

Disciplinar los cuerpos y vigilar las conciencias. La represión inquisitorial de brujos y curanderos en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII

Emmanuel Amodio
[arinsana@gmail.com]

Resumen

La cultura médica popular en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII se constituyó lentamente en un sistema de múltiples contenidos y prácticas de origen étnico-cultural diferente, compuesto por saberes indígenas locales, africanos y españoles populares. Estos saberes estaban constituidos por una mezcla de prácticas herbolarias y mágicas, lo que se prestaba con facilidad a la acusación de hechicería. La red de chamanes y curanderos existentes en la Provincia servía a cubrir los requerimientos de salud de la población de bajos recursos y, en parte, la de los blancos criollos, siendo muy escasa la presencia de médicos universitarios blancos. El Tribunal de la Inquisición persiguió algunos de estos curanderos populares, en gran parte negros esclavos y libres, pero con poca fuerza y decisión, sobre todo por depender de una sede tan lejana como Cartagena de Indias. A la represión inquisitorial de los curanderos se añadió a partir de 1777 el Protomedicato, institución explícitamente formada para controlar las prácticas médicas.

Palabras clave: Inquisición, Protomedicato, brujería, curanderismo.

Abstract

Disciplining the Bodies and Monitoring the Consciences. The inquisitorial repression of wizards and healers in the Province of Venezuela during the 18th century.

In the province of Venezuela in the 18th century, the culture of popular medicine was slowly developed within a system of multiple practices of different ethno-cultural origins, comprising popular local indigenous, African and Spanish knowledges. These were made up of a mixture of magical herbalist practices that were readily charged with accusations of sorcery. The network of shamans and healers existing in the province served to cover the needs of the health of the population of lesser means and, in part, that of the White creoles, the presence of White university doctors being very scarce. The Tribunal of the Inquisition sought out some of these popular healers, for the most part Black slaves and freemen, but with little force and decisiveness, principally because they depended on such a distant base in Cartagena de Indias. In the inquisitorial suppression of healers was added, from 1777, the Protomedicato, and institution explicitly established to control medical practices.

Keywords: Inquisition, Protomedicato, sorcery, healing

1. Preliminares: el fenómeno y su contexto social y cultural

La posibilidad de investigar temas o ámbitos de las sociedades del pasado, por lo menos desde una perspectiva antropológica y, sobre todo, cuando se trata de una sociedad estratificada, reclama una atención particular a las formas culturales que se producen y reproducen, a menudo de manera conflictiva, entre los diferentes grupos sociales que componen el tejido social, valiendo esto particularmente cuando se trata de grupos poblacionales de diferente origen étnico y cultural. Si, además, añadimos a esta observación el hecho que nuestro interés apunta hacia una provincia colonial con una larga y nunca resuelta estructuración social homogénea, los problemas culturales y sociales que hay que tener en cuenta se multiplican, ya que cada grupo aporta y defiende su legado cultural frente a la imposición de la cultura española dominante. Por otro lado, es también evidente que esta defensa no se produce como proyecto ideológico consciente, sino como intento implícito de mantener o producir un sentido identitario que, de alguna manera, mina las intenciones aculturantes de las élites que dominan la sociedad local¹.

El campo en que aplicaremos estas premisas es el de la salud y la enfermedad, concretamente en lo que se refiere a la existencia de figuras expertas que cumplen varias funciones sociales al mismo tiempo, siendo las principales la de curar el cuerpo y serenar el alma. Estamos, así, en presencia de un núcleo poderoso de la cultura que se instala en un cruce de campos discursivos y prácticas sociales, a partir de los cuales los modelos de comportamientos, las representaciones del cuerpo y el imaginario cultural dan origen al sentido mismo de la existencia, expresada precisamente en formas identitarias. De estas culturas médicas *salvajes*, los gestores del saber médico y religioso de origen europeo estuvieron bien conscientes durante la época colonial latinoamericana, tanto que desarrollaron formas sofisticadas de represión, como es el caso del Tribunal del Santo Oficio y del Protomedicato.

Intentaremos dar noticia e interpretación de estos procesos refiriéndonos al caso específico de la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII y, particularmente, de la ciudad de Caracas, su cabecera política y administrativa que, con la creación de la Capitanía General de 1777, extendió su jurisdicción a todas las provincias de la llamada Tierra Firme. De antemano, hay que aclarar que estas provincias, aunque fueron las primeras tierras del continente americano tocadas por el Almirante, no tuvieron mayor importancia estratégica para la Corona, en comparación, por ejemplo, a los Virreinos y a las islas del Caribe, hasta que el interés holandés, inglés y francés hacia ellas no despertara la atención del Consejo de Indias y, ya en el siglo XVIII, con el auge del cacao, dándoles nueva importancia económica y política. Es precisamente este auge el que coincide, obviamente, con la entrada forzosa de los mayores contingentes de esclavos de toda la historia colonial venezolana, destinados especialmente, pero no exclusivamente, al trabajo en los trapiches azucareros y en los cultivos de cacao.

Toda la Provincia de Venezuela y, en especial su capital, estaba constituida por grupos sociales, culturales y étnicos muy variados, resaltando los grupos peninsulares y canarios, seguidos por el contingente indígena y el esclavo de origen africano. Siguiendo los cálculos de Mckinley², con buena aproximación podemos indicar que en las últimas décadas del siglo XVIII había en la Provincia de Venezuela cerca de 80.000 blancos, 54.000 indios, 54.000 esclavos y 150.000 individuos pertenecientes a las llamadas "castas", constituyendo el grupo más numeroso de la

población, definidos como "pardos". La categoría de "pardo" era polisémica, ya que integraba tanto a los mestizos -unión de blanco e indio- como a los mulatos -unión de blanco con negro- y a los zambos -unión de indio con negro. A estos se agregaban también los individuos de los cruces intermedios entre las anteriores figuras: "tercerones", "cuarterones", "tiente en aire" "salto atrás" y "sambayo", entre otros³. Considerando que el grupo dominante que funcionaba de referencia estaba constituido por los blancos, era el color de la piel lo que determinaba las posibilidades de ascenso social real de las varias "castas", además de sus ascendencias y posibilidades económicas.

Todos estos procesos nos indican que la sociedad de toda la Provincia de Venezuela tenía dificultad para encontrar una forma propia, debido, por un lado, a la herencia estamental de los grupos blancos, criollos y peninsulares, que pretendían mantener sus privilegios y, por el otro, por el intento más o menos explícito de las "castas" de obtener un lugar social de respeto, es decir, ser valorados como "blancos". Desde una perspectiva antropológica, cada grupo "originario", para decirlo de alguna manera, aportaba/imponía su manera de ver el mundo, pero de manera diferenciada según el estamento de pertenencia (esto vale sobre todo para blancos e indios), siendo los esclavos africanos y los pardos los que, por diferentes razones, se encontraban más fragmentados culturalmente: los esclavos, por haber perdido en gran parte la homogeneidad cultural de su grupo de origen; los pardos, por debatirse entre mundos culturales diferentes e intentando, por lo menos públicamente, alejarse de su herencia africana para adherirse a la de los blancos peninsulares y criollos quienes, precisamente, se resistían a esta pretensión.

2. La inquisición en Venezuela

De antemano, es necesario aclarar que en el caso de las Provincias de Tierra Firme, sobre todo las amazónicas y llaneras, la evangelización no supuso una explícita y profunda represión de las prácticas chamánicas indígenas. No hubo *extirpación de idolatrías*, como en el Perú o Centroamérica, sobre todo en consideración de la percepción que los misioneros tuvieron de los pueblos indígenas como gente *simple*, donde el demonio poco había logrado, en contraste con lo que había pasado, según su apreciación, en las sociedades *complejas* peruanas o mexicanas, donde la presencia de sociedades estratificadas había producido instituciones sacerdotales, reconocidas como tales por los misioneros y, de allí, la necesidad de la represión. Hacen excepción en este panorama las provincias andinas, colindantes con el Nuevo Reino de Granada, donde sí hubo explícita represión de los chamanes indígenas (*mojanos*), hecho determinado sobre todo por la cercanía de la sede inquisitorial principal de la región en Cartagena de Indias y por las características culturales de los muisca ("adoratorios", momias, etc.).

Por todo esto, en el caso de Venezuela, la represión inquisitorial fue sobre todo urbana y dirigida de igual forma tanto hacia los europeos y criollos, para su "recuperación" al orden de la fe, como hacia la persecución de prácticas religiosas o curativas de los esclavos y de sus descendientes, a los cuales se añaden indígenas de segunda o tercera generación que vivían en las urbes y sus alrededores (jurídicamente, el Santo Oficio no tenía jurisdicción sobre los indígenas de los pueblos de misión). En el caso de los esclavos, pero el planteamiento vale también para los indígenas citados, a parte de las fiestas y rituales cristianos, la vivencia religiosa se expresaba en

rituales chamánicos cuya realización podía darse de manera más o menos clandestina, lo que le garantizaba una cierta invisibilidad estratégicamente producida. Sin embargo, tendencialmente privada o, por lo menos, no tan pública como para llamar la atención de los dueños blancos, esta actividad se cruzaba con otra, esta sí bien pública, derivada de su evangelización obligada a obra de los hacendados y de curas diocesanos. Así, aunque más fuerte parece haber sido la presión evangelizadora hacia los indígenas que hacia los negros esclavos, también estos fueron incluidos de alguna manera en el ámbito religioso cristiano. Sin embargo, no hay que pensar la cristianización solamente como un proceso de imposición, sino también como una apropiación de recursos religiosos por parte de los esclavos y, sobre todo, de los pardos.

