perpetúa por el estancamiento del desarrollo de las fuerzas productivas en la cañicultura de Guatire. De hecho, quien sucede a Lino Blanco en la conducción de la parranda, es María Carmen Rosas, quien trabajaba llevando la leña y “basura” (el bagazo de caña) a los fogones de la casa o sala de pailas.

El proceso histórico experimentado por la Parranda de San Juan, sin duda, es muy similar a la de San Pedro: en su período inicial de formación sería una actividad cultural-religiosa desarrollada en una suerte de “clandestinidad” por los sectores dominados, hasta que es socialmente aceptada por todos los sectores de Guatire. ¿Es su culto anterior o posterior al del Apóstol? Imposible dilucidar esta cuestión, ya hablamos que su culto estuvo bastante difundido en la colonia en las poblaciones esclavas de la región centro-norte costera y que existieron cofradías bajo su advocación, como, por ejemplo, la estudiada por Acosta Saignes (Acosta Saines, 1990), formada por “morenos de nación Tari” y creada en 1611 en Caracas; pero de las cuales aquí no encontramos ninguna en todos los documentos revisados, aunque sí habían imágenes de San Juan en los oratorios y altares de las haciendas, lo que nos hace presumir que el núcleo de su culto podría estar en ellas, presunción corroborada por los testimonios de octogenarios sanjuaneros, como Teodoro Blanco, quien nos refirió el caso de su abuela, la ex esclava, y del cuento que le hicieran cuando estaba empezando a parrandear, que ese era “el baile de los esclavos de los trapiches”.

La parranda en el tiempo y en el espacio de Guatire

La Parranda de San Juan atraviesa temporalmente tres etapas, la primera es cuando se realizaba en Las Barrancas; la segunda etapa es cuando sus cultores se trasladan al pueblo, es decir, al área urbana, y ambas etapas están caracterizadas porque la parranda era organizada

por una sola persona, la “dueña” de la única parranda que existía; y la última etapa comienza desde la muerte de la Sra. Paula Pérez hasta el momento que nosotros hicimos el trabajo de campo, caracterizada por la división y multiplicación de agrupaciones de sanjuaneros.

Asoma el nombre de Lino Pérez como el “dueño” de San Juan más remoto de quien se tenga memoria, sucedido por María Carmen Rosas, quien inicia la era del dominio femenino en la conducción de la parranda, posteriormente relevada por Isabel Alzuru y a mediados del siglo XX por Paula Pérez, la que se mantiene al frente de la parranda hasta su muerte en 1986, a la edad de 105 años, larga experiencia que principia cuando joven se forma con María Carmen Rosas.

En su primera etapa en el caserío de Las Barrancas, dirigida por la Sra. Rosas, “dueña” de la imagen de San Juan que custodiaba en su casa, la parranda salía en el mes de mayo a recorrer las haciendas, rancheríos y el mismo pueblo de Guatire para la recolección de la limosna del santo, actividad realizada por un pequeño grupo precedido por la imagen de San Juan portada en un altar, acompañado por músicos, cantadores y bailadores. La noche del 23 de junio se le hacía el velorio al Bautista en la casa de su dueña, actividad que comenzaba con el rezo del rosario oficiado por una mujer (generalmente anciana) ducha en estos menesteres religiosos, concluido el cual se entonaba el canto de una Salve, a capela, guiado por una solista y secundado en coro por todos los presentes que repetían el estribillo; la Salve daba paso a las fulías y décimas que se van alternando hasta la medianoche. Todo esto acontece frente al adornado altar del santo, a diferencia de los toques y bailes de tambor que se acostumbran hacer fuera de la casa, en un amplio espacio, después que terminaba el canto de fulías y recitación de las décimas, desde la medianoche hacia la madrugada.

Con el toque de los tambores, el canto de tonadas y los diversos bailes anunciaban que el día de San Juan había llegado. De Las Barrancas partían a recorrer los caminos que atravesaban cañamelares y rancherías, resonando el redoblante y los culo e’puya que convocaban a los diversos promesantes y parranderos para seguir rumbo al pueblo y llegar a la iglesia, donde el cura oficiaba la misa formal en honor al Bautista, terminada la cual el sacerdote le entregaba la imagen del santo (que había permanecido en el

altar mayor) a un parrandero que lo bailaba dentro del templo, mientras desde afuera, agitando los pañuelos, se le cantaba:

SOLISTA:

“¿Cuándo salirá,
yayó juanicó?”

CORO:

“Quilembe,
que cuándo salirá”

SOLISTA:

“Sáquenlo pa’ fuera
que lo quiero vé”

CORO:

“Quilembe,
que cuándo salirá...”

Hasta que al fin sale el santo, después de haber “jugado” dentro de la iglesia a esconderse tras las columnas, y sus devotos la reciben fuera del templo, marcando una ruptura simbólica entre el culto oficial y el culto popular. Reincorporado San Juan con sus cultores, se realiza un baile en el atrio de la iglesia y después prosiguen por las calles y campos, en un itinerario similar al de la Parranda de San Pedro, pero las casas donde se detienen y entran a pagar promesas serán otras, la de los sanjuaneros. Comida y bebida no faltan, pues siempre habrá un promesante que les brindará.

Las festividades se terminan con el encierro de San Juan, en el mes de julio, día en el cual se efectuaba una fiesta en la que sus más fieles creyentes y tradicionales seguidores asistían para llevarlo a pasear por la población hasta que al final regresaban a Las Barrancas, donde era encerrado en casa de su dueña, quien lo mantendría iluminado con velas todo el año en el modesto altar. Antes de mayo y junio del siguiente año, sólo saldrá de allí para cumplir con alguna promesa y especialmente el 29 de junio, en la fiesta de San Pedro, a la cual los sanjuaneros van para que el Apóstol y El Bautista de los peones de las haciendas y los trabajadores del pueblo se hagan

la “venia”, esto es, se saluden mutuamente alternando los cantos sampedreños con las tonadas de tambor, bailando los unos al ritmo de los otros, hasta que los sampedreños retoman el curso de la manifestación y los sanjuaneros se alejan en dirección contraria.

Cuando, con Isabel Alzuru y Paula Pérez la Parranda de San Juan comienza a ser producida en el casco urbano de Guatire, lo único que va a ir cambiando paulatinamente es el espacio de circulación, restringiéndose cada vez más al perímetro del pueblo y los barrios aledaños, y ya no se harán esas largas caminatas de los tiempos de María Carmen Rosas que llevaban a los parranderos hasta Araira y otros distantes caseríos; ahora su recorrido se va limitando, pero sin que se den modificaciones profundas ni en su organización, la cual continúa siendo de tipo “espontáneo” y bajo la responsabilidad de una mujer asistida por otras que coordinan las tareas y actividades antes, durante y después del 24 de junio, ni tampoco se altera gran cosa la manifestación en sí misma. Ambas mujeres, Alzuru y Pérez, son celosas en mantener la tradición que han heredado. En cuanto las transformaciones progresivas del consumo cultural de la manifestación, ellas son motivadas por la dinámica socioeconómica que experimenta el Valle de Santa Cruz de Pacairigua y en mucho se asemejan a la que se operan en la Parranda de San Pedro, por lo que nos podemos ahorrar parecidos comentarios, sintetizándolos así: (1) hasta el final del siglo XIX, sus consumidores son exclusivamente jornaleros de las haciendas; (2) desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX son los peones y habitantes del pueblo; y (3) desde mediados del siglo XX hasta el presente sus consumidores son la población campesina proletarizada que se van concentrando en las áreas marginales del pueblo-ciudad.

Para cuando Paula Pérez muere, Guatire ha dejado atrás su pasado agrícola y ya es toda una urbe “industrial”; sus tradicionales sanjuaneros se dividen en por lo menos tres grupos, asumiendo cada uno por separado la responsabilidad de realizar la parranda. Eso sí, se imponen nuevas formas de organización ajustadas a la coyuntura histórica que se vive, echando mano a formas como las Asociaciones, que es el caso del san Juan de “La Ñeta”, en función de contribuir a conservar la cohesión de los sanjuaneros. Ello comporta nuevos modos de relación e interacción entre los integrantes de

las distintas agrupaciones, entre las que se cuentan -aparte de la ya mencionada- el San Juan de Lucio y el de Sixto; los de este último grupo eran los más jóvenes para cuando emprendimos la investigación (aunque también reunían algunos integrantes de mayor trayectoria y edad, como la vieja Dominga) y quienes permanecieron con Paula Pérez hasta su deceso, por lo que toman el nombre de esta señora para identificarse y como símbolo de prestigio.

Quizá son los sanjuaneros de Sixto Silva (hijo del legendario sampedreño Guillermo Silva) los únicos que siguen saliendo a recorrer la población recolectando la limosna del santo días antes del 24 de junio y son quienes con mayor frecuencia acuden en fechas fuera de las tradicionales para cumplir con el pago de promesas. Su esposa, Rosa Muñoz (hija de la vieja sanjuanera Melania Muñoz) es quien silenciosamente cuida que se siga respetando las enseñanzas de Paula Pérez, por lo que la parranda continúa sujetándose a los lineamientos de sus antecesores. Sin embargo, a juicio de las personas mayores, se perciben varios cambios, sobre todo en los toques y cantos de tambor, así como en los bailes, producto de la incorporación de elementos exógenos a la cultura local; y por otra parte, los velorios del día 23 de junio son algo irregulares en lo que respecta al seguimiento de los pasos que constituyen el ritual; por ejemplo, a veces no se canta la Salve y otras veces faltan las fulías y las décimas.

Pero más que en la producción y circulación de la manifestación, las transformaciones más notorias en esta etapa se verifican en el consumo; la división de los sanjuaneros en tres agrupaciones (en las que se constata una competencia que genera rencillas y hasta conflictos) igualmente dividió a los devotos de San Juan en Guatire, quienes tuvieron que optar por seguir con alguno de los tres grupos. En esta elección intervienen varios factores: uno es la cercanía afectiva y la identificación con uno u otro de los dueños del santo, ya que cada uno representa variantes formales (o de “estilos”) diferentes; otro factor es de orden espacial, dado el hecho que los tres sanjuanes están ubicados en barriadas más o menos equidistantes, sus devotos tienden a unirse al San Juan que esté más próximo a su domicilio; y el tercer factor implica un mayor nivel de complejidad de análisis, pues se trata del “prestigio social” que cada agrupación entraña por su trayectoria histórica,

por su capacidad de convocatoria masiva y por las relaciones que hayan establecido con instituciones civiles (la municipalidad, la casa de la cultura, la empresa privada, etc.) y organizaciones partidistas (los líderes de algunos sanjuaneros se identifican con ciertos partidos políticos), elementos que inciden en el momento de tomar la determinación de sumarse a cualquiera de las tres parrandas.

Sea como sea, el San Juan de Guatire ha logrado perpetuarse en el tiempo pese a las violentas transformaciones que, en otros pueblos de Venezuela convertidos en ciudades y desvirtuados por un artificioso progreso impulsado por fuerzas externas a la comunidad, han provocado la extinción de sus manifestaciones o su extremada “folklorización”, haciendo de ellas remedos de espectáculos sin su sentido original; no es este el caso, ya que la parranda de San Juan no perdió su especificidad, otorgándole un carácter particular con relación a las celebraciones de San Juan en otras poblaciones afrovenezolanas, lo que no quiere decir que el nuestro no tenga elementos comunes con aquellas otras. Quizá en la concepción del santo y en la representación simbólica de su culto -aspecto que veremos más adelante- hay ciertas analogías con los demás Bautistas, guardando las distancias, por supuesto; pero en lo que sí se definen las diferencias, es en la realización del culto, en su praxis, modelada por el contexto socioeconómico y cultural de las haciendas de trapiche, circunstancia condicionante de su rasgo más peculiar: su sentido itinerante, esto es, que la manifestación se realiza a lo largo de su informal “procesión”, y aquí es válida la explicación que dimos para la parranda de San Pedro, que por la dispersión de la población en caseríos, barrios y rancherías alejadas unas de las otras y del pueblo, los sanjuaneros se vieron precisados a realizar extensas caminatas para poder así interactuar con quienes se hallaban en sus lugares de trabajo y/o de domicilio. No puede ser un hecho fortuito que características semejantes las hayamos encontrado también en las fiestas de San Juan que se efectúa en la población de Santa Lucía, en los Valles del Tuy, donde igualmente prevaleció la cañicultura y estos sanjuaneros tuyeros festejan su santo en una manifestación itinerante. Bien distintas son las fiestas de San Juan en Curiepe (Barlovento) o en La Sabana (estado Vargas), por poner un par de ejemplos, en donde la procesión del

santo tiene como objeto trasladarlo hasta un punto predeterminado en el cual se desarrollarán los cantos y bailes en honor al Bautista; por el contrario, tanto en Guatire como en Santa Lucía, el recorrido no persigue como meta final llegar a algún lugar en particular, más bien, es durante el recorrido que se van realizando los bailes al santo en escalas que hacen los parranderos en ciertas casas, y el hecho de llegar a la vivienda del dueño o dueña de la imagen de San Juan, significa más bien la terminación de la celebración.

En la música, la ejecución de los tambores, las letras y formas del canto, al igual que en los bailes, son las expresiones donde hallaremos los elementos que distinguirán más claramente al San Juan guatireño de los demás. Por ejemplo, el uso de la “caja” o redoblante no es único en Guatire, en Chuao (estado Aragua) se emplea similar instrumento para el festejo del Bautista, pero se usa solo, mientras que en nuestro caso el redoblante va acompañado con los culo e’ puya, estructurando la polirritmia de los toques. Otro tanto podemos decir de los bailes, que al igual que en casi todas las comunidades afrovenezolanas, participan hombres y mujeres, pero en las modalidades que adopta (baile redondo, bamba, corrido) según el momento, se verá que en la coreografía y en los movimientos corporales hay una neta especificidad que poco tienen en común, por ejemplo, con los bailes en Farriar (estado Yaracuy) o de la misma Santa Lucía, que responde a otro esquema: tienen un golpe para ser bailado por un hombre o una mujer solo(a) frente a los tambores, y un golpe de “yinca” en el que sí participa una pareja. De todas maneras, en el siguiente Capítulo ahondaremos un poco más en estos aspectos.¹²

Los Velorios de Cruz de Mayo

No es nada difícil ni muy arriesgado afirmar que el culto a la Santísima Cruz de Mayo se remonta en Guatire a su más remoto pasado, cuando se constituye la parroquia bajo la advocación del símbolo por antonomasia del cristianismo, el cual empezó a ser utilizado por la iglesia desde el siglo IV d.C. al oficializarse la religión cristiana en el Imperio Romano, y posteriormente la

12 Fuentes orales consultadas para la Parranda de San Juan: Teodoro Blanco, Melania Muñoz, Rosa Muñoz, Sixto Silva y Ernestina Istúriz.

cruz es incorporada a las ceremonias, hasta que en el siglo XIII se introduce en el altar del templo; ya para entonces se había estipulado el día 3 de mayo para su conmemoración. Hay excelentes trabajos de investigación¹³ que han abordado de manera exhaustiva el intrincado mundo de creencias y ritos de muy variada procedencia cultural que se entrelazan en torno al culto de la cruz de mayo, confluyendo todos los autores en subrayar su origen en antiguos rituales agrarios de fecundidad y renovación, simbolismo que es expresado dentro de la teología cristiana en el hecho de que:

La verdadera madera de la cruz resucita a los muertos y Elena, madre del Emperador Constantino, la manda buscar (...) Esta madera debe su eficacia al hecho de que la cruz fue hecha con el árbol de la vida que estaba plantado en el Paraíso (...) En la iconografía cristiana la cruz es representada a menudo como un árbol de vida (...) Para los cristianos, en efecto, la cruz es el sostén del mundo (...) (Eliade, 1984, p. 267-268)

Es así que el catolicismo colonial exaltaré esta valoración de la cruz, minimizando sus rasgos de ritual agrario, pretensión casi imposible de alcanzar, pues se trata de una “hierofanía” (en tanto manifestación de lo sagrado) arraigada en la mente de los colonizadores desde tiempos pretéritos. De entonces, coexisten dos formas de asumir y realizar el culto a la Santísima Cruz, que en Guatire se desarrollará históricamente como una dualidad no contradictoria: por un lado estará su culto oficial generado en el espacio eclesiástico, y por el otro su culto popular producido por los sectores subalternos.

