

El vicio de dar muerte. Crimen y envenenamiento en la Nirgua del siglo XVIII

Julimar Mora

Universidad Central de Venezuela / Universidad Católica Andrés Bello

RESUMEN

Este artículo analiza los discursos y significaciones sociales en torno a un envenenamiento en la jurisdicción de Nirgua, provincia de Venezuela, en la primera mitad del siglo XVIII, para lo cual se tomó una causa de 1735. El estudio da cuenta de la intrincada relación entre esas muertes y un conjunto de supersticiones y transgresiones morales escandalosas para la época, así como de la asociación intrínseca del delito con la vileza “natural” de sus ejecutores: pardos y negros esclavos. La aproximación cultural a los discursos sociales de los testigos muestra que el envenenamiento implicó una poderosa y muchas veces inadvertida negativización en la sociedad nirguense dieciochesca, además de un mecanismo de justicia alternativo al impuesto por el orden colonial hispano. Tal negativización del “vicio de dar muerte” —atribuido a negros y otros mestizos— se gestó en una sociedad constituida casi en su totalidad por población parda.

Palabras clave: muerte, envenenamiento, superstición, negros, pardos, Nirgua, siglo XVIII.

ABSTRACT

This text analyzes the discourses and social significance of poisoning in the jurisdiction of Nirgua, Province of Venezuela, during the first half of the eighteenth century, when it was taken up as a cause in 1735. The study details the complex relationship between those who died of poisoning and a body of superstitions and moral transgressions scandalous for the period, as well as the intrinsic association of the crime to the “natural” villainy of those who carried it out: *pardos* (those of mixed European-indigenous-black races) and blacks. A cultural approach to the social discourses of the witnesses shows that poisoning implied a powerful and often inadvertent negativization in eighteenth-century Nirgua society, in addition to an alternative mechanism of justice to that imposed by colonial Hispanic order. This negativization of the “vice of giving death”—attributed to blacks and other mestizos—arose in a society composed almost entirely of a *pardo* population.

Keywords: death, poisoning, superstition, blacks, *pardos*, Nirgua, 18th century.

El presente texto se inicia evocando las palabras del conocido ensayista Eduardo Subirats, quien –desde su narrativa metafórica– ilustra bastante bien la representación reproducida por Occidente respecto al viejo asunto de la violencia primitiva. La dicotomía –casi arquetípica– entre naturaleza y “cultura” o “civilización” parece ser mucho más antigua de lo que pudiera imaginarse; si no, recuérdese el ejemplo –quizá no tan mítico– de la simbolización manifiesta en la querrela entre los salvajes centauros y la representación virtuosa de los lapitas en la mitología griega.¹

Pese a que esa estampa remonta a contextos temporalmente alejados del presente e incluso del periodo del cual se pretende reflexionar aquí, es preciso decir que su “fundamentación” se mantuvo hasta muy entrado el siglo XVIII, aunque, claro está, envuelto en el velo de un discurso estéticamente diferente al expreso en el tradicional mito griego. La otredad americana² vendría a significarse o, mejor dicho, a conceptualizarse en una suerte de correspondencia análoga con la ambivalencia intrínseca a la representación centáurica que, como señala Subirats (1983: 330-331), encarnaba lo más brutal de la naturaleza humana, representando el carácter semibestial que los hacía “ajenos a la justicia, anárquicos e incontrolables [ejemplo] de incultura y de naturaleza ruda y violenta”.

Como es bien sabido, la ambigüedad entre lo humano y lo animal –o, lo que es igual, entre lo cultural y lo natural– fue objeto de intensos debates desde los primeros tiempos de encuentro interétnico en América (Amodio, 1993). No obstante, el carácter ambivalente que buscó neutralizar cualquier intento de igualar las expresiones culturales, si se llegaba a admitir su existencia, de los centauros –morenos, mulatos, pardos, negros, zambos e indígenas– con la de los lapitas modernos –europeos civilizados y criollos “blanquizados”– no desapareció tras los primeros momentos de la Conquista. Transcurridos más de 200 años de contacto interétnico ininterrumpi-

¹ La batalla entre centauros y lapitas se utiliza aquí en sentido metafórico, al homologar la representación que se hizo de la sociedad blanca europeizada con los “[...] serenos rostros de los lapitas que irradian un sosegado equilibrio”, y de los negros, indios y “mestizos” que, al igual que los centauros, se representaron distantes de “[...] la ley, la cultura y la polis” (Subirats, 1983: 330-331).

² En función del presente trabajo, la expresión “otredad americana” alude a los grupos sociales marginales en relación con la “calidad de gentes” propia del modelo de organización estamental colonial. Se hace esta advertencia pues, *a priori* podría pensarse que la expresión se refiere en exclusiva a los indígenas que se encontraban en el continente al inicio de la Conquista.

do, las formas de negativización sufrieron variadas transformaciones.³ No obstante, no desaparecieron. Como indica Borja (1997), las preocupaciones hacia los otros –en particular negros, aunque indígenas y “mestizos” no se hallaron exentos– una vez avanzado el siglo XVII condujeron su atención a la demonización de la esfera erótica, mágica y religiosa de la vida social de estos grupos.

En este marco, el objetivo del presente artículo es analizar el fenómeno del “envenenamiento” desde una perspectiva analítica-interpretativa, buscando con esto (re)leer los discursos manifiestos por los actores sociales del contexto histórico nirguense a mediados del siglo XVIII, para lo cual se ha tomado como fuente un expediente judicial correspondiente a los años de 1735-1736, en el cual se somete a juicio la culpabilidad de presuntos implicados en “[...] el arte de matar con veneno” (ANH, 1735: 40).⁴

En las siguientes líneas se analizará el envenenamiento durante la Colonia, centrando la atención en el asunto correspondiente a la etnicidad; es decir, la asociación de este fenómeno con determinados grupos donde, de manera generalizada, destacan negros, morenos, pardos y azambados. De esta forma se desea contribuir a la comprensión de los discursos que reforzaron la negativización de aquellos que se subvirtieron o, mejor dicho, que fueron subvertidos del canon de virtuosidad europeo, en especial en el asunto referente a la “administración de la muerte” mediante el suministro de venenos.

