

¿TERAPIA AFRICANA EN LA CAÑADA PUEBLA/OAXACA? UNA HIPÓTESIS POSIBILITADA POR DOCUMENTARIA DEL AGN

J. Arturo Motta Sánchez*

PREÁMBULO

Hoy es muy común pensar que la religiosidad afroamericana presente en nuestro país deriva o asienta su real exclusivamente gracias al fenómeno difusionista proveniente de vínculos con afrosucesores culturales que habitan el Caribe (Cuba, Jamaica, u otras antillanas insulas) o de tierras continentales como Brasil o Venezuela; bien sea porque sus adeptos son inmigrantes, legales o ilegales, de tales lares a nuestro país, o porque el connacional viajó a aquellos sitios y los adoptó.

Si esto es certero para nuestro presente, también lo es que cuando este país se denominó Nueva España existieron enclaves culturales donde tal religiosidad africana se recreó, modificó y por tanto se enriqueció. Inicialmente, a causa del poco publicitado arribo masivo y forzado de individuos del

África negra occidental subsahariana, en calidad de fuerza de trabajo esclava, con el propósito de nutrir con sus desvelos las varias empresas de los colonos novohispanos, a saber: obrajes, minas, ingenios azucareros, estancias ganaderas y las tareas domésticas de diversas villas y ciudades.

Muchos estudiosos de la relación ancilar africana, o esclavitud en América, en particular Fernando Ortiz y Melville Herskovitz, pusieron de relieve hace muchos años la reiterada persistencia o vigencia de los marcos conceptuales religiosos africanos en las culturas recipiendarias de Cuba, Brasil, Venezuela, Jamaica, etc., de mediados del siglo xx.

La detección de tales fenómenos fue asunto relativamente fácil para los estudiosos, pues la trata y esclavitud africana tanto en Brasil como en Cuba, Barbados o Jamaica, cesó muy tardía-

mente.¹ Por ello resulta más o menos simple entender por qué las esclavonías de tales países tuvieron tiempo de revitalizar, recrear y remodelar una y otra vez, con la llegada de nuevas cargazonas o contingentes de mancebos africanos, producto ya de la trata ilegal, muchos de sus respectivos semiautóctonos bagajes culturales.

Bajo tal consideración, dichos afro-cultos no serían tan añejos en América, sino fundamentalmente fenómenos propios de la segunda mitad del siglo XIX. Si lo son, mucha de su vigencia se debe a esa continua revalorización acaecida en ese siglo. Ciertamente que tal vigencia en Haití no se debería a importaciones de esclavos a fines del XVIII, a raíz de su independencia política de la metrópoli francesa, sino a su peso demográfico como melanodermos (que algunos apuntan al medio millón de esclavos contra cuarenta mil blancos al finalizar el siglo), lo que permitió una simbiosis cultural cristalizada en el singular y conspicuo vodú, híbrido de

corpus religiosos congos, yorubas y fon, que es diferente o diverso, mas en nada antitético, del sentido que impronta la totalidad del *voudún* adja-fon de la zona del golfo guineano.

En contraste, las trazas de la religiosidad afronovohispana en nuestros días hacen asaz difícil detectar su práctica autóctona en México, debido a que la Nueva España, a diferencia de Cuba o Brasil, cesó de importar mancebos africanos casi a principios del siglo XVIII, con algunas excepciones, y durante un lapso corto, como en Córdoba, Veracruz, o Tabasco. Esto facilitó que muchos de los ritos africanos acaso perdieran sentido y actualidad, y que se diluyeran insensiblemente entre las dotaciones ancilas a medida, precisamente, que sus iniciales portadores desaparecían.

Pero mientras el esclavismo novohispano regía, las remesas de mancebos continuaron arribando entre 1560 y 1680; la religiosidad africana se practicó y, en ocasiones, también se confundió no sólo con las sacras creencias preco-

¹ Los escritos de estos estudiosos se produjeron entre el primer lustro del siglo XX y no más allá del sexto, es decir, cuando la esclavitud en tales sitios había concluido cuando mucho hacia sólo cincuenta años.

lombinas sino con las iberas, y muy singularmente también, con las propias que llegaron cargando mentalmente a la América los diferentes individuos de diversas etnias africanas.