Dualidad cultural en el culto a la Cruz de Mayo

En el último tercio del siglo XVII ya se ha formado la “capillanía” de las haciendas “que se sirven con esclavos” en el Valle de Santa Cruz de Pacairigua y Guatire, quedando definitivamente

13 Ver, por ejemplo, a James Frazer y *La rama dorada* (1969); de J. A. Pérez Rioja su *Diccionario de símbolos y mitos* (1980); la obra ya citada de Mircea Eliade (1984); de Jean Danielou: *El cristianismo como secta judía* (1971); y la obra insoslayable de Julio Caro Baroja *La estación del amor* (1979), entre otros.

registrado en los sagrados libros de la iglesia colonial este símbolo como el patronímico de toda la jurisdicción parroquial, comprendiendo tanto a los habitantes del pueblo como a los de las haciendas, sea cual sea su posición socioeconómica y su casta.

Para el momento que se funda y comienza a funcionar la capellanía, hacia 1676, con la aprobación del obispo, en la ermita de las tierras altas propiedad del Cap. Antonio Gámez de la Cerda, una de las familias de hacendados que contribuye con la misma, fue la del Alférez Santiago de Liendo, cuya esposa, Isabel María Gedler y Gámez, entre los ornamentos que dona a la incipiente iglesia, está una pequeña cruz de plata y...

Para 1686, año en que hizo la primera visita a Pacairigua un Obispo, asaberel Doctor Don Diego De Baños y Sotomayor, esta iglesia contaba con un altar de adobes con la titular de la iglesia que era la Santa Cruz. (García Jaspe, 2000, p. s/n)

En los numerosos inventarios de la iglesia local, desde el primero que hallamos de 1752, nunca se olvidarán los párrocos de mencionar entre los cuerpos de bienes a la “Cruz de la parroquia en madera,” inventarios entre los que volveremos a encontrar mucho después, en 1915, “una cruz ornamentada”.

La imposición de su culto y veneración debió realizarse de manera sistemática, organizando la propia iglesia las celebraciones en el mes de mayo, institucionalizando la fiesta patronal, en la cual participarían todos los sectores. No tenemos noticias de cuándo se forma la “Sociedad de la Santa Cruz”, que al parecer es muy posterior al período colonial, ya que durante esta etapa histórica sería la iglesia la que se toma la prerrogativa de preparar y efectuar los festejos, con la colaboración de integrantes de las familias principales, actividad espiritual a la que la patriarcal sociedad de la época destinaba a las mujeres, no sólo para mantener ocupado su tiempo “ocioso” y alejarlas de profanas tentaciones, sino porque son las mujeres las responsables de transmitir y mantener las enseñanzas religiosas en el grupo familiar.

Del culto oficial a la Santa Cruz no tenemos ninguna descripción de los siglos pasados, pero presuponemos que, por tratarse de la fiesta patronal, estaba ceñida a la normativa sancionada desde la metrópolis, tendiente a preservar al culto ajeno a la

“contaminación” de elementos culturales extraños al ceremonial católico occidental. Por la magnitud religiosa que revestía esta celebración en la vida sociocultural de Guatire, es seguro que fueran compelidos los dueños de haciendas a asistir con sus esclavos a oír la misa solemne y presenciar los festejos en el pueblo.

De manera paralela el culto oficial a la Santa Cruz también se va a dar en las haciendas de trapiche, muchas de las cuales han adoptado este símbolo como su “patrón”; una de ellas, la de Sojo Palacios, será conocida como la hacienda “Santa Cruz” y con este nombre llega hasta el siglo XX. No serán pocos los oratorios, capillas y altares dedicados por los hacendados a su adoración. Para el adoctrinamiento de las esclavitudes, nada será más apropiado que este símbolo de fácil aprehensión que resume toda la doctrina cristiana de la sumisión y resignación (el sacrificio de Jesucristo) y que identifica a sus oficiantes (capellanes, presbíteros, etc.) con la institución que representa el gobierno de Dios en la tierra; incisiva invasión ideológica orientada a persuadir, por las buenas o por las malas, que la única Fe es la de sus señores amos. Todo ello era reforzado de manera cotidiana con el rezo del Ave María en la madrugada frente a una imagen de la cruz ubicada en las inmediaciones o en el centro de los “bajíos” de los esclavos, quienes desde temprano se han o, mejor dicho, los han familiarizado con el símbolo de su dominación, somatizando la ideología que encierra.

El régimen productivo de las haciendas de caña dulce (por su carácter no estacionario) no permite que se pueda establecer una relación entre los componentes ritualísticos-agrarios del culto y la actividad de siembra-recolección de la caña, pues ello obviamente no se da exclusivamente en el mes de mayo, sino en todo el año. Pero si los tablones y la molienda no están regidos por el ciclo anual de las lluvias, en cambio sí lo están los conucos de los esclavos y de los peones libres, cultivados con variedades vegetales que dependen más directamente de los ritmos de las estaciones climáticas, y es aquí, en la microunidad productiva del conuco, en donde se podrá expresar el culto en su variante no oficial, o sea, vinculado al ritual de fertilidad para intervenir en las fuerzas naturales y que sus elementos (el agua y la tierra) sean más propicios; fenómeno este en el que se habrían de articular los elementos de origen africano

con los de la tradición española popular, generando como resultante cultural/religiosa un culto a la Cruz de Mayo distanciado en sus significados y en su forma de la celebración impuesta por la iglesia.

Por lo demás, el proceso de criollización y de mestizaje biológico como consecuencia del crecimiento poblacional de Guatire y sus haciendas, que generó un paulatino aumento de los pardos y morenos libres, fue conformando un sector que a medida que avanza el tiempo y se descompone el sistema esclavista, adquirirá mayor significación cuantitativa y productiva, bien como jornaleros en las haciendas de trapiche o bien como pequeños productores dedicados a la actividad económica agrícola de subsistencia y de abastecimiento de distintos rublos vegetales para el mercado local; hallaremos a estos descendientes de esclavos labrando conucos (a veces bajo la condición de medianeros) en terrenos baldíos o dentro de la propiedad de algún terrateniente. Es la misma que en 1830 será señalada como “la población menos acomodada” (Banco Central de Venezuela, 1958, p. 240) que cultiva frutos como el maíz, la yuca, los cambures, etc., en las microunidades, supeditados a circunstancias por lo demás precarias, necesitando en alto grado que las condiciones medioambientales sean favorables. Por tales motivos, no puede extrañarnos que en este sector socioeconómico se haya desarrollado un culto hacia la cruz de índole popular y con elementos análogos al que practicaran los esclavos, quienes, al ser abolidas las relaciones de servidumbre, pasarán a engrosar las filas de este estrato social subalterno.

Creemos que las dos variantes del culto a la Santa Cruz se perpetúan durante todo el siglo XIX, alcanzando la variante oficial un mayor grado de formalidad hacia el último tercio del siglo, cuando en 1873 ya está constituida la Sociedad religiosa de la “Santísima Cruz Patrona” con cuarenta miembros, sin que se especifique su ocupación productiva o social, y con el compromiso de efectuar “una fiesta anual”, que es la organizada en coordinación con la iglesia; en tanto que la otra forma de culto, la popular autogenerada por los sectores subalternos, no será registrada como “sociedad”, por cuanto su realización está en las manos de diferentes grupos familiares, cada uno de los cuales concentra y cohesionan a devotos dispersos en el campo y en el pueblo, guardando estas características llega hasta el siglo XX.

La dualidad en el culto a la cruz se seculariza, y aún hoy encontramos que coexisten la “Sociedad de la Santa Cruz de Pacairigua” integrada por individuos (en su mayoría mujeres) de variados estratos, predominando los miembros de la clase media; conforman una “Junta” para la organización de las fiestas patronales, comenzando las celebraciones el 3 de mayo y con una duración aproximada de una semana, para lo cual recolectan dinero entre ellos, la feligresía y los comerciantes locales, y con los fondos que logran reunir se cubren los gastos de la ceremonia religiosa y de los atractivos colaterales: contrato a conjuntos musicales para animar los templetos, los toros coleados, los juegos infantiles, etc. Que sepamos, en la instancia oficial del culto a la Santísima Cruz no se opera el pago de promesas, que será el objetivo central de los Velorios producidos exclusivamente por los sectores populares, los cuales atraviesan durante el siglo XX similar proceso de transformación que los sampedreños y sanjuaneros, en virtud de los cambios sociales, urbanísticos y económicos que son generales al contexto guatireño.

Desde el comienzo hasta algo más de la mitad del siglo XX, el culto seguía conservando su sentido agrario; de hecho, sus cultores tradicionales nos cuentan que las promesas que se le hacían a la cruz eran mayoritariamente “para que los conucos se dieran buenos”, pero con la definitiva desaparición de la economía agrícola por la industrialización y expansión del sector secundario (servicios) de la economía que absorbe a los conuqueros y los envuelve en el nuevo entramado de modos y relaciones de producción, el culto a la cruz adquiere connotaciones diferentes, y por ello sus devotos ofrecen promesas por otros motivos (para que ayude a encontrar un buen trabajo al desempleado, para ganar la lotería, etc.); sin embargo, en su organización y realización es la familia (nucleada y/o extendida) la que sigue desempeñando un rol protagónico, cohesionando tanto a los que son como a los que no son devotos; actividad cultural/religiosa en la que el peso de la tradición juega un papel fundamental, toda vez que le aporta prestigio (un valor agregado a lo religioso) a los distintos grupos familiares en los que se ha venido transmitiendo la tradición de generación en generación, reposando la responsabilidad del Velorio, generalmente, en el miembro de mayor edad y/o quien haya hecho la promesa inicial, fungiendo éste como líder.

Casi todos los Velorios de Cruz, para no exagerar y decir que todos, se realizan en las zonas periféricas de la ciudad, en las barriadas, coincidiendo con el culto oficial en comenzar los festejos el 3 de mayo (si el 3 cae día laboral, el Velorio se hace el fin de semana inmediato siguiente), reiterándose en varias oportunidades durante el mismo mes, el cual se cierra con un Velorio final y no se vuelve a hacer ninguna celebración hasta el próximo año. El cumplimiento de las promesas está restringido a este lapso de poco menos de treinta días y se hará en el espacio cerrado de la casa del dueño de la cruz, dos aspectos básicos que diferencian marcadamente a este culto del de San Juan y San Pedro, más flexibles éstos en el manejo del tiempo religioso y del espacio social, ya que los Velorios de Cruz no comportan el carácter colectivo/masivo del espacio abierto de las calles para los sanjuaneros y sampedreños, y por el contrario, los participantes activos (devotos, cantadores de fulías, decimistas y músicos) y los concurrentes ocasionales, nunca llegan a conformar una gran multitud, haciendo del culto popular a la Santa Cruz una manifestación que va a satisfacer a un número más o menos limitado de la población de Guatire.

Los Velorios de Cruz y sus vinculaciones culturales interregionales

El culto popular a la Cruz de Mayo en Guatire guarda notorias analogías con los realizados en la vecina región de Barlovento, y esto nos lleva considerar dos posibles hipótesis explicativas: (a) los Velorios de Cruz de Guatire surgen por la influencia cultural ejercida desde Barlovento, como producto de las relaciones comerciales que desde tiempos coloniales se establecieron y más recientemente por la migración de barloventeños que se residen en Guatire; y/o (b) los Velorios de Cruz en Barlovento y Guatire se originan y desarrollan de manera independiente, y sus analogías se deben a condiciones culturales similares (la presencia dominante de la iglesia colonial que reproduce el mismo modelo en ambas regiones sobre una población de esclavos que tienen los mismos orígenes africanos). No descartamos la primera hipótesis, pero nos inclinamos más por

la segunda, pues otros fenómenos culturales nos sirven para ejemplarizar el hecho de que un elemento o un conjunto de ellos puede darse con parecidas características en formaciones socioculturales entre las que no ha mediado ningún tipo de contacto: el pilón es uno de ellos, surgido antes de la conquista en las sociedades amerindias y en las sociedades africanas.

Así, los rasgos que los Velorios de Cruz de Guatire comparten con los de Barlovento (y en cierto grado con los efectuados en los Valles del Tuy y en el Litoral Central) no nos indican necesariamente la influencia de uno sobre el otro. En todo caso, despejar esta cuestión es tarea para otros investigadores, tal vez etnomusicólogos, que puedan detectar las particularidades y confluencias que se dan en el toque de tambores y en el canto de fulías, pues en lo demás las semejanzas son abrumadoras: suele ser una cruz de madera forrada con papeles de colores y colocada en un altar adornado con flores y palmas tejidas (antes en Guatire se estilaba poner cogollos de caña dulce); asimismo, el altar ocupa una pared o un ángulo de la sala en el interior de la casa o en el patio trasero, adonde se congregan los participantes que llegan cuando comienza la noche, y lo primero que se hace es el rezo del Rosario en cumplimiento de promesas ofrecidas, después de lo cual se canta (a veces) una Salve, según nos refirieron algunos testimoniados, la Salve es titulada en latín (¿?) “Eterna Regina”, con la que se da inicio al canto de las fulías, y el deber del primer solista, es decir, quien primero toma la “lengua” o canto, es saludar a la Cruz, al dueño(a) de la misma y a todos los presentes; para que otra persona pueda hacer las veces de solista tiene que tomar en sus manos una flor que va rotando permanentemente entre los cantores. Las fulías, generalmente de dos pies de versos compuestos, se alternan con la recitación de las décimas, algunas de las cuales son de memoria y otras son improvisadas, pero todas por lo común de cuatro estrofas simples. Las analogías entre Guatire y Barlovento son todavía más evidentes en los instrumentos musicales utilizados: tres tamboritas de fulías, maracas, güire, plato de peltre y, si se considera conveniente, un cuatro.

Nos tomamos la molestia de enumerar todos estos elementos para confirmar lo que hemos repetido insistentemente acerca de los vínculos culturales interregionales entre Barlovento y Guatire, dos

áreas geohistóricas con desarrollos socioeconómicos diferentes, pero que comparten un patrimonio cultural/religioso común como lo son las fulías para los Velorios de Cruz de Mayo, producidas por los descendientes de los esclavos del cacao y de la caña dulce, respectivamente.¹⁴

14 Fuentes orales consultadas para los Velorios de Cruz de Mayo: Pedro Pantoja, Fulgencia de Rosas, Eulogio Mendoza y Guillermina Lugo.

LA RESISTENCIA CULTURAL: A MODO DE CONCLUSION

“Los africanos y sus descendientes fueron sometidos a un proceso aceleradamente compulsivo de deculturación para expropiar violentamente su modo de ser, desde su espiritualidad hasta el derecho al gesto.

No obstante, esta aspiración de parte del sistema esclavista, no fue posible en su totalidad. A través de un maravilloso acto de imaginación y de profunda *kuyindula* o reflexión permanente, recuperó su sentido vivencial en las nuevas condiciones de vida.

En medio de la tragedia, floreció de nuevo la sonrisa. En la hacienda, la plantación, redimensionó su espacio religioso y festivo...luego ganó otros espacios negados: la plaza, el solar, la calle, la esquina...”