La jurisdicción de Nirgua en el siglo XVIII

Las descripciones de los viajeros y naturalistas que visitaron Venezuela a comienzos del siglo XIX describieron Nirgua como el “edén de la negritud” o, como señaló el barón Von Humboldt, “una república de zambos” (Acosta, 1978: 186). La jurisdicción de Nirgua (figura 1) se ubica en el actual estado de Yaracuy, adyacente a la cordillera interior de Venezuela, en su región centro-occidental. Descripciones como la de Codazzi, a principios del siglo XIX, la caracterizaron como un área de valles con un clima fresco y saludable, cuyo calor en la zona tórrida se debía a la acción de los vientos

³ De acuerdo con Amodio (1993), las primeras negativizaciones de la alteridad americana apuntaron a deformar los rasgos físicos de aquéllos considerados como “otros”. Son clásicos los ejemplos de las primeras ilustraciones que buscaron ilustrar la “monstruosidad” de los seres que habitaron estos territorios. No obstante, el contacto sostenido dio paso a otros tipos de negativizaciones que más tarde estarían muy asociadas con el carácter profano y demoniaco de algunas de sus prácticas culturales.

⁴ El expediente se encuentra ubicado en la Academia Nacional de la Historia de Venezuela (ANH, 1735).

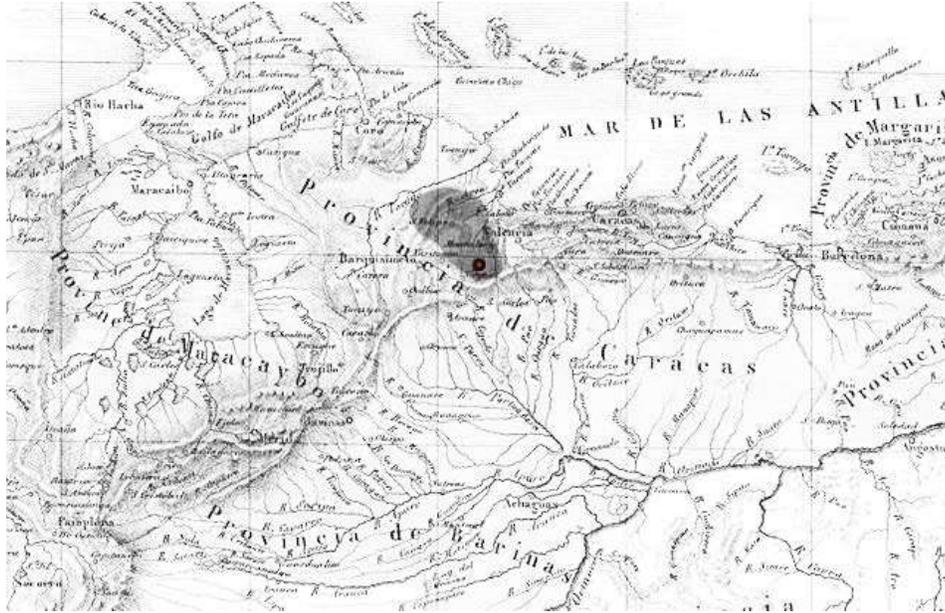


Figura 1 Agustín Codazzi, *Nirgua y valles adyacentes a su jurisdicción en el mapa de Venezuela, 1810* Fuente Google / adaptación de la autora

que descendían del conjunto de serranías contiguas. Todas las descripciones que de una u otra forma posaron la atención en Nirgua no pudieron deslastrarse ni mucho menos omitir el asunto referente a la composición de su población. El propio Codazzi (1841: 403) aseveraría que “la mayor parte [de ésta era] gente de color”. Tal fenómeno tendría una relación con su vecindad a la región de Buría, un área minera que desde los primeros intentos de conquista requirió la importación de numerosos contingentes de mano de obra esclava (García-Castro y Bellard, 2012). La fundación de Nirgua se intentó a partir de 1555. Sin embargo, durante más de 70 años la resistencia jirajara cercenó cualquier intento de asentar ciudades hispanas de larga duración. No fue hasta 1628 cuando el gobernador Juan de Meneses y Padilla estableció su antecedente más inmediato, el poblado de Nuestra Señora de la Victoria del Prado de Talavera (Codazzi, 1841).

La exacerbada proporción de población negra en una misma circunscripción, gran parte de ella en condición de libertad, fue más o menos atípica en la Venezuela colonial, según indica Rojas. Una parte importante de los poblados coloniales se dispuso a partir de una doble ecuación: por un lado abundaron los pueblos, villas y ciudades de blancos, y por el otro los pueblos de misión. De acuerdo con da-

tos suministrados por este mismo autor, para 1797 la población nirguense se hallaba compuesta por al menos 96% de pardos,⁵ una cuestión poco diferente a antiguas descripciones de otros viajeros, como Juan de Salas, quien en 1765 afirmó que en sus “exidos y valles inmediatos [habitaban] 966 varones entre grandes y pequeños; mujeres 1 110 entre pequeñas y grandes, pardos todos” (Rojas, 1999: 182).

Cabe destacar que la jurisdicción de Nirgua, pese a ser “una población estructurada en términos urbanos, institucionales y de prosperidad territorial como una ciudad de blancos [también era en sí misma] una novedad: se trata de un centro urbano fundado, organizado y con control de los mecanismos institucionales de poder por parte de la casta de pardos” (*ibidem*: 182). Esta suerte de ambivalencia se expresó en el desarrollo de las líneas ulteriores, pues, pese a tratarse de “una villa de pardos”, en los discursos de la población nirguense se continuaron reproduciendo las negativizaciones impuestas hacia ellos por la ideología y la institucionalidad propia de la elite blanca colonial.