En razón de la alta concentración, densidad o dotación en fuerza de trabajo que la actividad productiva demandaba, ya en forma estacional o de modo permanente, uno de los enclaves mas ricos en la creación cultural afroamericana novohispana fueron los ingenios de "hazer azúcar", pues con mucho sobrepasaron la demanda por fuerza de trabajo libre y ancila exhibida por otras actividades productivas como la vaquería, la arriería o los obrajes. Y digo afroamericana al ser visto el fenómeno sólo desde el lado de los mancebos africanos o de sus sucesores, pero también podría decirse que fueron sitios de creación cultural indoafricana o iberoafricana, no de su mixtura total, aunque todo sea en términos harto generales.

El caso que se relatará intenta exhibir justamente algunos de los veri-

cuetos y premisas por las que pasó la forja de esa nueva forma de cultura, misma que exhibe la pertinaz presencia y práctica del bagaje cultural africano, y las dificultades u obstáculos que debió afrontar su búsqueda de hegemonía, la que da precisamente, en ese estira y afloja, lugar al nuevo híbrido que el estudioso francés R. Bastide calificó como cultura afroamericana.²

LA "CADAVERA" DE PERRO Y EL NGANGA JUAN GRANDE

Me referiré al empleo de la "cadavera de perro" como elemento terapéutico genérico, usado en su momento como unguento o emplasto para la cura del denominado mal "de la cabeza rajada", señalado por algunas de las hoy ancianas esposas de cañeros campesinos de La Cañada Puebla/Oaxaca, como mal propio de los críos. Y es que por incidental evidencia obtenida en trabajo de campo en esa región de La Cañada, se conoció el uso terapéutico del cráneo de cánido para la cura de la "cabeza

² Bastide, Roger, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza, 1969, 225 pp.

rajada" de los infantes —síntomatología caracterizada, según los progenitores, por la abundancia de legañas y lloriqueos—, empleo que, como terapia, acaso acuse un elemento medicamentoso de origen africano.³

Lo sustento en que: 1) las fuentes coloniales novohispanas examinadas (cronistas, códices), así como la información proveniente de las excavaciones arqueológicas consultadas, no delatan hasta hoy el empleo del cráneo de cánido y sus cenizas como terapia genérica o específica del mundo mesoamericano precolombino; 2) donde se detectó la terapia (así su oferta como demanda: los pueblos de Ignacio Mejía y Ajalpan en la orográfica depresión co-nocida como La Cañada Oaxaca/Puebla) en una investigación etnohistórica anterior, se probó que desde aproximadamente los

primeros tres lustros del siglo xvii hubo población melanoderma africana tanto ancila como libre: nor y subecuatorial subsahariana y sus criollos sucesores;⁴ 3) en una denuncia al Santo Tribunal de la Fe de un esclavo bozal, es decir africano, levantada en esa región des-puntando el siglo xviii, se lee el empleo terapéutico del canino cráneo por el bozal, aunque no para la "cabeza rajada" sino para un padecimiento distinto;⁵ 4) el trabajo etnográfico en África occidental subsahariana norecuatorial contemporánea exhibe el uso de cráneos cánidos en ritos mágico/curativos —v.gr. como elemento de la magia amorosa (filtros), por ejemplo en Gabón, o como símbolo material de lo pertinaz en Benin—, mientras que en Afroamérica —Haiti— el sacrificio de cánido es un elemento necesario para el culto de los *lwa*, de raigambre bantú

³ La detección del fenómeno terapéutico surgió al efectuar entrevistas a población longeva en el marco del desarrollo del proyecto 30891-H, copatrocinado por el CONACYT y el INAH, cuyo propósito era indagar el fenómeno mortuario entre esclavos melanoderms sucesores de africanos en un ingenio azucarero que existió en La Cañada, Oaxaca, mediante investigación etnohistórica y arqueoantropofísica.

⁴ Véase Motta Sánchez, J. Arturo, y Ana Ma. Velasco, "La Cañada Oaxaca/Puebla, una región azucarera del siglo xvii al pie de la Sierra Madre Oriental", en *Antropología. Boletín del INAH*, núm. 69, enero-marzo, 2003.

⁵ *AUN*, Inquisición, vol. 713.

y no Yoruba,⁶ 4) y, para contrastar y reafirmar, de pasada se allega información procedente de la Europa francesa, donde ciertos elementos del culto a un santo lebrél prevaecientes en el siglo XIX lo tuvieron sus fieles como apto para terapias, mas no el cráneo, y sin embargo parece que dicho culto tenía raíces en antiguos rituales grecorromanos que, a su vez, descansarían en el norafricano culto a Anubis, el cánido Dios tutelar de los difuntos egipcios.