-Jesús Chucho García-
“África en Venezuela”

LA RESISTENCIA CULTURAL A MODO DE CONCLUSIÓN

Un largo periplo hemos andado para poder llegar hasta este punto; fue necesario reconstruir parte de lo que la historiografía de Guatire había obviado o desdeñado, esto es, el proceso histórico vivido por los sectores subalternos afroguatireños, segmento social que casi nunca entra en la historia oficial (y la no-oficial también), como si careciera de interés o simplemente como si no contara con una historia propia (no siendo cuando figuran como turbas o masas que entran en los conflictos bélicos), lo que equivale en la práctica a una callada declaración de la supuesta ahistoricidad de los sectores populares, en tanto sujetos productores de un devenir histórico signado por las contradicciones con otros estratos socioeconómicos locales o nacionales, así como por la interacción con diversos factores intrínsecos y extrínsecos. Y nuevamente viene a nuestro rescate la microhistoria, como una herramienta eficaz para contrarrestar la invisibilidad de los sectores subalternos y su cultura, como lo expone Luis González y González, citando a un autor que nos es muy cercano, George M. Foster, a propósito de su obra “Tzintzuntzán. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio”:

Foster, en su libro sobre Tzintzuntzán, habla de la importancia que tiene en la vida comunal la llamada “visión del mundo” u “orientación cognoscitiva” y cree que es un tema imprescindible de cualquier estudio sobre la vida social menuda. Esa cosmovisión engloba un conjunto mayor o menor de creencias religiosas que el microhistoriador no puede ignorar. Y como el dogma religioso se traduce en prácticas litúrgicas y morales, también se ocupa de ellas. Las demás historias han ido siendo cada vez menos sagradas y más profanas; la matria sigue concediéndole un sitio distinguido a las creencias, las ideas, las devociones y los sentimientos religiosos. (González y González, 1997, p. 36)

Entre las múltiples formas en que se manifiesta la historicidad de las bases populares, nosotros hemos tomado la cultura como centro y materia prima de nuestro estudio, pero la cultura en su

sentido restringido, campo en el cual también se objetivizan los conflictos de clase, particularmente visibles en la tendencia hacia la homogeneización que ejerce la cultura dominante y la reacción que suscita en la cultura dominada, contradicción que se verifica en dos instancias interrelacionadas: (a) una contradicción, digámoslo así, que es “externa”, y que es de tipo socioeconómica/cultural, dada por el conjunto global del hecho cultural en Guatire, donde coexisten conflictivamente diversos sistemas de representaciones simbólicas; y (b) una contradicción “interna”, generada por la somatización de los valores y modelos ideológicos (políticamente conservadores y/o paralizantes) que han invadido el espacio simbólico de los sectores dominados y que éstos reproducen en su cotidianidad.

Pero son precisamente estas contradicciones las que contribuyen a definir la cultura de los sectores subalternos, constituyéndose por las múltiples relaciones intra e interculturales con elementos heterodirigidos de los distintos campos socioculturales en juego, en un dinámico proceso ininterrumpido a través del cual la cultura popular ha creado y recreado la especificidad de su sistema simbólico para resignificar su realidad contingente, especificidad relativa que ha logrado perpetuarse por medio de la resistencia que oponen los sectores populares a la tendencia homogeneizadora de la cultura dominante. Es por ello que hablamos de “resistencia cultural”, la cual es un conjunto de respuestas históricamente condicionadas y, por ello mismo, cambiantes. En otra oportunidad nos referimos al tema en los siguientes términos:

Que las comunidades afrovenezolanas a lo largo de su conformación cultural han creado sus mecanismos de resistencia ante la cultura de la dominación, nos lo demuestra el mismo hecho de su existencia en el conjunto global de las culturas populares en Venezuela. Nos referimos explícitamente a los mecanismos que han permitido a las formaciones socioculturales subalternas oponerse a los sistemas culturales de quienes ejercen el poder, garantizando su cohesión interna. (Ortega, 1988, p. 72)

Algunas de las formas cómo se expresa la resistencia cultural las pudimos observar cuando revisamos el fenómeno religioso popular en su perspectiva diacrónica, percatándonos de que para

cada circunstancia histórica variaban los mecanismos de resistencia, configurando lo que denominamos como una “religiosidad católica” particular y diferenciada, producida por los esclavos y sus descendientes en el contexto de la cultura del trapiche. Y volvemos a citarnos a nosotros mismos para ahondar en el concepto de “resistencia cultural” que aquí manejamos, recurriendo a nuestro texto de 1994, *Perspectiva histórica de la religiosidad popular afrovenezolana*:

Sin embargo, si bien es cierto que la Iglesia lograría su propósito de evangelizar a la población afrovenezolana para así poder ejercer un control ideológico sobre ella a través de la sumisión y el "temor a Dios", no es menos cierto que los resultantes culturales de este proceso en el segmento afrovenezolano de la sociedad colonial, van a discrepar cualitativamente de lo que se operó en otros sectores etno-sociales, en virtud de la resistencia que opondría el africano y su descendiente a su dominación, por medio de la cual llegaron a articular sus particulares y heterogéneos elementos culturales al sistema católico, generando esa variable que hemos dado en denominar como religiosidad popular afrovenezolana. Ortega, 1994, p. 61-62)

Nótese que siempre hablamos de religiosidad católica y no de religiosidad a secas, y mucho menos de una religiosidad “afroguatireña”, dimensión éstas que sí está inserta y articulada a la religiosidad católica, pero que nunca llegará a conformar en sí o per se un sistema ampliamente diferenciado y hasta antagónico con respecto al cristianismo en su vertiente católica. En efecto, en toda Venezuela no se llegó a realizar lo que Deoscoredes y Juan Elbein Dos Santos llaman la “variable homogénea” de la religión y la cultura negra, caracterizada a grandes rasgos por constituir instituciones con sistemas religiosos coherentes de dogmas y liturgias de origen africano, en la que la mediación y/o sincretismo con los aportes cristianos es algo secundario y cuya influencia en todo caso no afecta al conjunto religioso afroamericano, -afroamericano por ser una reelaboración de sistemas religiosos africanos en tierras americanas: la Regla de Ocha y la Regla de Congo en Cuba, el Camdomblé en Brasil, etc.- (Dos Santos y Elbein, 1977, p. 109). Es evidente, por todo lo que hemos dicho, que eso no fue lo que pasó en Guatire, donde...

(...) la catequesis era el primer hervor que sufría la masa de negros antes de integrarse a la civilización oficialmente cristiana formada con elementos tan diversos. La Iglesia quebró la fuerza o la dureza de esos elementos sin destruirles toda la potencialidad. (Freyre, 1977, p. 330)

En este sentido, lo que se opera en Guatire es una variable popular del catolicismo, variable en la que se han articulado históricamente los elementos culturales/religiosos de los esclavos de origen africano, pero dentro del marco religioso cristiano, en el que la Iglesia católica se constituyó en la “matriz cultural”, afortunado concepto éste manejado por el Equipo de Reflexión de CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) que sometió a discusión el Documento de la Conferencia Episcopal de Puebla (México, 1979); sin llegar a hacer una exégesis o ejercicio hermenéutico de dicho documento, el referido Equipo formula una revisión crítica de la relación entre la religión y la cultura, abordando diversos aspectos, entre los cuales está el de la “Religión del pueblo y secularidad”, en el que se afirma que:

Todo el interés evangelizador de la cultura converge, pues, desde el proceso histórico de la formación de nuestros pueblos hacia este fenómeno cultural presente, que es la manera cómo el pueblo muestra vivir su religión católica. (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1981, p. 357)

En primer lugar, destaquemos la importancia que la iglesia latinoamericana reconociera un hecho innegable, cual es el surgimiento de una religiosidad popular como un fenómeno que desborda el propio espacio eclesiástico oficial, sin que por ello deje de participar en lo católico. En el proceso histórico de conformación de la religiosidad popular, la Fe de la Iglesia católica colonial (con toda su carga de agresividad y complicidad con los intereses socioeconómicos de los sectores dominantes) va a desempeñar el papel de “matriz cultural”, caracterizada en el Documento de Puebla en dos aspectos imbricados entre sí:

(...) uno que se puede precisar en términos teológicos como forma peculiarmente católica de la fe cristiana al encararse en nuestra historia; otro, que Puebla describe

en términos filosóficos y antropológico como sabiduría propia de estos pueblos, capaz de grandes síntesis vitales, que sella las intuiciones del corazón y orienta las principales relaciones de la vida humana, conservándose más viva y articuladora en los sectores pobres. (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1981, p. 358)

Para explicar tan complejo proceso de “síntesis”, apelan al concepto de “mestizaje”, reconociendo “ciertos sincretismos” que se dan como una “fecundación recíproca” entre los elementos de las distintas culturas, generalizada vagamente como la española, la indígena y la negra, expresado en el símbolo sacramental de la Eucaristía:

(...) como aquel que, en su encuentro con arcaicos ritos y con anhelos recónditos de estos pueblos, recapitula en sí el concepto de matriz cultural y lo hace activamente presente en nuestro quehacer de hoy. (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1981, p. 359)

No vamos a entrar en demasiadas honduras teológicas, pues se nos puede enredar aún más nuestro discurso, y basta a nuestros fines por ahora con subrayar la implícita aceptación por parte del Equipo de Reflexión de CELAM de la resistencia cultural/religiosa de los grupos populares que lograron oponer y articular su propia “matriz cultural” a la impuesta por la Iglesia oficial; es lo que Alfredo Chacón, al tratar el caso específico de las festividades religiosas afrovenezolanas, resume de esta manera:

Desde el complejo sistema de religiosidad popular tradicional, las fiestas religiosas propias de las comunidades negras venezolanas se caracterizan por el papel central que en ellas juegan ciertas figuras sagradas como San Juan, San Pedro y San Benito; por la importancia que en su desenvolvimiento tiene la participación popular directa, más que la del sacerdote católico; por la presencia envolvente que en casi todas las fases de su desenvolvimiento alcanza la música que acabamos de describir como afro-venezolana; y finalmente, por las intensas formas de solidaridad y afectividad que durante su realización se establecen entre las personas y entre los grupos (...) (Chacón, 1983, p. 63)

Algunos de los rasgos apuntados por Chacón ya los hemos repasado previamente, pero no está de más que nos detengamos por los momentos a considerar cuál es la “representación” que los sectores populares de Guatire se han formado de San Pedro, San Juan y la Santa Cruz, tres símbolos apropiados por la religiosidad popular a la religión oficial y con la cual los comparte, pero los comparte de forma diferente, y sólo analizando su representación en la instancia sociocultural subalterna podremos comprender su especificidad diferenciadora con respecto a la instancia hegemónica.

Novacilamos en englobar en la categoría de “símbolo” a las figuras de San Juan, San Pedro y la Santa Cruz, pues, siguiendo a Mircea Eliade...

(...) todo puede ser un símbolo o puede desempeñar el papel de un símbolo, desde la kratofanía más rudimentaria (que “simboliza”, de una manera u otra, el poder mágico religioso incorporado en un objeto cualquiera) hasta Jesucristo que, desde cierto punto de vista, puede ser considerado como un “símbolo” del milagro de la encarnación de la divinidad en el hombre. (Eliade, 1984, p. 400)

El símbolo prolonga o sustituye una hierofanía, es decir, la forma cómo se revela a los hombres una modalidad de lo sagrado, y a veces, el símbolo “es él mismo una hierofanía”, como lo son San Juan, la Santa Cruz y San Pedro para los sectores populares de Guatire, en tanto cultos particularizados de la religiosidad católica, y en los cuales...

(...) el simbolismo se presenta como un “lenguaje” al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extraños, pero en todo caso un “lenguaje” que expresa simultáneamente hasta el mismo grado la condición social, “histórica” y psíquica de la persona que lleva el símbolo y sus relaciones con la sociedad y el cosmos (...) (Eliade, 1984, p. 403)

Es, esencialmente, a través del símbolo como tradicionalmente se ha expresado la religiosidad católica popular, símbolos que revelan una simultaneidad de sentidos de lo sagrado, que distancia a nuestra instancia de la religión oficial. Así, en el culto a San Pedro, el santo (o símbolo) es representado en la oralidad tradicional (leyenda, cuentos y cantos) como una entidad mixta, compartiendo

cualidades sobrehumanas (la inmortalidad, el poder de curar e intervenir en asuntos terrenales, etc.) y cualidades humanas (gusta de parrandear con los hombres, tiene defectos de conducta, etc.), lo que lo convierte en una suerte de intermediario entre el mundo celestial y el terrenal. En una de las coplas más difundidas y que no deja de cantarse en la celebración de la parranda, se dice que:

“El San Pedro de mi tierra
es un santo milagroso:
juega chapas con los negros
y descubre a los tramposos”.

El Apóstol Pedro, discípulo de Jesús y símbolo de la institución eclesiástica de la cual fue el fundador, termina en Guatire transformado en el símbolo de los “negros”, involucrado en lúdicas actividades con éstos y descubriendo a quienes infringen las normas de coexistencia social, merced a su poder de hacer milagros, propiedad de lo sagrado que se realiza entre los hombres. Son incontables los versos en los que se aluden explícitamente a esta doble condición, que también se transparenta en los cuentos, como en uno que nos relatara Eleazar “Felipe” Muñoz, quien se lo escuchó a los viejos de “antes”:

“Pedro era tan intrépido, que él salía siempre porque él era la mano derecha de Dios, entonces se sienta una vez debajo de una mata de mamón, cargadita y frondosa, y se queda viendo pa’riba, y el Maestro lo ve medio raro, y entonces cuando Pedro estira la vista así (hacia el horizonte) ve aquel patillal, pero tremendas patillas, y entonces le dice:

(Pregunta Dios) -¿Qué estás pensando? ¿En qué piensas?
Y Pedro le dice:

-En nada, no pienso en nada, Maestro.

(Habla Dios) -Pedro, no me engañes, porque yo te adivino tus pensamientos, ¿qué te pasa, Pedro?

(Habla San Pedro) -Maestro, yo estoy pensando en esta matota, tan grandota y frondosa y sinvergüenza.

(Habla Dios) -¿Por qué, Pedro?

(Habla San Pedro) -Maestro, porque, fíjese usted, esa mata tan grande, tan frondosa, con esa frutica tan chiquita, y

esas maticas con ese tronco de pepa que tiene (se refiere a las patillas).

(Habla Dios) –Pedro, deja la vida como está, no son cuentas tuyas.

Y en una de esas llega y ¡PAM! Se desprende una pepita y... (gesto que muestra que una pepita de mamón golpea la cabeza de San Pedro) y dice:

(Pregunta Dios) –Ajá, Pedro, ¿qué te pasó?

(Habla San Pedro) –¡Ay, Maestro, que me dio duro!

(Habla Dios) –Pedro, ¿y si en lugar de esa pepita hubiera sido aquella pepota, aquella patilla?

(Habla San Pedro) –Tiene razón usted, Maestro, porque si es esa pepota, me estripa”.

A pesar de ser un santo, con relación y comunicación directa con Dios, no está exento de sufrir percances perfectamente humanos, como que por ser calvo lo piquen los mosquitos, a lo que su madre le dice o aconseja en una copla que...”ponte el gorro, Peruchito”, diminutivo cariñoso con el que es llamado San Pedro en Guatire, indicándonos la apropiación efectiva de que es objeto el santo a través del nombre (la palabra); tan es así, que a veces lo llaman simplemente Pedro, como si fuera un paisano más de la comunidad.

Eleazar Muñoz, como corolario y explicación, nos comentó que en realidad San Pedro no era parrandero, él se hace parrandero después que opera el milagro de curar a la hija de María Ignacia (referido en la leyenda), reiterando en otro nivel la apropiación y/o recreación popular del símbolo que es integrado a la festividad al hacerlo partícipe activo y efectivo de la misma: recorrerá las calles con los parranderos y bailará con ellos, al igual que San Juan, otro de los símbolos de la religiosidad católica popular, que en opinión no sólo de los guatireños, sino de distintas comunidades afrovenezolanas,¹ es mucho más parrandero que San Pedro, opinión sustentada en una variante local de una difundida tradición oral:

“Como San Pedro era más tranquilo, a él no le gustaba

1 Por nuestra parte, versiones más o menos semejantes a la recopilada por nosotros, la hemos escuchado en Naiguatá (estado Vargas) y en Borburata (estado Carabobo), donde también se festeja San Juan y San Pedro.

La resistencia cultural: A modo de conclusión

salir mucho, pero San Juan se la pasaba de fiesta en fiesta.

Entonces una vez, San Pedro le dice al Maestro:

-San Juan va a salir, y todos los domingos se la pasa en fiesta, ¿por qué usted no me deja ir a la fiesta de San Juan?

Y el Maestro le dice:

-Eso no es lo tuyo, Pedro.

Pero Pedro insistió tanto que al fin el Maestro lo dejó bajar. Entonces San Juan pasó adelante y como nunca le había pasado nada él pasó confiado, pero como Pedro también va confiado...

(San Pedro dice) -¡Qué va, a mí no me va a pasar nada! Y se forma un saperoco al tiempo que van pasando y Pedro es el que va pasando atrás y le dan aquel toletazo en el casco de la cabeza y va pa'casa del Maestro con aquel chichón, y le dice el Maestro:

-¿Qué te pasó, Pedro?

(Responde San Pedro) -Ay, que al tiempo de entrar San Juan pasó allá adelante y yo atrás y se formó el saperoco y...

(Habla Dios) -Te lo dije, Pedro; siéntate en tu rincón que ahí no te pasa nada.

