

Un bozal en el ingenio de Ayotla, Teotitlán, Oaxaca*

J. ARTURO MOTTA SÁNCHEZ**

En uno de esos ardientes días del secano, en mayo para precisar, donde la poca agua que corre por las áridas tierras y que serpenteando por los muchos promontorios erizados de cactus del partido y "cabecera" de Teotitlán del Camino Real, por igual se la disputaban cañaverales, mosquitos, humanos y bestias; y a cuya falta, el común achacaba la aparición de dañosas y diversas enfermedades, la mulata Michaela de Ariza, esposa del también mulato Lorenzo de Torres, angustiada y nerviosa externaba una opinión que no comulgaba con la anterior, pues ella tenía a sus dolencias por fruto de una acción menos prosaica y más metafísica, en tanto convencida estaba que en su padecer el maléfico obraba.

Así fue que lo manifestó a los funcionarios inquisitoriales¹ de la Ciudad de México su diligente, aunque no muy asombrado escucha y amanuense, el párroco bachiller don Andrés de la Parada

* Versión modificada, con el apoyo del Conacyt (Proyecto 30891-H), de la ponencia presentada en el VII Encuentro Nacional de Afromexicanistas, México, Universidad Autónoma de Guerrero y Ayuntamiento de Cuajinicuilapa, junio 1999.

** Dirección de Etnología y Antropología Social/INAH.

¹ Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 713, exp. 57, "Teotitlán Oaxaca, año de 1700".

Sandoval, "pastor interino" o "cura ministro" de la iglesia del arcángel San Miguel del pueblo de Teotitlán del Camino Real, cuando recogió y asentó hace ya 301 años el relato/denuncia de la mulata Michaela —quien para y en ello siguió el parecer de su confesor "de sierta religión"—² de denunciar a Juan Grande, negro esclavo bozal,³ sujeto al ingenio de hacer azúcar de San Nicolás⁴ de Ayotla; propiedad ambos, de los padres de la Compañía de Jesús; individuo al que ella señalaba si bien como exacerbador, no menos fuente también de sus insufribles achaques físicos y espirituales.

O por lo pronto, fue esa inicial creencia acompañada de la certeza de que su salud en nada mejoraba, el impulso que la indujo a transmitírsela directamente a su confesor y padre espiritual. Refrendábale la certidumbre de ésta su corazonada, los calofríos que le atacaban cuando a instancias, no ya de su confesor, sino ahora de las del cura párroco, recorre su memoria y evoca trozos de su vacilante relación con Juan Grande. También reforzábale esa sensación, la rememoración de los "terribles temblores" que súbitamente le acometían y que cesaron: al confesarse y desechar el anillo de cobre que a ruego e instancias de la propia Michaela el bozal le concedió, no sin antes trocárselo por el que a su vez ella portaba.

Después de externar algunas frases sobre ese particular a su cura párroco, y éste las traspone a papel; justo en ese instante, llevando la mulata descuidadamente su vista al espléndido órgano de la iglesia y a sus respectivas gruesas flautas de madera por donde se facturan esos sonidos que llaman a la espiritualidad de los fieles

² Si el confesor la remite a que denuncie los sucesos al cura párroco, se observa que aquél carece de competencia jurídica para conocer del caso y proceder en forma. Lo que efectivamente confirmaría su pertenencia a "sierta religión" (la jesuítica); dado que por esos contornos los únicos religiosos regulares existentes eran los que tenían a su cargo la administración del ingenio de San Nicolás de Ayotla, que perteneció al colegio de novicios de San Andrés de la Ciudad de México. Como bien se sabe, era usual en la época colonial referirse a las diversas congregaciones del clero regular como "religiones".

³ Si bien es reconocido que bozal era el término usado en Nueva España para designar al negro esclavo africano que no dominaba el castellano dada su calidad de recién desembarcado, en el documento que nos ocupa sólo se le utiliza con el sentido de oriundo de África, pues era claro que conversaba en castellano con la mulata y su parentela. La lengua africana sólo la aplicaba en algunas de sus "sirimonias" curatorias. De modo que bozal no siempre o necesariamente se utilizó para significar al esclavo (o mancipio) desconocedor del castellano o monolingüe de algún idioma africano.

⁴ J. A. Motta Sánchez, "Familias esclavas en el ingenio de San Nicolás Ayotla, Teotitlán del Camino Real, Oaxaca", en ponencia presentada al VI Encuentro Nacional de Afromexicanistas, Xalapa, noviembre 1996. (en prensa)

mulatos, mestizos, indios y uno que otro español que componen el común de Teotitlán, intempestivamente asalta a su femenina reflexión la incertidumbre de sí, efectivamente, en el fondo de su pensamiento y corazón está convencida plenamente de que Juan Grande la “enhechizó”, dado que raudos destellos vienen a su mente con algunas de las vehementes aseveraciones con las que Juan Grande contradecía tal cargo al tiempo que buscaba persuadirla de lo contrario.

Incluso esta rememoración bien pudo rondarle a la mulata la idea de que acaso, ¿no sería que el espíritu de lo que está contando al cura párroco, en realidad es la sinopsis de la versión de los acontecimientos expresada por su confesor, de lo que ella a su vez y en su momento le externó? Y es que su confesor bien pudo inducirle, voluntaria o involutariamente, cuando sintetizó y calificó toda la descripción de Michaela al acto de hechicería, de modo que ésta así lo creyó, asumió y sintió.

Podría ser, pensaba. Al fin y al cabo ella no había tomado la decisión de denunciar a Juan Grande al clero secular y su señera y sañuda justicia del Santo Oficio. El artífice fue su confesor. Él le dijo o mandó que así obrara.

Y no en balde los confesores son los que señalan los caminos rectos por los que se debe transitar, y que admonicionan si la emprende uno por senda equívoca. Cierto. Más sin embargo —reconsideraría nuevamente Michaela— nadie la compelió a que dijera algo a su confesor, excepto su propio desasosiego y, efectivamente, aquél sólo le instó denunciar. Así que, ciertamente, la decisión salió de sí misma. Y tuvo carácter de necesidad, en tanto sentía algo, aunque no supiera qué, que la empujó a decirlo a su rector moral; luego, era algo que la incomodaba, pues no se ajustaba a la “normalidad”, es decir, a lo que su imaginario cognitivo decodificaba como indigno de alarma, inocuo.

Por lo contrario, en tanto lo sentido pertenecía al ámbito de lo alarmante, de lo vedado por el rector moral, de lo decodificado por su imaginario cognitivo social como peligroso, fue que ella sintió que su enunciación debía producirse en terreno seguro a modo de atenuar su virulencia, o de plano, conjurarla. Y qué mejor ámbito pudo ser ese que el del exorcisante instrumento de la confesión; ahí la culpa se descarga y se condena previa penitencia; de lo que adviene el posterior y anhelado sosiego, se recupera la seguridad y

la zozobra que si no del todo cede, al menos en algo se contiene o atenúa.

No obstante, y haya sido de ello lo que fuere, y como sucede con el torrente del río de los Reyes —el único del que sacian su sed los semicontiguos pueblos de Toxpalan y el del bozal: el ingenio de San Nicolás con sus cañas de azúcar— que cuando crecido, y ya desbordado, indistintamente y en un santiamén apila sobre sus recodos abrojos, piedras, animales o cuanto arrastró en su ondulante curso; así se acumulaban a la reflexión de la mulata avalanchas de pensamientos inmediatos que ora contradecían o ya confirmaban, o parcialmente hacían ambas cosas, su inicial certeza.

Estos pensamientos no hacían más que sumirla en cierto desasosiego y a la vez la compelían a emprender un esfuerzo por aclararse, para tranquilidad de su conciencia, lo que le movió a tratar a Juan Grande y las muchas cosas que para ello influyeron.

Si contraviniendo a Einstein, dispusiera yo de una máquina del tiempo para acudir a la época de Michaela, tal vez le habría podido decir que no tuviera tanta urgencia y desazón, pues suficiente parsimonia tendría para cavilar su asunto. Contaría por lo menos con tres años después de que ella estaba ahí sentada declarando, pues apenas en 1703 los inquisidores de la Ciudad de México ordenarían al comisario de su institución en Tehuacán, que vaya a tomarles, al párroco redactor y remitir de la denuncia y a ella, la ratificación de su dicho.