Lo anterior permite atribuir el empleo del cráneo de can y sus cenizas como medicamento en pueblos de La Cañada, a una altamente probable matriz cultural africana subsahariana

y, acaso más precisamente, del golfo guineano mirando hacia el Loango, antigua provincia del Congo.

ZONA

Merced al auge de la demanda mundial por el azúcar desde fines del siglo XVI, La Cañada Puebla/Oaxaca, a pesar de su aridez, se convirtió en zona apta para que desde los tres lustros primeros del siglo XVI se afincaran, donde había agua, varios trapiches de "hazer azúcar".⁷ De noroeste a sudeste, y aprovechando la despoblación acaccida sobre los pueblos indios desde la segunda mitad del siglo XVI, se establecieron unas diez unidades transformadoras de guar-

⁶ Respecto del proceder comparativo entre fenómenos del presente con los de antaño, se ha impugnado su pertinencia alegando que quien procede así desconoce la naturaleza de la cultura humana, pues a ésta le es connatural el cambio permanente, de modo que todo intento diacrónico comparativo, dada esa condición heracliteana, fracasaría al comparar lo incomparable. Se contrargumenta que si bien en el presente texto no se desconoce la dificultad, también se identifica que existen elementos de larga duración que propician la condición y legitimidad de la comparabilidad. Un ejemplo es el caso del idioma. Quien lea un documento de los siglos XIV, XV o XVI lo hará porque el ajejo documento tiene comunidad de vocablos con muchos de los usados por el lector actual. Simultáneamente contiene otros que ya han caducado o resemantizados. Pero esto no impide su cotejo con textos del presente ni intentar su inteligibilidad sincrónica. Seguro que en África subsahariana el culto a los ancestros y sus elementos, a lo largo de los milenios, han mutado necesariamente; sus panteones han incorporado deidades hindúes o de otros lares y, sin embargo, la esencia de ese ritual persiste.

⁷ Motta Sánchez, J. Arturo, y Ana Ma. Velasco, *Op. cit.*

po en azúcar, si no es que algunas más.⁸

El primero fue el de Calipan.⁹ Otro, el de Mateo Pérez, o Rodríguez, en Coxcatlán hacia 1616, instalación secundada en ese mismo partido por la de San Antonio Comulco, más la del escribano Juan de Cuéllar. Hacia el sur, por el Camino Real a Teotitlán, se hallaba la de San José Tilapa. Más al sur vendría la de San Nicolás, doce o quince años poco más reciente que el detentado en Cuicatlán por los herederos de Felipe Treviño y que, al poco tiempo, prosiguiendo el camino hacia la ciudad de Oaxaca, acompañarían los establecimientos de Fernández Machuca y de Olivera. En 1681 se instaló a la vera del río Salado, unas cuantas leguas antes de llegar a Cuicatlán, el guarapo del capitán y tesorero del cabildo catedralicio de la villa de Antequera, Juan de Güendulain. Tales

instalaciones fomentaron algunos sembradios de caña independientes, como el de Juan de Herrera Vaca, que por carecer de suficiente efectivo para montar la fábrica de edulcorante, lo que suponía la compra de esclavos negros, decidían mejor vender su producción cañera a los dueños de trapiches e ingenios, o acaso, con el paso del tiempo, y ya capitalizados, ellos las construyeran.¹⁰

POBLACIÓN ESCLAVA EN LOS TRAPICHES

Al estrechar la Corona a los empresarios del dulce a trabajar sus trapiches exclusivamente con esclavos negros a finales del siglo xvi, La Cañada pronto los alojó en las irrigables zonas bajas de su contorno. Su grueso étnico a lo largo del siglo xvii provino primordialmente de Angola y el Congo, aunque

⁸ En junio de 1766, el fraile capuchino Francisco de Ajofrín señala en su *Diario del viaje a la Nueva España* (Instituto Cultural Hispano Mexicano, t. II, 1964, p. 75) que anduvo por La Cañada y que en el trayecto de Cuicatlán a El Chilar y Don Domingullo, enfilando hacia Jayacatlán, "se dejan algunos trapiches de hazer azúcar, no muy lejos del camino".