De esta manera, bajo las presiones evangelizadoras de sus dueños, de los curas y de su misma apropiación de prácticas rituales y de contenidos mitológicos cristianos, los grupos sociales subalternos de diferente origen étnico y cultural, terminaron sincretizando sus universos religiosos tradicionales, creándose un campo de religiosidad popular donde confluían prácticas rituales africanas, indígenas y cristianas. Este complejo mágico-religioso terminó siendo atractivo también para la población española y criolla, sobre todo la de baja condición y, naturalmente, para los mestizos, los pardos o cualquiera que fuera su definición. Prueba de este proceso la encontramos en los juicios inquisitoriales de toda Hispanoamérica, donde los rituales que se denunciaban eran siempre más o menos sincréticos y los que acudían a esas prácticas mágicas eran de variado origen étnico-social, con preponderancia de los grupos sociales bajos e intermedios de la pirámide social colonial.

Por lo que se refiere al control de estas prácticas religiosas y curativas, es importante también subrayar que la iglesia diocesana asumió esta tarea coadyuvada por las instituciones del poder civil, antes que el mismo Tribunal de la Inquisición de Cartagena fuera creado. Véase el caso del maestre Juan Flamenco entregado por Ambrosio Álfinger, quien comandaba las tropas de los Welseres en Coro a final de los años veinte del primer siglo de la conquista, al inquisidor de Santo Domingo presionado por el obispo de Coro que sospechaba su fe luterana. De este modo, el Tribunal de la Inquisición se vino a añadir institucionalmente a esta acción diocesana, aunque esta colaboración a menudo se realizó con contrastes jurisdiccionales con la iglesia local, pero dentro de un mismo cuadro represivo en el cual se insertaba activamente la población local que utilizaba, a su vez, las denuncias como medio para resolver diferencias entre vecinos, generalmente de orden y origen distintos de las propias prácticas chamánicas.

Los conflictos de los comisarios de la inquisición local con la iglesia diocesana tenían origen variado, desde la falta de apoyo a la acción investigativa hasta pelea de jurisdicción y de interés monetario: es el caso, por ejemplo, del conflicto de 1693 entre el obispo Diego de Baños y Sotomayor y el comisario de la inquisición Benito Vásquez Montiel, por diferencias en la asignación de una canonjía de las cuatro que formaban el obispado⁴. En verdad, el conflicto iba muchos más allá de la renta de la canonjía, que servía de detonante, ya que se trataba del intento del obispo de reducir el poder del comisario con quien estaba en polémica. En este sentido, durante el siglo XVIII los obispos que se sucedieron en el obispado de la Provincia raramente dejaron de luchar por el control de los comisarios de la inquisición: o los controlaban directa o indirectamente o los suplantaban en sus funciones. Véase:

- a. Diego de Baños y Sotomayor (1684-1706): promulgó un Sínodo en 1687, en el que atribuía a los párrocos la función de vigilantes de la fe (fueran o no comisarios del Santo Oficio);
- b. Diego Antonio Diez Madroñero (1753-1769): no sólo lanzó una cruzada para re-evangelizar los habitantes de Caracas, sino que realizó un larga *Visita Pastoral* a la Provincia, recolectando denuncias directamente de los feligreses y de los párrocos. Su celo lo llevó a imponer la re-semantización del espacio urbano caraqueño, obligando al Cabildo a bautizar las calles con nombres de santos;
- c. Mariano Martí (1770-1792): también realizó una larga *Visita Pastoral* en todo el territorio de la diócesis, ocupándose particularmente de la moralización de la vida pública y privada de cada población, grande o pequeña, que visitaba. Particularmente, estaba interesado en los delitos de bigamia, adulterios y abarraganamiento;
- d. Francisco Ibarra (1799-1806): gran moralista, se lanzó contra las malas costumbres de los caraqueños, desplegando una grande actividad de control urbano. Llegó a vedar en Caracas, presumimos sin mucho éxito, los baños de hombres y mujeres en el río Guaire, ya que eran para él ocasión de pecados lascivos.

Los primeros tribunales de la inquisición en América son de 1570, en Lima, y 1571, en México. Teóricamente, las provincias de Tierra Firme quedaban bajo la jurisdicción del tribunal de Lima. Sin embargo, las grandes distancias impedían cualquier actuación efectiva, tanto que en 1610 se creó un nuevo tribunal, el de Cartagena, después de haberse descartado la idea de Santo Domingo como sede tribunalicia. La jurisdicción del nuevo tribunal incluía todo el Nuevo Reino de Granada, Tierra Firme y las islas antillanas⁵. Es con la creación de este Tribunal que comienza la verdadera represión, siendo su primer caso emblemático, ya que se trata de uno de los pocos "quemados" por la inquisición procedente de Tierra Firme a lo largo de toda la historia de su presencia regional, el del inglés Adán Edon, preso en Cumaná y trasladado a Caracas en 1622 con la acusación de herejía.

La estructura local de la inquisición en Tierra Firme reproduce la de otras regiones de América: un comisario, proveniente del clero secular, auxiliado por un notario y algunos alguaciles. Ya para la segunda mitad del siglo XVII existían comisarios en casi todas las ciudades y villas de las diferentes provincias, mientras que en los pueblos de indios (las doctrinas) era el cura el que se ocupaba de los casos y los derivaba hacia las sedes comisariales. Caracas servía de centro de referencia para tramitar el envío de los casos más graves al Tribunal de Cartagena.

Considerando que la historia de la inquisición en Venezuela todavía está por hacerse, no tenemos un registro fehaciente de todos los casos tramitados por los comisarios locales al Tribunal de Cartagena. En un primer análisis de la documentación depositada en el Archivo Histórico de Madrid, encontramos unos cincuenta casos a lo largo del siglo XVII, con un progresivo aumento durante el siglo XVIII. Sin embargo, hay que distinguir entre la simple denuncia, que puede resolverse en el ámbito local, de la formación de una causa probada y su posible derivación hacia Cartagena. En este sentido, la documentación madrileña es muy útil para estudiar los casos que llegaron a ventilarse en el tribunal de Cartagena, pero poco sirve para identificar el fenómeno en

toda su amplitud. De hecho, nuestra investigación arroja datos muy interesantes precisamente en el ámbito local, donde los archivos eclesiásticos de ciudades o pueblos de cierto tamaño e importancia económica conservan noticias de denuncias y represiones. Todo esto vale para localidades como El Tocuyo, Barquisimeto, Coro, Maracaibo, Mérida y, sobre todo, Caracas⁶.

El abanico de las transgresiones denunciadas y/o reprimidas es muy amplio, siendo las más sonadas, según la definición de los actores inquisitoriales, herejía, idolatría, brujería, hechicería, blasfemias, libros y pinturas prohibidas, solicitud de los curas y usura. Como es posible observar, se trata de categorías suficientemente fluidas para solaparse, dependiendo de la mirada del Comisario local y de su saber eclesiástico, sobre todo por lo que se refiere a los *Manuales* de confesión y, en general, a los tratados escolásticos de moral cristiana, la categorización del pecado, a menudo redefiniendo el significado de las afirmaciones de los detenidos y de las mismas denuncias.

De cualquier manera, frente a la superposición de elementos culturales religiosos y curativos de diferente origen, suficientemente homogeneizados en la vivencia de los actores populares, la percepción del inquisidor fatiga a encontrar un recorrido categorizador, terminando por apelar a las categorías clásicas europeas de brujería, hechicería e idolatría para rendir cuenta de prácticas decididamente ajenas a su ideario religioso. Esta confusión de categorías no debe solamente ser atribuida a los comisarios de bajo nivel social y escasa cultura teológica, sino sobre todo a los mismos edictos inquisitoriales que, en el afán de prever el universo de las transgresiones, que ellos mismo así producían, sobreponían eventos y fenómenos diferentes. Véase, en este sentido, uno de los primeros *Edictos de Fe* que el Tribunal de Inquisición de Cartagena mandó a pregonar en las diferentes provincias de su jurisdicción para comunicar a la población la existencia de la nueva institución de vigilancia moral y hacerles conscientes de lo que era permitido y de lo que no lo era:

O si sabeis ó habeis odido... que tengan ó hayan tenido familiares (entes diabólicos a su permanente servicio), invocando demonios y hechos cercos, preguntándoles algunas cosas y esperando respuesta dellos; ó hayan sido brujos o brujas; ó hayan tenido pacto tácito o expreso con el demonio, mexclando para esto cosas sagradas con profanas, atribuyendo á la criatura lo que es solo del Creador...

Item, que para el mismo fin de saber y adivinas los futuros contingentes y casos ocultos, pasados ó por venir, ejercitan el arte de la nigromancia, geomancia, hidromancia, piromancia ó nomancia, quiromancia, usando de sortilegios, hechizos, encantamientos, agüeros, cercos, brujerías, caracteres, invocaciones de demonios, teniendo con ellos pacto expreso ó á lo menos tácito...⁷

Se trata evidentemente de categorías nacidas de la experiencia europea de la inquisición medieval, pero que encuentran una manera de adaptarse al desafío representado por el aporte transgresivo de origen cultural diferente. Sin embargo, esta adaptación parece más de orden casuístico que categorial, es decir, el marco de referencia general se mantiene y lo que se añaden son los nuevos "hechos", reducidos a los conocidos con una espectacular obra de torsión cognitiva. Véase el caso de la incorporación de espíritus tutelares, frecuente tanto en las culturas africanas como en las indígenas americanas, al ejército de siervos del demonio cristiano, contrapuesto al único Dios. Por otro lado, no pasa lo mismo cuando se trata de curaciones naturales a través de yerbas curativas, por lo menos cuando el curandero o la curandera parecen

no recurrir explícitamente a la dimensión religiosa. En estos casos, la experiencia popular europea ofrecía suficientes antecedentes para entender que se trataba de un saber laico especializado, de allí la posibilidad, sobre todo durante el siglo XVIII, de que los poseedores de esos saberes no fueran necesariamente tildados de brujos o brujas, lo que posibilitaba que también los blancos recurrieran a ellos, sobre todo en el caso de las parteras. Sin embargo, debe quedar claro que este recorte es el producto de una mediación entre las necesidades médicas locales, no cubiertas por la medicina culta europea trasplantada en las diferentes regiones americanas, y la autoconstrucción de la imagen pública de curanderos y curanderas, quienes se adaptaban prácticamente a su público diferenciado.