Preliminares sobre el caso de estudio

El 22 de julio de 1735 un hombre pardo fue asesinado en el valle de Cabria, adscrito a la jurisdicción de Nirgua de la entonces provincia de Venezuela. El hecho fue ejecutado por el alférez mayor de esa ciudad, en quien también se hallaba depositada una de las varas de alcalde de la santa hermandad. El motivo del asesinato se relacionó con el delito de envenenamiento. Aquel hombre pardo había cobrado fama por asesinar con hierbas venenosas a los vecinos del valle. El escándalo estalló en aquel año, tras la muerte por envenenamiento de un cura capellán de esa jurisdicción, atribuida, al igual que muchas otras, a las acciones de aquel hombre pardo. Pese a que el caso refiere esa fecha, el testimonio de los testigos muestra que el rumor de los envenenamientos databa de 15 años antes que la fecha del expediente, momento que se relaciona con la llegada de Domingo Andrés de Cobos a la zona. El caso causó revuelos en la opinión pública de esa pequeña población, en primer lugar por el “estupor” de ese tipo de crimen —estrechamente anclado a la superstición— y luego por su magnitud, la cual se asoció con la cantidad de personas asesinadas, su concentración en la zona de Cabria y otros valles contiguos, como Oruje o los sitios de las Guabas y Guamita, y, no menos importante, la atribución de delitos similares a otros azambados y negros esclavos que también residían en la región.

⁵ Con el término “pardos” se abarcan todas las “combinaciones” de castas conocidas para ese periodo.

Las causas criminales seguidas contra el crimen de envenenamiento en los antiguos territorios de la provincia de Venezuela en el siglo XVIII muestran –con la clara excepción del presente caso– un carácter parcializado, individual y privado de aquel delito.⁶ Por eso, la elección de esta causa se corresponde con su carácter excepcional, pues la conmoción generalizada otorgada a esta gran “ola de envenenamientos” permite alcanzar una aproximación al imaginario social entretejido en relación con este crimen y su asociación con la etnicidad de los grupos sociales vinculados o, en su defecto, desvinculados del mismo.

El foco de análisis se concentra en los discursos de los testigos presentes en el caso emprendido contra don Romualdo de Guevara, alférez mayor y alcalde de la santa hermandad de la ciudad de Nirgua por asesinar a Domingo Andrés de Cobos, quien según los rumores había dado muerte al menos a ocho personas, entre las que se encontraban un antiguo alférez llamado Juan A. Matheos, a quien habría envenenado tras recibir su visita; Bonifacio Alberto de Cobos y Ana de Santiago, ambos hermanos suyos; Anastasia de Artiaga, vecina de Cabria; Sebastián Bejarano, cura capellán del valle a quien presuntamente envenenó por abofetear a su hija, tras descubrirla en actitudes lujuriosas con su hermano, y tres personas más que fallecieron de una “extraña enfermedad” que azotó el valle de Oruje tras la residencia de un año de Cobos y su familia.

También se declaró el frustrado intento de envenenamiento contra Juana Bautista de Ferrer –esposa de Bonifacio Alberto de Cobos y cuñada de Domingo–, quien sobrevivió tras la rápida intervención de un médico curandero. En los testimonios recogidos se acusó a la esposa e hija de Cobos de tener el mismo vicio que Domingo Andrés. También se imputó a Joseph Enriques, un negro loango residente del sitio de la Guamita –situado asimismo en la jurisdicción de Nirgua–, quien presuntamente envenenó a su amo don Pablos Enriques por mano de otro negro llamado Sebastián, al darle a comer unos huevos envenenados. Por último, se imputó a Martín de Cuevas, un esclavo del vecino sitio de las Guasbas, el asesinar a Pascual, un compañero de esclavitud, en la hacienda de su amo Isidro Vidal.

En las generalidades del caso se aprecia que los asesinatos, los cuales implicaron algún tipo de relación jerárquica –entiéndase la ecuación “amo-esclavo” o la rela-

⁶ Por lo general, en estos expedientes se narran delitos puntuales que poco trascienden la cifra de una única víctima, la cual era asesinada por diversos motivos que se resumen en desavenencias con los ejecutores del delito. En total se encontraron ocho causas correspondientes a los años entre 1707 y 1789, los cuales provenían de Caracas, Nirgua, Barquisimeto, Turmero y Barcelona. Si bien la ejecución del delito recayó en manos de blancos, negros, indígenas y mestizos, la preparación y el conocimiento de los venenos –en la mayoría de los casos– se circunscribió a los tres últimos grupos.

ción de un pardo libre con un alférez o cura-, se ejecutaron por razones que de una u otra forma llevaban un ejercicio de poder considerado “ofensivo” a juicio del agraviante. La muerte de Juan Agustín Matheos se habría precedido de sucesos que tácitamente enuncian la existencia de desavenencias entre ambos.

El envenenamiento ocurrió una vez acordada la “paz”. Tras una visita realizada a Cobos, Matheos “resultó hincharse todo, piernas, cuerpo [...] parecía un mostro y murió brevemente” (ANH, 1735: 37). Entretanto, el fallecimiento del padre Sebastián Bejarano se habría relacionado con el agravio físico contra María Madalegna de Cobos –hija del acusado-, quien luego de este hecho lo amenazó públicamente, diciendo que “[...] pocos serían los días de su vida” (*ibidem*: 34). Este asesinato despertó una pesquisa legal contra aquellos que de una u otra forma estuvieran afanados en dar muerte con veneno, lo cual condujo a delatar a otros dos esclavos que residían en los alrededores de Cabria, de quienes se creía que uno de ellos había asesinado a su amo. Si bien este último caso no detalla las causas que explicarían el asesinato, no es precipitado pensar que pudo tener que ver con las tensiones inherentes al ejercicio de poder intrínseco al vínculo amo-esclavo.

La relación “causa-efecto” cambió de manera tangencial cuando el envenenamiento implicó a sujetos no dispuestos jerárquicamente en las relaciones de poder, o al menos no con claridad. Las muertes de Ana de Santiago, Bonifacio de Cobos, Anastasia de Artiaga, Pascual y los tres vecinos del valle de Oruje obedecieron a problemas gestados en el seno de relaciones no autoritarias. A diferencia de los casos anteriores, éstos no habrían tenido por causa la venganza hacia el poder ejercido contra la figura del agraviante. Asimismo, es preciso decir que la superstición o, mejor dicho, el sentido supersticioso relacionado con las muertes por envenenamiento sólo se adscribió a los casos de iguales; es decir, a las muertes que no daban muestras de relaciones autoritarias entre los implicados.