⁹ En 1617, la hacienda de Calipan se encontraba gravada con 3 mil pesos de una obra pía fundada por doña Francisca del Moral, Pedro y Manuel de la Peña, Archivo del Registro Público de la Propiedad y el Comercio de Tehuacán, Libro 5, núm. 1.

¹⁰ AGN, General de partes, Vol. 6, exp. 191, año 1602.

San Nicolás Ayotla entre 1768 y 1790 hacia el siglo previo, tendríamos que el número crecería alrededor de tres veces (o sea 750 o 1,500 africanos) a lo largo de los 75 kilómetros de La Cañada (o sea, diez o veinte por kilómetro).¹¹ Estos guarismos no son desproporcionados frente a los mantenidos por las dotaciones de los ingenios de la isla de Santo Domingo o los del Brasil o Cuba, con alrededor de entre 80 y *100 negros por ingenio.¹² A esta suma se debe agregar la de los negros mancipos que sin ser legítima propiedad de la esclavonía de los trapiches, laboraban en sus dominios, puesto que su amo, alquilándolos, los habría colocado allí para cobrar él su jornal. La consideración debería incorporar a los negros libres u horros, así africanos como criollos, que *motu proprio*, igualmente, se alquilaban ahí.

Tenerlos en mente permite suponer una población africana o sucesora de éstos algo mayor a la cifra ofrecida.

TERAPIA AFRICANA

De entre esos muchos africanos esclavos bozales importados a La Cañada, hubo uno que fue descubierto ante el Santo Tribunal en mayo de 1700, por una mulata de la parroquia de San Miguel Teotitlán del Camino Real, ajena ella a la esclavonía del ingenio jesuitico de San Nicolás que poseía a Juan Grande, como se llamó el denunciado. Y es que sus artes taumatúrgicas y curatorias, al concluir la terapia de la mulata, defraudaron su ánimo y expectativas medicinales y libidinales; su paciente, asaz asustada, de plano las interpretó como hechicería.¹³ Con base en ele-

¹¹ Motta Sánchez, José Arturo, "Familias esclavas en el ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca", en Adriana Naveda (coord.) *Pardos, mulatos y libertos: sexto encuentro de afromexicanistas*, México, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

¹² Morel Rodríguez, G., "Esclavitud y vida rural en las plantaciones azucareras de Santo Domingo, siglo XVI", en *Anuario de Estudios Americanos*, t. XLIX, 1992. Barret, W.J., y S.B. Schwartz, "Comparación entre dos economías azucareras coloniales: Morelos, México y Bahía, Brasil", en Florescano, E. (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina, México, Siglo XXI-PLACSO*, 1975. Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1996.

¹³ Motta Sánchez, J. Arturo, "Un bozal en el ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca", en *Dimensión Antropológica*, núm. 22, México, INAH, 2001.

mentos de la parafernalia empleada por el bozal, descrita por la querellante, en texto anterior se pudo postular que este Juan Grande habría sido un nganga o médico tradicional especialista en conjurar hechizos, común a todo el mundo bantú.¹⁴ Nganga fue hombre de proveniencia —y ¿saber?— loanga en la costa del Congo, antigua factoría francesa del siglo xvii aprovisionada con individuos de la etnia *vili*. Si nos atenemos sólo a la data de su compra por sus amos, los jesuitas del trapiche de San Nicolás, desembarcó en la Nueva España trece años antes de ser denunciado.

Michaela de Ariza, como se nombró su casada acusadora, habría ido al ingenio en ese cálido mes de mayo a que el bozal le curara el insoportable dolor de caderas que la torturaba. Él accedió, previo estipendio, y entre las muchas cosas que le hizo en los días que duró la curación estuvo hacerle sorber por las narices las cen-

zas de "una cadavera de perro", mezcladas con zumo de hierbas. No añadió algo más Michaela o, si lo hizo, su amanuense codenunciante, el cura bachiller de la parroquia de San Miguel Teotitlán, se lo guardó. Así quedamos en ascuas hoy de saber los efectos, descartando los mortales, que le produjo a Michaela, o para qué aspecto específico del padecer fue que el bozal indicole tal posología.