Pero llegó el tiempo del veinticuatro (de junio) y San Juan coge a beber y agarra una rasca que pasa el veintitrés en la noche y todo el veinticuatro y San Juan dormido de la rasca que tenía. Pedro se pregunta;

-¿Qué le pasará a San Juan que hoy es su día y no está festeando?

Total que llega el veintinueve (de junio) y San Pedro está parrandeando y San Juan escucha y se levanta y viene corriendo y le pregunta a San Pedro:

-¿Ah, tú estás festejando mi cumpleaños?

Y San Pedro le dice:

-¡Qué cumpleaños, si ya el santo tuyo pasó!

Tremendo palo de agua porque San Juan se pone a llorar, pue'".

Con este relato se explica uno de los momentos de la celebración de la parranda de San Pedro el 29 de junio, cual

es el encuentro de éste con la parranda de San Juan, hecho que debería provocar, a su vez, un fenómeno atmosférico: la lluvia, elemento natural con el que está asociado el culto al Bautista, aunque no siempre ocurre que llueva ese día.

San Juan y San Pedro, apropiados y resemantizados, experimentan un proceso de “humanización” (tal vez también contribuye a ello su carácter de figuras tridimensionales antropomorfas), en el cual le son proyectadas algunas cualidades humanas de sus cultores, caso muy distinto a lo que acontece con el otro símbolo, la cruz, que es asumida con un sentido más solemne, alejada de lo inmanente o contingente, y más próxima a lo sagrado, en oposición a lo “profano” que hay, por ejemplo, en la festividad de San Juan, en la cual sus devotos piden literalmente que el símbolo sea arrancado del recinto del templo (espacio sagrado oficial) exclamando en un canto “Cuándo salirá...sáquenlo pa’fuera...”, y el santo se “ve”, se vive en la calle, parrandeando, en tanto que la cruz permanece estática en el altar casero donde se refuerza su sacralidad agregándole a su alrededor imágenes o estampas de santos y encendiéndole cirios con sus llamas purificadoras.

Asimismo, la relación de los hombres con los símbolos presenta variables que están en íntima correspondencia con la representación de los mismos; los tres entrañan el poder de realizar milagros y a los tres se le ofrecerán promesas con el fin de resolver disímiles problemas, por lo demás muy parecidos, a no ser por la tendencia con San Pedro de rogarle por la salud y bienestar de los niños (recuérdese que es él quien salva a la negrita Rosa Ignacia); pero en general, las necesidades espirituales y/o materiales de los creyentes son muy parecidas, y en todos media un compromiso que, de efectuarse el milagro, se convierte en un acto de permanente devoción hacia el símbolo, pues de lo contrario se corre el riesgo de que el símbolo se “vuelva” en contra de quien ha incumplido la promesa, ya que también tienen el poder de ser adversos y castigar.

Es en el pago de la promesa en lo que se objetivizan las variables en la relación de los hombres con los símbolos: a San Pedro se le paga la promesa bailando junto al santo, y si es un adulto cargará la imagen del santo él mismo, pero si es un niño, le corresponde a un sampedreño tomarlo en sus brazos para bailarlo.

En cambio, cuando se le paga una promesa a San Juan en una casa, la imagen del santo se coloca en una mesa u otro mueble que haga las veces de improvisado altar, y la persona que ofreció la promesa tiene que prenderle una vela a su lado, entonces se le bailarán los distintos toques, y al concluir y retirarse de la casa, lo mismo que al entrar, se ejecuta una tonada que señala el momento inicial y final del cumplimiento de la promesa. Por último, la Santa Cruz invierte el orden de los anteriores, pues en el pago de la promesa a San Juan y San Pedro son los parranderos quienes introducen las imágenes en el recinto donde se pagará la promesa, y por el contrario, en el caso de la cruz ésta se encuentra fija dentro del recinto (la casa del promesante), y quien ofreció la promesa es quien debe organizar su correspondiente pago, para lo cual recurre a la ayuda de músicos y cantadores, así como la presencia de quien oficia el rezo del rosario; la actitud de los participantes está regida por normas disciplinarias (no beber ni fumar frente al altar, no darle la espalda a la cruz cuando se cantan fulías y se recitan las décimas, etc.), revistiendo un carácter algo más solemne, o al menos no tan disipado como San Pedro y San Juan, que al final de cuentas son parrandas. El pago de la promesa es el Velorio, es decir, velar la cruz, acto que requiere una disposición de tiempo dedicado exclusivamente (la noche y la madrugada) al cumplimiento con este símbolo, y no de la manera transitoria como ocurre con San Juan y San Pedro. No obstante estas diferencias, los tres tienen como rasgo común que la promesa se paga en su espacio más o menos reducido que permite una más estrecha comunicación con el símbolo; e igualmente, quien ha sido favorecido con un milagro, está en la obligación de cumplirle, bien sea toda la vida (como suele ocurrir con la Santa Cruz) o bien por un tiempo limitado (un año o tal vez más).

La Fe de la iglesia católica como matriz cultural constitutiva de la hierofanía de lo que llamamos religiosidad popular tradicional, es sin duda determinante en la configuración del sistema de dogmas y creencias (representaciones y relaciones del /con los símbolos) que fuera históricamente resignificado por los sectores subalternos; sin embargo, la imposición tendenciosamente homogeneizadora de la doctrina cristiana logró ser parcialmente contrarrestada en la liturgia, la cual fue permeada por elementos de origen

africano, en virtud de la resistencia opuesta por los esclavos y sus descendientes. Es fundamentalmente en la liturgia (entendida como la realización fáctica o celebración de la religiosidad) en donde mejor se expresa la dimensión afroguatireña de las hierofanías.

Los elementos de origen africano reelaborados en el vientre de la cultura del trapiche, se articularon a tal punto en la liturgia que resultó imposible erradicarlos, pues de hacerlo se habrían destruido los cultos en sí mismos, ya que la dimensión afroguatireña conforma la organicidad que le otorga no sólo su especificidad, sino su coherencia en la realización y, en definitiva, su sentido como manifestación sociocultural de una religiosidad particular y particularizante.

No es nuestro afán perseguir “africanismos” a como dé lugar, actitud un tanto fanatizada y anacrónica. Si nos hemos propuesto desentrañar los elementos africanos que impregnan la liturgia de los diversos cultos, es con el fin de destacar la vigencia y vigor de una cultura (la que trajeron los africanos que fueron reducidos a esclavos en las haciendas de trapiche) que, por añejos prejuicios racistas, es subestimada y hasta descalificada, sobrestimando en contrapartida los aportes culturales europeos, en una clara demostración eurocentrismo exacerbado. Otra perspectiva igualmente dañina, es la de quienes exaltan de manera emocional los componentes africanos, pero sin fundar sus apreciaciones en juicios críticos e históricos, terminando por convertir estos cultos en manifestaciones exóticas o pintorescas.

Nunca se nos ocurriría afirmar que uno u otro aporte es superior o inferior, más importante o menos significativo, pues hasta los momentos desconocemos si se ha creado un instrumento que sirva eficazmente para medir cualitativa o cuantitativamente algo tan inmensurable como lo son los procesos histórico culturales de creación; lo que sí nos atrevemos a afirmar y sostener es que los elementos culturales de origen africano forman parte consustancial de la cultura del trapiche, una cultura construida con el sudor esclavo y sus descendientes mestizos.

El rastreo y subsiguiente análisis de rasgos de procedencia africana no es una tarea fácil, a veces se corre el riesgo de ver la huella cultural del ancestro africano allí donde no la hay, y encima de eso, especular. Algo por el estilo le pasó al pionero de los estudios afroamericanos en Venezuela, Juan Pablo Sojo, quien influido por

la lectura reciente de Nina Rodrigues, Artur Ramos y Fernando Ortiz, se dio a una desesperada búsqueda de “yorubismos” donde no podía haberlos, simplemente porque la presencia de esclavos de origen étnico-cultural yoruba en nuestro país posiblemente no fue muy representativa. Una de esas lucubraciones “yorubísticas” de Sojo nos atañe directamente, pues la fórmula después de haber hecho una gira de investigación de campo (acompañando a Acosta Saignes) en 1947 y en la que recaló en Guarenas, localidad donde antaño también se celebraba la parranda de San Juan con las mismas características que en Guatire.² En el artículo de prensa intitulado Fiesta de los tambores en Barlovento, dice textualmente lo siguiente:

Por ejemplo, en Guarenas se canta y baila la MAMA YOLA al son de los tambores con notable diferencias en cuanto a ritmos y coreografías con el resto de las poblaciones barloventeñas. Siempre preocupados en estas manifestaciones en que intervienen acusados elementos afro-negros, encontramos una cierta similitud en la definición (me refiero al nombre) de una orisha o deidad de segunda categoría yoruba conservada en Cuba, o sea la Mama Yola, que protege las relaciones sexuales y el parto; también con Mamaloi, especie de sacerdotisa del ritual vudú. (Sojo, 1989, p. 205)

Ni una cosa ni la otra, pues en realidad la letra de la tonada es: “¡Ay, toma toma mayoya/ay, toma toma mayoyita!”, según nos lo aclaró un viejo sanjuanero cuando le consultamos si conocía o se recordaba de alguna tonada que dijera “Mama Yola”, negándolo en el acto y haciéndonos la corrección apuntada. De todas maneras, aunque realmente Juan Pablo Sojo escuchara efectivamente la expresión “Mama Yola”, resulta extremadamente precipitado extraer tales conclusiones que lo llevaron a vincularla con un orisha yoruba. Con esto, aprovechamos para hacer la advertencia que hasta tanto no se haga un riguroso estudio etnolingüístico de los

2 Los moradores del vecindario de Las Barrancas nos cuentan que anteriormente se trasladaban a Guarenas a festejar el 24 de junio. Y en general, Guatire y Guarenas compartían un patrimonio cultural común, producto de las interrelaciones socioeconómicas entre ambos pueblos.

términos que afloran abundantemente en los cantos de tambor de la parranda de San Juan, no se podrá establecer con precisión el origen étnico de los mismos que, por lo demás, ya perdieron su significación semántica para los sanjuaneros, no así su significación litúrgica. En efecto, hay una especie de clasificación de las tonadas, divididas como lo hacen los propios guatireños en dos tipos: unas “para las calles” y otras “para las casas”. Las primeras son aquellas que los sanjuaneros van tocando y cantando por las calles durante el recorrido, bien para recolectar la limosna del santo o bien para trasladarse de un punto a otro del pueblo; estas no comportan un baile, pues, como ya dijimos, son una suerte de canto de camino, a excepción de una en la cual la mujer toma por la cintura al hombre y lo impulsa hacia delante, dando pasos sincronizados:

1.-SOLISTA:

“Esta noche me la...

CORO:

llevo”.

Si insertamos muy exhaustiva, ofrecemos una muestra de la recopilación realizada por nosotros de tonadas para la calle, en la cual anotamos el (o los) verso(s) que canta el (o la) solista y la parte que corresponde al coro:

2.-SOLISTA:

“¡Ay, lo lo lo!

CORO:

¡Ay, Mariandé y Juambimbé!”

3.-SOLISTA:

“Samba Mariamaculaco

CORO:

Hoy el día e’calangangue”.

4.-SOLISTA:

“Elutangue oh oh yayó

CORO:

San Juan de la Vela e’Coro”.

5.-SOLISTA:

La resistencia cultural: A modo de conclusión

¡Ay, María lumbé
ay, María lumbana!

CORO:

El hombre juanangue
policía señor juez”.

6.-SOLISTA:

“¡Ay, manituy sámbala vaya
el hombre
oh oh yayá oh yayá!

CORO:

El hombre no má
Ay, vaya el hombre no má”.

7.-SOLISTA:

¡Ay, juandé juandé
quilimaquilí conquí lembé
quilimaquilí code rosa!”

CORO:

Ay, juandé juandé yaya”.

8.-SOLISTA:

“Y ya se va lumbé y se va, se va
y ya se va San Juan se va.

CORO:

Ay, mandele, mandele, mandele
malumba juayé”.

Es de advertir que la voz solista la puede hacer indistintamente un hombre o una mujer, joven o viejo, y quien la hace es quien “lleva la lengua”, expresión muy usual en esta región y otras. Por lo demás, debemos acotar que algunas de estas tonadas para la calle cumplen una función específica, cual es la de dar pie o indicar la entrada y salida de las casas; así, por ejemplo, la que el coro repite “¡Ay, Mariandé y Juambimbé!” (Nº 2) es usada para introducirse en las casas, y la que el solista canta “Y ya se va lumbé y se va, se va” (Nº 8) es para salir. Y como estas, otras tantas cumplen esta misión.

Con el otro tipo de tonadas para las casas aumenta el nivel de

complejidad en la explicación que venimos desarrollando, pues estas sí son bailadas y, en el baile que es uno de los elementos constitutivos de la liturgia, se pone de manifiesto de otra manera el ancestro africano. Para que se pueda iniciar la danza, el santo debe haber sido introducido en la casa y colocado en el improvisado altar iluminado con velas, sólo entonces podrá ser bailado en pago de promesas o por simple tradición. A veces, por la estrechez de las humildes viviendas, no es posible hacerlo en el interior y se improvisa un “altar” (una mesa) donde se coloca el santo frente a la fachada de la casa. Los músicos y cantadores se ubican cerca del altar y se abre el espacio para los bailadores, una pareja (hombre y mujer) por vez, con lo cual no queremos decir que una pareja baile completamente una tonada, por el contrario, en el transcurso de ella se suceden varios bailadores.

Tenemos tres tipos de bailes: redondo, bamba y corrido, algunos de ellos con ciertas variantes; pero asimismo, nos encontramos con otro tipo de baile que entraña elementos teatrales, como el de las siguientes tonadas:

1.-SOLISTA:

“¡Ay, to que te muerde la perra!

CORO:

¡Fuera!”

2.-SOLISTA:

“¡Ay, novillo!

CORO:

¡Arabá!

SOLISTA:

Que te va a tumbá!

CORO:

“¡Arabá!”

En esta última, por ejemplo, la mujer representa el novillo y embiste con su cabeza contra el hombre intentándolo derribar al suelo, y éste tiene que evitar ser corneado, pero más de uno ha caído. Este baile requiere de un amplio espacio para poder desarrollarse, ya que la pareja describe un espacioso recorrido en derredor. Por una asociación seguramente arbitraria, basada únicamente en la

coreografía, nos recordó el baile ceremonial de yonna (mal conocida como "chicamaya") de los wayúu (estado Zulia) que, dicho sea de paso, más de un autor ha señalado la posible influencia africana en el mismo.

Pero los bailes más frecuentes son los apuntados inicialmente, y describirlos, aunque sea someramente, no es tarea fácil; ya Freddy Best González lo intentó en el caso del San Juan de Guarenas (Best González, 1970, p. 45-46) que, como hemos dicho, es muy similar al de Guatire, al final de cuentas comparte el mismo trasfondo: la cañicultura en la que se empleó mano de obra esclava. Empecemos por las tonadas para el baile de corrido o "corrío", que es llamado así porque la pareja se desplaza de atrás para adelante y viceversa en línea recta frente a la imagen del santo, tomándose por la cintura. Citemos algunas tonadas:

3.-SOLISTA:

“Una palma sola
sola y soledá
que el viento se la lleva
y se la vuelve a traé.

CORO:

¡Ae ae ae ae aa!”

4.-SOLISTA:

“¡Ay, coba que coba
ay, jala que jala!

CORO:

El cachicamo.”

En el baile redondo las parejas danzan en círculos, por lo general sin tocarse mutuamente, desarrollándose con bastante agilidad y rapidez de movimientos, con quiebre de cintura y piernas (al nivel de las rodillas), y no de caderas. Las tonadas que lo acompañan son numerosas:

5.-SOLISTA:

“¡Ay, María la Congá
María la colerosa
María la coloraá!

CORO:

“María la Congá”.

6.-SOLISTA:

“Que le que le que le quio oh

CORO:

Requesito venga cómo no”.

7.-SOLISTA:

“Taqui ti taqui coroso
taqui ti taqui no má
aquí lo quiebran coroso
como lo quiebran po'allá.

CORO:

Taqui ti taqui coroso
taqui ti taqui no má
aquí lo quiebran coroso
como lo quiebran po'allá
coroso...!”

8.-SOLISTA:

“¡Ay, totó María la Congá
ay, totó...!”