Mencionemos el infructuoso caso de envenenamiento presuntamente cometido por Cobos contra Juana Bautista de Ferrer –esposa de Bonifacio de Cobos, su hermano-, quien tras mostrar síntomas de una extraña enfermedad acudió a consulta con un “natural” –término que refiere a los indígenas- con dones de curandero y adivinador, quien le dijo que “era veneno [lo] que tenía en el cuerpo [y] que se lo había dado Domingo Andrés de Cobos y su mujer Dominga” (*ibidem*: 35). A partir de tal revelación Bonifacio riñó con su hermano, quien, según testimonios, lo envenenó. Entretanto, los nirguenses del momento afirmaron que el referido Domingo Andrés también había asesinado a su hermana Ana de Santiago, “echando culebras por sus partes” (*ibidem*: 34).

Al igual que Juana B. de Ferrer, el caso de Anastasia habría involucrado las supersticiosas artes de la adivinación, pero esta vez ejecutadas por un hierbero quien, tras consultar la lumbre del agua, determinó quién era la persona que le había hecho daño tras ver la figura “de Cobos de medio cuerpo para arriba” (*ibidem*: 30).

En cuanto a las muertes de los tres vecinos de Oruje, quienes fallecieron de una “misteriosa enfermedad”, tampoco se hallaron exentas de supersticiones, pues, como afirmó un testigo, “en el tiempo de un año que tuvieron allí de vecino a Cobos, tuvieron el contratiempo de calenturas que les [[lenaban] los cuerpos con escamas que les midonaba el pellejo [resultando] muerto[s] tres de la enfermedad, en dicho valle que no pasó en otra más parte” (*ibidem*: 28).

Respecto a la muerte del esclavo Pascual, un testigo alegó que el envenenamiento fue producto de la ingesta de huesos y gusanos proporcionados por su compañero Martín de Cuevas. A diferencia del resto de los decesos, el carácter supersticioso de este último estaría dado por el sentido profano de las sustancias ingeridas por la víctima.

Etnicidad, muerte y envenenamiento en la Nírgua dieciochesca

La muerte como mecanismo de justicia de los subalternos. En este brevísimo relato, el asunto del envenenamiento parece asignarse a la acción de aquellos que no pertenecen al estamento blanco; a estos grupos se les atribuye el conocimiento relativo a la administración de las hierbas, sea ésta para su uso medicinal o para el arte de envenenar (Amodio, 2002). Si se detalla con detenimiento la particularidad de los discursos expresos en relación con las muertes, se observan elementos importantes. El primero de ellos se asocia con el uso instrumental del envenenamiento como estrategia de venganza y autogestión de la justicia, como se hace ver por parte de los testigos. Este aspecto sólo adquiere sentido si se reflexiona acerca de la administración de los mecanismos de regencia judicial durante la Colonia, los cuales se hallaban en su mayoría en manos de blancos o criollos blanquizados. Incluso si no fuera así, estos mecanismos se regirían por una serie de estructuras ideológicas e institucionales que favorecerían el aseguramiento de los intereses y disposiciones que sostendrían el “natural” estado de las cosas (Reid, 2007), y con esto nos referimos al ordenamiento de las jerarquías sociales inherentes a cualquier sistema colonial.

Lo interesante del envenenamiento, en especial si se observa en localidades con proporciones significativas de población negra, india y “mestiza”, es la función de “forjar justicia” al hacer uso de métodos subalternos a las estructuras judiciales que,

a priori, condenarían las prácticas contra el canon de virtud impuesto desde Europa, pues, como señalan los testigos, este hábito otorgaba la posibilidad de arbitrar por cuenta propia aquello que consideraban injusto, en este caso “aplicando el veneno a aquellos que parece” (*ibidem*: 35).

Este tipo de prácticas se localizaron, en circunstancias similares, en otros contextos coloniales. Citamos como ejemplo la investigación realizada por Cogollos Amaya y Vargas Poo (1997), quienes, al revisar una amplitud de causas criminales relacionadas con la acción de la Inquisición en el contexto neogranadino del siglo XVII, encontraron que el envenenamiento se empleó como “desquite” contra quienes previamente habían causado algún daño o agravio al victimario. Este tipo de conducta estuvo visiblemente anclada a los grupos esclavos, quienes, ante el maltrato o la negativa de recibir la libertad, envenenaban a sus amos como estrategia de venganza. A grandes rasgos, este principio es capaz de explicar las motivaciones y formas de (re)establecer y (re)significar las leyes que regían la administración de justicia en el seno de los grupos sociales subalternos, los cuales casi siempre se hallaban exentos –política, económica y culturalmente– de la posibilidad cierta de ejercer un control efectivo sobre los espacios oficiales destinados para tal fin.⁷

El envenenamiento y su representación en los discursos de la sociedad nirguense de mediados del siglo XVIII refuerza en mayor o menor grado el imaginario expreso en las letras de aquella carta escrita en Popayán en el año de 1592, donde se afirmaba que la esclavitud no era un agravio y que la misma era necesaria para alejar a los negros de la bestialidad, “donde sin ley ni Dios” vivían para así llevarlos a una “tierra mejor” en la que habitaran “en policía y religión” (Arboleda, 1966: 137).

Siglo y medio más tarde muchos de esos esclavos y su descendencia libre siguieron manejándose en las periferias de la ley, con su propio y “bárbaro” sistema de justicia, en el cual, como afirman los propios testigos, el envenenamiento fungía como mecanismo para “vengar las pasiones” (ANH, 1735: 28). No es casual que sólo en los ricos valles de negros, morenos, pardos y azambados de la entonces jurisdicción de Nirgua se gestara esta “epidemia de envenenamientos”, en la que la población blanca parecía hallarse exenta por completo salvo, claro está, cuando se demostraba su carácter de víctima.