La única certeza es que el empleo de la "cadavera de perro" en cenizas no era en esa data terapia común o patrimonio cultural terapéutico de los "autóctonos" curanderos nahuas del poblado de Teotitlán, donde Michaela residía, y a los que estaba acostumbrada, puesto que si lo hubiera sido la mulata no habría sentido necesidad de destacar su manipulación medicamentosa en su acusador relato, como no lo hizo al no identificar, justamente por usuales, familiares, no extraordinarias o comunes, las diversas hierbas que Juan Grande empleó en el

¹⁴ Su identificación, así como la versión completa paleográfica de la denuncia al Santo Oficio, se encuentra en Motta Sánchez, J. Arturo, "Huellas bantú en el noreste de Oaxaca", en *Balance, retos y perspectivas de los estudios sobre población africana en México hacia fines del milenio*, a editarse en el INAH por las coordinadoras del Seminario "Estudios sobre poblaciones y culturas con herencia africana en México" de la Dirección de Etnología y Antropología Social: Dra. María Elísa Velázquez Gutiérrez y Lic. Etelvina Correa Duro.

decurso de su terapia. Esta actitud contrasta de nuevo con la explícita mención del uso tan poco común del "plátano", ya en hojas, ya en cañutos, que el bozal le administró, adminículos confeccionados con partes del tronco de la penca o del tallo principal de la *musáceo* (planta de origen asiático de difundido uso apotropáico, terapéutico y taumatúrgico, del África central bantú, en particular por los *nganga*, desde el siglo vii, y a cuyo cultivo parecen deber los *mu'ntu* —singular de *bantú*, o: *mu*, prefijo del singular, y *ba*, del plural— el éxito de su migración desde el norte subsahariano a Sudáfrica, según manifestó G.P. Murdock).¹⁵

Una tarde, con el sol oteando su ocaso, en los terrenos que fueron propiedad del ingenio de San Nicolás, también en el mes de mayo pero trescientos años después de la denuncia del bozal, en la agencia municipal Ignacio Mejía de Teotitlán, tuvo lugar la entrevista con doña Andrea, esposa de don Ángel, rijo-so cañero jubilado. Mujer morena cuya dureza de ceño y facciones contrasta

con su sonrisa fácil y extrovertida charla, pues ni la canícula ni su caudal de tábanos agobiaron o interrumpieron su relato acerca del mundo sobrenatural que poblara y "puebla" su originaria y serrana tierra de Mazatlán de Flores, de la parte alta de La Cañada. De este recuento desgranó la curación que en la década de los 60 del pasado siglo xx llevó a que le aplicaran a su hijo mayor, al que ella supuso tenía la "cabeza rajada". Sus síntomas le parecieron certezas: el niño amanecía con los ojos pegados por la copia de legañas o "chinguiñas"; lloraba demasiado, no comía, estaba jio-toso, desganado, sin "juerzas", así que tomó la determinación de llevarlo a Ajalpan, Puebla, entre Tehuacán, (que en su tiempo también contó con melánida esclavonía rural) y el ingenio azucarero de Calipan, siguiendo la conseja de su comadre. Sin entrar en detalles no preguntados, señaló que con las cenizas de una cabeza de perro, y como emplasto aplicado en la cabeza de su hijo, éste sanó al poco tiempo.

¹⁵ Murdock, George P., *Africa, Its Peoples and their Culture History*, E.U., McGraw-Hill, 1959.

CONJETURAS:

En su momento, Gonzalo Aguirre Beltrán señaló lo arduo que resulta "demostrar con suficiente evidencia el origen de rasgos y complejos culturales" no mesoamericanos ni hispánicos, que "hoy son parte consubstancial de los patrones de comportamiento habituales en los mexicanos" o en grupos de ellos.¹⁶ Es arduo no sólo porque las evidencias son difíciles de obtener: en África pertenecen casi siempre a cripticas prácticas vedadas a los no iniciados, incluso los de la propia etnia;¹⁷ en México, se sedimentaron y fueron transformadas, y además se exige que sean incontrovertibles.¹⁸ Hay que aunar la dificultad provocada por los indudables paralelismos que existieron o existen "entre costumbres africanas y mesoamericanas", e incluso europeas.

¿Fue el terapéutico uso de la "cadavera" de perro y sus cenizas, en el caso que nos ocupa, un paralelismo, o acusa manufactura cultural unilínea?