Finalmente, durante el siglo XVIII, el ambiente inquisitorial evoluciona en consonancia con la crisis de la institución inquisitorial en Europa y, con ello, también la categorización de los delitos tradicionalmente más perseguidos, sobre todo en consideración de la progresiva diferenciación entre pecado y delito. De esta manera, también la atención de los comisarios se desliza hacia un tipo de transgresión cada vez más presente en el ambiente local: las críticas a la iglesia y la introducción de ideas y libros revolucionarios. Las obras de los filósofos franceses fueron las más perseguidas, junto a libros de comedias o eróticos, entre cuyos poseedores encontramos sacerdotes, comerciantes, militares y funcionarios.

3. La delación inquisitorial

En el recorrido de las causas inquisitorial –denuncia, causa, proceso y sentencia- un lugar especial está ocupado por el primer eslabón de la cadena, sobre todo por el hecho que involucra directamente no sólo a la red de comisarios y *familiares* del Santo Oficio repartidos por el territorio, sino también a la población en general, llamada a ser guardiana del orden moral y religioso. De esta manera, la gente es solicitada a ser reproductora local de la mirada censoria y objeto de la misma, produciendo así una perturbación manipulada del orden social: los vecinos, los parientes, los hijos o los padres se observan recíprocamente, buscando signos de infracciones utilizables para fines morales pero también de otro orden, social, familiar y hasta económico. De esta manera, la delación se impone como práctica avalada por el orden constituido, bajo la mirada y acción del Santo Oficio de la Inquisición. En este sentido y considerando que el control de una sociedad estratificada por parte de los grupos sociales dominantes necesita de la elaboración de estrategia para alcanzar la hegemonía cultural y de instituciones que permitan la reproducción de las normas y su aplicación, el Santo Oficio de la Inquisición puede considerarse una institución creada para el control de la vida cotidiana de las poblaciones para disponerla según las reglas del buen vivir cristiano. Se trata de una institución que cumple las dos funciones que Althusser atribuye a los aparatos de Estado⁸: la ideológica, en cuanto productora y gestora de las normas morales; y represiva, con tribunales y torturadores propios, aunque en este aspecto se apoyaba en los aparatos civiles como las policías y los tribunales.

Al Santo Oficio le correspondía recibir o formular las denuncias, la búsqueda de pruebas y testigos y, sobre todo, la confesión, la que obtenía a menudo a través de la tortura de los apresados. Sin embargo, salvo en el caso de comportamientos públicamente transgresivos, para los cuales obraba directamente por ser los comportamientos *públicos* y *notorios*, el Santo Oficio

necesitaba de denunciadores locales que espíaran el comportamiento de sus vecinos. Para alcanzar este fin, sobre todo entre los siglos XVII y XVIII, se produjeron modalidades capilares de control con el fin de moldear las conciencias y disciplinar los cuerpos, como bien dice Foucault, basadas en la amenaza de la tortura y el castigo ejemplar, además del que recibirían en el otro mundo. Como indicaba el *Manual para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, elaborado en 1358 por Nicolás Eymeric, Gran Inquisidor en el Reino de Aragón, “En todas las Parroquias serán elegidos uno o dos sacerdotes y dos o tres laicos, gentes de bien, a los que se hará prestar juramento, quienes deberán efectuar búsquedas frecuentes y escrupulosas en todas las casas, en sus habitaciones, graneros, sótanos, etc. Para asegurarse de que no haya en ellos Herejes ocultos”⁹.

Para dar cuenta de estos procesos de “vigilancia recíproca” en las Provincias de Tierra Firme (actual Venezuela) durante el siglo XVIII, presentaremos los datos contenidos en un cuadernillo de denuncias que se encuentra actualmente en el Archivo Arquidiocesano de Caracas (Sección Santo Oficio, carpeta No. 1). Se trata de 89 denuncias a 124 individuos, recopiladas entre 1787 y 1810 por los comisarios de Caracas, cabecera de la Capitanía General de Venezuela desde 1777, para su examen y evaluación y, cuando fuera el caso, la represión de los denunciados. De hecho, la mayoría de estas denuncias tuvieron seguimiento y resolución local, mientras otras fueron derivadas hacia el tribunal de Cartagena para su examen. De las personas que denuncian, se infiere que generalmente se trata de conocidos, amigos o colegas de trabajo, mientras que en nueve casos se indica explícitamente que los denunciadores fueron parientes de los denunciados: dos casos de esposos y esposas, dos de hermanas, una de un padre, una de una suegra y dos de tías. Aunque se trata de menos del 10% del universo de los casos, el hecho es importante ya que nos permite inferir que la decisión delatora, inducida por los edictos y los pregones diarios en las iglesias, se introduce dentro de las familias rompiendo los vínculos afectivos, pero también encauzando sus crisis, en el sentido que, en estos como en todos los otros casos, vale la sospecha que la denuncia al inquisidor sirve para resolver problemas relacionales de otra índole.

En cuanto al género de los denunciadores, y en contra de lo que se podría pensar, el 60% son hombres y el restante 40% mujeres. Igualmente interesante es el dato sobre la pertenencia étnica, inferida a través de la indicación explícita o, en el caso de los blancos, del tratamiento de “don” que solamente a ello podía ser atribuido. Así, encontramos que la mayoría de los denunciadores son blancos o blancas (59%), seguidos por los pardos o pardas (15%), morenos (8%), mulatos, negros y zambos (cada uno 2%) y del resto no se indica la característica de pertenencia estamental (12%). Como veremos, también en el caso de los denunciados, la mayoría serán blancos. Precisamente por ser la mayoría de los denunciadores de calidad *blanco*, no se indica generalmente la profesión, salvo cuando se trata de blancos pobres *de orilla* o que desempeñan trabajos manuales o subordinados. Así, solamente de 35 denunciadores se indica la profesión, siendo la de mayor densidad numérica la de los sacerdotes o frailes con 11 presencias, seguidos por 7 esclavos y esclavas, 5 doctores, 2 estudiantes, 2 cadetes, un oficial, un militar raso, un bachiller, un maestro, un sastre, un talabartero, un sirviente y un *monigote* (indicación de pobre sin profesión). Que haya un número relativamente alto de denunciadores eclesiásticos no sorprende, pero tampoco lo hace la presencia de siete esclavos o esclavas, considerando sobre todo la condición de subordinación total, ya que podían encontrar en la denuncia alguna posibilidad de venganza o de ganar un mínimo de espacio de reconocimiento.

Si ahora pasamos a los denunciados, encontramos un mayor número de datos debido claramente al hecho que la denuncia trata de recopilar el mayor número de elementos, desde la simple identificación de nombre y color, hasta la más importante relativa a la transgresión denunciada. En cuanto al género de los denunciados, del total de 124 denuncias, 101 atañen a hombres y 23 a mujeres, resultando así la gran mayoría dirigida a individuos de sexo masculino (hombres 81,45% y mujeres 18,55%). Por lo que se refiere al *color*, índice de la pertenencia estamental, aunque, como diría Verena Stolke¹⁰, no siempre "color real" y "color legal" coinciden, resalta inmediatamente la preponderante presencia de denunciados blancos (87), equivalentes al 70% de todo el grupo, seguidos por los mulatos (el 5,6%) y los morenos (4%). El resto son negros, pardos, indios, zambos y mestizos. La baja presencia de indios tiene su razón en el escaso interés histórico de los comisarios hacia esta población, pero también por el hecho de que a final del siglo XVIII no había muchos indígenas en la urbe caraqueña de donde provienen gran parte de las denuncias. Si estos datos los cruzamos con el sexo, obtenemos los siguientes resultados: los blancos son mayormente varones (80), integrados por 7 mujeres, mientras que para los otros estamentos, las mujeres disminuyen todavía más, a parte de los casos de los mulatos, donde la proporción es de 4 a 3, es decir, las mujeres cubren casi el 43% de su presencia. Veremos cómo este dato indicará un aspecto particular de las denuncias hacia el sexo femenino. Por lo que se refiere a la condición jurídica, dando por descontado que los blancos eran "libres", solamente encontramos 6 esclavos, es decir, casi el 5% del total. Pudiera este dato ser considerado poco importante, si no fuera que la población de esclavos en el valle de Caracas superaba con creces la de los blancos y la de los mismos indígenas.

En cuanto a la profesión de los denunciados, prácticamente el dato interesa sobre todo a los blancos varones ya que, fuera de este estamento, se cita sólo la profesión de un mulato albañil. De los ochenta varones presentes en el grupo analizado, solamente de 29 individuos se cita la profesión, incluyendo dos de los cuales se dice explícitamente que eran profesión. Del resto de denunciados no se indica el dato, es decir, no fue considerado importante a los fines de la denuncia. Llama la atención la presencia, entre los 29 casos donde se indica la profesión, de 14 sacerdotes, casi el 50% del subgrupo, mientras que el resto se distribuye entre soldados, doctores y funcionarios, 3 casos los primeros y dos los segundos, seguidos con un caso cada uno por los médicos, profesores, estudiantes y herreros. Estos datos son coherentes con los que referimos sobre los denunciadores, lo que deja ver que las denuncias se dirigen casi siempre a gente del propio estamento, aunque con algunas interesantes excepciones, como en el caso de los esclavos.