Así que si hacemos cuentas y juzgando por esta referida velocidad, y suponiendo que todos los involucrados continuaran con vida, y además concediendo que el bozal no hubiera sido vendido y llevado a otra zona, pasarían otros tres años más para saber si el Santo Tribunal decidió iniciar proceso. Saber esto, creo, la hubiera sosegado a modo de que cavilara más detenidamente el asunto.

Por mi parte con tal máquina hubiera yo satisfecho en algo la curiosidad que me despertó mucho de lo depuesto por Michaela en su denuncia, y disipado las ascuas en que quedé al ignorar la catadura de ella y de Juan Grande, la etnia o zona africana de proveniencia del bozal, el tipo de rosario que él usaba no para "resar"; si acaso tenía o no marcas tribales; el material, metal o barro, de que estaba hecha la olla que usaba para sus "sirimonias", y cómo le denominaba en su lengua a tal artefacto; si el fuego que le ponía a dicha olla estaba en su interior o fuera. Cómo y por qué sabía que tales o cuales yerbas curaban este u otro malestar. Y si éstas eran

autóctonas o él las habría sembrado de las semillas que tal vez trajo consigo desde su tierra. Si resultaba que fueran autóctonas, dónde y cómo aprendió a usarlas, o si nadie le enseñó, ¿las usaba porque eran semejantes a las que existían en su tierra de origen? Preguntas necesarias ante la ignorancia herbolaria de Michaela quien no atinó a identificar en su deposición más que las hojas de plátano empleadas en alguna de sus muchas y repetidas curaciones que Juan Grande le ofertó.

Por la misma vía, habría podido también atestiguar visualmente el lenguaje no verbal de los esclavos de su vecindario para con él, a fin de calibrar si le guardaban o no manifiesta deferencia. O, si no esto, al menos el grado de ascendencia de su persona entre el común, ello a modo de entender y constatar entonces, eso que afirmó aproximadamente hace seis lustros el anciano cubano y exesclavo cimarrón Esteban Montejo⁵ con 104 años a cuestas, de la hasta cierto punto envidiosa admiración que tenían a los esclavos recién llegados de África los mancipos criollos;⁶ en particular, envidia por el saber de aquellos africanos que sabían podían utilizar para tomar revancha de su adversa situación. Así Esteban Montejo recuerda a su entrevistador cómo los negros congo, en su rito del mayombe,

cuando el amo castigaba a algún esclavo, los demás recogían un poquito de tierra y la metían en la cazuela. Con esa tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en la familia. Porque mientras esa tierra estaba dentro de la cazuela el amo estaba apresado ahí, y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del congo con el amo.

En fin que éstas y muchísimas otras interrogantes de ese modo hubiera podido yo satisfacer. Asimismo, si hubiera yo encontrado el expediente relativo al proceso inquisitorial de este caso, el concienzudo interrogatorio a Juan Grande por el Santo Tribunal de la fe, habría podido ofrecermé tal material para paliar algunas de las antedichas preguntas.

Pero como en el volumen en que hallé la denuncia no hay traza alguna de la subsecuente instancia, excepto la escueta apostilla de que se turne al comisario de Tehuacán, supongo que o bien el Santo Tribunal nunca inició proceso, o si lo hizo, el expediente sobre ello

⁵ Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 1978.

⁶ Mancipo: *manu capiantur*, mano capturada. Su antónimo: emancipado.

se extravió en los acervos de México o Tehuacán o sirvió de continente para algún cohete pirotécnico —uso de la documentación ya prohibido por alguno de los últimos virreyes de la Nueva España— o por último, reposa en algún polvoriento y apolillado ignoto repositorio.

Como Einstein tiene razón y tal máquina para vagar por el tiempo es imposible que exista, e igualmente carezco del documento relativo al proceso inquisitorial, me conformaré con emitir conjeturas que alcancen cierto crédito por estar apoyadas en lo externado por Michaela y lo que yo supongo originó su ambigua sensación de adhesión y temor que la empujó tanto a comunicar con Juan Grande, como a la vez rechazarlo.

También, gracias a esa ansiedad e incómodos temores que aquejaron y acicatearon el hasta cierto punto indeciso espíritu novohispano teotitlanesco de la mulata y quedaron consignados en la denuncia aludida, es que los indiscretos de hoy podemos entrever y conjeturar, tras la poco diáfana cortina de Kronos, girones de la vida esclava rural —y bien distante de los centros urbanos como Puebla o la Ciudad de México— en lo que fue un ingenio jesuítico de hacer azúcar⁷ apenas despuntando el siglo XVIII. Aspectos éstos que no concuerdan del todo con las apreciaciones vertidas en las lecturas que tienen por objeto describir la vida de los mancipos rurales, fuesen criollos o africanos.

Propósito

De modo que por esas pinceladas delineadas por la cognición de la mulata intentaré exponer, por una parte, y sin la menor pretensión de análisis,⁸ lo que atañe a, y supuso, la confrontación no exen-

⁷ La ausencia de información acerca de la vida esclava en los ingenios es señalada y lamentada por varios estudiosos: Denson Riley, *Hacendados jesuitas en México*, 1976; véase el apartado relativo a la esclavitud en la obra colectiva *Historia del azúcar en México*, Horacio Crespo (ed.), 1990; Ma. del Pilar Velasco, "La migración ibérica y africana: características e impactos regionales", en *El poblamiento de México: una visión histórico demográfica*, 1993; H.W. Konrad, *Santa Lucía: Una hacienda jesuita*, 1986; Nicholas P. Cushner, "Slave mortality and reproduction on Jesuit haciendas in colonial Perú", en *HAHR*, v. 55, núm. 2; 1975; W. Barret, *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle*, 1977; M. García Bustamante, "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz", en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, 1988.

⁸ Análisis que puede ser de varios tipos: del discurso, de las relaciones entre géneros, de la sexualidad, etcétera.

ta de problemas, de dos imaginarios⁹ culturales: el de la mulata criolla novohispana, casada y libre Michaela de Ariza y el de Juan Grande, negro esclavo bozal africano casado con la también esclava Leonor.

Y por la otra, destacaré aquellos aspectos circunstanciales del relato de Michaela que permitan reconstruir algo de la vida cotidiana esclava en el ingenio de San Nicolás Ayotla, aspectos que permiten en particular confirmar este presente texto a la vez como una aplicación de aquello que hace muchos ayeres estableció el profesor Mintz en el sentido de que en los estudios sobre la esclavitud africana, “la mayoría de las generalidades deben ser enfrentadas a casos históricos concretos” y que seguramente, como resultado de esa confrontación, y como previno este estudioso de África en América, “puede esperarse que casi todas sean desechadas”.¹⁰

Del primer propósito y sobre el que se inclina el peso de la exposición fue elegido porque resulta indicativo, en un ámbito rural con población melanoderma libre y esclava, de la complejidad que abunda en los terrenos cognitivo/evaluativos del imaginario social y que deben ser puestos en relieve para intentar medio comprender el hecho y desenlace, no necesario, de una simple interacción individual entre melanodermos de distinta condición y estatus; (el uno bozal, la otra criolla novohispana, el uno esclavo o mancipo negro, la otra libre y mulata, el uno hombre, la otra mujer, la una católica, el otro infiel) y que en este caso particular no encontraron avenimiento, pues al cabo, fue más lo que les separó que lo que les unió.

Interacción que desde una lectura o visión precipitada y superficial, o con antiparras ideológicas tales —como la que en algún momento proporcionó la noción de conciencia de clase, o la noción de resistencia, muy socorrida en los tópicos sobre la esclavitud melanoderma africana y/o de sus descendientes—, que parecieran

⁹ Por imaginario entiendo el proceso intelectual del pensar y representar mediante el que los individuos dotan de sentido o significación, pertinente o no, al mundo en que viven. Echando mano de la criba constituida por sus experiencias mediatas o inmediatas, los múltiples sucesos que a la percepción inmediata se les presentan caóticamente, son traducidos a procesos de seriación u ordenes lógico causales, susceptibles de que se tornen en marcos de referencia, idóneos o ineptos, para la toma de decisiones, o actuar en el mundo. Por tanto, sólo muy tangencialmente esta noción de imaginario se relaciona con la que maneja la disciplina de la historia del arte.