⁷ Pese a que, como afirman los estudios históricos, Nirgua se hallaba controlada por la casta parda, el ejercicio efectivo del poder y la autoridad –moral y física– se continuaba dando en los términos propuestos por el aparataje ideológico e institucional de la elite blanca colonial. La existencia de una clase parda en el poder de ningún modo niega la presencia de una subalternidad negra o parda en los márgenes del control económico e institucional, en el contexto nirguense dieciochesco.

Es probable, como lo muestra bien la ausencia de expedientes de naturaleza similar, que este tipo de fenómenos casi nunca se encontrara en otras ciudades donde las proporciones de castas resultaban más beneficiosas para el sostenimiento del orden y el cumplimiento cabal de las leyes de Dios en la Tierra. Es posible que este hecho se debiera a la existencia de otras formas de interpretar la estética de las muertes atribuidas aquí al envenenamiento y no a la inexistencia de este fenómeno en poblaciones con diferentes características a la de Nirgua.

Superstición, transgresión, muerte y envenenamiento

La negativización de los grupos disidentes al estándar de virtud europeo centraría su atención en los aspectos relativos a lo “mágico”, a la sexualidad y a la religión. Como señala José Ángel Rodríguez (1998: 9), pecadores resultaban todos aquellos “que transgredían las leyes y códigos sociales de la época”, y a quienes casi siempre imputaban este tipo de desviaciones eran precisamente a las “calidades” más bajas de la población.

Si se detalla el carácter supersticioso que envuelve el caso de estudio, se notarán aspectos interesantes. El primero tiene que ver con la distribución social de los roles en torno a “lo mágico”. A la población negra, parda y azambada se le atribuye el vicio de dar muerte con venenos, mientras que a los “naturales”, el arte de la cura y la adivinación. La intención de este trabajo no es de ningún modo generalizar tal afirmación. Los expedientes relativos al tema dan muestra de que en otros contextos, como Turmero y Barcelona,⁸ a los indígenas se les atribuyó el vicio de matar con hierbas venenosas. Pese a la diversidad de realidades que suelen hallarse en las prácticas subalternizadas, se atribuyeron a los no blancos; es decir, a los negros, indios, pardos, mulatos, zambos y a todos aquellos considerados como “mestizos”. Como señala Alberto Ortiz (2012: 11), la existencia de “variantes locales en cuanto a la tipología específica del enemigo” fue común entre las diferentes jurisdicciones del periodo colonial.

La segunda cuestión tiene que ver con la adscripción de las prácticas supersticiosas –vinculadas con la muerte– a las relaciones sociales situadas al margen de la autoridad moral, religiosa y judicial (Farberman, 2012). Como se muestra en la figura 2, las

⁸ Tanto para Turmero como para Barcelona se encontraron expedientes donde se acusaba a indígenas de haber dado muerte a otras personas con hierbas venenosas. Véase, respectivamente, las “Causas seguidas a Alejandro Díaz Betancourt en nombre del capitán Vicente sobre que Matheo Ceballos, indio del pueblo de Cagua mato a José Antonio Núñez con hierbas venenosas” (ANH, 1736), y los “Autos seguidos contra varios indios por haber dado hierbas venenosas a otro indio nombrado Santiago Laucho” (ANH, 1789).

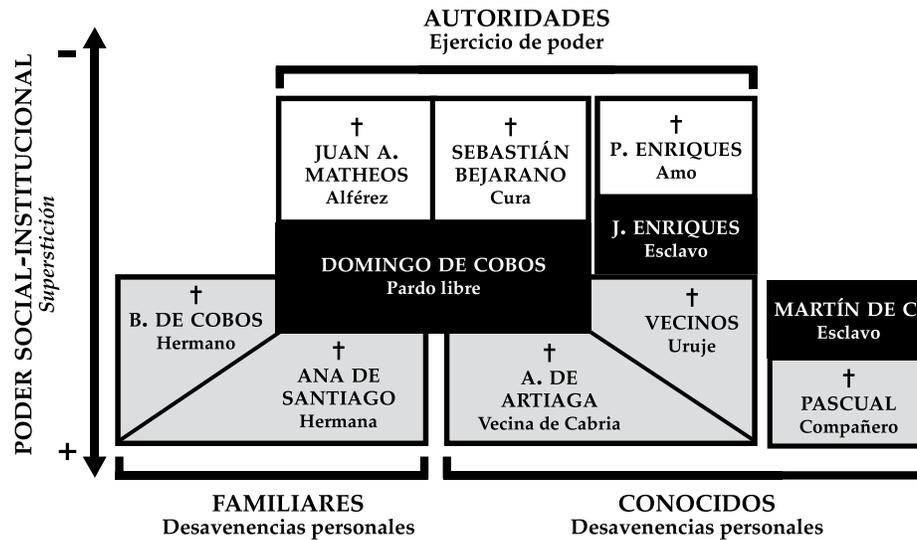


Figura 2 Organización de los casos de acuerdo con las causas de envenenamiento y la aparición de prácticas supersticiosas. Los recuadros sombreados indican los casos de muerte donde se vieron presentes discursos y prácticas supersticiosas

Gráfico: Julimar Mora

adivinations, las “epidemias”, las perversiones sexuales y la profanía de dar muerte con sustancias de los ya fallecidos fueron fenómenos que no se asociaron con los casos de envenenamiento que involucraron a las autoridades del momento. La aparición de estas prácticas se adscribió de manera exclusiva a las relaciones entre iguales —entiéndase familiares y conocidos, entre ellos vecinos y compañeros de esclavitud—, una cuestión que asociamos con la posibilidad y, sobre todo, el interés que despertaba explicar la muerte en los contextos sociales más íntimos; es decir, aquellas que tenían lugar en la esfera de la familia y la comunidad.

Las prácticas adivinatorias requerían demandantes que solicitaran al visor mediar con el mundo espiritual para determinar las causas de muerte y la posible identidad del agraviante. Por lo general, este interés se suscitaba entre los miembros del pueblo que, como es natural, se veían conmovidos o atraídos por el hecho mortuario. Poco necesaria parecía la búsqueda de explicaciones respecto a la muerte de quienes “visiblemente” habían mostrado tener razones para ser asesinados, una cuestión frecuente cuando intervenía el ejercicio de poder, muchas veces violento, que podía sostener un cura ante un pecador, un amo ante su esclavo o un alférez ante el pueblo de su jurisdicción.