Por lo que se refiere al contenido de las denuncias, para la descripción etnográfica no se utilizó una categorización previa, sino que se organizaron los datos según la definición interna del documento: *blasfemia, proposición hierática, curanderismo, hechicería, brujería, solicitud, irrespeto de los preceptos religiosos, irrespeto al ayuno de carne, irrespeto a las autoridades eclesiásticas, negación de la confesión, duplicio, posesión de libros prohibidos, posesión de escultura deshonesto y posesión de pintura deshonesto*. Por *proposición hierática* se entendía una "proposición pagana", es decir, herética; con *duplicio* se referían a la bigamia y con *solicitud* a una proposición sexual a una mujer o a un hombre. Veamos la distribución: la mayor parte de los denunciados se agrupan entre los que han proferido proposiciones heréticas (33,9%) y los que poseen o leen libros prohibidos (25%), seguidos por los hechiceros (14,5%), los blasfemos (8,8%) y los curas solicitadores (8,8%). El resto se divide equitativamente en las otras categorías.

De esta manera llegamos a concretar que para las autoridades inquisitoriales, pero también para la gente que, verdadera o falsamente, urdió las denuncias, las transgresiones importantes de los habitantes de la Capitanía de Venezuela, en ese final de la época colonial, estaban constituidas por, en orden de importancia: hacer proposiciones heréticas, leer libros prohibidos, ser hechicero, proferir blasfemias y solicitar sexo a las mujeres fuera del matrimonio. Ahora, si cruzamos los datos de las transgresiones con el sexo de los individuos denunciados, descubrimos que las 23 mujeres denunciadas se dividen entre 10 hechiceras (43,4%), 5 en posesión de libros prohibidos (21,7%), 4 que han proferido proposiciones heréticas (17,4%), 2 blasfemias y 2 brujas (8,6% respectivamente). Sobresalen la categoría de hechiceras, asociada a individuos de las "castas", y la de lectoras de libros prohibidos, atribuida a las blancas. Con relación a los hombres, tenemos 8 hechiceros, única categoría en la cual sobresalen las mujeres. Este dato resulta importante porque nos permite concluir que para las autoridades eclesiásticas el peligro estaba representado por las ideas heréticas y lectura de libros prohibidos para los hombres (blancos, naturalmente) y por la clásica caracterización brujeil de las mujeres, siempre en tentación de caer en las manos del demonio, particularmente si pertenecían a los "mala sangres", es decir, negros, mulatos, mestizos, etc.

Dentro del contexto general de las denuncias analizadas, nos interesa particularmente examinar los acusados de curanderismo y brujería, sin dejar de mirar a los pocos médicos laureados presentes entre los denunciados. De las 124 denuncias que hemos analizado, 20 se refieren a hechicería y brujería y una a curanderismo, mientras que otras tres atañen a médicos. En la categorización de los denunciados o, mejor, del escribano de la inquisición, las cuatro categorías parecen distinguirse; pero, en verdad, se trata de fenómenos que se solapan aunque no coinciden. Todas las figuras incluidas en estas categorías curan las perturbaciones del cuerpo, pero algunas se dedican a resolver también problemas sociales o psicológicos. Sin embargo, lo que sí diferencia algunas de otras es la utilización de fuentes diferentes del saber curativo: algunos, los médicos diagnostican y curan a partir de una representación materialista de los cuerpos y de la enfermedad; mientras otros, los brujos y hechiceros, operan a través de medios espirituales y rituales. La figura del curandero se sitúa en un espacio intermedio, participando tanto del saber materialista como del ritual, según las ocasiones y necesidades¹¹. Para que se pueda apreciar la diferencia entre la acusación de curanderos y brujos, véase las siguientes denuncias:

Josepha Maria Goira Morena Libre vecina de esta ciudad que vive en la casa de Doña Catalina Suarez denunció contra Juan Domingo Cabo Verde *que* el tal le había dicho *que* tenía una bolsa de drogas *para* curar vuvas y que si quería la haría salir de la casa a donde quisiera salir. Día 2 de mayo de 87.

Maria Lucrecia Peynado parda libre de edad de 39 años que vive en el barrio de la Candelaria en casa de Doña Escolastica Garcia denunció contra Maria Basilia Sequeda que vive por Santa Rosalia abajo que la tal tenía unos polvos *para* conseguir todo lo que uno quería, y que por estos polvos varios esclavos se habían libertado y que la declarante se lo comunico a una comadre suia llamada Petronila Nolasco Garcia, esclava que vive en su casa y que la tal como creio en ello por que le dixo a la declarante que viera como los solicitava para libertar una hija suia. Se recibió este denunció, día 24 de marzo del año de 92 por la mañana¹².

Resulta interesante anotar que en nuestra lista de denuncias, 4 mujeres son acusadas de brujería y ningún varón lo es, mientras que, al contrario, hay una sola referencia explícita a curanderos,

aunque estos se encuentran claramente también entre los hechiceros, cuyo grupo se divide entre 8 varones y 10 mujeres. La condición estamental de todos estos denunciados, probablemente incluyendo al único español citado, es claramente subalterna: una india y un “Yndio de nación”, tres morenos de los cuales uno es un “esclavo del rey” que trabajaba en el hospital San Pablo, cuatro mulatos, de los cuales dos mujeres y un esclavo, una “negrita libre”, y una zamba (de los otros cinco no se cita el estamento). La realidad es evidente: la hechicería y la brujería son cultivadas por individuos provenientes de culturas diferentes de la española, pero que se han sincretizado con ella, tanto en relación con la religión cristiana como con el curanderismo popular español, este también solapado con prácticas mágicas. Sin embargo, no hay que olvidar que los datos se refieren a denuncias, lo que implica, más allá de su realidad, la presencia de un fuerte imaginario mágico, donde el cristianismo ha hecho poca mella. Es decir, las “castas” y los “españoles de orilla”, no solamente de la urbe caraqueña, participan intensamente de una cultura multiforme, de origen diferente, pero aunada a una común representación del mundo donde continúa fuerte y vigente una lógica chamánica, en cuyo contexto la acción que intenta modificar la realidad incluye acciones instrumentales derivadas tanto del saber naturalista como espiritualista.

Las representaciones culturales de denunciados y denunciantes pueden inferirse de las mismas acusaciones que, es necesario repetirlo, pertenecen al imaginario de los unos y de los otros, incluyendo los mismos inquisidores quienes, aun con dificultades, conseguían hacer coherentes las formas transgresivas americanas con las europeas de sus catequismos. Al fin, que una mujer de Macuto embrujara a través de un muñeco, como reza la quinta denuncia de nuestro documento, no debía parecer al inquisidor, y probablemente no lo era, tan diferente que las acciones de hechicería andaluzas con el uso de muñecos elaborados con algún elemento corporal de la víctima. Y que estas prácticas fueran, por lo menos superficialmente, homogéneas con las españolas parece demostrarlo el contenido del resto de las denuncias. A ver:

- Oraciones para escaparse de la cárcel
- Unturas para fines torpes
- Recitar los rezos cristianos al revés para conseguir lo que se quisiera
- Polvos para alcanzar lo deseado o conseguir el favor de los hombres
- Negar la trinidad e invocar el demonio para escaparse de los deudores
- Echar suerte para encontrar las cosas perdidas
- Brebajes para conseguir el favor de las mujeres
- Hacer rituales contra la mala suerte o para adivinar el origen de un mal
- Rituales anticristianos para volar
- Uso de yerbas y tabaco para adivinación y curación

Sin embargo, hay que tener presente que el parecido con los fenómenos mágicos europeos a veces es solamente nominal, ya que los rituales podían ser de origen indígena local o africana, amén de las mismas pociones vegetales con yerbas americanas. Véase, por ejemplo, la denuncia 86 de nuestro *Cuadernillo*:

Candelaria Delgado parda libre que vive en las casas Nuevas de San Jacinto denunció haberle oído decir a María Tomasa Muños negra esclava de Chepita Muños que vive junto de Magallane Pinzon que Incolaza Ascanio negrita libre que vive en la calle de San Lazaro usaba una matica que regaba con aguardiente y

tabaco para sus bruxería o embustes dixo que era testigo de esto un negro que llaman el sargento Bello que vive en la misma calle de Thomasa Muños; se recibo este denunció dia 11 de Agosto del año 97 por la mañana¹³.

Aun no sabiendo qué “matica” era utilizada, es evidente que el tabaco es una planta americana y local, sin considerar que también de origen indígena es la atribución de poder a las plantas. Frente a este tipo de creencias, vale la pena preguntarse cuánto participan de este universo mágico los mismos inquisidores. Como escribe Ginzburg, “...Una grandísima parte de los inquisidores creía en la realidad de la brujería. Así como muchísimas brujas creían en lo que confesaban frente al inquisidor. En el proceso se produce, en otras palabras, un encuentro, a niveles diferentes, entre inquisidores y brujas, en cuanto partícipes de una común visión de la realidad (que implica la presencia cotidiana del demonio, la posibilidad de tener relaciones con él, etc.)”¹⁴. Asumiendo como válida la observación anterior, es posible presumir que gran parte de los contenidos de las denuncias son coherentes con las creencia de los inquisidores caraqueños, lo que lleva evidentemente a confirmar que los contenidos de la brujería europea o americana, así como resultan de los procesos inquisitoriales, son una producción cultural en la cual participan los mismos inquisidores, aunque claramente a partir de referentes culturales diferentes y diversificados: en el caso de los oficiales inquisitoriales locales, crecidos en el mismo ambiente cultural de sus perseguidos, privaba tanto la tradición popular local como los esquemas teológicos de los tratados de demonología que se estudiaban en cada seminario, amén de los manuales de confesión que le servían de guía diaria para su trabajo.