¹⁰ Sidney W. Mintz, “África en América Latina: una reflexión desprevenida”, en *África en América Latina*, 1977, pp.378-397.

permitir la suposición de que por el simple hecho de estar ambos actores en condición no sólo de subordinación frente a los detentores de la estructura de poder novohispano sino que en tanto también guardan entre sí elementos comunes como el fenotipo (“negros”, cabello ensortijado, gente “infame” [es decir sin fama o de qué gloriarse]) y simpatía libidinal, resultaría imposible entonces, por definición, o por aparente necesidad lógica, o dadas esas premisas, que cupiera esperar tal desenlace en esa interacción.

Así con base en lo antedicho, me interesa exponer o reconstruir, si bien rudimentariamente, las sinuosidades y tensiones a las que ambos individuos debieron someter sus preconcepciones —mediatas e inmediatas, y extraídas de sus respectivos y distintos imaginarios sociales heredados— al establecer su interacción, pues por tales preconcepciones conformaron así también la calidad y plasticidad de su relación que, desembocando bien en confluencia o ya en disyunción de intereses, permitió a sus individuales actores definir rumbos o proyectos no necesarios de vida, por los que ahora los historiógrafos pueden definir singularidades en el general proceso esclavista novohispano y de las relaciones interétnicas rurales, en este caso entre un bozal africano y una mulata criolla; pero también permitiendo a este texto contribuir con un caso más para la línea de investigación historiográfica sobre la historia del sentimiento de la seguridad.¹¹

Estudio de esta interacción que resulta ilustrativa de un paralelismo motivacional —por tanto historiable en términos del sentimiento de seguridad— que se percibe entre lo que indujo a la novohispana mulata Michaela de Ariza en mayo de 1700 a externarle a su párroco su denuncia/relato, con lo expresado en Cuba ciento sesenta y tantos años después, por el emancipado y ya citado excimarrón Esteban Montejo en sus entrevistas con Miguel Barnet cuando, como se insinuó ya en líneas arriba, menciona del discurso de su vida la ambigua sensación que a los mancipos criollos cubanos les ocasionaba su encuentro con los esclavos bozales africanos: actitudes que iban desde la adhesión y admiración por el africano o a su rechazo inmediato; compelido por el franco temor o auspiciado por él. De ahí que surgieran entonces entre los melanoderms crio-

¹¹ Cfr. Jean Delumeau, “La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño”, en *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodologías recientes*, 1996.

llos los comportamientos o de cautela, o a veces de adhesión por temor, es decir, consciente o inconscientemente condicional, en vista de las cualidades taumatúrgicas de que hacían gala los africanos, en particular los congos.

Pertinencia

La denuncia de Michaela en tanto cristalizó en determinada dirección (incoar proceso ante el tribunal inquisitorial), podría sugerir, falazmente, que en el fenómeno general de la interacción entre individuos melanodermos de distinta condición étnica —africano o bozal, y novohispana o criolla de distinto género— y sus respectivos imaginarios disímbolos; todos otros aquellos casos que transitaran por senda similar, culminarían necesariamente en la forma en que éste se encauzó.

En mi opinión esto no es forzoso. Casos similares de interacción entre bozales y criollos habrán acontecido y los efectos de la relación pudieron expresarse de otra forma, y no bajo la del rechazo; o bien se inscribieron bajo el signo de la adhesión complaciente, o atemorizada, o se enmarcaron bajo la de una conveniencia y connivencia circunstancial, o bajo una mezcla semihomogénea u homogénea de algunos elementos culturales del patrimonio de estos negros esclavos criollos hacia los del patrimonio cultural de los esclavos africanos. Los que si bien admirados, también temidos como lo trasluce el ánimo de Michaela. Por ello, ante el temor en el criollo: reserva, recelo y cautela del mismo. Aspectos doblemente especulares: causales y efectuales; pilares de esa admiración criolla, pues por otra parte, al envidiárseles, indirectamente se les reconoce a los africanos como alteridades, entrando así en el ámbito de la distinción, de la singularidad: de ahí que no sea difícil suponer la aparición de concomitantes complejos de ansiedad, inestabilidad, angustia y zozobra —compleja relación— a que conlleva ese doble carácter evaluado por el mancipo criollo del saber del esclavo africano. Aunque simultáneamente también ello no impide al esclavo criollo obtener de la cercanía con el bozal, sensaciones de seguridad como acontece cuando por acto taumatúrgico venga el africano con su saber ancestral un agravio que el amo cometió sobre la esclavonía. O adivina lo porvenir y el sino de este o aquel esclavo, como pudo ser o no la obtención de la carta de ahorría o que lo manumitieran.

Por ello es innegable que a la mente del esclavo criollo pudo sobrevenir una evanescente o perenne sensación de superación del estado de sumisión, indefensión y sobajamiento; la que puede caracterizarse como sublimación y proyección, satisfacción y seguridad, así sólo sea momentánea, pues el saber taumatúrgico africano autóctono nunca pudo finir por sí mismo la estructura ancilar¹² a la que se encontraron sujetos ambas clases de esclavos melanodermos (criollos y africanos)¹³ en las Américas.

Pero habida cuenta de lo anterior y considerando que es demasiada la casuística que concretiza la singularidad de un fenómeno como el reseñado aquí, el ambiguo trato entre Michaela de Ariza y Juan Grande, dado que al menos intervienen seis factores en su determinación: personalidad individual, género, tiempo, lugar geográfico, circunstancia eventual y experiencias acumuladas, esto es, información del imaginario; lejos estamos de jactarnos de poder evaluar atinadamente su multívoca conjunción a fin de comprender la ineluctabilidad de su especificidad. Además de que la documentaria, en general, tampoco facilita eso.

Dada pues esta señalada multivocidad de factores, no resulta por ello defendible el carácter indefectible en que culminó la interacción entre la mulata Michaela y el bozal Juan Grande, es decir, la denuncia ante la Santa Inquisición.

Esta concreción fue sólo uno de los tantos modos posibles, aunque de todas maneras, modos finitos, limitados y circunscritos por el tipo de sociedad que los prohibió, de cristalización de un encuentro interpersonal. Porque aunque si bien el imaginario social (entre cuyos elementos tenemos a los temores, creencias o certidumbres, evaluaciones, prejuicios), se impone al individuo, es decir, parece indefectible, no menos indudable es que sus usuarios/portadores, ejerciendo sobre él una continua presión evaluativa, en tanto son sus usuarios cotidianos o deconstructores, reconconstructores, y por

¹² Pero ¿contribuyó ese saber del africano a la erosión o atenuación o modificación de las relaciones de esclavitud novohispanas? No es ilógico pensar que sí. ¿Cómo?, es algo que aún está por investigarse, al menos para el caso de México.

¹³ Que yo sepa, no hay literatura al respecto que sopesa este factor de la seguridad psicológica en la explicación de la pervivencia de las religiones africanas. Esto es justamente a mi ver, lo que permitiría resolver la interrogante que formuló R. Bastide cuando preguntó ¿por qué no perviven las religiones africanas en asentamientos esclavos aislados, en los que el proceso dominical existe más de derecho que de hecho? (R. Bastide, *Las Américas negras*, 1969).

tanto constructores, pues en una u otra manera modelan día a día, gradual o violentamente, ese marco interpretativo recibido; éste, en virtud de ello, no queda indemne o tal como se heredó.

Se modifica, como bien lo ejemplificaría el imaginario del molinero expuesto por Carlo Guinzburg en su texto *El queso y los gusanos*,¹⁴ o lo constata con claridad el propio caso del fenómeno lingüístico del habla.

De ahí que se pueda señalar, de manera única e hipotética, un probable universo tendencial de posibilidades de acción, pero de las que resulta imprevisible su direccionalidad específica,¹⁵ o lo que es lo mismo, deducir analíticamente su necesidad o su carácter de indefectibilidad.

Lo anterior viene a cuento porque, concebida como el continente de lo particular, la aspiración a la generalidad —que tanto se predica forma parte del método científico y paradigma de la ciencia positivista— en tanto continuamente se revela falsada por los hechos históricos singulares, se torna entonces más bien como uno de los momentos necesarios pero sin embargo el más indeterminado del proceso científico, es decir, no es su culminación, sino apenas su apertura. Es el de la primera aproximación, el de la circunscripción inmediata del universo epistémico, que nos evita navegar por otras aguas y enfoca el catalejo en una definida dirección, pero eso es todo.