CORO:

María Congá”.

9.-SOLISTA:

“Que le qui lembé
que le que le qui lembé...”

CORO:

El hombre”.

Finalmente, tenemos el baile de la bamba, coreográficamente muy semejante al anterior, pero en este hay mayor contacto físico entre las parejas que se sitúan frente a frente y bambolean sus cuerpos pausadamente describiendo distintas figuras. Entre las muchas tonadas de bamba, ofreceremos las siguientes:

10.-SOLISTA:

“Lumbe lumbe lumbe lumbá

La resistencia cultural: A modo de conclusión

ataca muchacha la calumbá.

CORO:

Ae, ataca la calumbá”.

11.-SOLISTA:

“Quiri quiriquí bambatulé

CORO:

Mándalo a llamá, pué”.

12.-SOLISTA:

“Samba tuleyaya

CORO:

Samba samba tuleyaya”.

13.-SOLISTA:

“¡Ay, toma toma mayoya

ay, toma toma mayoyita!

CORO:

Ele le le a...”

La parranda en sí, y en particular el pago de promesas a San Juan, no se entienden o conciben sin el baile; a través del movimiento del cuerpo y la interacción de los mismos, los sanjuaneros expresan una manera de relacionarse con el santo que poco o nada tiene de europeo. Es un hecho que el cristianismo, en su concepción maniqueísta del bien y del mal, le negó al cuerpo humano su calidad de vehículo de la fe, al considerarlo el vil depositario de las bajas pasiones y el pecado. Por el contrario, aquí no es necesario ser un erudito y citar autores en apoyo, para señalar que en la mayoría de las comunidades africanas subsaharianas el baile es un elemento fundamental de su religiosidad, adjudicándole al cuerpo el valor de ser el medio por excelencia para la manifestación de sus concepciones y emociones, valor que se traslada a América y se articula al complejo de las festividades católicas, como en nuestro caso.

Por último, digamos que los instrumentos musicales empleados en la parranda de San Juan nos hablan a las claras de su origen africano. Los dos tambores redondos que acompañan a la caja o redoblante, denominados “cruzao” y “curbatica”, son

bimembranófonos percutidos por un solo parche, y comportan características morfológicas similares a los culo e' puya de Tacarigua-Curiepe en Barlovento, estudiados hace tiempo ya por Juan Liscano (Liscano, 1973, p. 80-85), quien los ubicó como pertenecientes al área lingüística-cultural bantú, y en un reciente esfuerzo de mayor precisión Jesús Chucho García, determinó que provienen de los grupos étnicos de la región del Congo (García, 1990, p. 80-81), más concretamente de la etnia Bambamba (República del Congo), dato etnográfico que unido a las evidencias historiográficas de la procedencia de los esclavos africanos de Guatire (ver Capítulo V, aparte B), muchos de los cuales son designados como de “nación luango”, hace que sea un hecho bastante probable que los tambores redondos de la parranda de San Juan provengan de la cuenca del Congo, el mismo lugar de donde provino esa “María la Congá” (si es que fue un personaje real) nombrada en una de las tonadas transcritas. No obstante, no nos atrevemos a aseverar nada categóricamente al respecto, pues se debe efectuar una indagación más profunda con relación a la procedencia de estos tambores.

Esto, además, nos da pie para asomar algunas conjeturas con respecto a determinados términos de los cantos, y uno que se repite constantemente es “lembé”, que “entre los Bavilis es una hierba medicinal”, según afirma García, para quien la mayor influencia que reciben las culturas afrovenezolanas procede del área bantú (García, 1990, p. 86), así que no nos debemos sorprender si el término “calumbá” (tonada N° 10) pueda ser una deformación de “Kalunga”, palabra con la que...

(...) nuestros congos llaman Mpungos a espíritus superiores que equiparan a los Orischas lucumí y algunos santos de nuestro santoral. Por ejemplo, un espíritu que vive en el agua, Mboma, y adopta a veces la forma de un majás, se nos dirá que «Mboma es Yemayá por camino congo», y por «camino de los blancos es la Virgen de Regla», que se la llama también Mamá Kalunga (...) (Cabrera, 1979, p. 127-128)

Por otra parte, no está de más recordar que San Juan está asociado con el agua, como Kalunga. Los elementos que pueden

tener en común nuestra parranda de San Juan (especialmente en sus cantos) con la Regla de Palo o Mayombe de los congos y sus descendientes en Cuba, no se limitan a esta “coincidencia”, puesto que encontraremos otros nombres de Mpungos como Yaya Kengue, cuya presencia la hallaremos en un término de una tonada: “Samba tuleyaya” (Nº 12); las analogías o “proximidades” se acentúan en los cantos de congos cubanos, como en este ceremonial mambo palero:

Mi mare mío tá kumbí kumbá
si mi dondó
lo negro prieto son cosa mala
si mi dondó
(...)
Kalunga sube, Kalunga baja
si mi dondó. (Cabrera, 1979, p. 135)

Veamos ahora la letra de la siguiente tonada guatireña recopilada por nosotros:

SOLISTA:
“¡Ay, dame mi dondó
ay, dame mi dondó!
¡Ay, sácame la muela!
CORO:
dotol...dotol...”

¿Simple “coincidencia” lingüística? Lo dudamos; sin embargo, los indicios etnohistóricos apuntan hacia un tronco étnico-cultural común, reelaborado en Cuba como toda una religión comprendida en la Regla de Congo (Palo Mayombe) y que aquí fueron incorporados a la liturgia de la fiesta de San Juan, pero perdiendo con el tiempo su significación semántica y cultural. Pero insistimos, no hay que dejar nada por sentado, simplemente hemos hecho un ejercicio de especular con posibilidades, que deben ser abordadas a través de un riguroso estudio etnolingüístico que desentrañe las similitudes fonéticas apuntadas por nosotros.

Nuevamente, citaremos a Juan Pablo Sojo, esta vez en relación a la caja o redoblante que él, erróneamente, la reseña como si fuera parte de los instrumentos musicales de la parranda de San Pedro:

La llamada “tambora” que se toca en las festividades de San Pedro de Guatire y en otras numerosas regiones del país, aunque es bantú de origen por su construcción, acusa influencias españolas en sus dimensiones reducidas buscando al redoblante de las milicias del Rey. (Sojo, 1989, p. 244)

Estamos ante un caso difícil que deberíamos dejar en manos de organólogos y etnomusicólogos, pero del cual podemos decir algunas cosas. El criterio manejado por Sojo acerca de la influencia europea en un instrumento africano, fue desarrollado por Fernando Ortiz en “La transculturación blanca de los tambores de los negros” (Ortiz, 1952, p. 235-265), intenso trabajo en el que explica con lujos de detalles que el redoblante llega a la península ibérica tras las invasiones y ocupación de los árabes, con los “negros” mahometanos, y después de ser adoptado por los españoles, viene a América. Ahora, si es “bantú de origen” como lo apunta Sojo, eso lo ponemos en duda, si nos ceñimos al análisis de Ortiz. En todo caso, lo más creíble es que el antiguo “atambor” de las milicias reales, cuya génesis es africana-musulmán, fuera retomado por los esclavos, reapropiándose de un producto que le era medianamente prójimo, resemantizándolo a través del uso, deja entonces de redoblar llamando a guerra o anunciando un pregón, para redoblar en su integración a la polirritmia de la música de San Juan, fenómeno que sólo pudo darse en este estrato, entre los negros de las haciendas trapicheras, porque “la música del blanco colonizador (no) aceptó ningún tipo de tambor negro. ¡Cosa de esclavos!” (Ortiz, 1952, p. 257).

Sería una estupidez de nuestra parte identificar lo africano en la religiosidad católica popular por la presencia/ausencia de tambores, operación reduccionista que hicieron algunos folkloristas quizás de manera precipitada, como Ramón y Rivera en *La música afrovenezolana* (Ramón y Rivera, 1971). La dimensión de lo afrovenezolano en los cultos no puede ser reducida a sólo una de sus partes: la música. De hacerlo, tendríamos que admitir que, aparte de haber sido engendrada por los esclavos y sus descendientes, la parranda de San Pedro excluye la dimensión afroguatireña, lo que es, a nuestro juicio, absolutamente falso. Miguel Acosta Saignes se hacía eco de las palabras del sabio cubano Don Fernando Ortiz,

quien en 1948 asiste por invitación especial a la toma de posesión presidencial de Rómulo Gallegos, ocasión para la cual ya vimos que Juan Liscano organizó en el Nuevo Circo de Caracas el festival Folklórico Nacional, y allí tuvo la oportunidad Ortiz de presenciar la parranda de San Pedro (liderada entonces por Justo “Pico” Tovar), manifestación que cita en una de sus obras como ejemplo...

(...) de ciertos bailes de muñecos, ejecutados en América, que acaso puedan atribuirse a tradiciones africanas, si bien no es de excluirse alguna influencia europea derivada de las procesiones católicas y de las imágenes que en ellas son conducidas por devotos. Acaso el más típico de esos bailes es (...) (Ortiz, 1984, p. 292)

...el de San Pedro de Guatire, en el que el hombre vestido de María Ignacia lleva en sus brazos la pequeña muñeca de trapo representando a la niña Rosa Ignacia. Para Ortiz, el sentido procesional de la parranda “puede” ser de influencia europea, pero a la muñeca de trapo le atribuye un posible origen africano, y con el fin de apoyar su planteamiento refiere tres casos de Brasil:

(...) al pelele llamado babalotin o figura de negrita que, llevada por un niño, encabeza ciertas comparsas sacras y profanas que se celebran en los carnavales de Bahía. Su significación parece ser la de los orishas llamados Ibedyi (los jimaguas en Cuba), representados conjuntamente por el Babalotin y el niño que es su portador. También podemos citar entre los ritos Congos del Brasil la muñeca Kalunga, que empuña cierta persona, a manera de los cetros con una muñeca en lo alto que usan los reyezuelos tribales de Loanda. Y las muñecas o benecas-cetros y bonecas a modo de ídolos que, con los nombres de Katita, Santa Bárbara y otros, se usan en los maracatús y xangós del norte de Brasil según señala Roger Bastide. (Ortiz, 1984, p. 293)

Es de primordial interés para nosotros el último ejemplo al que recurre Ortiz, por las marcadas analogías entre los maracatús y la parranda de San Pedro. Leamos la descripción que hace José Jorge de Carvalho del culto brasileño:

Réstanos hablar del maracatú, curiosa «danza dramatizada» presentando reminiscencias de los cortejos y coronaciones reales de los pueblos bantúes, hoy limitado casi exclusivamente al carnaval de Pernambuco, especialmente en la capital, Recife. Relacionado formalmente con los congos y congadas, en el maracatú intervienen varios personajes -Rey, Reina, embajador, pajes- incluyendo una dama-del-paso que lleva en las manos una muñeca negra llamada calunga (a veces catita), símbolo religioso de difícil verificación, pero indudablemente perteneciente a las culturas del Congo y Angola (...) A su alrededor se desarrolla una ceremonia que precede al cortejo, que es la parte profana del culto (...) (Carvalho, 1977, p. 296)

Casi sobraría cualquier comentario. Personajes también los tiene la parranda de San Pedro: los dos tucusitos que acompañan a la María Ignacia, los coticeros y alpargatudos vestidos (disfrazados) con pumpá y levita, el abanderado, etc.; un sentido de escenificación “dramatizada” de la leyenda de María Ignacia, y al igual que el maracatú se trata de un cortejo o procesión; pero lo que más nos llama la atención, es que sea una mujer (“dama-del-paso”) la portadora de la “boneca preta”, que en San Pedro lo hace un hombre representando a una mujer, caso parecido a una comparsa del carnaval de Palenque (pueblo cimarrón de la costa norte de Colombia) en la que un hombre disfrazado de mujer lleva un muñeco de trapo, y Palenque es una comunidad de neto origen africano. No es una simple arbitrariedad nuestra que entre los otros ejemplos citados por Ortiz, nos hayamos quedado con el maracatú, manifestación cuya procedencia del área del Congo-Angola ha sido lo suficientemente demostrada (Ascensão Ferreira y Onaida Alvarenga, 1947; y Edison Carneiro, 1957), circunstancia que tiene su paralelo en Guatire, donde la presencia étnica-cultural de esta área del África bantú es un hecho histórico corroborado por los documentos sobre los esclavos y la ingente influencia bantú en el culto a San Juan (entre otros elementos, están vocablos en los cantos de tonadas como el de “calumbá” que, sospechamos, puede derivar del mpungo Kalunga, nombre que lleva la muñeca del maracatú), manifestaciones todas surgidas entre las esclavitudes de las haciendas

de trapiche, modelo económico, social y cultural que predominó en el nordeste de Brasil, donde también se generó un maracatú rural, pero exento de las coronaciones bantúes (Carvalho, 1977, p. 296-297).

Con esto no queremos decir que la parranda de San Pedro guatireña sea una “reminiscencia” solapada e inconsciente de las “coronaciones reales” del mundo bantú, pero las analogías formales no dejan de ser sorprendentes... ¿o acaso no lo son? A decir verdad, no tenemos ninguna respuesta definitiva a ello, pero tan rotundas analogías no podemos obviarlas o considerarlas desdeñosamente simples coincidencias. El que un hombre se disfrace de mujer en una festividad sacra (no carnalesca) para representar a María Ignacia es otro elemento de la dimensión afroguatireña de la religiosidad popular; el propio Ortiz, al estudiar “La antigua Fiesta Afrocubana del Día de Reyes”, nos relata que:

La culona era el nombre grotesco que daban los habaneros al diablito que bailaba con un ancho aro a la cintura del que pendía un vestido hecho con fibras vegetales. Antaño supimos que de esta vestidura derivábase el nombre que en La Habana se le dio al tal diablito, aunque nos extrañaba la forma femenina de este término que no concordaba con el sustantivo masculino de diablito (...). Hoy suponemos que culona no era sino, literalmente, el adjetivo malinké y mandinga kulona o lonna, que significa sabio e instruido (...) (Ortiz, 1984, p. 63)

Nuevamente, los documentos históricos vienen en nuestro auxilio; refrescando la memoria, recordamos que el grupo de esclavos más numerosos en Guatire hacia la primera mitad del siglo XVIII eran los de “nación Tary”, gentilicio genérico empleado para denominar a los esclavos extraídos por “La Costa de los Esclavos”, y los malinké estaban situados en la Alta Guinea, en el amplísimo perímetro de actuación de los tratantes de las factorías que operaban en esa extensa región conocida con la palabra de Guinea, la cual “ha servido por mucho tiempo para designar a toda la costa occidental de África, desde Casamance hasta el Congo” (Morejón y Díaz, 1979, p. 1). Por otra parte, en Venezuela el término mandinga tiene como acepción semántica el significado de diablo o demonio.

Más allá del problema lingüístico, el María Ignacia de la parranda de San Pedro, parranda de negros, puede tener su origen en una tradición de los grupos étnicos del área cultural sudanesa, que llegó a articularse con los provenientes del área bantú, cuando en las haciendas eran agrupados individuos pertenecientes a distintos grupos étnicos africanos, tal como lo vimos anteriormente. Hasta el mismísimo Juan Pablo Sojo le atribuye al “espíritu del negro” la creación del personaje de María Ignacia (Sojo, 1989, p. 89).

Como para no dejar dudas sobre la génesis de la parranda, los sampedreños se tiñen el rostro de negro, antes lo hacían con el “negro-humo”, es decir, con el hollín que era raspado al fondo de los calderos en los tiempos que aún se cocinaba con leña; ahora lo hacen con betún u otro sustituto de fabricación industrial. Un parrandero, Emilio Cañongo (hijo), nos comentó que “eso es porque el San Pedro era la fiesta de los esclavos”. Esta especie de “máscara” facial no es usada únicamente en Guatire; en trabajos de campo la hemos observado también en San Francisco Javier de Lezama durante las fiestas del 24 de junio cuando los “Negros Quimbánganos” celebran San Juan, y en Altagracia de Orituco con los “Negros de Plaza”, ambas poblaciones del estado Guárico, en un área de presencia esclava, así como también en la población barloventeña de El Guapo (estado Miranda) en la llamada “Parranda de Negros” que se festeja los días de San Juan, San Pedro, Las Marías y otras fechas. Nótese que en los nombres de todas estas manifestaciones aparece la palabra “negros”, designando con este vocablo un rasgo distintivo, que en Guatire entraña una doble significación: una social y otra cultural. La significación social de la “máscara” facial se explica en el contexto de clases, ya que identifica a los miembros de los sectores subalternos, y en particular a los trabajadores de las haciendas de caña dulce; y en su significado cultural identifica a los integrantes de la parranda de San Pedro como herederos de la tradición legada por los esclavos que le dieron origen. En la realidad, los dos significados están profundamente imbricados y resueltos como una unidad en la praxis del culto.