Sin embargo, estas conclusiones deben ser matizadas en consideración de los cambios culturales que, sobre todo para las élites, se habían producido durante el siglo XVIII. Ginzburg estudia procesos de brujería del siglo XVI italiano, mientras que nuestras denuncias son de final del siglo XVIII, es decir, en pleno auge del movimiento ilustrado, con su rechazo de las creencias populares y de la misma inquisición. Ahora, aunque la iglesia se opone oficialmente a las ideas ilustradas, no cabe duda que participa de alguna manera del cambio cultural, tanto que, por lo menos uno de los registradores inquisitoriales de nuestras denuncias, después de haber redactado el testimonio del denunciante, se siente en deber de registrar su incredulidad:

Francisco Golis Moreno libre casado con una morena llamada Juana Francisca Herrera denunció que hara el tiempo de Diez meses que una mulata llamada Justa que vive en el barrio la Trinidad junto al Maestro Laureano Martinez albañil lo mando con motivo de hallarse enfermo de una pierna a casa de un moreno llamado Joseph que dixo que era un esclavo fugitivo que vivia en una casa del mismo barrio junto al solar de las Calderones para que lo curase; y estando ya casi sano dice se retiro de el por que no tenia con que pagarle la cura, y que entonces el tal Josef Medico le bolvio a empeorar la llaga por maleficio que le hizo y que una noche estando acostado en su cama se le aparecio con muchas brujas y que le hizo muchos daños. Esto mas bien parece delirio del denunciante que otra cosa, se recibo este denunció el 17 de septiembre del año 95 por la tarde¹⁵.

Evidentemente, el oficial de la inquisición, probablemente un cura, quien en ese momento recibía las denuncias (nuestro documento está redactado por múltiples manos), manifiesta su personal visión del mundo, donde parecen no haber brujas y los maleficios -“delirio del denunciante”, lo llama-, aunque habría que considerar también que la acusación ha sido proferida contra un médico, lo que la hace a sus ojos poco creíble. De cualquier manera, hay una evolución clara del

pensamiento de los teólogos cristianos y del mismo Tribunal de la Inquisición hacia un tipo de transgresión diferente de las tradicionales brujeriles: ahora se trata de perseguir a los poseedores de pinturas eróticas y a los lectores de libros considerados subversivos, como es el caso de los escritos por los filósofos franceses ilustrados, así como a los que profieren dudas sobre los dogmas de la fe cristiana. Y no es casualidad que entre estos últimos encontramos varios médicos: uno que trabajaba en Curiepe, denunciado por su esposa de haber proferido “varias proposiciones contra la fe”, aunque, siendo francés, tal vez no se podía esperarse menos; otro, de Caracas y español, denunciado por su misma hija de afirmar que no “había infierno” y “que todas eran fábulas”; lo mismo le pasa en Barquisimeto a otro médico francés por decir las mismas cosas... En verdad, los tiempos estaban cambiando y el Tribunal de la Inquisición, como guardián del orden moral y del lugar ocupado por la iglesia romana, comenzaba a preocuparse de estos desvaríos racionales¹⁶.

4. La represión inquisitorial de brujos y curanderos

Si el universo de creencias al cual hemos en parte accedido a través de las denuncias era compartido por los mismos inquisidores, deberíamos reencontrarlo también en los procesos inquisitoriales y, en verdad, así es, aunque más amplio de aquel ya identificado, sobre todo por el acceso que estos “expertos” tenían a los manuales inquisitoriales producidos a lo largo de la historia de la inquisición para categorizar las transgresiones al orden social y a la moral cristiana y para enfrentarse al universo negativo habitado por el diablo y sus cohortes, espirituales y humanas, que la teología cristiana había construido en oposición a su mundo religioso. Así, en los procesos inquisitoriales, hay un conjunto de transgresiones que poco aparecen entre las denuncias analizadas y que, sin embargo, sobresalen en los documentos del Tribunal de Cartagena sin casi ninguna variación en los doscientos años de acción del Tribunal de la Inquisición en el territorio aquí tomado en consideración. Se trata de las transgresiones sexuales de hombres y mujeres que, junto a la ruptura del “orden matrimonial”, rompen la estructura social colonial y perturban el “orden natural de los cuerpos”. Sodomitas, adúlteros, bígamos, estafadores... son percibidos como figuras homogéneas con las de los brujos, hechiceros, curanderos, negadores de los valores cristianos e imperiales, todas superpuestas, más en la percepción de los inquisidores que en la conciencia de los acusados. Sin embargo, como ya hemos advertido, el cambio operado por las ideas ilustradas y la misma crisis teológica de la iglesia romana, hicieron deslizar a la inquisición desde los temas diabólicos hacia los ideológicos, asumiendo una vez más su papel defensor del orden social y político constituido. Aquí estriba la diferencia entre la persecución de los brujos y curanderos y la de los lectores de libros prohibidos y de los negadores de las prerrogativas del Rey: mientras que en el caso de los primeros se trataba de transgresiones individual o familiares (el aquelarre fue en gran parte invención de los inquisidores medievales), en el caso de los segundos encontramos la existencia de redes de distribución de libros prohibidos, grupos clandestinos organizados; es decir, se trata de portadores de una ideología consciente que permitía la organización de grupos de conspiradores. La historia ha demostrado que contra estas nuevas transgresiones la inquisición encontró su verdadero enemigo y su fin.

Los casos que citaremos para dar cuenta de la persecución inquisitorial en las Provincias de Tierra Firme no se quedaron en la simple denuncia y posible reprimenda del cura sino que llegaron a los tribunales, interviniendo tanto funcionarios religiosos como civiles. Ocupan un

largo periodo de tiempo, lo que nos permite dar cuenta de un procesos que es de larga duración, y todos fueron resueltos, por lo menos en su primera fase procesal, localmente, es decir, sin evidente derivación a Cartagena.

Comenzamos nuestro examen con un caso ocurrido en 1665 en el pueblo de indios de Portillo de Carora, donde un negro, presuntamente libre, es acusado de haber dado muerte a varias personas utilizando yerbas que, según su intención, debían curarlas. Citamos unas declaraciones del juicio:

Los dichos indios de miedo no se atrevieron por ser el dicho negro grande bozabide y que sabe, por haberlo oido decir a todos los indios de la dicha Doctrina, del Padre Salvador Leal que el negro era grande hechicero y matador con hierba y que vio, estando en la dicha Doctrina, morir a un indio que llamaban Franciscote de la encomienda de Salvador Alvarez de la Parra, a quien el negro mato con hierbas, por estar amancebado con la mujer, y despues este testigo vio morir a la dicha mujer del indio y la confeso y que no tenía mas mal que un gran dolor en la barriga y que la vio puesta una piedra en el dolor y que a su parecer pesaria media arroba y que la india dicha le dijo a este testigo que dicho negro habia hecho a su marido comer un pescado fresco crudo, acabado de sacar del rio y que era para curarlo, que con esto murio luego y que son muchos los embustes, hechicerias, abusos que en la dicha Doctrina habia ya introducido y que sabe que dejo discípulos en la dicha Doctrina¹⁷.

Como descubre el Comisario de la inquisición que investiga el caso, el problema se había complicado por el hecho que el cura del pueblo había mandado a prender al negro y lo había azotado, como explica el quinto testigo:

Tiene el conocimiento de que el negro fue azotado por el padre que se le pringo con cenisa de maguey, tenia los lomos cenisientos y que este castigo se lo hizo porque supo que una yndia doña Juana de la encomienda de Nicolas Vargas porque hacia que la curaba con hechicería, que el testigo no le vio haser ninguna, y que le padre Salvador Leal le dijo muchas beces al testigo como alcalde del pueblo de doctrina Andres Tua que emos de hazer para echar de aquí a este negro que es boxabide y hase mucho daño¹⁸.

Frente a esta punición, envilecido y tal vez ofendido, el detenido decide quitarse la vida, así que, estando preso mandó a buscar unas yerbas a un conocido suyo que lo había visitado en la cárcel:

Era la flor blanca (de un arbol pequeño) y le dio las señas de dicho árbol y que quando la estava cogiendo echaba mucha leche y que se las trajo a dicho negro y se las dio y que entonces el negro saco de la faldisquera de sus calzones unas hiervas y las junto y revolvió con las que este testigo le traxo y se las comió y que luego comenzo a echar espumarajos por la voca y se quedo sin habla con el cuerpo en el piso¹⁹.

Estas pocas referencias nos presentan un cuadro complejo de una situación dramática que contiene todos los elementos del proceso inquisitorial: la acusación de hechicería, la represión eclesiástica, el uso de yerbas para curar, etc. El caso nos indica también que el escándalo se produce cuando la curación no funciona, al menos eso parece ser la causa de la denuncia, aunque expresa claramente unas relaciones compleja entre grupos étnicos diferentes que, de alguna manera, originan el desenlace. El negro parece ser aquí el cuerpo extraño tanto para los indios como para los blancos y los curas, el no integrado que es utilizado hasta que es necesario y cuando falla se vuelve débil para defenderse y sucumbe, pero con una acción fuerte de protesta. Como dice un testigo, "pudo morir emperrado de verse preso".