Si no se tiene claridad en ello, si se contenta uno con las formas generales, se cancela de inmediato la búsqueda por la especificidad que es, precisamente, lo que dota de carácter ontológico a lo que denominamos Historia. Sin la singularidad, sin lo discontinuo, no hay Historia, ni historiografía; hay generalidad, huera abstracción, de la que decía Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, que es como la noche para los gatos, donde todos resultan pardos.

¹⁴ Qué tan profundas puedan ser estas modificaciones de modo que aparezca un hiato con impronta histórica tal, que haga de ese imaginario uno parcialmente nuevo, es algo que no toca elucidar aquí. Lo mismo se puede aducir para el caso de las modificaciones superficiales.

¹⁵ La imagen que mas cuadraría con lo que quiero decir es la de un abanico en el que claramente se percibe un vértice del que salen vectores multidireccionales de los que es imposible discernir de antemano los grados de cercanía o alejamiento que entre uno y otro de los vectores guardarán entre sí, una vez que una mano se ha decidido asirlo y abrirlo. Si bien sería posible calcular sus cotas máximas y mínimas, la gama intermedia de aberturas sería infinita e imposible de señalar. No estamos lejos del principio de incertidumbre de Heisenberg.

Por eso el caso aquí expuesto debe tenerse como singularidad: sólo una concreción en el tiempo novohispano de un par de imaginarios cognitivos que tuvieron oportunidad de cotejarse, confrontarse e influirse recíprocamente, aunque no simétricamente. Y valorarse también como caso heurístico; en tanto permite formular una serie de interrogantes que indicarían probables senderos de búsqueda, los que sin embargo no se suscitarían si permanecemos satisfechos y atendidos al sólo expediente de la explicación general, pues con ese proceder de entrada se les veta cualquier posibilidad de formulación y existencia. Sólo se observará lo que se quiere ver.

En particular en este documento del Archivo General de la Nación se encuentran aspectos que no casan bien con la general o común y difundida noción de esclavitud esbozada en textos donde, tácita o implícitamente, al abordar la vida cotidiana mancipa de los ingenios, la pintura que priva es la de sitios de perenne y rigurosa reclusión física y mental, en la que, por definición, la noción de tiempo libre individual resulta del todo insospechada.

En ese tenor opina Moreno Friginals:¹⁶ “empleando en labores productivas todo el tiempo biológicamente disponible, se suprimió a los esclavos la vida de relación, no dejándoles ejercer otras funciones que las imprescindibles de supervivencia. Independientemente de las exigencias de carácter productivo, la supresión del tiempo libre obedeció también a razones de seguridad y a un proceso consciente de deculturación... imposibilitando la comunicación e interacción entre sus componentes”.

Qué evoca, sino eso, la pretendida reconstrucción de la vida mancipa en el ingenio que ofrece Rojas Mix:¹⁷

La plantación [destruyó, jams] la identidad del negro porque rompía la continuidad de las tradiciones africanas: vivienda, vestidos y alimentación eran necesidades satisfechas por el plantador, borrando el mundo cultural africano [...] El día era largo y comenzaba temprano en el ingenio. A las 4:30 sonaba la campana y volvía a tocar a la puesta del sol. El mayoral vigilaba. A mediodía se les daban dos horas para preparar el almuerzo. El Código Negro establecía escrupulosamente los horarios. En el molino, el trabajo era aún más duro. Durante la cosecha, la jornada es larga y el trabajo peligroso.

¹⁶ M. Moreno Friginals, “Aportes culturales y deculturación”, en *África en América Latina*, 1977, p. 29.

¹⁷ M. Rojas Mix, *Cultura afroamericana: de esclavos a ciudadanos*, 1998, pp. 8 y 26.

No difiere mucho de esa visión la de Herman W. Konrad cuando compara la vida esclava de la hacienda agrícola-ganadera jesuita de Santa Lucía, México, con la que cree privaba en el también jesuítico ingenio azucarero de Xochimancas, en el hoy estado de Morelos:

Los esclavos de Santa Lucía disfrutaban de un mayor grado de libertad que los de Xochimancas [ingenio azucarero jesuita en el hoy estado de Morelos]. Era simbólico de esta condición básica [la ausencia de libertad] el hecho de que, en la hacienda azucarera, todos los esclavos vivían dentro de un recinto especial; [en cambio] las habitaciones en Santa Lucía consistían en casas para familias individuales.¹⁸

De forma similar, de acuerdo con la interpretación que le sugieren la lectura de las *Instrucciones*¹⁹ al estudioso de las propiedades de los religiosos de Jesús, Denson Riley²⁰ supone que los esclavos rurales del Colegio Máximo de la Ciudad de México, “vivían en un conjunto llamado real, rodeado por altos muros y con una sola entrada que podía cerrarse de noche y vigilarse desde la casa principal”.

Solo citemos una opinión más que refrenda el implícito de la omnipresente opresión del esclavo rústico: “los esclavos menos oprimidos eran los que servían en las ciudades como criados domésticos o ganando un jornal para el amo, actividades que les proporcionaban libertad de movimiento...”²¹

Contando pues con marcos perceptuales como los anteriores, no cesa de ser sorprendente enterarnos por la relación y delación de la multicitada mulata Michaela, en los albores del siglo XVIII, que los esclavos de este ingenio enclavado en la selva baja caducifolia de la Cañada oaxaqueña:

- 1) Al menos los casados, tenían techadas con paja, viviendas individuales,²² lo que contradice la validez de la aplicación

¹⁸ H.W. Konrad, *op.cit.*, 1980, p. 282.

¹⁹ *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, 1950.

²⁰ James Denson, Riley *op. cit.*, 1976, p. 165.

²¹ Ma. Elena Cortés Jácome, “Los esclavos: su vida conyugal, siglos XVI-XVII”, en *Memoria del III encuentro nacional de afromexicanistas*, 1993, pp. 53-71.

²² Práctica vigente un año después de los expulsos padres jesuitas, cuando la Corona era ya la propietaria del ingenio, esto es, 68 años después del suceso aquí relatado; pues incidentalmente se hace mención de las viviendas individuales con ocasión de una “delibe-

indiscriminada del precepto del "real", que se halla en las *Instrucciones a los hermanos jesuitas*.

- 2) Que el bozal Juan Grande dispone de tiempo libre,²³ diurno y nocturno, tanto para efectuar sus curaciones y cobrarlas, así como también para sus requerimientos y requiebros amorosos, incluso aquellos que le exigen desplazarse fuera del ingenio; o bien que le puede utilizar para las sutilezas de las disquisiciones teológicas.
- 3) O que la vigilancia en el ingenio era lábil o no existía o Juan Grande era muy sagaz para evitarla, pues puede realizar lo anterior u osar girar invitación para que sea visitado en su propia casa por toda la familia de la mulata, esposo e hijos, a fin de exorcizarles "de aire" o realizarles curas con efusión de sangre de aves.
- 4) Que una mujer, Michaela, melanoderma libre, casada y no habitante del ingenio gobernado por padres jesuitas, sino vecina de la cabecera de Teotitlán, pudo habitar y comer²⁴ en él (lugar cerrado y con alimentación racionada y controlada si hiciéramos caso al citado Denson Riley) prácticamente por alrededor de cuatro días y dos noches; estar en casa ajena, errar sin marido, comunicar con un esclavo varón, casado, que no es su marido, todo ello, sin que causase mayor alboroto por parte del mayoral, o del administrador del ingenio, el que, para ese momento, seguramente era un coadjutor jesuita, no cesa de sonar inusual.

Esto nos hablaría de una gran laxitud disciplinaria existente en el ingenio,²⁵ al menos al momento de la denuncia, y ello pone en

ración y consistorio" realizado por los esclavos para echar al administrador asignado por la Junta de Temporalidades. (A. Motta, *op. cit.*, 1996, en prensa)

²³ Tiempo libre del que no carecían 68 años después de estos sucesos los esclavos del ingenio, como lo muestra el que los pillaran destilando aguardiente en la cabecera de Teotitlán. (A. Motta, *ibidem.*)

²⁴ El hecho de que Michaela pudiera nutrirse, no necesariamente indica que lo hacía de las raciones especificadas para la esclavonía, aunque la posibilidad no se niega. Pero bien pudo ingerir algo que ella hubiera llevado al ingenio, o se proveyese de algo de lo que Juan Grande cazase de la rica y variada fauna del ecosistema (venado, armadillo, palomas, etcétera).