Asimismo, el baile o los bailes, revelan la innegable persistencia de un elemento de la dimensión afroguatireña en la liturgia, difieren de muchas danzas afrovenezolanas porque sólo

intervienen hombres (como en los “Negros Quimbánganos”, “Los Negros de Plaza” y la “Parranda de Negros” antes señaladas) que desarrollan, a nuestro modo de ver, tres tipos de bailes:

COLECTIVO: Es libre y se hace durante el recorrido de los sampedreños por las calles de la población, siguiendo al abanderado y la imagen del santo.

DE PAREJAS: Clasificados en sub-tipos según los personajes que intervienen: tucucitos, coticeros y alpargatudos (los que no usan cotizas, sino alpargatas); todos comprenden dos partes: una de lentas vueltas en círculos y otra más rápida, después de “la llamada”, en la que son repicados acelerada y fuertemente los pies contra el piso. Siempre comporta un carácter de desafío o reto para demostrar sus virtudes como bailadores.

DE TRIO: En este interviene el personaje de María Ignacia con los dos tucucitos, con el que comienza propiamente los bailes; en él, María Ignacia juega con los tucucitos describiendo distintas figuras.

Los dos últimos tipos de bailes se ejecutan en un punto, en la calle o dentro de una casa y tienen un orden jerárquico de desarrollo, primero el trío, después los tucucitos solos, siguen los coticeros y por último los alpargatudos. Aún debemos incluir otro tipo de baile, con el que se paga las promesas y en el cual intervienen un sampedreño con un promesante. No obstante ser el movimiento corporal más pausado por el ritmo acompasado de la música, es un hecho que el cuerpo sigue desempeñando un papel expresivo semejante al de los bailes de San Juan.

En los Velorios de Cruz de Mayo, por el contrario, el cuerpo adquiere otra valorización expresiva; no se baila, pero los movimientos corporales y el constante palmoteo siguiendo el ritmo de las fulías desatan la energía psíquica y emocional de los devotos situados frente al altar de la Santa Cruz, el símbolo sagrado al que se le rinde culto. Por otra parte, la liturgia involucra elementos de evidente origen africano, como lo son los instrumentos musicales percusivos: las tamboritas de fulías que estructuran la polirritmia que, como dice Luis Felipe Ramón y Rivera en una operación analítica un poco simplificadora, que como no es ni europea ni indígena, “luego procede de África” (Ramón y Rivera, 1971, p.

18), pero por extremadamente elemental y reduccionista que parezca esta conclusión, no deja de ser, en buena medida, acertada.

Sin embargo, la dimensión afroguatireña en las manifestaciones religiosas no se limita a las tres descritas y estudiadas por nosotros, ella forma parte determinante del culto que los vecinos de Las Barrancas le tributan a Santa Isabel de Guía, con los tambores y tonadas utilizados en la Parranda de San Juan, tal vez por ser aquélla la madre de éste y que algunos de los cultores de ambas festividades estaban establecidos en el mismo vecindario. Otro tanto podemos decir de las parrandas de aguinaldos que, cuando realizamos nuestro trabajo de campo, comenzaban en los últimos meses del año (hacia noviembre por lo general), vinculándose a las misas de aguinaldo que se iniciaban el 16 de diciembre hasta el 24, para concluir el 6 de enero, Día de Reyes. Organizadas por los sectores populares, las parrandas de aguinaldo de Guatire eran (o son) sustancialmente idénticas a las de Barlovento, largos recorridos en horas nocturnas por las calles visitando las casas donde se detendrán a beber y cantarle al pesebre del Niño Jesús, fundamentalmente los hogares de aquellas familias que le han ofrecido y están pagando promesas; en la música e instrumentación (tambora, furruco, chineco, cuatro, etc.) es donde se hace presente el ancestro africano: p.ej., ya no quedan ni sombras ni dudas —al parecer— de que el furruco es de origen congo, su antecesor es el kinfuite, instrumento sagrado de las ceremonias de la Regla de Congo o Mayombe; es un tambor de menores dimensiones y se hace sonar frotando una caña contra el parche, con fines adivinatorios, pero que en Venezuela fue reelaborado en su morfología y en su uso.

Si comparamos todo este complejo y amplio abanico de manifestaciones de la religiosidad popular con las manifestaciones de la religiosidad oficial controladas directamente por la Iglesia, enseguida vemos que la institución eclesiástica excluyó la dimensión afroguatireña de cultos como los celebrados en Semana Santa, producidos por Sociedades más ligadas a los estratos medios (y anteriormente, integradas por miembros de estratos socioeconómicos más privilegiados). El esquema como rige las festividades de la Semana Mayor (Jesús en la Columna, el Santo Sepulcro, etc.) fue severamente impuesto y no permitió

que fuera permeado por elementos de origen africano; por citar un solo aspecto, la música sacra que acompaña las procesiones es interpretada por bandas que se ciñen al modelo europeo.

Lo “afro” (como dimensión cultural y que nosotros empleamos también como prefijo) quedó relegado a los sectores subalternos, los que desde sus primeras etapas de formación sociocultural sostuvieron una resistencia contra la tendencia homogeneizadora de la cultura e ideología de los sectores dominantes. Pero lo “afro” no ha permanecido estático, de hecho, está inmerso en las transformaciones socioeconómicas y urbanísticas que ha experimentado Guatire, pero sin perder su continuidad histórica. Hoy, está imbricado en lo que Enrique González Ordosgoitti denomina como “cultura popular urbana tradicional” (González Ordosgoitti, 1981, p. 5), caracterizada por una suerte de persistencia de la cultura generada en el contexto rural en el ámbito urbano, localizada en lugares “que facilitan la comunicación entre las personas”: fundamentalmente los barrios a donde fueron a parar nuestros cultores.

Una lectura distinta y complementaria de lo que las tres manifestaciones estudiadas pueden representar en el contexto de la “cultura popular urbana tradicional”, nos lo puede proporcionar el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quien propone en su “Teoría del control cultural”, una interpretación o explicación acerca de los mecanismos que se ponen en juego en el intercambio simbólico dentro en la interacción entre los diferentes sectores sociales, especialmente desde la perspectiva de los sectores subalternos, que por supuesto es el que nos interesa:

Las clases subalternas no poseen una cultura diferente: participan en la cultura general de la sociedad de la que forman parte, pero lo hacen a un nivel distinto, ya que las sociedades clasistas y estratificadas presentan desniveles culturales correspondientes a las posiciones sociales jerarquizadas. Pero las clases subalternas si poseen cultura propia, en tanto mantienen y ejercen capacidad de decisión sobre un cierto conjunto de elementos culturales. (Bonfil Batalla, 1991, p. 56)

En otro ensayo, ya hablamos de esta aparente contradicción del autor, quien comienza la cita afirmando que los sectores populares “no poseen una cultura diferente”, para terminar argumentando que sí son poseedoras de una cultura propia, se explica cuando revisamos la teoría de Bonfil Batalla en la que introduce de lleno la dimensión política (el ejercicio del poder a través del control) en el análisis de la relación sociedad-cultura, que al aplicarlo a las clases subalternas le permite llegar a la conclusión de que su “cultura propia” es una resultante histórica de su capacidad decisoria (control) sobre los elementos culturales producidos en el proceso de intercambio simbólico, esto es, en la articulación de los elementos de la cultura autónoma y los de la cultura apropiada, siendo ésta producto del proceso de reelaboración y/o resemantización de los elementos culturales impuestos por los sectores hegemónicos. Bonfil Batalla define el “control cultural”, como:

El conjunto de niveles, mecanismos, formas o instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino control cultural. (Bonfil Batalla, 1991, p. 12)

En tal sentido podríamos decir que la población afrovenezolana perdió el nivel de decisión sobre los elementos culturales de origen africano (lenguas y religiones), no obstante, mantuvo niveles de decisiones propias sobre aquellos elementos generados en el marco de la sociedad colonial y que llamamos afrovenezolanos, entre los que incluimos lo que Bonfil Batalla define como los **apropiados**, esto es, aquéllos que le eran ajenos a los distintos grupos africanos, pero que fueron articulados (incorporados) para conformar el sistema o subsistema cultural afrovenezolano, como es el caso de los elementos religiosos católicos, aún resemantizados o resignificados.

Ahondar en esto nos llevaría a una nueva discusión y ya va siendo hora de poner punto final a este trabajo, en el que hemos desandado la historia de la cultura del trapiche, una cultura “cimarrona” que escapó parcialmente a las manos del colonizador, al mantuano, al oligarca y a todos quienes ejercieron el poder político-económico en una pequeña comunidad agrícola trastocada luego en ciudad industrial y dormitorio. ¿Qué podemos decir para

concluir? Que los aportes del esclavo africano encontraron su refugio, su “cumbe”, en la religiosidad católica popular, ya lo hemos subrayado desde páginas atrás; que hay un proceso de continuidad-transformación histórica-cultural y social que arranca en el siglo XVII y que prosigue hoy en día, también lo expusimos con anterioridad y no tiene objeto redundar. Se nos ocurre que, más que concluir algo que está inconcluso por definición, es más apropiado sugerir la necesidad de realizar otros trabajos de investigación en distintas zonas del país donde predominó (y aún predomina) el cultivo de la caña dulce, donde seguramente germinarían otras tantas culturas del trapiche, diversas, pero tal vez con elementos comunes, como el garrote o vera que empuñan los campesinos larenses, sobre todo los de las zonas donde la cañicultura dominó y fue determinante, quizás es el mismo garrote, o como llaman los ancianos campesinos de Guatire, a la vera de madera encabullada y cebada que usaban algunos viejos (¿la continuarán usando sus hijos o nietos?) para la defensa personal, con una complicada técnica de ataque y contraataque transmitida de los adultos a los niños, vera que “la gente del campo” se traía al pueblo los días de fiesta envuelta en una cobija para burlar la vigilancia de las autoridades, porque la cuestión era (o es) no quedar desarmado ante las autoridades (fueran éstas del signo que fueran) o sus enemigos personales, así como no quedaron desarmados los cultores de la religiosidad popular afroguatireña que “burlaron” la vigilancia religiosa e ideológica impuesta, o en otras palabras, que por vía de los hechos lograron practicar una resistencia cultural en el sentido planteado por Bonfil Batalla, esto es, que “mantienen y ejercen capacidad de decisión sobre un cierto conjunto de elementos culturales”, lo que les permitió conformar su propia cultura (o una cultura propia), y que a nosotros nos ha posibilitado observar el carácter conflictivo del campo cultural popular, relativizando su especificidad al trazar un eje vertical de análisis, mediante el cual se nos revelan las complejas interacciones simbólicas entre lo hegemónico y lo subalterno, puestas de relieve en el ejercicio del control de los elementos culturales, que de eso ha tratado toda esta larga y, por momentos, enrevesada e inconclusa historia.

FUENTES CONSULTADAS

- Academia Nacional de la Historia (1960): Gaceta de Caracas. 1811. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Academia Nacional de la Historia. (1983): Memoria del IV Congreso venezolano de Historia, Tomos I y III, Caracas: Ediciones de la Academia Nacional de la Historia.
- Acosta Saignes, Miguel (1980): Estudios en antropología, sociología, historia y folclor. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Estudios, Monografías y Ensayos, N° 8.
- Acosta Saignes, Miguel (1954): Etnografía antigua de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Acosta Saignes, Miguel (1967): Vida de los esclavos negros en Venezuela. Caracas: Ediciones Hespérides.
- Acosta Saignes, Miguel (1963): Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana. Caracas: Revista Venezolana de Sociología y Antropología, 3-4
- Acosta Saignes, Miguel (1990): Las cofradías coloniales y el folklore. En Acosta Saignes, Miguel: Cerámica de la Luna y otros estudios folklóricos. Caracas: Monte Avila Editores.
- Acuña, Guido (1976): Guatire, crónica de un pueblo. Caracas: Ed. Sociedad Cultural de Guatire.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1974): Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972): La población negra de México. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1960): Influencias africanas en el desarrollo de las culturas regionales del Nuevo Mundo. En Unión Panamericana: Sistemas de plantaciones en el Nuevo Mundo. Estudio y resumen de las discusiones celebradas en el Seminario de San Juan de Puerto Rico. Washington, D.C.: Ed. OEA.
- Aizpurua, José María (1981): Notas sobre la esclavitud colonial en Venezuela. En Rev. Teoría y Sociedad. N° 1 y 2". Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Alvarado, Lisandro (1919): Voces indígenas de Venezuela. En Revista Cultura Venezolana, Año II, N° 7, Caracas.

- Antillano, Sergio (1951): Danzas y cantos de Miranda. En Revista del Estado Miranda, Año I, N° 1, Los Teques.
- Antolínez, Gilberto (1951): Muestrario del Folklore del Estado Miranda. En Revista del Estado Miranda, Año I, N° 3, Los Teques.
- Arcila Farías, Eduardo, D.F. Maza Zavala, Federico Brito Figueroa y Ramón A. Tovar (1968): La Obra Pía de Chuao, 1568-1825. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Arcila Farías, Eduardo (1979): El régimen de la encomienda en Venezuela. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Arcila Farías, Eduardo (1946): Economía colonial de Venezuela, Tomo I y II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arcila Farías, Eduardo (s.f.): Encomienda de indios. En Diccionario de Historia de Venezuela. Fundación Polar. <https://bibliofep.fundacionempresaspolarg.org/dhv/entradas/e/encomienda-de-indios/> Recuperado 05 de marzo 2021
- Arellano Moreno, Antonio (1964): Relaciones geográficas de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, N° 70.
- Armas Chitty, J. A. de (prol.) (1971): Juan Francisco de León (Diario de una insurgencia) 1749. Parte II. Caracas: Concejo Municipal del Distrito Federal.
- Ascencio, Michelle (1984): Del nombre de los esclavos. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Banco Central de Venezuela (1958): Sociedad Económica Amigos del País. Tomos I y II. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Bastide, Roger (1973): El prójimo y el extraño. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bentaux, Pierre (1985): África: desde la prehistoria hasta los Estados actuales. México: Siglo XXI Editores.
- Best González, Freddy (1969): La Parranda de San Pedro. Los Teques, Estado Miranda: Ed. Casa de la Cultura del Estado Miranda, Dirección de Publicaciones.
- Best González, Freddy (1970): Guarenas. Los Teques, Estado Miranda: Asamblea Legislativa del Estado Miranda, Oficina de Relaciones Públicas, N° 10, C.f.