El hecho que la actividad curanderil se encuentre reprimida, una vez que sale a la luz pública el fracaso del curandero, puede ser demostrada por otros casos del mismo tipo registrados a lo largo del siglo XVIII, como el del moreno libre de nombre José Antonio Riverón acusado en 1792, en un pueblito de la costa de Caracas, de ejercer de curandero y hechicero, además de de médico sin tener título. También aquí, una esclava del convento de unas monjas había muerto después que el curandero le había dado unos polvos para liberarse de las malversaciones del mayordomo. Evidentemente, en este caso, nos deslizamos hacia un campo contiguo a la de la medicina popular, el de la "magia amatoria", ya que el mayordomo era también compañero de la esclava y ésta ya no aguantaba la relación. El curandero consiguió escapar²⁰.

Los casos citados parecen confirmar lo que los edictos de la inquisición ya sugerían: las figuras de curador y hechicero se mezclan con facilidad, por lo menos en la percepción de los vecinos y de la "policía moral" institucionalizada. Esta superposición se extiende también a los desvíos de las prácticas rituales cristianas, por sincretización automática o por consciente realización invertida (cruces puestas con la cabeza abajo, rezos recitados al contrario, etc.), categorizados como blasfemia, herejía o demonismo. En esta segunda categoría encontramos el caso de Francisco Rumbos, un mulato esclavo de Quibor, a quien se le acusa en 1745 de pregonar que él era el Cristo retornado en la tierra, poniéndose ritualmente en una cruz, mientras que su mujer Ana María, zamba libre, se colocaba a los pies de la cruz y los indios de Cubiro le besaban la mano para pedir la curación de sus enfermedades. Veamos una descripción del caso:

El 24 de abril de 1655, se presentó espontáneamente ante el comisario una mujer llamada doña Francisca de Piña, esposa legítima de Don Luís de Escalona y Córdoba, de 38 años de edad, la cual denunció que estando enferma la fue a visitar el médico Antonio Suárez y ambos comentaron que se decía que a doña Catalina de Miranda, difunta, esposa de Sebastián Venegas la habían envenenado. Dijo el médico que 'a cualquier achaque dicen que es veneno y llaman a indios y negros embusteros y hechiceros y no llaman a los médicos españoles'. Contó también que Julio Ochoa de Alvarado, había estado muy enfermo y lo habían desahuciado sus médicos fray Domingo de la Piedad, religioso lego de San Francisco y Julio de León; entonces Ochoa de Alvarado llamó a Francisco, 'negro herbolario o hechicero' y le manifestó que él estaba desahuciado pero que si lo curaba, le dijo 'te daré la libertad y aun toda mi hacienda'... El esclavo hizo llevar una batea con agua y comenzó hacer visajes espantosos y ademanes y le dijo al señor que mirase el agua su figura con un pepino en la mano, lo cual significaba que le habían dado veneno en un pepino y que ya no tenía remedio por ser muy grave el daño y muy tardía su intervención²¹.

Más allá de las representaciones religiosas que la pareja escenificaba a beneficio de los indios, sale a relucir que la fama de curador de Rumbos había llegado también a los blancos hacendados y a su mismo dueño quien, frustrado por no conseguir alivio a sus males de manos de los médicos laureados, se había dirigido a su esclavo para que lo curase. Se demuestra aquí que las fronteras culturales entre grupos estamentales diferentes podían volverse permeables, mientras que, como veremos más adelante, la competencia entre figuras médicas de diferente origen social y cultural tendrá un desenlace muy particular en el caso de Caracas a partir de 1777.

Aunque las acusaciones anteriores parecen darse tanto a hombres como a mujeres, percibimos una implícita diferenciación de género, relacionada también con la práctica realizada. Así, mientras que los hombres son acusados sobre todo de herejía y blasfemia, a las mujeres se las

acusa con más facilidad de brujería, sobre todo cuando se trata de comadronas. Veamos un caso de este tipo, según el relato de Ermila Troconis de Veracochea:

En marzo de 1672 doña María Marques de Estrada denunció que hacía tres ó cuatro meses, estando en casa de su tía doña Ana de Torrellas y Sotomayor, se presentó Isabel esclava del hospital y hablando con ellas sobre hechicerías la negra les dijo que Agustín esclavo del Regidor Martín López de Ampuero, le había contado que una noche, cuando él estaba durmiendo con Lucía Negra libre que tiene oficio de partera en el Tocuyo, la mujer se le quedo como muerta y que toda la noche la estuvo llamando, dándole golpes y moviéndola y que hizo muchas diligencias para que se despertara y que no fue posible, hasta que ya de día empezó a “recordar”, bostezando; también mientras Lucía estaba en ese sueño, sintió un gran ruido de gallinas cacareando, las cuales estaban encima de una barbacoa situada sobre la cama donde los dos dormían y que “le causo grandísimo pavor y miedo el ruido de las gallinas y sin poder despertar a Lucia, de tal suerte que desde esa noche nunca más volvió a ella. Cuando en la mañana el le pregunto que le había pasado ella contestó dando un suspiro “que estaba durmiendo cansada”. Pero todo lo sucedido esa noche bastó para que de ahí en adelante en vez de “la partera ó comadrona Lucía”, se le denominara ‘La bruja Lucia’²².

En el mismo mes de marzo de 72 hubo otra denuncia contra la bruja Lucia... en este caso la comparecencia fue por parte de una mujer morena, Isabel quien era esclava del Santo Hospital del Tocuyo, la cual manifestó que una vez estando en casa del padre don Pedro de Alarcón que había sido cura en esa ciudad, ella entró en conversación con una esclava del padre, llamada Cristina y en ese momento se presentó Juan Francisco Losada, el cual dijo que Lucia, la negra partera era bruja. Isabel contestó que no dijera eso pues ella era cristiana, iba a misa y rezaba pero él le dijo que se lo había contado con detalles el negro Agustín, del sitio El Molino”, el cual había querido casarse con ella y desistió de hacerlo por sus brujerías. Esto lo ratifico la negra Cristina y luego, cuando citaron a Lucia, la presunta bruja dijo que ya Losada la habia acusado en esa oportunidad²³.

Más allá de la evidente utilización en tierra americana de los clásicos *topos* de la bruja y del aquelarre²⁴, nos interesa resaltar la función que desempeña el rumor entre los mismos esclavos y morenos libres y hasta entre grupos sociales diferentes. En este sentido, hay que prevenirse metodológicamente de la tendencia a percibir los varios estamentos como bloques contrapuestos, ya que la realidad de los casos citados, entre muchos otros, demuestra que se trata de un entramado social enmarañado, donde las fidelidades no necesariamente se expresan a partir de la común condición social, salvo claramente en el caso de los blancos acaudalados, los únicos que parecen sentir y expresar una fuerte solidaridad estamental. Es el caso, entre otros posibles fenómenos, de las denuncias que fluyen de un lado al otro, tanto de manera horizontal, dentro de los varios grupos subalternos, como de manera vertical, sobre todo de arriba hacia abajo en la pirámide estamental.

Aunque podríamos citar muchos otros ejemplos, queremos completar nuestro cuadro de la acción represiva de la iglesia diocesana y de los funcionarios de la inquisición, con el caso de Juan Alonso de la Cruz, cuyos autos registran la acusación de “curar supersticiosamente”²⁵. Aunque el caso es de 1721, fecha bien temprana para la circulación americana de las ideas ilustradas, llama precisamente la atención la acusación de “superstición”, que ya estaba circulando en España también a través de pensadores cristianos críticos, como Benito Jerónimo Feijoo, con su *Teatro crítico universal*, publicado entre 1726 y 1739, que anticipa precisamente la consideración que los letrados de final del siglo XVIII tuvieron de estos fenómenos²⁶.

El indio Juan Alonso de la Cruz, que vivía en el Valle de San Diego, jurisdicción de Valencia, fue acusado de curar con yerbas y rituales, aunque al parecer sin mucho acierto, de allí las varias denuncias. A través de la primera denuncia sabemos que Francisca Galindo fue llevada por su marido a la consulta de un curandero de Guacara: “dijo que hallandose gravemente enferma despues de averse hecho barias medicaciones su marido llebo a la que declara al Pueblo de Guacara para que alli la viese Joseph de la Mota vesino de esta dicha ciudad y le recetase como lo hiso y aunque se aplico las medicinas que le reseto, en esta ciudad se continuo el accidente”²⁷. Mientras tanto, también su hija se enfermo, así que decidieron, tal vez por sugerencia del mismo curandero quien pensaba en la hipótesis de maleficio, de consultar a Juan Alonso de la Cruz:

Pablo Trejo... despues de de aver êcho varias diligencias por medisinar a su muger teniendo noticia que en el Valle de San Diego de esta jurisdizion avia un yndio Juan de Alonso que abia de curar de maleficio de yerbas por si lo fuese lo que padesia, la dicha muger pasa a verse con el despues abra tiempo de un mes poco mas llebo el dicho Pablo Trejo a la dicha su muger y teniendo notisia la que declara que el dicho yndio desia que la enfermedad que padesia la dicha su hija era maleficio de yerbas y que la estaba medicinando por si lo fuese lo que padecia la que declara y por ver a la dicha su hija le rrogo al dicho su marido la llebase a la presensia del dicho como lo hiso y abiendola bisto este le dijo eran yerbas lo que padecia y que se atrevia a curarla y ajustada la cura con el dicho su marido la medisino dandole diferentes bebidas con que sintio grande alivio y tanto que se halla asi la dicha como su hija buenas y sanas y que en medio de su curacion le pregunto al dicho yndio Juan Alonso si savia quien le abia hecho a las dos el maleficio y el le rrespondio que la muger de un herrero que tiene una estansita y vive en el sitio Cameruco y que para mas señas tiene una hija muger²⁸.