²⁵ Si se me preguntara ¿cuánto? Respondería con las atinadas palabras de Ward Barret "...resulta muy difícil ubicar la disciplina [en los ingenios azucareros del marquesado del Valle] en una escala entre la blandura extrema y la extrema rigidez" Ward Barret, *op. cit.*, p. 193.

entredicho, por tanto, la noción de la vigilancia extrema que se da por sentado dominaba en tales unidades. Y este resultado es independiente de la razón que se desee atribuir a la existencia de esta distensión, aunque factores hay muchos que la podrían explicar: indolencia, mollicie, incapacidad o indulgencia del administrador en turno; connubios entre el mayoral y los esclavos, o por el temor que suscitaba Juan Grande, o también exclusivamente por el ejercicio de la inteligencia, sagacidad y perspicacia de los mancipos, desarrollada en la vastedad de los terrenos del asentamiento, o por una combinación (parcial o completa) de todos estos vectores, más otros no percibidos.

Como haya sido, el hecho es que, permítaseme reiterarlo, aparece un cuadro modificador de las perennes antiparras represivas con que generalmente se enfoca y valora la vida mancipa de los ingenios.

Sospecho incluso que esa laxitud era un valor compartido extraingenio, pues algo de la misma relajación se percibe también en la actitud adoptada por el "pastor interino" que asienta la declaración de la mulata. En ningún momento se aprecia en su escrito haya indicado, sugerido o algo semejante, la existencia de una incipiente relación adulterina; relación prohibida por la Iglesia y perseguida por el Santo Tribunal, entre la mulata Michaela y el negro bozal, no obstante que parte de los hechos relatados por ella daban elementos para pensarlo:²⁶ el bozal "la solicitó" en su propia casa, las estancias nocturnas de ella en el ingenio, la cita en que entrambos intercambiaron anillos a solicitud de ella, la declaración de que él "la quería para enamorarla" o el que ella vivía "en guerra continua con su marido". Tampoco el cura bachiller muestra escándalo o

²⁶ Incluso, si trascendemos Teotitlán, me pregunto hasta qué punto se da por aceptada esta conducta en el orbe novohispano de fines del siglo XVII e inicios del XVIII, pues la denuncia después que llegó a manos de los "señores ynquisidores fiscales" de la Ciudad de México, en 27 de julio de 1703, y ya vista y retornada a su vez al comisario que radica en el partido de Tehuacán para que tramite la ratificación de las deposiciones tanto del cura párroco de Teotitlán como de la denunciante Michaela de Ariza, omiten inquirir por algo que suene a amancebamiento, delito perseguido de oficio. Exclusiva y escuetamente se limitan mandar, con cierto desenfado, prosiga el trámite de rutina que sigue toda denuncia. Desenfado tal vez atribuible o a la sospecha de que ésta, independientemente de lo que relate, está motivada por cierto sentimiento de despecho y por tanto es claramente parcial, lo que con más información se mostraría improcedente; o bien, su desenfado se debió a la abundancia de casos que como ése les abruma, y que en definitiva no lo tendrían por extraordinario.

asombro alguno por las estancias del bozal, fuera del ingenio. Entonces, o estas acciones formaban parte de la cotidianidad, o el cura interino en verdad estrictamente sólo se limitó, como fiel grabador, a estampar lo proferido por Michaela, absteniéndose de entrometer algún parecer suyo, excepto el de decir que esto le “semejaba a hechicería”.

El documento

Sin precisar días, la mulata Michaela, natural y vecina del pueblo y cabecera del partido de Teotitlán del Camino Real, después de caminar legua y media hacia el surponiente, llegó al ingenio de Ayo-tla buscando al negro esclavo bozal Juan Grande, que es casado, porque había oído decir que él sabía curar las enfermedades que sufría: reumas y otras que no detalló. No lo encontró en su hogar conyugal sino en el de Andrés, otro negro esclavo, casado con Josefa, de la misma condición. “Y aviéndole dicho la enfermedad que padecía, le dijo el dicho Juan Grande que la curaría si se lo pagaba”.

Aceptó ella y no mencionó cuanto costaría la curación, pero si la sorpresa que le produjo las dotes clarividentes o taumatúrgicas de Juan Grande, pues sin decírselo supo él “que ella vivía divertida con cierto hombre”, el cual, sentenció Juan Grande, debía estar presente al inicio de la curación. Y estuvo, aunque poco rato; anocheciendo Juan Grande la instó a pernoctar en el ingenio, aduciendo no había concluido la curación. No explica Michaela si con él o en la casa de Andrés donde le había hallado, pero si le replicó que no podía acceder “por amor de su marido, que vivía en continua guerra con él y no quería tener más pesadumbres”.

Juan Grande insiste y la persuade diciéndole “que pondría un lebrillo con agua y una piedra adentro para que tubiése paz con su marido, y con esto se quedó [ella] (aviéndose ya ido el dicho hombre)”. Finalizando ya la mañana del siguiente día, Juan Grande le advierte a Michaela que no podrá hacerle curación alguna, pues “tiene qué hacer”, pero que no se vaya a Teotitlán, que duerma de nueva cuenta aquí, en el ingenio, y Michaela no lo defrauda.

Al día tercero después de efectuarle la curación, y con el sol ya en el poniente, ella le hace saber a Juan Grande “que se iba al pueblo, que su marido la andaba buscando. Él asintió, y para tranquilizarla, le dijo que su marido no diría nada, “que ya se le había quita-

do el enojo”, pero que regresara al otro día trayendo consigo una gallina.

Y así lo hizo. A lo que después de hacerle las curaciones pertinentes le volvió a requerir se quedara nuevamente, pues era menester ahora curarla por la noche. Una vez más accede Michaela y en la noche su tratamiento consiste en “librarla de aire”. Ya el sol alumbrando, retorna a Teotitlán la mulata y pasan doce días antes de que Juan Grande la requiera, so pretexto de que necesitaba “ver qué sangre tenía”.

Acude al llamado, le aplica unas ventosas sajudas²⁷ y le diagnostica que “tiene mala sangre”, pero que “con el tiempo se iría sintiendo mejor y que después volviera”. “Y pasados ocho días volbió viendo que no sentía mejoría. Y el dicho le dixo que se quejaba de valde, que ya estaba mejor, que se fuese a dormir a su cassa”. Y aduciendo pruebas al canto le advirtió Juan Grande “que él padecía su enfermedad (argumento similar al que el Cristo adujo para patentizar ante los humanos su hierofanía), [puesto] que de noche no dormía”. Haya o no satisfecho esa argumentación a la mulata, el caso es que el bozal la despide enviándola a Teotitlán a dormir en casa.

Tozuda Michaela, días más tarde regresaría y con la misma historia “que padesía mucho de las caderas”. Nueva curación y nueva despedida. Retorno a los doce días y misma curación para el mismo obcecado padecer.

Abruptamente, como también sucede aquí, el discurso sobre las vicisitudes de la terapéutica lo reenfila Michaela y da paso a otros señalamientos y/o comportamientos de Juan Grande, que a mí me parecerían inocuos, pero que para el imaginario de Michaela resultan relevantes, pues tienen de común alcanzar el rango de extraordinarios, como el apuntamiento, hasta cierto punto trivial en otro contexto, de que “en otra ocasión [ella] le fue a pagar un pesso a cuenta de la cura, y [Juan Grande] lo puso en el suelo y de ello le volbió medio [peso] y preguntándole [Michaela] por qué le daba aquél medio [peso] no le quiso dar razón”. O también la mención de que “en otra ocasión entre los días que le curaba, le pidió [Juan Grande] un pollo y no supo que hizo con él”. Es decir, tales actos, no se inscriben o forman parte de lo que el imaginario social de la

²⁷ Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, ventosas sajudas serían aquellas que se aplican sobre una superficie escarificada o sajada.

mulata decodificaría como conducta usual u ordinaria, sino justamente les ubica en el de los sucesos alarmantes, de los que debe prevenirse, de los productores de desasosiego ¿si no, a qué llamarse a extrañamiento y cautela?