La tercera cuestión tiene que ver con la erotización de los envenenamientos en las víctimas del sexo opuesto. Todos los casos, con la excepción del de Ana de Artiaga, detallan la forma como fueron envenenadas las víctimas; en aquéllos donde la relación víctima-victimario fue hombre-hombre, la forma de envenenamiento se redujo a la ingesta oral de algún tipo de comida o bebida en la que se habría imbuido la sustancia venenosa causante de la muerte. No obstante, el único caso cuya ecuación fue mujer-hombre, con la evidente excepción del de Anastasia de Artiaga, por no ofrecer detalles de este tipo, rompió ese esquema. Nos referimos al de Ana de Santiago, hermana de Domingo Andrés de Cobos, su presunto victimario, envenenada con culebras que éste habría echado por sus partes. Tácitamente, este caso habría supuesto una doble transgresión. En primer lugar hay que destacar el agravante simbólico intrínseco al hecho de insertar “culebras” por las partes de una mujer, con base en el contexto histórico dieciochesco y el cúmulo de tabúes sexuales y religiosos que ataviaban la idea de una persona virtuosa. De acuerdo con la visión bíblica –nada ajena a la ideología imperante en las colonias americanas de mediados del siglo XVIII–, la culebra representaba la encarnación material de lo maligno –en términos espirituales– y del pecado –en términos morales–, y era todo aquello de lo que debía cuidarse una “buena” mujer. Como señala Moraña (1996: 83), la serpiente “se asocia aquí con el demonio y, también, con la sexualidad libre”. Por consiguiente, el envenenamiento de Ana de Santiago por esta “vía” vendría a significar no solo la “mostrificación” de Domingo, sino también de las mujeres de su familia, una cuestión que se ratifica con las constantes acusaciones que también se dirigían contra su esposa y su hija lujuriosa. En segundo lugar es preciso exaltar el asunto del incesto y la bestialidad. La inserción de culebras por las “partes” íntimas de Ana se habría entendido ante los ojos de la época como un doble acto de profanación moral: por un lado, un evidente incesto, y por el otro, una muestra de actitudes sexuales proclives al bestialismo, ambos símbolos de depravación y pecado (Rodríguez, 1998; Pino, 1992).

La cuarta y última cuestión tiene que ver con la vieja transgresión asociada con la “mostrificación” de comer gente. Desde los primeros años de la Conquista, e incluso desde antes –recuérdese que el tabú relativo a la ingesta de “carnes humanas” data de tiempos más antiguos (Arens, 1981)–, el canibalismo representó una de las más férreas negativizaciones de las que fue objeto la alteridad americana (Amodio, 1999), un asunto que 200 años más tarde al parecer no había desaparecido, o al menos no del todo. Los discursos que legitimaron la inferioridad de los no europeos en términos de incivilidad variaron en los más de 300 años de conquista y colonización, un hecho que explica la necesidad inexorable de resemantizar los códigos visibles de los anti-

guos estigmas atribuidos a los “otros” para otorgar sentido a la avanzada civilizatoria emprendida por Occidente sobre estas tierras que, para entonces, resultaban bastante extrañas. Si bien para el siglo XVIII resultaba difícil el sostenimiento de esta hiperbolización de lo negativo, es preciso decir que muchos de estos principios se (re)ajustaron a las formas de transgresión moral lógicas al contexto colonial dieciochesco. Éste fue el caso del envenenamiento por sustancias humanas, es decir, por la ingesta de huesos atribuida a la muerte dada por Martín de Cuevas a su compañero Pascual.

Al igual que con la bestialidad y el incesto, esta nueva expresión de “canibalismo” resultó ser lo suficientemente transgresora como para ser causal de muerte de aquel que siquiera haya tenido contacto con los restos humanos de un fallecido. Como señala Carlos Jáuregui (2008: 13): “En la esencia caníbal [se] proveen [nuevos] modelos de constitución y disolución identitaria [...] El caníbal desestabiliza constantemente la antítesis adentro/afuera”. De esta manera transgrede los límites esenciales de lo espiritual y lo corpóreo. En el presente caso, la ingesta de otro derivó en la expulsión de lo propio; el consumo de huesos humanos fue, en sentido metafórico, el consumo de la muerte: el cuerpo devorado devoraría la esencia de su devorador, lo corpóreo se apropiaría de lo espiritual, y viceversa. Aquí la inminente superstición.

El “negro envenenador” como simbolización de lo pérfido

La dualidad cartesiana intrínseca a la cosmovisión occidental –si es que vale la generalización– ha sido y sigue siendo responsable del carácter ambivalente que guía nuestra percepción sobre las cosas (Ballesteros, 2006). Esquemas como “lo bueno y lo malo” o “lo sagrado y lo profano” son claros ejemplos de modelos “metacognitivos” que desde tiempos bastante antiguos organizan la construcción de realidades en el seno de Occidente. En este sentido es preciso decir que el asunto de la muerte no ha escapado de los mismos principios. La nada vaga dualidad respecto a “la vida y la muerte” serviría como base o, mejor dicho, como sustrato estructurante de la legitimación del orden social colonial que –como se ha visto– asignó de manera clara la administración de la muerte a los grupos sociales que pretendía “mostrificar”.