De este modo, por un lado, la mujer se había curado, pero por el otro habían “descubierto” que su enfermedad derivaba de un maleficio que le había echado otra mujer, esposa de un herrero de Cameruco. Sin embargo, las noticias circulaban y, así, de la especie se entero el marido de la acusada quien, en consideración de que en Cameruco no había otro herrero con las características indicadas por Juan Alonso, se sintió aludido y denunció al curandero, pidiendo el embarco de sus bienes. El Alcalde ordinario Simón González Párraga, de Nueva Valencia del Rey, convencido del delito, mandó a detener al indio Juan Alonso el primer día de agosto de 1721 encerrándolo “con un sepo de madera en un quarto que accine por carsel por no averla publica en esta dicha ciudad” con la acusación del “delito de infamar algunas personas gravemente”²⁹. Tres días después el acusado fue finalmente interrogado oficialmente, resultando que era de Caracas, con sesenta años de edad y profesion “oficial de carpintero”: se declara inocente. Pero el Alcalde ya había recopilado la información también de otros casos que lo implicaban, con los cuales el acusado reconoció que hacía curaciones y que, sin embargo, cuando se trataba de maleficio, solamente en el caso “de la mujer de Juanchiros” le había indicado, de manera genérica y sin hacer nombres, que quien la había maleficiado era su misma comadre. Más allá del desenlace, que todavía no sabemos, lo que nos importa resaltar del caso es el *modus operandi* del curandero y, sobre todo, cómo había aprendido su saber. De hecho, preguntado si había estudiado medicina, el preso le confesó que no sabía leer pero “ha estudiado medicina con un medico llamado don Angel en la ciudad de Caracas a quien pregunto en tiempo que el confesante vivia en dicha ciudad en casa del maestro don Juan Fernández Algarin a quien servia”³⁰. La contradicción no se le escapó al Alcalde que, inmediatamente, le preguntó cómo es que había estudiado si no sabía leer, al que Juan Alonso le respondió: “que el dicho medico le dio medicina escrita en un papel” y cuando tenía que curar encontraba alguien que le leyera el papel. Obraba de la siguiente manera:

“preguntado como sabe que medicinas ha aplicado a los dolientes y dijo: que por la saliva del enfermo en ayunas como se si son yervas o no, y que conocido esto busca quien le lea el referido papel que le dejo el medico Don Angel, hasta que halla aplicación para aquel accidente”³¹.

Aunque la explicación de Juan Alonso podría parecer extemporánea, su declaración es verosímil ya que en Caracas, como en otras ciudades coloniales, era común que los médicos laureados se hicieran acompañar por ayudantes más o menos letrados, quienes de esta manera aprendían el oficio y, transgrediendo las ordenanzas sobre el ejercicio de la profesión, terminaban por curar ellos mismos. Por otro lado, tampoco resulta extraña la afirmación que utilizaba un “papel escrito” y tampoco que otro se lo leyera, ya que en Caracas circulaban libros de medicina, como el *Florilegio Medicinal de todas las Enfermedades* del jesuita Juan de Esteineffer (México, 1712), obra escrita “...para bien de los pobres y de los que tienen falta de médicos”, como se lee en su portada³², y también numerosos manuscritos de apuntes de medicina. Así que la declaración del indio, aunque analfabeta, podía corresponder a la verdad, confirmando un fenómeno difuso, en falta de muchos médicos universitarios³³. Sin embargo, las fuentes del saber médico del indio Juan Alonso de la Cruz no se limitaban a las citadas, ya que hacía uso también de su saber herbolario de origen indígena, junto a otro de tipo religioso, popular y español. De hecho, cuando le fue preguntado cómo había sabido que la mujer había sido maleficiada, el indio responde:

Que con una sortija de unicornio y unas tijeras diciendo ciertas palabras, fuele preguntado que palabras son y que las repita, y dijo que son de San Feliz Capuchino y que son las siguientes: Padre San Feliz Capuchino que con tu divina misericordia me digais quien en este cuerpo ha hecho mal de ojos o hechicerias que por tu divina majestad me digais quien le hizo mal si es enfermedad del cielo de Dios o de la tierra, amen Jesús y puestas las dichas tijeras sobre una mesa o bufete abiertas, y en medio la dicha sortija y dichas esta palabra se va preguntando si fue fulano o fulana, o si fue indio blanco o mestizo, o si fue tal parte, y que en este tiempo las dichas tijeras dando la vuelta por si, y que nombrando el sujeto o su color parte donde vive o seña particular, se han de voltear dichas tijeras; y que del mismo modo arrojada la dicha sortijas en una totuma de agua nombrado al sujeto, la parte o señas hierve el agua en nombrado sugeto, la parte o señas hierve el agua³⁴..

Aunque sería posible rastrear el origen de cada uno de los secuencias rituales citadas, basta pensar en los rituales españoles con las tijeras o el uso tradicional europeo de anillos de “unicornios”, llama poderosamente la atención la mezcla, perfectamente coherente, de procedimientos adivinatorios popular con sistemas de diagnóstico médico occidental, amén de las curaciones con yerbas con incluida expulsión de sapos del estómago de la enferma. Un universo cultural fuertemente sincrético que resiste frente a las acusaciones de superstición, aunque Juan Alonso parece estar al tanto que se trata de prácticas prohibidas: “fuele preguntado como siendo cosas supersticiosas las del uso de las tijeras y de la sortija según lleva referido las ha ejecutado, responde de que no sabia que cosa supersticiosa ni que estaba prohibido hasta este presente año, que se confeso y se lo declaro al confesor quien se le advirtio por lo cual no lo usa ni usara mas con lo cual se acabo esta confesión”³⁵. Como ya dijimos, no sabemos cómo terminó todo el asunto.

5. Del Tribunal del Santo Oficio al Tribunal del Protomedicato

La represión de los curanderos y curanderas, tildados como brujos o brujas por parte de las instituciones eclesiásticas, tiende a disminuir durante la segunda mitad del siglo XVIII, sobre

todo en la ciudad de Caracas, donde la situación precaria de salud, aunada a la escasez de médicos laureados había producido un nuevo espacio social ocupado por figuras culturalmente híbridas de curadores, caracterizadas más por su saber botánico y médico occidental que por sus prácticas "mágicas". Esta situación se presentaba jurídicamente precaria, sobre todo si tenemos en cuenta que algunos ejercían con permiso del Cabildo o del Gobernador en contraste con lo que imponía la *Recopilación de las Leyes de Indias*, particularmente en el Libro V, donde se normaba específicamente la práctica médica y se atribuía al Protomedicato el control de los que pretenden ejercer esta profesión³⁶. La ley IV del Libro V de 1648, es tajante: "Mandamos que no se consienta en las Indias á ningún género de personas curar de Medicina, ni Cirugía, si no tuvieren los grados, y licencias de el Protomédico, que disponen las leyes, de que ha de constar por recaudos legítimos".

De esta manera, mientras la inquisición continuaba reprimiendo a los curanderos, a partir de una categorización que podríamos definir como "mágica", otra institución de control se crea en Caracas en 1777, el Protomedicato, con jurisdicción en todas las provincias de la Capitanía General creada en ese mismo año, destinada a interesarse más o menos de los mismos expertos curadores pero desde una perspectiva epistémica diferente: el saber médico de los curanderos, en relación a su origen (universitarios o práctico) y la legalidad de su puesta en práctica en el acto curativo. Se trata de dos procesos diferentes pero concomitantes, ya que al cambio paulatino del saber médico europeo, de la medicina hipocrática a la clínica, se asocia una tendencia política de control, tanto de los cuerpos como de los saberes por parte de las instituciones encomendadas de normar y controlar el ejercicio de la medicina³⁷.

Antes de la creación del Protomedicato, también en Caracas se había intentado reprimir a los curanderos, sobre todo por impulso de los pocos médicos laureados, celosos de ver recortado su campo de acción. Sin embargo, no había cátedra de medicina en la Universidad Santa Rosa de Lima de Caracas, lo que dificultaba acrecentar el número de médicos universitarios frente a la realidad cada vez más urbana de la Provincia. Esta situación fue bien percibida por el médico mallorquín Lorenzo Campins y Ballester quien, llegado a Caracas en 1762, pidió autorización al Consejo de Indias para crear la cátedra de medicina obteniendo parecer favorable, tanto que la cátedra se inaugura al año siguiente. Después de diez años los resultados no habían sido muy alentadores, ya que pocos estudiantes se habían inscrito a medicina y, en busca de causas, Campins llegó a la conclusión que la culpa era de la numerosa presencia de los curanderos negros y pardos, individuos de baja extracción social que habían hecho menoscabar la imagen de la profesión médica. Este análisis de la situación lo lleva a proponer al Rey en 1775 la creación de un Protomedicato en Caracas para el control de la profesión³⁸. En palabras de Campins:

Son muy pocos los que se han aplicado a una profesión tan apetecible, cuando de ella ay tan corto numero en estos parages, y examinando los motivos que puedan ocasionar semejante tibieza en los ánimos de los moradores que cursan las Letras, he averiguado por única y principal causa la toleración de crecido numero de curanderos ó Curiosos que siendo la ruina de la salud humana tan recomendable, hacen perder el fervor a los que con conocimiento advierten la ninguna recompensa que pueden esperar de sus dilatadas tareas mirando en manos de los Idiotas una profesión tan particular...³⁹.