Bajo este contexto, agrega Michaela que pasado un lapso, no precisado, el sentido de las visitas se invierte. Si antes ella iba al ingenio ahora el bozal llega de allá. Ya sea porque lo mande llamar o por propia decisión, el hecho es que el bozal se apersona y es recibido con alguna frecuencia en el hogar de la mulata.²⁸

Ya discurra sobre el origen de las enfermedades, ya sobre las capacidades y atributos de la deidad cristiana, o para promover su oferta curanderil y/o su carisma al instarle a que “juntase a su marido, hijos y parientes y que los llebase consigo a su casa para darles a todos de beber llerbas para que no les alcanssase el aire”, el hecho es que en el relato el bozal aparece como una figura un tanto acosante o de reiterante presencia. Acoso que parece dictado por algo más que la simple relación terapeuta/paciente y que va más en términos de una incoada relación libidinal. Giro de la relación al que parece no se opuso el marido de Michaela, Lorenzo de Torres de quien también ignoro sus generales.

Pero, ¿cómo pudo tener lugar ese giro? Mi explicación consiste en suponer que Juan Grande, merced a sus conocimientos y particular carisma y persona, alcanzó un gran ascendiente, a veces por la vía del temor o por la de su capacidad como curandero, con que subyugó al marido. Lo insinuaría la osadía de Juan Grande que tuvo de declararle a Michaela en su propia casa sus pretensiones sexuales para con ella, “avriendo la voca que le causó espanto”,²⁹ sin empacho de que el marido ahí estuviera, aunque dormido. Osadía que tal vez para Juan Grande no fuera tal, en la medida que entre muchas etnias de África tener varias esposas garantiza la más alta posibilidad de alcanzar la trascendencia existencial o paso a la inmortalidad; pues entre más descendientes se tengan, más son los

²⁸ Qué diría en el ingenio para ausentarse es cosa que ignoramos, o tal vez no necesitara hacerlo, dadas las inmensidades de los terrenos de labor que posibilitaban el ausentismo del esclavo por algunas horas. O bien sucedía en el ingenio de San Nicolás algo similar a lo que comentaba el ex cimarrón Montejo que pasaba en ingenios de Cuba: “En horas del día y a veces hasta en la tarde, los esclavos podían ir a las tabernas”, p. 25.

²⁹ Entre ciertos pueblos bantú, el curandero utiliza la apertura desmesurada de su cavidad bucal para insuflar sugerencias al afectado, de tal modo que le permitan suponer que cayó bajo su influencia, su poder.

que recordarán al recién difunto y en ese sentido es que vivirá. Y varias esposas garantizan el alto grado de probabilidad de tener numerosa descendencia. Esa posibilidad es más alta en cuanto la detenta un individuo con estatus de ente extraordinario, en este caso el de un taumaturgo, pues su posición social facilita la adquisición o consecución de esposas con la altísima probabilidad de procrear ingente prole.

Si esta explicación fuera cierta, y a la par admitimos que el saber terapéutico del bozal proviene de su cultura de origen, estaríamos presenciando el usufructo redituable de ese saber en dos formas: la una para allegarse recursos monetarios,³⁰ la otra para alcanzar ascendiente y adeptos culturales, es decir, poder. Éste serviría para, entre otras cosas, eliminar su propia alteridad convirtiendo a los otros en correligionarios, o para conseguir mujeres que cubrieran su necesidad cultural poligámica. Forma idónea, aunque sublimada, de subvertir el estado de indefensión a la que le condena su condición mancipa.

Ahora bien, ¿de qué manera el bozal puede encontrar terreno propicio para sus pretensiones? Es innegable que eventualmente alcanzó tal cometido, si no, ¿cómo explicar de la parte de la mulata que a pesar de los reiterados y manifiestos fracasos posológicos del terapeuta bozal, ésta lo haya seguido visitando con asiduidad, sin siquiera pensar acudir con alguno de los curanderos indígenas de su pueblo, Teotitlán, como alternativa? Esto se podría explicar de dos formas: *a)* ella quiere que le contenga o conjure, mediante su poder las reiteradas pependencias que sostiene con su marido, aunque para ello declare va por curaciones de sus propios dolores físicos, o *b)* porque ella desea estar con el bozal (ya fuera seducida —porque pudo suceder que se aficionara a los “apretones y refregones” de cadera propinados por Juan Grande que si no curaban, al menos la confortaban— u obligada, por ejemplo por chantaje, en la medida que sabe de los poderes del bozal para controlar la voluntad ajena). Quizá por ambas cosas.

³⁰ Ganarse algunos reales, parece no era práctica vedada al esclavo del ingenio —¿prevalecería la noción del pecunio romano?—, pues muchos años después también ganó, no reales sino pesos, el esclavo de ese ingenio el dementado Victorino Antonio, cuando al construir el colateral de la iglesia recibió por ello 500 pesos pagados por un sacerdote jesuita, de los cuales destinó 100 para comprar la libertad de su hijo, Tiburcio Antonio. Esto desdiría el supuesto del esclavo como condenado a sólo “ejercer otras funciones que las imprescindibles de supervivencia”. Cfr. Moreno Friginals, *op. cit.*, 1977.

Pero además de las propias virtudes del bozal para obtener ascendiente, es decir de la manifiesta ostentación de su poderío mediante ritos, clarividencias, discursividad, contó también, hasta cierto punto, con el propio apoyo del imaginario social indígena y negro novohispano o marco cognitivo codificador/decodificador de Michaela, quien se forma una inmediata empática imagen de Juan Grande, como pudo ser la de un hombre no común, sabio y poderoso en tanto procurador de salud, por tanto confiable. Y doblemente confiable porque no resulta extraño o ajeno al mundo de los antecesores de la mulata, y la propia fenotipia y la del bozal así se lo remarcan, dado que sabe que de África provino al menos uno de sus progenitores. De ahí la probable decisión de acudir a él y no con los curanderos indígenas que evidentemente los había en su pueblo de Teotitlán. Luego en el transcurso de la terapia refrendará o fortalecerá ella esta inicial semblanza a la vista de las acciones videntes y mágicas oficiadas por el bozal y que estarían destinadas a protegerla en particular contra las iras de su marido por las que ha expresado llevar una vida a disgusto, o contra la propia enfermedad, la que bien pudo ser el propio marido.

Todo ello no puede menos de dejar de aparecer a la cognición de Michaela como elementos que favorecen un acercamiento o atracción hacia Juan Grande, que se vigorizaría mucho más con la recíproca simpatía libidinal, aunque por parte de ella no tácitamente expresado, aunque previsible, y sí diáfano y manifiesto por el lado de él.

Pero no sólo el imaginario social de la mulata estuvo constituido por las vertientes indígenas y negras, también está presente el elemento hispánico, y muy señaladamente en la preceptiva moral católica, sillar que no pudo derribar del marco interpretativo de la mulata, Juan Grande, y que fue ocasión de que sus procedimientos terapéuticos fueran tildados (o al menos sentidos por ella) como demoníacos.

Con ese proceder Michaela marcaba inconscientemente no sólo su real y recíproca alteridad respecto del bozal, sino de antemano auguraba el fracaso de la terapéutica, precisamente porque el sentido, ya fuera de los elementos empleados en el ritual o la totalidad de éste, no le era decodificable; la etiología de su enfermedad no encajaba en ese su marco interpretativo, pues no contaba, supongo, con experiencia alguna de esos procedimientos que le sirvieran de

parámetros evaluativos. Esto, a pesar de la antedicha pero incon-fesada atracción libidinal que sentía para con él.