El asunto referente a la admiración de la vida comenzó a quedar bastante claro a finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando empezaron a proliferar en Venezuela un conjunto de regulaciones que buscaron desmontar, sin mucho éxito, el eclecticismo sincrético que había reinado a través de las muy diversas artes de la curación. La poca regulación y el carácter periférico de extensas zonas de las provincias habían sentado el

escenario propicio para el desdibujamiento de las fronteras entre lo oficial y lo no oficial; es decir, entre lo que debía condenarse y lo que no, ya que, como señala Amodio (1997) para la Caracas del siglo XVIII –aunque también aplica a las vastas porciones del actual territorio venezolano–, eran comunes los usos del conocimiento popular, prácticas rituales y el consumo de sustancias propios de los grupos indígenas y otros sectores de la población. A finales de siglo era “oficial” que el asunto que la “vida” debía ser resguardada por un selecto grupo de la población, del cual resumiremos las dos premisas más generales del viejo canon de virtuosidad europeo: debían ser hombres, pero, sobre todo, blancos.⁹

Este tipo de dualidades representaba un gran depósito de metáforas que, de fondo, escondían los trazos de la estructura social donde se adscribían. Como cualquier dualidad, si el oficio de la vida –y su garantía– habría de reservarse a quien demostrara ser portador de virtud, entonces el vicio de la muerte –y su garantía– habría de reservarse a quien, por el contrario, demostrara ser portador de defecto y vileza. Si bien para 1735 no eran del todo “oficiales” las regencias en torno a lo médico –como oficio de resguardo a la vida–, para esa misma fecha el imaginario en torno a la muerte y su administración poseía ya los mismos rasgos, pero sobre todo los mismos rostros, los cuales mantendría tras el esclarecimiento, más o menos contemporáneo, de las premisas que regirían el oficio médico luego de la llegada del protomedicato a territorios venezolanos.

Los discursos en torno a la muerte y el envenenamiento dan muestra del carácter subterráneo de esta forma de delito.¹⁰ Su relación con la diversidad de tabúes, supersticiones y transgresiones descritas en el apartado anterior muestra cómo la “mostrificación” de los otros, en muchos casos, operó valiéndose de un sistema de símbolos –*a priori* negativos– que, como en un cualquier otro sistema lingüístico, se conjugaron para formar unidades significantes que estuvieron particularmente adaptadas a las necesidades sociales de los diferentes contextos coloniales. Como señala Alberto Ortiz (2012), en territorios tan vastos y de tan marcada diversidad como los americanos resultó necesaria la creación de imaginarios locales en relación con la estereotipación del enemigo; es decir, de aquél de quien había que cuidarse por ser portador de pecado y vileza.

⁹ Para esa fecha, sobre todo en la ciudad de Caracas, comenzaron a proliferar los expedientes judiciales sobre los usos “no facultativos” de la medicina por parte de los curanderos y otras personas, generalmente de los estamentos bajos de la población.

¹⁰ Por “subterráneo” entendemos el universo de significaciones oscuras, silentes y marginadas de la ideología oficial del contexto colonial dieciochesco.

En este sentido, la imagen del “negro envenenador” pareció ser la ecuación resultante de las ideas y miedos que sostuvieron la “demonización” de aquellos que en verdad representaban un peligro, pero no a la “vida”, sino a la conservación del orden social preestablecido. El mito del “negro envenenador” fungiría como metáfora de la amenaza que representaban los negros, pardos, morenos y azambados para el sostenimiento del sistema de estamentos en el periodo colonial.¹¹ El miedo de un negro –o pardo– envenenando a otro negro –familiar, vecino o compañero de esclavitud– actuaría como contención del peligro asociado con una población constituida casi en su totalidad por pardos; serviría de espejismo, es decir, de advertencia para “sí mismos” y no para aquellos que, pese a su poder, se ostentaban como víctimas. El problema estructural de este caso yace en el delito, metafórico y fáctico, de lo que significaba un esclavo envenenando a su amo o un pardo libre dando muerte a un cura o al alférez de su pueblo.

El envenenamiento como mofa

A este cuadro se suma el asunto relativo al envenenamiento como sello particular de muerte y mofa contra la integridad de los cuerpos que fueron transgredidos. El envenenamiento, y su expresión corpórea, constituye un símbolo de escarnio social, pues las muertes, por su carácter liso y deformado, se convierten en una especie de asunto público. Todos, absolutamente todos, saben cuándo alguien muere envenenado, y asimismo sienten la potestad de inferir los motivos que condujeron al envenenador a burlar la vida de su víctima. El sentido de mofa resulta del hecho de que el objeto para provocar la muerte –comida, bebida o algún animal– por lo general era suministrado por un sujeto de “confianza” o, en su defecto, relativamente cercano a este último. De igual forma acontecía con la expresión material del delito. La hinchazón del cuerpo y la aparición de rasgos como “el rostro negro [al igual que] las uñas de los pies y manos” (ANH, 1735: 27) representan la profanación del cuerpo. Como dice Natalia Hernández (2012), la expresión caótica –desordenada, fragmentada o destruida– de éste es irremediamente un símbolo de maldad y perversidad; es decir, la antítesis de lo bello, armonioso y bondadoso.

¹¹ El trabajo realizado por Frédérique Langue (2012) demuestra la fortaleza que tenían las ideas relativas al miedo a los esclavos y a la “pardocracia” –un término acuñado más tarde por el libertador Simón Bolívar–, como una clase peligrosa para el sostenimiento del orden tanto del sistema colonial español como el ingénito a la elite emergente de blancos criollos que después lideraría el proceso independentista en Venezuela.

Sin duda el cuerpo –en este caso el envenenado– es en sí mismo una alegoría de las condiciones sociales –el ejercicio desmedido del poder y el conflicto interpersonal– que dieron paso a su condición (Migliori, 2002). Para rescatar las palabras de Jáuregui (2008: 13), los “límites, fragilidad y destrucción [d]el cuerpo sirve[n] para dramatizar y, de alguna manera, escribir el texto social”. El cuerpo envenenado fue muestra de la venganza y del poder silente que ejercieron los pardos, negros y azambados subalternos en el contexto social nirguense de mediados del siglo XVIII.

Consideraciones finales

Este trabajo no buscó fijar su atención en la demonización de Domingo Andrés de Cobos ni de los esclavos Martín de Cuevas y Joseph Enriques. Más bien intentó analizar la simbolización de éstos como “insignia” de su casta y estamento social: la negativización de Cobos no fue otra cosa que la condena contra todos quienes se pensaban iguales a él. Este hecho parecería bastante extraño –o incluso paradójico– si se piensa en las particularidades de la sociedad colonial nirguense de mediados del siglo XVIII. *A priori*, sería fácil atribuir el sentido de la negativización social al ataque que un determinado grupo o casta emprende contra “otro” al que considera radicalmente diferente a sí mismo. No obstante, tal premisa carecería de sustento en la presente investigación.