Fuentes consultadas

- Bonfil Batalla, Guillermo (1991): *Pensar nuestra cultura: ensayos*. México, DF: Alianza Editorial.
- Brito Figueroa, Federico (1978): *Historia económica y social de Venezuela*, Tomos I, II y III. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Brito Figueroa, Federico (1983): *La emancipación nacional y la guerra de clases y castas*. Caracas: Universidad Santa María. Trabajos de Cátedra. Centro de Investigaciones Históricas, Caracas.
- Brito Figueroa, Federico (1981): *Tiempo de Ezequiel Zamora*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Brito Figueroa, Federico (1964): *El comercio de esclavos negros y la mano de obra esclava en la economía colonial venezolana*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Brito Figueroa, Federico (1985): *El problema de tierras y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Bustillos Ponte, Amelia (1983): *Apuntes para una sociología de la cultura colonial de Venezuela*. Caracas: Ediciones Universidad Santa María. Ensayos y Monografías. Taller de Investigaciones Históricas.
- Caballero, Hortensia (1988): *Parranda de San Pedro*. Tesis de Pregrado, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Cabrera, Lydia (1979): *Reglas de Congo*. Miami, Florida, USA: Colección de Chichereku.
- Carvalho, José Jorge de (1977): *La música de origen africano en Brasil*. En Moreno Fraginals, Manuel (relator) *África en América*. México: Siglo XXI Editores.
- Casa de la Cultura de Guatire (1980): *Permanencia de la Parranda de San Pedro*. Guatire, Estado Miranda: Casa de la Cultura de Guatire.
- Caro Baroja, Julio (1979): *La estación del amor*. Madrid: Editorial Taurus.
- Castillo Lara, Lucas Guillermo (1981): *Apuntes para la historia colonial de Barlovento*. Caracas: Biblioteca de la Academia

- Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela, N° 151
- Cisneros, Joseph Luis de (1764): Descripción exacta de la Provincia de Benézuela. Valencia, España: Imprenta Pere Posa y Pere Bru.
- Cunill Grau, Pedro (1987): Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX. T. III. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, Litografía Tecnocolor, S.A.
- Chacón, Alfredo (1979): Curiepe. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Chacón, Alfredo (1983): Poblaciones y culturas negras de Venezuela. Caracas: Coedición Gobernación del estado Miranda-Instituto Autónomo Biblioteca Nacional.
- Chacón Rodríguez, David R. (2020): Cómo, cuándo, dónde y por qué se fundó la ciudad de Santiago de León Caracas. En Cuadernos Unimetanos, VI/N° 41. Disponible en <https://www.unimet.edu.ve/wp-content/uploads/2020/08/Cuadernos-Unimetanos-41.pdf> (Consulta el 10 de septiembre de 2021)
- Chávez, Luis Fernando (1963): Geografía Agraria de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Colectivo de autores (1988): Temas acerca de la esclavitud. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-Universidad Central de Venezuela, CDCH-UCV. (1979). Materiales para el estudio de la cuestión agraria en Venezuela (1810-1865). T. IV. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1981): Religión y cultura. Colombia: Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM, N° 47.
- Danielou, Jean (1971): El cristianismo como secta judía. España: Editorial Labor.
- Delgado, Lelia (1978): Apuntes sobre los orígenes de la caña de azúcar en Venezuela. Tesis de Pregrado, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Fuentes consultadas

- Detienne, Marcel (1985): La invención de la mitología. Barcelona: Ed. Península,
- Depons, Jean François (1960): Viaje a la parte oriental de la Tierra Firme en la América Meridional. Tomo II. Caracas: Gráfica Americana,
- Díaz Polanco, Héctor (1985): La cuestión étnico-nacional. México: Editorial Línea.
- Dos Santos, Deoscoredes y Juana Elbein (1985): A cultura nago do Brasil: memoria e continuidade. En UNESCO: Culturas Africanas: Documentos da Reuniao de Peritos sobre As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina. Sao Luís do Maranhao. Brasil: Ediciones de la UNESCO.
- Dos Santos, Deoscoredes y Juana Elbein (1977): Religión y Cultura negra. En Moreno Fraginalls, Manuel (relator) África en América. México: Siglo XXI Editores.
- Eliade, Mircea (1984): Tratado de historia de las religiones. México: Biblioteca Era.
- Eliade, Mircea (1981): Lo sagrado y lo profano. Madrid: Guadarrama/Punto Omega, 4ta. Edición.
- Eliade, Mircea (1983): Mito y realidad. Barcelona: Editorial Labor/Punto Omega.
- Eliade, Mircea (1992): El mito del eterno retorno. Barcelona: Ed. Alianza.
- Eliade, Mircea (1987): Imágenes y símbolos. Madrid: Ed. Taurus.
- Felice Cardot, Carlos (1964): Datos sobre la historia, desarrollo y economía de la caña de azúcar el Venezuela. Caracas: Talleres Italgráfica.
- Florescano, Enrique (coordinador) (1975). Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. México: Siglo XXI editores
- Forde, Darryl (Comp.) (1975). Mundos africanos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, James (1969): La rama dorada. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freyre, Gilberto (1977): Casa-grande y senzala. Caracas: Biblioteca Ayacucho, N° 11
- Gadamer, Hans Georg (1997): Mito y razón. Barcelona: Ed. Paidós.

Fuentes consultadas

- García Gómez, J.M. (1891): Estadísticas Edo. Miranda. Caracas: Casa Editorial de La Opinión.
- García Canclini, Néstor (1984): Las culturas populares en el capitalismo. México: Ed. Nueva Imagen.
- García Canclini, Néstor (1983): Las Políticas culturales en América Latina. Lima, Perú: Centro de Estudio sobre cultura transnacional.
- García Jaspe, René (2000): Arcabuces, lanzas y cadenas, huellas del pasado. Guarenas, Guatire, Araira, siglos XVI, XVII. Guatire, Estado Miranda: Carol Color Impresiones.
- García Jaspe, René (2011): Las Cartas Gordian. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana-Ministerio de la Cultura.
- García, Jesús Alberto (s/f): De la trata de esclavos a la diáspora bantú. Manuscrito (en preparación)
- García, Jesús Alberto (1989): Contra el cepo: Barlovento en tiempo de cimarrones. Caracas: Ed. Lucas y Trina.
- García, Jesús Alberto (1990): África en Venezuela. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Garza Mercado, Ario (1970): Manual de técnicas de investigación. México: Colegio de México.
- Gasparini, Graziano (1978): La arquitectura colonial en Venezuela. Caracas: Fundarte.
- Geertz, Clifford (1992): La interpretación de las culturas. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ginzburg, Carlo (1989): Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gobierno de Miranda. (1955). Geografía económica del Estado Miranda. Los Teques, Estado Mirada, Venezuela: Publicaciones del Gobierno del Estado Miranda.
- Gobierno Nacional (1876): Apuntes estadísticos de los territorios federales. Formados de orden del Ilustre Americano Gral. Guzmán Blanco. Año económico, 1874-75. Caracas: Imprenta Federal.
- González, Mirtha Teresa (1988). Aproximaciones y diferencias entre los hacendados y el Código Negro Español de 1789. En Colectivo de autores: Temas acerca de la esclavitud. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.

Fuentes consultadas

- González y González, Luis (1992). *Microhistoria y ciencias sociales*. En Fondo Editorial Tropykos (Comp.) *Historia Regional*. Siete ensayos sobre teoría y método. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- González y González, Luis et al. (1986). *Historia Regional*. Caracas: Fondo Editorial Trópykos. Serie Estudios Regionales.
- González y González, Luis (1986): *Invitación a la microhistoria*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.
- González y González, Luis (1979): *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México 3ª ed.
- González y González, Luis (1997): *Otra invitación a la microhistoria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González y González, Luis (1984): *Terruño, Microhistoria y Ciencias Sociales*. Recuperado de: http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dmdocuments/Bibliografia/CCSS2009/Tema3/Terruno_Microhistoria_y_%20CCSS.pdf
- González Ordosgoitti, Enrique Alí (1981): *Aproximaciones a la cultura popular urbana contemporánea*. Caracas: CONAC (Mimeografiado)
- Grimal, Pierre (2008): *Mitologías: Del Mediterráneo al Ganges*. Madrid: Editorial Gredos.
- Grisanti, Ángel (1954): *Guarenas y Capaya bajo la justicia de Monteverde*. En *Revista del Estado Miranda*. Los Teques, Estado Miranda: Gob. Edo. Miranda, Año II, N° 10
- Hernández Pino, Andrés (1948): *Papeles coloniales. Aporte para la historia de los pueblos del Estado Miranda*. Caracas: Editorial Venezuela.
- Herrera Luque, Francisco (1979): *Los amos del valle tomo I y II*. Valencia, España: Pomaire
- Herskovits, Melville (1941): *The Myth of the negro past*. New York: Harper
- Viete K., Herwart A. y Miró S., Chantal J. (2009): *Estudio neotectónico de la cuenca Guarenas-Guatire*. Trabajo Especial de Grado de la Escuela de Geología, Minas y Geofísica, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Ibarra, Antonio y Napoleón Montilla (1985): *Estudio de los factores que han incidido en la ocupación espacial del Municipio*

Fuentes consultadas

- Guatire. Tesis de Pregrado, Escuela de Geografía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- INCIBA-Instituto Nacional de Folklore (1970). Velorio de Cruz. Caracas.
- Irazabal, Carlos (1980): Venezuela esclava y feudal. Caracas Ed. Ateneo de Caracas.
- Izard, Miguel (1970): Series estadísticas para la historia de Venezuela. Mérida: Ediciones de la Facultad de Humanidades, Escuela de Historia, Universidad de Los Andes.
- Ki-Zerbo, Joseph (Comp.) (1977): Historia General de África. Volumen IV. España. Alianza Editorial-UNESCO.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): Antropología estructural. Buenos Aires. Ed. Univ. De Buenos Aires. Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude (1979): Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades. México: Ed. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude: (1987): Mito y significado. Madrid: Alianza Editorial.
- Liscano, Juan (1950): Folklore y Cultura. Caracas: Editorial Ávila Gráfica, S.A.
- Liscano, Juan (1973): La Fiesta de San Juan El Bautista. Caracas: Monte Avila Editores.
- Liscano, Juan (1980): ¿Identidad Nacional o Universal? Caracas: Libros de Hoy-Diario de Caracas.
- Lombardi, John V. (1974): Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela, 1820-1854. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Losada Aldana, Ramón (1980): Venezuela, latifundio y subdesarrollo. Caracas. Universidad Central de Venezuela.
- Malavé Mata, Héctor (1980): Formación histórica del antidesarrollo en Venezuela. Colombia: Ed. Liceduka Libros.
- Marrou, Henri-Iréné (1968): El conocimiento histórico. Barcelona: Editorial Labor
- Martí, Mariano Obispo (1998): Documentos Relativos a su visita Pastoral de la Diócesis de Caracas. (1771-1784). Tomo V. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

- Martín-Barbero, Jesús (1987): De los medios a las mediaciones. México: Ed. Gustavo Gili.
- Martínez de Pardo, Isabel (1972): Binomio industrial Guarenas-Guatire. Caracas: Corporación Venezolana de Fomento.
- Ministerio de Fomento-Dirección de Estadísticas (1875): Estadística Mercantil de Venezuela. Año económico 1873–1874. Caracas: Imprenta de la Opinión Nacional.
- Ministerio de Fomento (1876): Apuntes Estadísticos del Estado Guzmán Blanco. Caracas: Ministerio de Fomento. Dirección General de Estadística. Imprenta Federal.
- Molina, Luis E. (2017): Casas de trapiche. Edificaciones de establecimientos azucareros de la Provincia de Caracas en el siglo XVIII. En *Boletín Antropológico*, vol. 35, núm. 94. Universidad de los Andes.
- Molina, Luis E. (2018): Las cosas del trapiche: máquinas, utensilios, aparatos y herramientas de haciendas azucareras de la Provincia de Caracas (Siglo XVIII). En *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Vol. 41, N° 85, págs. 67-94
- Molina, Luis E. (2014): Los lugares del trabajo. Historia y arqueología de las tipologías y tecnologías constructivas de las unidades de producción de derivados de la caña de azúcar en la región Barquisimeto. Siglos XVIII al XX. Tesis de Doctorado Universidad Central de Venezuela, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Coordinación de Estudios de Postgrado, Doctorado en Arquitectura. Caracas.
- Molina, Luis E. (1999): De los trapiches decimonónicos a los centrales protoindustriales. Aproximación histórico-arqueológica a los establecimientos cañeros de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX en Venezuela. En *Boletín Antropológico*, N° 45 enero–abril. Universidad de Los Andes. Mérida.
- Morner, Magnus (1975): La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes. En Florescano, Enrique: *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: Siglo XXI editores
- Morejón, Luis y Gastón Díaz (1979): *Guinea, historia, lengua y revolución*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.

Fuentes consultadas

- Moreno Fragonal, Manuel (1978): *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar. Tomos I y II.* La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana (1987): *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830.* México: Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana.
- Obenga, Théofile (1985): *Les Bantu: langues, peuples, civilisations.* París-Dakar: Présence Africaine.
- Obenga, Théofile (1988): *La cuenca congoleña.* La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- Olavarriga, Pedro José de (1981): *Instrucción General y Particular del estado presente de la Provincia de Venezuela en los años 1720 y 1721.* Caracas: Fundación Cadafé.
- Ong, Walter J. (1987): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la Palabra.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega M., Miguel A: (1989): *Trapiche y cultura en el Valle de Guatire.* En *Revista Tierra y Hombre*, Año 3, N° 22, Caracas.
- Ortega M., Miguel A: (1994): *Perspectiva histórica de la religiosidad popular afrovenezolana.* En *Revista Opción*, Año 10, No. 15, Arbitrada, pp. 55-74 de la Universidad del Zulia.
- Ortega M., Miguel A. (1988): *Incidencia de la ideología masiva en las culturas afrovenezolanas.* En *Cuadernos para el Debate*, N° 4, Caracas.
- Ortega M., Miguel Ángel (1999): *La vida cotidiana de los esclavos en las unidades productivas de cacao y caña dulce del siglo XVIII.* En Emanuele Amodio (editor): *La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII.* Maracaibo, Estado Zulia: coedición de la Gobernación del Estado Zulia-Universidad del Zulia.
- Ortiz, Fernando (1952): *La transculturación blanca de los tambores de los negros.* En *Archivos Venezolanos de Folklore*, Año I, N° 2, Caracas.
- Ortiz, Fernando (1984): *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba.* La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando (1979): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Ortiz, Fernando (1984): La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes. En Barnet, Miguel y Ángel L. Fernández (selección) Ensayos etnográficos. Fernando Ortiz. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- Oviedo y Baños, José de (1982): Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela. Tomos I y II. Caracas: Fundación Cadafe.
- Parrinder, Geoffrey (1980): La religión africana tradicional. Buenos Aires: Ed. Lidium.
- Perdomo, Rafael (1986): Guatire y sus vías de comunicación. Caracas: Suplemento Periodístico Especial.
- Pérez-Rioja, José Antonio (1980): Diccionario de simbolos y mitos. Las ciencias y las artes en su expresión figurada. Madrid: Tecnos.
- Picón Salas, Mariano (1972): Pedro Claver, el Santo de los esclavos. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Pittol, Nelly (1987): Etnohistoria de un pueblo: Guatire. Tesis de Pregrado, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Pollak-Eltz, Angelina (1974): El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello/Instituto de Investigaciones Históricas
- Ponce, Marianela (1988): Sobre la libertad de los esclavos en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII. En Revista Nacional de la Cultura, Año XLIX, N° 269, CONAC, Caracas.
- Quintero, Rodolfo (1976): La cultura nacional y popular. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Ramón y Rivera, Luis Felipe (1971): La música afrovenezolana. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Ramos Guédez, Jose Marcial (2001): Contribucion a La Historia De Las Culturas Negras En Venezuela Colonial. Caracas: Publicado por Instituto Municipal De Publicaciones.
- Ramos Guédez, Jose Marcial (1981): Historia Del Estado Miranda. Caracas: Publicado por Presidencia De La República.