Pero también Juan Grande se equivocó al presuponer que su código etiológico, proveniente de su mundo africano, era decodificable por la mulata en el sentido que él lo manejaba. Por eso este hombre le puede reclamar a Michaela honestamente que cómo cree que él la está hechizando, si todo lo que él trata y ha hecho es curarla, ¿acaso no la “solicita”?³¹ ¿acaso no se preocupa por ella? Tanto, que aunque no lo requiera, él de su iniciativa acude a su casa; ¿acaso no le ha espetado “que la quiere para enamorarla?”, entonces, ¿cómo es que ella puede pensar que él quiere hacerle daño? Así pues a pesar de esas evidencias que arguye a su favor el bozal, los diversos registros del marco interpretativo derivados del imaginario social de proveniencia, propicia en ambos lecturas e interpretaciones distintas para un mismo acontecimiento o finalidad, la procuración de salud. Y justamente este doble código, uno manejable y el otro, apenas familiarizable, son una parte de la fuente de ansiedad e incertidumbre que aqueja a la mulata en sus relaciones con Juan Grande.

La otra proviene de la atracción que siente hacia él, y que entra en contradicción con lo que presupone: por una parte socialmente su condición de católica casada y por la otra con la preceptiva emanada de los concilios provinciales mexicanos: ambos polos son fuente de punición si se violan sus preceptos. Es en este ámbito estricto entonces que su condición de católica y casada permite a Michaela decodificar al bozal como un ajeno, un no cristiano, un peligro en ciernes, una fuente de angustia, que contradiría su empática imagen inmediata e inicial de Juan Grande forjada por atributos tales como: ambos melanodermos; ambos en estado de sobajamiento por la casta colonial dominante; la una desvalida, el otro fuerte en su saber taumatúrgico; la una “enfermiza”, el otro con poder sobre la vida y la muerte. Imagen de fortaleza y poderío que fue la que en principio acució, favoreció y compelió su búsqueda y acercamiento primero de entrambos actores.

De ahí que pueda interpretar los sortilegios empleados para su terapia como hechizos, o a las aseveraciones teológicas del bozal

³¹ “Solicitar” era el término con el que en la época colonial se expresaba lo que hoy denominamos “acoso sexual”. Así estaban los curas solicitantes, quienes aprovechándose del acto de la confesión aprovechaban para “solicitar” favores sexuales a sus deponentes.

como heréticas, aunque así no lo diga, en tanto ponen en entredicho los dogmas católicos con los que ella configura, interpreta y codifica su mundo. Y descalificarlos por el bozal, es negarla a ella, es someterla a la indefensión nulificándola, por decir lo menos, de sus expectativas postmortem, es decir, de su vida eterna.

Resumiendo, es imposible dada la conformación de su imaginario social cognitivo, que la mulata Michaela diera una lectura de los ritos de Juan Grande como propiciadores de la salud, pues su marco interpretativo no contenía las claves de decodificación que sí manejaba y contenía el código del imaginario de Juan Grande.

¿Qué significaría para el universo simbólico de Juan Grande un femenino dolor de caderas, o el empleo posológico de los canutos de plátano, lo mismo que el de la paja ahumada de jacal, o el vinagre con que les frotaba las manos? Pues de la teoría etiológica del bozal depende la posología que en lo sucesivo administrará, es decir, de su diagnóstico atinado. Pero si esa etiología y diagnóstico nada tiene que ver con lo que su paciente sabe, o atribuye, es decir, por lo que su práctica cultural le ha enseñado, los ritos que el curandero emplee serán, por decir lo menos, vistos con cierto escepticismo por el paciente. La confianza, como sabemos, es indispensable en todo proceso analéptico, y ésa en este contexto católico la perdió Juan Grande.

Así que en efecto todo parece sugerir que el impulso decisivo para acometer la revelación a su confesor, vino del sentimiento de frustración que invadió el ánimo de Michaela de Ariza, al sentir defraudadas sus expectativas de recobrar la salud; estas expectativas fueron generadas a partir de su propio imaginario social y creo, por el resultado, por principio incompatibles con las esperadas por Juan Grande. De ahí que también sea honesta ella en su expresa declaración de que el acrecentamiento de su malestar fue causado porque el bozal Juan Grande "la había enechisado".

Este pronunciamiento del "enechizamiento" de Michaela también cabe interpretarlo como la construcción, consciente o inconsciente, de la coartada perfecta para eludir el propio sentimiento de culpa que su código moral cristiano le impone, y la probable acusación de adúltera que podría haberle sobrevenido, si no por el marido, sí por el Santo Oficio si el proceso inquisitorial se hubiese llevado a efecto. De todos modos esto en nada desdice, sino refrenda el papel importante del imaginario social como normador de conductas.

Incluso, podría haber también una lectura alterna y complementaria a las anteriores, que también confirma ese papel decisivo del imaginario. Si concedemos que la atracción libidinal se produjo y fue recíproca entre Juan Grande y Michaela, como al parecer lo sugieren las muchas evidencias: *a)* de que casada haya pernoctado en el ingenio donde vive Juan Grande; *b)* el que ella lo recibiera en su hogar conyugal; *c)* el que ella esté en pendencia continua con su marido; *d)* el que ella le haya solicitado el anillo de cobre que el bozal porta en el dedo, y que sabe que él lo tiene por cosa preciada “pues según él lo protege”,³² y al cedérselo queda en indefensión; *e)* que ella le haya proporcionado el suyo, más el que éste le haya espetado “algunas palabras como solicitándola” y que días más tarde haya declarádole que “la requería para enamorarla”. Todo ello atestigua que fue una relación más allá de la exclusiva terapeuta/paciente.

Ahora bien, dado que el marco interpretativo católico de la mulata señala a Juan Grande como alteroindividuo, en este caso como hereje, pues no de otra manera se puede interpretar que ésta le haya redargüido que quien sólo protege es Dios, cuando a propósito de la solicitud del anillo de cobre, el bozal sostiene que a él éste “lo guarda”. O también el hecho de que se le haga importante mencionar en su delación que Juan Grande mantenía la opinión de “que todos tenían Dios, hasta los animales, quando murían y van a dar a una misma parte con los hombres”, opinión que ella atribuía a la ignorancia, es decir, no manejo del código católico novohispano. Esto muestra una vez más el real desfase de códigos que nominalmente aparentarían estar en fase; ilusión precisamente producida por el lenguaje nominal que pareciera denota cuando en realidad está connotando.

Confírmale esa sensación también a Michaela el que Juan Grande menoscababa los católicos atributos divinos, al señalarle como prueba palmaria a ella de la debilidad divina el que se enseñase que Dios decía “ayúdame que yo te ayudaré”. A lo que en defensa de su preceptiva católica, y en cierto sentido de su propia integridad como persona, Michaela le replicaba: “no seas tonto, mira lo que dices, Dios no necesita de que le ayudemos, sino que Dios nos ayuda a nosotros”.

³² El cobre, entre ciertas etnias africanas, simboliza el principio vital, el anillo, la eternidad. Por eso las propiedades apotropaicas que le confiere y que simbólicamente se las obsequia a Michaela son prueba fehaciente de su pasión por ella. En otros términos, casi dice que le deja su vida en sus manos.

En fin, actitudes como las reseñadas no hacían entonces más que externarle a la mulata la condición de ajenidad de Juan Grande; luego, si el proceso inquisitorial tenía lugar, lo más seguro, podría haber pensado Michaela, es que Juan Grande hubiera resultado reconciliado, y en esa medida sería católico; manejaría el mismo código de ella, con lo que perdería su condición de alteridad a los ojos de la mulata. Un procedimiento algo tortuoso, pero no imposible, y que muestra el afán, en tanto está la libido de por medio, por hacer que estos códigos contrapuestos cesen de serlo, ya desapareciendo uno de ellos o bien subsumiéndolo.

Y eso sólo se logra teniendo poder. Juan Grande lo tiene y lo deriva de su saber africano y la mulata de su ser católico, aunque delegado en la Santa Inquisición. Uno y otro simultánea aunque inconfesadamente buscan su mutua conversión. Y el proceso inquisitorial podría haber asegurado la reducción del imaginario social del bozal, al de la mulata.

Ahora bien, veamos cómo fue por su parte que Juan Grande intentaba doblegar los credos de los que no eran como él, a fin de eliminar su propia condición de alteridad³³ sin renunciar al imaginario social africano que le dota de esa singularidad. Intenta crear correligionarios o adeptos, sea mediante ritos, sea mediante discursividad.