El *locus* de enunciación de las criminalizaciones que atribuyen los delitos a las figuras mencionadas deviene del seno de la propia sociedad parda, incluso de familiares, amigos, vecinos y allegados de los implicados, los cuales no titubeaban al distinguir la condición social de los mismos. Adjetivos como “pardo”, “moreno”, “azambado” o “negro loango” servían como plataforma para justificar –quizá en forma más inconsciente de lo que se cree– la diversidad de delitos, supersticiones y transgresiones que se entrecruzaban para deformar la imagen que se construía acerca de estos grupos. La relación entre crimen y etnicidad no es para nada tácita.

El hecho de que la sociedad nirguense estuviera conformada casi en su totalidad por población parda no niega la existencia de relaciones de poder en su seno, ejercidas con el mismo temple y firmeza como si tratara de cualquier otra ciudad “de blancos” o pueblo de misión. En este sentido no es inadmisibles la tesis de que el envenenamiento pudo fungir como un mecanismo de justicia alternativo al sistema oficial de cortes y hermandades. El asunto de la subalternidad también explica el carácter metafórico que se atribuyó al envenenamiento como amenaza contra el sistema de organización social colonial, pues fungió a modo de “contrapoder”, sin importar si

fue ejercido por la acción de los propios pardos –guiados por la razón ideológica e institucional de la elite blanca– o por la de los blancos.

También resulta interesante observar la forma como el envenenamiento concertó dentro de sí los códigos de diferentes transgresiones y pecados de la época para forjar, en su idea, un imaginario escandaloso que haría de 11 muertes la esencia viva de una profunda turbación y miedo hacia el hecho mortuorio, el cual mantuvo su vigencia durante 15 años o quizá mucho más. El envenenamiento haría de los negros y pardos los “centauros” de la vieja querrela griega, pero esta vez en el escenario criollo de pequeños pueblos situados en la provincia de Venezuela del siglo XVIII.

Bibliografía

- Academia Nacional de la Historia (ANH), “Autos seguidos contra varios indios por haber dado hierbas venenosas a otro indio nombrado Santiago Laucho”, 1789, Judiciales, Móvil 10, c. 26, doc. 260.
- _____, “Causas seguidas a Alejandro Díaz Betancourt en nombre del capitán Vicente sobre que Matheo Ceballos, indio del pueblo de Cagua mató a José Antonio Núñez con hierbas venenosas”, 1736, Civiles, Móvil 1, libro 169, exp. 3.
- _____, “Autos seguidos contra Juan Romualdo de Guevara alcalde de la hermandad por la muerte dada con arcabuz a Domingo Andrés de Cobo, acusado este último de haber dado hierbas venenosas a varias personas”, 1735, Civiles, Móvil 1, libro 151, exp. 2.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, La Habana, Casa de las Américas, 1978.
- AMODIO, Emanuele, “Las calenturas criollas. Médicos y curanderos en Cumaná [Venezuela] durante el siglo XVIII”, en *Procesos Históricos*, núm. 1, 2002a.
- _____, “Los caníbales mutantes. Etapas de la transformación étnica de los caribes durante la época colonial”, en *Boletín Americanista*, núm. 49, 2002b, pp. 9-29.
- _____, “‘Curanderos y médicos ilustrados’. La creación del protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”, en *Asclepio*, vol. XLIX, núm. 1, 1997, pp. 95-129.
- _____, *Las formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito, Abya Yala, 1993.
- ARBOLEDA LLORENTE, José, *Popayán a través del arte y la historia*, t. I, Popayán, 1966.
- ARENS, William, *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, México, Siglo XXI, 1981.
- BALLESTEROS, Plinio, “El pensamiento físico en la cosmovisión occidental”, en *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, núm. 11, 2006, pp. 287-315.
- BORJA, Jaime Humberto, “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena (1550-1650)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de Estudios de Historia de México-Condumex/UIA, 1997, pp. 147-166.

- CODAZZI, Agustín, *Resumen de la geografía de Venezuela*, París, Imprenta de H. Fournier y Compañía, 1841.
- COGOLLOS AMAYA, Silvia y Martín VARGAS POO, “Inquisición y muerte en el siglo XVII. Lecturas y apreciaciones sobre el fenómeno de la muerte desde distintos procesos inquisitoriales: causas juzgadas por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias”, en *Religión y etnicidad en América Latina*, t. I, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 327-337.
- FARBERMAN, Judith, *Magia, brujería y cultura popular: de la colonia al siglo XX*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2012.
- GARCÍA-CASTRO, Álvaro y Eugenio BELLARD PIETRI, “El fuerte de San Juan de Nirgua: una fortificación desconocida”, en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, vol. 17, núm. 33, 2012, pp. 179-184.
- HERNÁNDEZ, Natalia, “La historia de la medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones. De la Edad Media al siglo XIX”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 45, 2012, pp. 109-117.
- JÁUREGUI, Carlos, *Canibalía: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008.
- LANGUE, Frédérique, “La culpa o la vida. El miedo al esclavo a finales del siglo XVIII venezolano”, en *Procesos Históricos*, núm. 22, 2012, pp. 19-41.
- MIGLIORI, Norma, “El cuerpo del delito: la hibridación de la metáfora corporal en el arte moderno”, tesis, Quito, Facultad de Artes-PUCE, 2002.
- MORAÑA, Mabel, *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana-Universidad de Pittsburgh, 1996.
- ORTIZ, Alberto, *Diablo novohispano: Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012.
- PINO ITURRIETA, Elías, *Contra lujuria, castidad: historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Alfadil, 1992.
- REID ANDREWS, George, *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2007.
- RODRÍGUEZ, José Ángel, *Babilonia de pecados. Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*, Caracas, Alfadil, 1998.
- ROJAS, Reinaldo, “Mestizaje y poder en Nirgua. Una villa de mulatos libres en Venezuela colonial (1628-1810)”, en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, vol. 4, núm. 7, 1999, pp. 181-193.
- SUBIRATS, Eduardo, *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983.