- Ramos Guédez, Jose Marcial (1980): *Bibliografía Afrovenezolana*. Caracas: Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas
- Ramos Guédez, Jose Marcial (2011): *Contribución A La Historia De Las Culturas Negras En Venezuela Colonial*. Tomo I y II. Caracas: El Perro Y La Rana.
- Rivas, Reyna (1945): *Las tonadas de San Pedro*. En *El Nacional*. Caracas: edición del 29/09/45.
- Rodríguez, José Ángel (1986): *Los paisajes geohistóricos cañeros en Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Estudios, Monografías y Ensayos, N° 82.
- Rodríguez, José Ángel (1987): *Azúcares, aguardientes y rones en Venezuela 1578-1986*. Trabajo de Ascenso, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Rodríguez Campos, Manuel (1984): *Venezuela República, los primeros pasos*. En *Tierra Firme*, N° 6, Año 2, Vol. II, Caracas.
- Rodríguez Iturbe, José (1968): *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Sánchez, Jesús María (1965): *Apuntes sobre Guatire*. Guatire, Estado Miranda: Ed. Casa de la Cultura del Estado Miranda.
- Salas, Julio César (1918): *Denominaciones indígenas*. En *Revista DE RE INDICA*, Vol. I, Caracas.
- Salas de Lecuna, Yolanda (1985): *El cuento folklórico en Venezuela: antología, clasificación y estudio*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas (1979): *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Schael Martínez, Graciela (1986): *La Parranda de San Pedro*. En *La Voz de Guarenas*, edición del 29/06/86.
- Sojo, Juan Pablo (1989): *Estudio del folklore venezolano*. Los Teques, Estado Miranda: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos.
- Thompson, Stith (1972): *El cuento folklórico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Todorov, Tzvetan (1988): *El origen de los géneros*. En Garrido Gallardo, Miguel Ángel (Compilador): *Teoría de los géneros*

- literarios. España: Arco Libros - La Muralla, S.L.
- Troconis de Veracochea, Ermila (1984): Aspectos generales de la esclavitud en Venezuela. En *Tierra Firme*, N° 8, Año 2. Vol. II, Caracas.
- Troconis de Veracochea, Ermila (1987): Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela, N° 103.
- Turner, Víctor W. (1975): Mito y símbolo. En *Enciclopedia Internacional de las CC.SS.* Vol. VII, pp. 150-154. Madrid: Ed. Aguilar.
- Turner, Victor W. (1988): El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Madrid: Ed. Taurus.
- Van Gennep, Arnold (1982): La formación de las leyendas. Barcelona: Alta Fulla.
- Veloz Goiticoa, N. (1905): Venezuela (Esbozo geográfico, recursos naturales, condiciones económicas, Desarrollo alcanzado, Prospecto de futuro desenvolvimiento). Caracas: Imprenta Bolívar.
- Vansina, Jan (1971): Les Savanes du Sud. En Deschamps, Hubert (dir. e introd) Pierre Vidaud (trad. e índice): *Histoire Générale de l'Afrique Noire: de Madagascar et des Archipels.* Paris: Presses Universitaires de France, pp. 221-246
- Vansina, Jan (1966): La tradición oral. Barcelona: Editorial Labor.
- Vila, Marco Aurelio (1978): La geoeconomía de la Venezuela del siglo XVI. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Vila, Marco Aurelio (1967): Aspectos geográficos del Estado Miranda. Caracas: Corporación Venezolana de Fomento.
- UNESCO (1980): Encuentro Presencia Cultural Negro Africana en el Caribe y Las Américas Reunión de expertos sobre la diáspora africana en América y el Caribe. Barbados: Publicacione de la UNESCO.
- UNESCO (1981): La trata negrera del siglo XV al XIX. Puerto Príncipe, Haití: Ed. Serbal/UNESCO, España.
- UNESCO (1989): Historia General de África. Tomos II, III y IV. México: Ediciones de La UNESCO.

- Unión Panamericana (1960). Sistemas de plantaciones en el Nuevo Mundo. Estudio y resúmenes de las discusiones celebradas en el Seminario de San Juan de Puerto Rico. Washington, D.C.: Ed. OEA.
- Wolf, Eric y Sidney Mintz (1975): Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas. En Florescano, Enrique (coordinador) (1975): Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. México: Siglo XXI editores.

FUENTES PRIMARIAS:

ARCHIVO ARQUIDIOCESANO DE CARACAS (AAC):

Sección Documentos Episcopales:

Carpeta 14, Legajo 4

Sección Matrículas-Parroquias:

Carpeta 24, Legajo 1, Legajo 2, Carpeta 24, Legajo 21, Carpeta 24, Legajo 32, Carpeta 24, Legajo 24, Doc. 30, Legajo 6, Legajo 16, Legajo 24. Doc. 33, Carpeta N° 67, Legajo 8, Legajo 21, Legajo 29

Sección Episcopales:

Carpeta 14, Legajo 4

Sección Santo Oficio:

Carpeta N° 1. Legajo “Esclavos N° 5”

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN):

Sección Real Hacienda. Derecho de Alcabala Guarenas:

T. 905, T. 920, T. 907, T. 933, T. 1.393, T. 1.395, T. 939, T. 1.405

Sección Visitas Públicas:

T. III, T. VII

Sección Archivo General de Indias. Traslados:

T. 731

Sección Archivo General de Indias. Indiferente:

Legajo 197b

Sección Colonia. Diversos:

T. XXII, T. VIII

Sección Colonia. Iglesias:

T. XXXIX

Sección Causas de Infidencias:

T. XXX

Sección Censos. Provincia de Caracas:

T. XLVI,

Sección Reales Cédulas:

T. X

Sección Diversos:

T. IX

Sección Hacienda Pública:

T. XXI

Sección Secretaría de Interior y Justicia:

T. DXXVIII, T. LXVIII, T. CDCXXX, T. DXXIII, T. DLIII, T.
DLXVIII, T. DXXXIX, T. CD

**ARCHIVO DEL REGISTRO PRINCIPAL DE CARACAS
(ARPC):**

Sección Tierras:

Tomos: 1680.G, 1698.B, 1679.R, 1676.L, 1681.G, 1680.G, 1715.G,
1725.A, 1723.P, 1818.L, 1797.C, 1694.R, 1823.L, 1856.H,
1846.M, 1856. R, 1766.A.

Sección Protocolo Guatire-La Victoria:

Tomos: 1741-48. N° 15, 1734-1736

Sección Testamentaria:

Tomos: 1715.B, 1695.L, 1738.B, 1766.A, 1808.G, 1750. A, 1782, C,
1766.G

Sección Escribanías:

Tomos: 1715, 1734, 1729, 1732, 1725

ARCHIVO PARROQUIAL DE GUATIRE (APG):

Sección Gobierno:

Libros N° 1 y N° 2

Sección Entierros:

Libro N° 11 y de 1821, 1822, 1835 y 1844

Sección Bautizos:

Libros: 1822, 1835 y 1844

Sección Matrimonios:

Libros: 1822, 1835 y 1844

**ARCHIVO DE LA ACADEMIA NACIONAL DE LA
HISTORIA (AANH):**

Sección Relaciones Geográficas de Venezuela. T. I.

FUENTES AUDIOVISUALES:

Ortega, M.A. (Guionista) y Oronoz, Y. (Directora). (1985). La Parranda de San Pedro. (Temporada 1985) [Serie de Televisión]. La Cultura Popular. División de Tecnología Educativa del Ministerio de Educación.

Ortega, M.A. (Guionista) y Oronoz, Y. (Directora). (1985). Parranda de San Juan. (Temporada 1985) [Serie de Televisión]. La Cultura Popular. División de Tecnología Educativa del Ministerio de Educación.

Ortega, M.A. (Guionista) y Oronoz, Y. (Directora). (1989). San Pedro y sus parranderos. (Temporada 1989) [Serie de Televisión]. La Cultura Popular. División de Tecnología Educativa del Ministerio de Educación.

Ortega, M.A. (Guionista) y Oronoz, Y. (Directora). (1989). San Juan Bautista de Guatire. (Temporada 1989) [Serie de Televisión]. La Cultura Popular. División de Tecnología Educativa del Ministerio de Educación.

FUENTES ORALES:

Parranda de San Pedro:

Eleazar Muñoz, Felicia Muñoz, Héctor Muñoz, Emilio Cañongo, Manuel Flores, Valentín Hernández y Jesús María Machado.

Parranda de San Juan:

Teodoro Blanco, Melania Muñoz, Rosa Muñoz, Sixto Silva y Ernestina Istúriz.

Velorios de Cruz de Mayo:

Pedro Pantoja, Fulgencia de Rosas, Eulogio Mendoza y Guillermina Lugo.

Información General:

Julia Volcán.

C O N T E N I D O

7	Presentación <i>Luis E. Molina</i>
9	Introducción
14	Post Scriptum
16	Del presente hacia el pasado
29	Los Valles de Guatire
42	La penetración europea
49	El Valle de Guatire
53	El Valle de Pacairigua
76	La economía guatireña
80	Constitución de las haciendas de trapiche
91	Evolución de las haciendas de trapiche
129	Conformación de las haciendas de trapiche
162	Proceso de producción y el trabajo esclavo en las haciendas
177	El aguardiente de caña
186	Relaciones comerciales de Guatire
189	El comercio interno
191	El comercio de aprovisionamiento
194	El comercio de los derivados de la caña dulce
200	Cacao, café y frutos menores
204	La población esclava y sus descendientes
205	El comercio esclavista

217	Procedencia de los esclavos de origen africano
220	Evolución de la población esclava
260	Formación histórica de una cultura del trapiche
285	La cultura del trapiche: su conceptualización
297	San Pedro y sus parranderos
298	La tradición oral: historicidad y fabulación
306	La Parranda en el tiempo y el espacio guatireño
314	El San Juan de Guatire
315	El Bautista bautizado
317	La Parranda en el tiempo y el espacio de Guatire
323	Los Velorios de Cruz de Mayo
324	La dualidad cultural en el culto a la cruz de Mayo
329	Los velorios de Cruz y sus vinculaciones culturales
332	La resistencia cultural: A modo de conclusión
381	Fuentes consultadas

DEL AUTOR



MIGUEL ÁNGEL ORTEGA MACHÍN



Miguel Ángel Ortega Machín (Caracas 1959), educador de profesión, se ha desempeñado en el campo de la formación, la gestión cultural (desde 1991 trabajó en el CONAC y entre 1995-2000 fue Jefe de la División de Área Técnica y de Investigación de la Dirección Nacional de Artesanías) y últimamente en el ámbito de los recursos humanos. Simultáneamente, se ha dedicado a la televisión y la radio como guionista (destaca su participación durante todos los años que duró la serie televisiva “La Cultura Popular” como guionista-investigador, galardonada con el Premio Monseñor Pellín al Mejor Programa de Televisión del Año en 1990) y al teatro en calidad de dramaturgo, terreno en el que ha recibido algunos reconocimientos (XXII Premio Internacional de Teatro de Autor Domingo Pérez Minik, 2019, por la obra “El fondo del barranco”, Accésits del Premio nacional de Textos Dramáticos “Dulce por amargo”, 2017, por “Travesías”, Certamen de Teatro “Dramaturgo José Moreno Arenas” 2011, por “La factoría”, Primer premio en el XXVI Concurso de Obras de Teatro de Santa Cruz de La Palma, 2008, a la obra “Directo al Corazón”, Primer Premio a la obra teatral en 1990 por “Un Viejo Marqués” del Tercer Concurso Literario IPASME-Ministerio de Educación, y 1988 por “El País del Olvido Recordado”, y Primer Premio a la obra teatral “Un Hombre en la Madrugada” en el Concurso de Dramaturgia Joven El Compromiso Juvenil de Bolívar, Ministerio de la Juventud, Caracas, 1983), y publicando la mayoría de las obras premiadas, así como ensayos (“Arte popular y artesanía”, 1997 o “La esclavitud en el contexto agropecuario colonial”, 1993, entre otros) y más recientemente incursionó en la narrativa con un libro de relatos (“Ocoyta y otros cuentos”, 2019).



Dabánatà es una palabra del idioma Baniva, lengua perteneciente a la familia lingüística Maipure-Arawaka (o Arawaca) hablada aún hoy en las riberas del río Guainía-Río Negro, especialmente en la población de Maroa, capital del municipio del mismo nombre en el estado Amazonas, Venezuela.

Dabánatà, voz derivada del verbo dabanâtasri significa comenzar, iniciar; pero es una palabra fundamentalmente utilizada en los textos míticos que al inicio de las narrativas sagradas del origen de éste y otros pueblos arawako siempre comienzan con la expresión *Dabánatà Pêepusri* “Cuando comenzó el Mundo”; es pues el comienzo, el inicio de los hechos trascendentales del mundo de vida de los pueblos arawako.

Ediciones Dabánatà es una iniciativa editorial del Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, que junto al Boletín Antropológico, se proponen poner en circulación los resultados de las investigaciones antropológicas y de todas aquellas ciencias afines que contribuyan al conocimiento de los procesos culturales y socio-históricos que impulsaron e impulsan nuestros pueblos en la gran región geohistórica de América Latina y del Caribe.

MUSEO ARQUEOLÓGICO

GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ

Dr. Lino Meneses Pacheco

Director

Lic. Lissette Sarmiento

Administradora

Dra. Gladys Gordones Rojas

Coordinadora del Laboratorio de Arqueología y Arqueobotánica

Lic. Lenín Contreras

Coordinador de Registro e Inventario

Lic. Mayelis I. Moreno Castillo

Laboratorio de Arqueología y Arqueobotánica

Br. Ana Rondón

Asistente de Biblioteca


Lic. María Eugenia Rondón

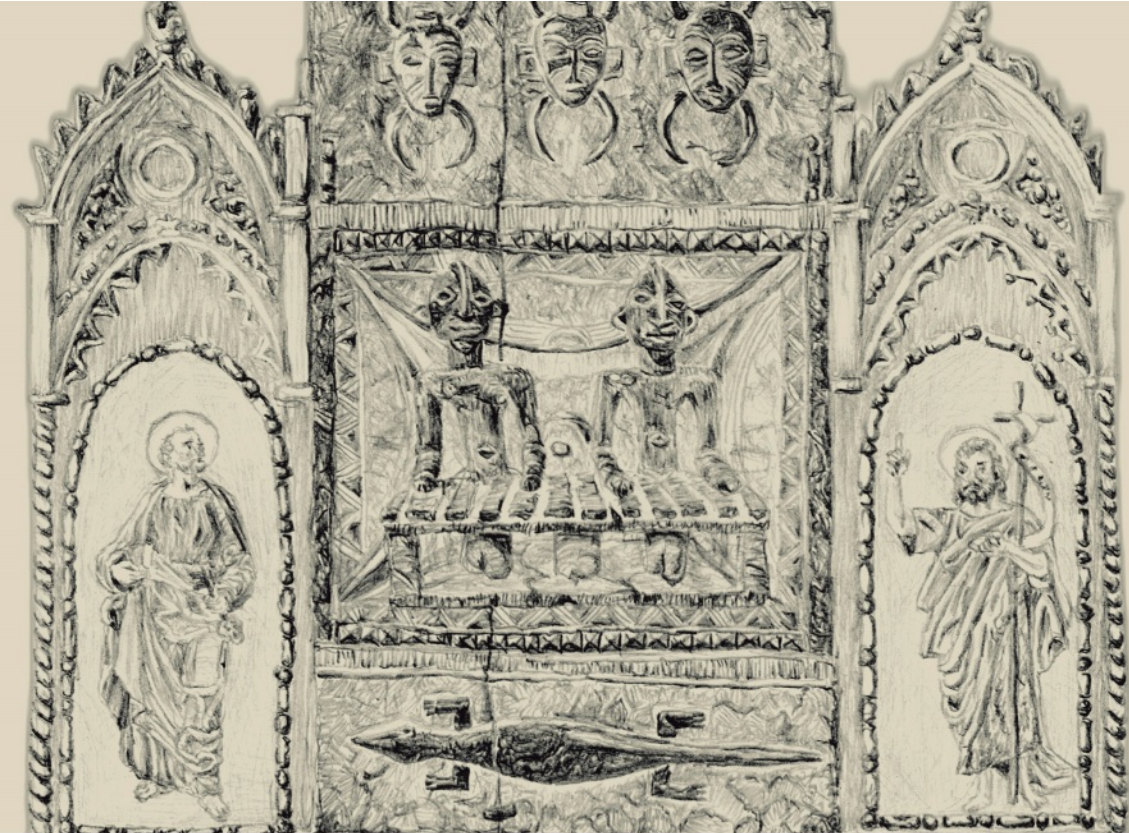
Analista de Control estudiantil

Doctorado en Antropología / Maestría en Etnología

Br. Yuleidi Chacón Vergara

Mantenimiento





TRAPICHE Y ESCLAVITUD EN SANTA CRUZ DE PACAIRIGUA Y VALLE DE GUATIRE (Estado Miranda-Venezuela), es el resultado de una investigación documental y de campo con el afán de reconstruir el proceso histórico de la población esclava de origen africano de Santa Cruz de Pacairigua y el Valle de Guatire desde sus orígenes hasta su abolición del sistema esclavista y su posterior evolución hasta bien entrado el siglo XX, recurriendo a la metodología de la micro y etnohistoria para indagar el surgimiento de una cultura que tuvo como escenario las haciendas trapicheras y como protagonistas a los sectores populares afrovenezolanos, entre quienes brota La Parranda de San Pedro, la Parranda de San Juan y los festejos a la Santa Cruz de Mayo, cuyos respectivos y peculiares procesos de producción, circulación y consumo se analizan desde una perspectiva histórica - antropológica para rastrear los mecanismos de control cultural que han permitido su resistencia y permanencia en su tránsito desde el mundo rural-agrícola al urbano-industrial.



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO



ARQUEOLÓGICO
GONZALO RINCÓN
GUTIÉRREZ