Como ya se ha dicho, en la medida que Lorenzo de Torres, el marido de la mulata no opone reparos a las pretensiones de Juan Grande, se puede colegir que éste alcanzó un gran poder sobre él. ¿Cómo?: hizo que él estuviera presente en la primera curación de la mulata a fin de mostrarle su poder, sus capacidades de vidente y su señorío sobre el proceso salud-enfermedad, en tanto hacía ver y saber que las enfermedades "que avía" eran producto de "sierta seremonia que hacían en su tierra, matando aves blancas en los caminos" de modo que así "enviaban para acá las enfermedades". Así, el bozal reitera inefablemente que domina sobre la vida o la muerte, pues él sabe cómo se producen las enfermedades y por tanto conoce su antídoto. Tiene el poder para neutralizar o dejar actuar a la enfermedad, proceso con que los africanos controlan a los no-vohispanos.

³³ La alteridad se difumina o bien volviéndose uno de los otros, co-fundiéndose, o a la inversa, disolviendo a los otros en lo que uno es.

Con ese simple señalamiento igualmente destaca el bozal la creencia en el aspecto volicional de la etiología de la enfermedad, es decir, como acción humana premeditada, no azarosa. En este contexto de la esclavitud, cabe ser leída como una expresión del sentimiento de venganza del africano. Obvio que con tales credenciales, tener que vérselas con un tipo así, infunde, si no temor, al menos solicita reserva y cautela su trato, lo que explicaría la no hostilidad del marido de la mulata hacia Juan Grande.

Pero también pudo ser que el marido ya fuera su adepto, porque en otra ocasión, Juan Grande delega en el mismo Lorenzo la curación de la mulata —para lo cual “le dio unas llerbas, un poco de asero y unas plumas, para que el mismo marido le restregase las llerbas tibias con el asero en el pecho y las plumas se las amarrase en la misma parte”— y si no lo era, es admisible suponer que indicios había de haberlo atraído hacia su ámbito.

Y ese fue, a mi entender, la base del poder de Juan Grande. Este poderío lo refrenda, a la par que su condición de alteridad, a sus posibles adeptos cuando pone en entredicho las creencias teológicas cristianas —elementos consituyentes del imaginario novohispano por los que el individuo es modelado— de las que se declara desligado (y eso que vive en un ingenio jesuita en el que se supone priva la sujeción al dogma católico). Porque, además de que el Dios de los cristianos no es omnipotente —pues según la interpretación del esclavo, el que Dios diga: “ayúdame que yo te ayudaré” descertificaría la legitimidad de ese predicado—, también empuja a la indolencia, a la pasividad y pusilanimidad del humano, pues los acostumbra a esperar en Dios.³⁴ Y éste no es valor compartido por el bozal, porque en su tierra, en cambio, no necesitan pedir, aguardar la concesión o venia divina, sino que “para todo tenían remedio; que para sembrar milpas, si faltaba agua, ponían ollas de agua con llerbas en las quatro partes dellas, y que en herbiendo, llobía; y assí tenían remedios para las demás cosas”. De ahí que para el bozal fuera muy claro que “no era bueno resar”, pues rezar es sinónimo de sumisión, en su tierra no se aguarda, se actúa para obtener lo perseguido. Y eso es lo que sucede con la enfermedad. Ella se envía para conseguir algún fin. Es un instrumento que bajo esa lectura

³⁴ Con esta filosofía, Juan Grande se anticipa casi centuria y media al planteamiento y crítica desarrollado por Nietzsche en boca de su personaje Zaratustra.

del bozal, es la que le permitirá cimentar su poder. Sin enfermedad enviada de África no hay Juan Grande.³⁵

En la ritualidad de la cura parece que también podría haber enseñado ese su poderío. Generalmente la dividía en dos partes, digamos, la inespecífica donde era invariable “antes de hacer otra cosa” medir, santiguar y refregar el cuerpo de ella y el suyo con “senisa o tierra que era lo que acostumbraba siempre”, así como también soplar y rociar las manos y cuerpo de él y del paciente. Y la parte específica, donde en una ocasión emplea “una cazuela con lumbre” y arroja en ella “paja ahumada de xacal” y canutos de plátano; luego en otra, utiliza una gallina a la que “cortó con un cuchillo las uñas, y con la sangre ungió el pecho” de Michaela “barba, frente y mexillas y díxole que con aquello avía de sanar”; otra más donde emplea el vinagre mezclado con tierra y con ese lodo “le ungió a la dicha Michaela las muñecas, narises y pecho”; en otra, pídele a Michaela una “cadavera de perro, y aviéndosela llevado, la quemó y con los polvos le restregó las caderas y truxo unas llerbas y las exprimió, y el sumo le hizo sorber por las narises”, (¡y luego por qué Juan Grande se extrañaba de que le acusaran de hechizador!).

Ahora bien, aunque no considero sean evidencias concluyentes, esta manifestación del poderío y el ánimo de ganar adeptos o formar correigionarios se apreciaría en al menos dos de estas curaciones, que más que ser tales, podrían haber sido ritos iniciáticos. Me refiero a cuando fue el bozal a casa de Michaela “y le dixo que juntasse a su marido, hijos y parientes y que los llebase consigo a su casa para darles a todos de beber llerbas para que no les alcanssase el aire” y también la cura donde empleó la gallina, cuya presencia es obligada en los ritos iniciáticos africanos, en tanto simboliza la conexión entre el mundo de los ancestros y el de los vivos. Así pues, si esta hipótesis es probable, estaríamos frente a un intento del africano por recrear algo de su mundo perdido. Y su condición de esclavo no era óbice para ello, ni su permanencia en el ingenio, sino más bien el imaginario social de los melanodermos no provenientes de África, los criollos novohispanos, mancipos o libres.

³⁵ Es posible que Juan Grande se llamase así por las dimensiones de su cuerpo o por la robustez del mismo, o porque era tenido por “grande”, en tanto podía efectuar portentos como el control de las enfermedades. Resulta descartable que su “apellido” proviniera de designar su longeva edad, pues a mi ver, el hecho de que pretenda a Michaela no habla mucho a favor de tal parecer u opinión.

Bibliografía

- Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 713, exp. 57 , "Teotitlán, Oaxaca, 1700*".
- Barnet, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, México, Siglo XXI, 1978.
- Barret, W., *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle*, México, Siglo XXI, 1977.
- Bastide, R., *Las américas negras*, Madrid, Alianza, 1969, 225 pp.
- Cortés Jácome, María Elena, "Los esclavos: su vida conyugal, siglos XVI-XVII", en *Memoria del III Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, L.M. Martínez Montiel y J. C. Reyes (eds.), México, Gobierno del Estado de Colima/CNCA, 1993, pp. 53-71.
- Crespo, Horacio (ed.), *Historia del azúcar en México*, vol. 2, México, FCE, 1990, pp. 605-663.
- Cushner, Nicholas P., "Slave mortality and reproduction on Jesuit haciendas in colonial Peru", en *HAHR*, vol. 55, núm 2, 1975, pp. 177-199.
- Delumeau, Jean, "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*, México, CEMCA/CIESAS/IIA-UNAM/Instituto Mora/Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 17-35.
- García Bustamante, M., "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz", en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, IVEC, 1988.
- Guinzburg, C., *El queso y los gusanos*, Argentina, Gedisa, 1999.
- Hegel, G. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1968.
- Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, François Chevalier (ed.), México, UNAM, 1950.
- Konrad, H. W., *Santa Lucía: una hacienda jesuita*, México, FCE, 1980.
- Mintz, Sidney W., "África en América Latina: una reflexión desprevenida", en *África en América Latina*, México, Siglo XXI/Unesco , 1977.
- Moreno Fragnals, M., "Aportes culturales y deculturación", en *África en América Latina*, México, Siglo XXI/Unesco, 1977, pp. 13-33.
- Motta Sánchez, J.A., "Familias esclavas en el ingenio de San Nicolás Ayotla, Teotitlán del Camino Real, Oaxaca", en *VI Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, Xalapa, noviembre 1996 (en prensa).
- Riley, James Denson, *Hacendados jesuitas en México*, México, SEP, 1976.
- Rojas Mix, M., *Cultura afroamericana: de esclavos a ciudadanos*, México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- Velasco, M., "La migración ibérica y africana: características e impactos regionales", en *El poblamiento de México: una visión histórico demográfica*, México, Segob/Conapo/Grupo Azabache, 1993, pp. 64-85.