Es así que se crea el Protomedicato en 1777, con la finalidad de controlar el ejercicio de la profesión médica contra el intrusismo, y a esto se dedica Campins, primer protomédico, aunque

frenado de alguna manera por el hecho que la Cédula Real de erección del Protomedicato, recogiendo las observaciones del gobernador Agüero, reducía la represión, por lo menos temporalmente, hasta que esos curanderos no fueron llamados a examen por una comisión nombrada *ad hoc*, lo que se hizo, aunque concursaron pocos individuos. Evidentemente, la represión de los curanderos hubiera resultado más fácil si Campins y los doctores de la Universidad que lo apoyaban hubieron pedido ayuda al Comisario de la Inquisición activo en Caracas. Pero, los tiempos ya había cambiado y, junto a la progresiva separación entre medicina y curanderismo, se había producido un cambio más profundo en la conciencia de los mismos inquisidores: la brujería, más que expresión de alianzas con el demonio, eran fantasías y supersticiones de quienes continuaban intentando su uso: los brujos y las hechiceras se habían transformado en simples curanderos y curanderas, hacia quienes hasta podía haber consideración positiva, habiendo quienes les reconocían un saber útil, como en el caso del Gobernador Agüero que había terciado en contra de la creación del protomedicato:

En todos tiempos y en todos los Pueblos aparecen Personas indoctas, y muchas veces rústicas y bárbaras que preconizando una habilidad heredada, ó un conocimiento práctico, y experimental de algunas Yervas, ó otros ingredientes, se dedican á curar dolencias y enfermedades. No les faltan Patronos y Protectores, á quienes un alivio casual, ó una curativa que resultó sin conocimiento fundado del artífice, sirve de antecedente para ponderar y divulgar su avilidad y acierto. En las Repúblicas bien ordenadas se mira este punto con exrupulosidad. No se cierra totalmente la Puerta al conocimiento experimental aunque le falten principios de la Profesión Médica; pero no se permiten á todos los que se llaman curanderos, ni se les disimula el que se apliquen á querer sanar todas las dolencias. Los sugetos son examinados en su porte y conducta; y los Medicamentos, se reconocen por congeturar su congruencia, y si inducen malicia, y pueden ser notoriamente nocivos⁴⁰.

Ya que pocos curanderos se presentaron y pasaron el examen, la mayoría continuó ejerciendo sin permiso del Protomédico, dándole amplia posibilidad de reprimir y hasta de mandar preso a quienes no acataban la orden de no ejercer. Sin embargo, el control de la proliferación de curanderos y curanderas no le fue fácil al protomédico ya que algunos ejercían a escondida, invisibilizándose, y otros recurrían a otras instituciones locales para ser autorizados a ejercer, como el curandero Gaspar Latouche quien, desconociendo su autoridad, consiguió del Capitán General un título de cirujano y médico. Otro caso, con diferente desenlace, fue el enfrentamiento entre Campins y la curandera María Gregoria Ramos Casanueva a quien el protomédico mandó detener por ejercer ilegalmente la medicina⁴¹.

En general, la acción del protomédico Campins no frenó el trabajo de los curanderos, sobre todo porque era la población pobre, la mayoría, quienes también por falta de dinero no podía recurrir a los médicos universitarios. Otro intento fue llevado a cabo en 1792 por el Dr. Felipe Tamariz, alumno y sucesor de Campins. El ataque de Tamariz incluyó explícitamente a los curanderos dotados de títulos por el Protomédico en la época del examen (1778). En 1800, Tamariz presentó al Cabildo la propuesta de negar la licencia a los pardos, resaltando la existencia de suficientes médicos blancos para atender a la población; el Cabildo rechazó la propuesta considerando que todavía eran necesarios. Los pocos médicos blancos, dictaminó el Cabildo,

...apenas podrían asistir con la atención necesaria a los enfermos de la clase de blancos y con suma dificultad a algunos de las clases inferiores que tengan facultad y, quedando el resto de estas clases

abandonado en sus enfermedades, no solamente por que no alcanzaran el tiempo y fuerzas de los médicos blancos a visitarlos, y curarlos, y porque la mayor parte son menesteres y jornales muy pobres que las más de las veces ni aún podrán pagar medio real por cada visita, sino también por que los médicos blancos no se acomodan bien al trato de los negros y zambos y mulatos...⁴².

Había que esperar hasta 1809 para que Tamariz consiguiera finalmente de la Real Audiencia la anulación de Cédula de 1777 que llamaba a examen a los curanderos, negando a quienes no había transitado por la universidad la posibilidad de ejercer la medicina. Pero, la situación social reclamaba otros cambios y la guerra de Independencia estaba a las puertas; así, el problema de los curanderos pardos y mulatos tuvo que ser dejado de lado, hasta por lo menos la llegada del doctor Vargas y la fundación de la nueva universidad republicana.

Notas bibiohemerográficas

¹ Los datos de archivo utilizados para el presente texto han sido recopilados en los últimos años en el marco del proyecto “La inquisición en Venezuela”, financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH) de la Universidad Central de Venezuela (Proyecto. N° 05.00.6492.2006), con la colaboración de los antropólogos Yelitza Rivas y Oliver Du Arte. Del mismo modo, se recopilaron importantes datos durante la Pasantía de Estudio financiada por el mismo CDCH realizada durante los meses de enero y febrero de 2009 en el Archivo Histórico de Madrid. Una primera versión del presente texto fue presentada como ponencia en la *V Jornadas* de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (Caracas, 2009).

² Michael McKinley. *Caracas antes de la independencia*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1993, pp. 21-22.

³ cf. José Pérez de Barradas. *Los mestizos de América*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

⁴ cf. Oliver du Arte. *El control de las conciencias. Aproximación antropológica a la historia de la Inquisición en Venezuela (Siglo XVII y XVIII)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005. (Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología).

⁵ cf. José Toribio Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1769-1820)*. Santiago: 1887.

⁶ cf. Ermila Troconis de Veracochea. *Historia del Tocuyo Colonial (Período Histórico 1545-1810)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1984 y Pedro Vicente Sosa Llanos. *Nos los Inquisidores. Historia del Santo Oficio en Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 2005.

⁷ Fernando Ortiz. *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 403-404.

⁸ cf. Louis Althusser. "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", Louis Althusser, *La filosofía como arma de la reacción*. México: Siglo XXI, 1977.

⁹ Nicolás Eymeric. *Manual de los Inquisidores*. Aragón, 1358. Capítulo Primero: “Del procedimiento del Santo Oficio en General”.

¹⁰ Verena Stolke. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 118-122.

¹¹ cf. Emanuele Amodio “Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”, *Asclepio*, Madrid: 1997. Vol. XLIX, N° 1, pp. 95-130.

¹² *Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas* (En adelante AHAC). Santo Oficio, Carpeta No. 1.

¹³ *Ídem*.

¹⁴ Carlo Ginzburg. “Stregoneria e pietà popolare”, Carlo Ginzburg, *Miti, emblema e spie*. Torino: Einaudi 1986, pp. 14-15.

¹⁵ AHAC, Judiciales, Carpeta 9, Documento, 1. Subrayado nuestro.

¹⁶ Entre los perseguidos por la Inquisición en la Venezuela colonial encontramos cuatro médicos acusados por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena, entre los cuales están dos de los más ilustres profesionales del XVIII: el doctor Fontes, originario de Palermo, acusado en los años cincuenta del siglo XVIII por tener libros prohibidos; y el del doctor Perdomo, en 1781, preso por el mismo delito. En el primer caso, Fontes murió antes de ser trasladado a Cartagena, mientras que el segundo fue llevado hasta Cádiz, desde donde se fugó.

¹⁷ AHAC, Judiciales, Carpeta 9, Documento, 1.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ Archivo General de la Nación (En adelante AGN). Archivo Aragua, Tomo XXVIII, ff. 70-108.

²¹ Ermila Troconis de Veracochea. *Ob.Cit.*, p. 345.

²² *Ídem*. Véase también: Archivo de la Iglesia de la Concepción el Tocuyo, Sección Brujerías y Herejías, Tomo 1, Legajo 41.

²³ Archivo de la Iglesia de la Concepción el Tocuyo, Sección Brujerías y Herejías, Tomo 1, Legajo 2.

²⁴ cf. Julio Caro Baroja. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

²⁵ cf. AGN. Diversos, Tomo IX.

²⁶ cf. José Antonio Maravall. "Feijoó el europeo, desde América", *Revista de Occidente*. Madrid: diciembre 1964. Año II. 2ª ép., Nº 21 pp. 349-354.

²⁷ AGN. Diversos, Tomo IX.

²⁸ *Ídem*.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ídem*.

³¹ *Ídem*.

³² cf. Ildefonso Leal. *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación, 1975.

³³ cf. Emanuele Amodio. *Ob.Cit.*

³⁴ AGN. Diversos, Tomo IX.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ cf. Ernst Schafer. "Los Protomedicatos en Indias". *Revista de estudios americanos*. Sevilla, 1964. Año III, pp. 1140-1046, Sevilla.

³⁷ cf. Michel Foucault. *El nacimiento de la Clínica*. México: Siglo XXI, 1986.

³⁸ Ramón Domínguez. "El Dr. Lorenzo Campins y Ballester, fundador de los estudios médicos en Venezuela". *Anales de la Universidad Central de Venezuela*. Caracas: 1925. Vol. XVII, pp. 391-392 y Blas Bruni Celli. "Estudio preliminar", *Autos sobre la incorporación del Dr. D. Lorenzo Campins y Ballester (1763)*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1971.

³⁹ *Carta de Campins al cabildo de Caracas, 19 de marzo de 1775*. Archivo General de Indias (En adelante AGI). Audiencia de Caracas, Legajo 261.

⁴⁰ *Relación del Fiscal al Consejo de Indias sobre el pedido del Dr. Campins el 17 de enero 1777*. AGI. Caracas, Legajo 241.

⁴¹ cf. Emanuele Amodio. "El médico y la curandera. Medicina popular y Medicina ilustrada en Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII". Emanuele Amodio (ed.), *La vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII*. Maracaibo. Dirección de Cultura, LUZ y Secretaria de Cultura de la Gobernación, 1999, pp. 231-264.

⁴² AGN. La Colonia, Títulos de Médicos, 1799-1806, Tomo 1, ff. 124-124 vto.