1. Es sabido que el perro desempeñó al menos cinco papeles en la cosmovisión mesoamericana: a) la de fiel acompañante y protector en el mítico tránsito del humano difunto al inframundo, evidencia del hallazgo arqueológico de sus restos óseos —completos o casi— en entierros humanos, y por los testimoniales ofrecidos por Sahagún y otros cronistas (Cortés, Durán, Motolinia); b) la de una advocación divina, gemelo de Quetzalcóatl: Xólotl, y entidad calendárica entre mayas y nahuas; c) como vianda profana y ritual (ritos de paso); d) símbolo de custodia y perennidad al ser enterrado cerca de muros o entradas, y e), entre los mayas, a falta

¹⁶ Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Bailes de negros", en revista *Universidad de México*, Vol. 25, núm. 2, oct. 1970, pp.2-5.

¹⁷ Véanse, por ejemplo, las dificultades del etnógrafo Mario Milheiros, *Notas de etnografía angolana*, 2ª Ed., Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1967, pp. 190-191.

¹⁸ En particular las procedentes de África, habida cuenta que muchos de los objetos y prácticas taumáturgicas y apotropaicas se reservan por y a los médicos y hechiceros tradicionales, y a sus sociedades secretas. Los mismos etnólogos africanos no pueden acceder a los ritos iniciáticos, como la sociedad del Bwiti. Lo muestran videos etnológicos franceses, cuando los ritualistas los dejan filmar sólo un aspecto de la ceremonia; en su mayoría, los artilugios pertenecen a cultos cripticos.

de esclavos, como víctima sacrificial.¹⁹

No obstante lo anterior, el autor del libro *El perro mexicano apunta* (p. 41) que los canes fueron usados para diversas actividades curativas entre los mesoamericanos. Así, el *xoloitzcuintli* "aún hoy se asocia con el reumatismo". También, "...que los huesos de perro, triturados y comidos con el alimento curaban enfermedades, y protegían de malos espíritus parados junto a la puerta. Los sacerdotes usaban las lagañas [sic] de los perros para ver muertos y dioses del inframundo, y se decía que la sangre de estos animales hacía resucitar a los muertos, daba clarividencia y permitía la comunicación con el cielo".

Es imposible extraer algo más específico de la cita anterior para obtener evidencias del empleo del cráneo de can como elemento terapéutico prehis-

pánico, pues el autor no indica procedencia de sus datos ni a qué fuentes no arqueológicas acudió, no precisa qué tipo de huesos caninos eran los molidos, por lo que se desconoce la época, el grupo humano y el lugar de procedencia de las prácticas reseñadas.

En su *Historia de los indios*, Motolinía apuntó que los aborígenes suponían al perruno animal intermedio despojador de "calenturas recias", efecto que se alcanzaba colocando por la mañana un perrillo de masa en una penca de maguey y a la vera del camino, y el individuo que pasaba primero por ahí "llévase el mal pegado en las zancas" (p. 130).²⁰ De cenizas, el franciscano no apuntó de qué materia eran —vegetal o animal— las que se aplicaban sobre heridas, ni su tipo ni lugar. Las excavaciones arqueológicas de los 57 cuartos de la

¹⁹ Gómez de Orozco, Federico, "El mercado de los perros", en *Ethnos*, t. 1, núms. 6 y 7, septiembre y octubre, México, 1920, pp. 152-155. Paterson, Frederick A., "The Dogs of Ancient Mexico", en *Mexican Life*, vol. xxxiii, núm. 5, mayo 1, 1952, pp. 13-14, 66. Moreno Pérez, Edgardo, "Itzcuintli: de la exótica culinaria indígena a su concepción mítico-religiosa en las culturas prehispánicas", en *Querétaro*, 2ª época, año viii, núm. 91, marzo 1993, pp. 44-51. Valadez Azúa, Raúl, *El perro mexicano*, México, UNAM, iih, 1995.

²⁰ Motolinía, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969.

unidad habitacional Oztoyahualco, en Teotihuacan,²¹ sólo mostraron en ocho casos (8%) algunos dientes caninos de perro y una que otra falange o tibia, mientras que en la superficie se halló sólo un húmero y dentición de algunos caninos, sin que se anotara algo relativo a cráneos de cánidos o restos de sus cenizas óseas.²² Se han hallado cráneos de serpientes y cocodrilos en las ofrendas del Templo Mayor, mas no de canes.²³ Lo que sabemos que fue reducido a cenizas entre los totonacas, son los prepucios de los infantes circuncidados, pero no se señala su uso terapéutico.²⁴

En la receta contra la "sangre negra" enlistada en el noveno capítulo del *Código Badiano*, se prescribe el

empleo del hígado del *Canis lupus* como parte de la terapia. Para la fatiga "del que administra la república", además del cerebro y la hiel del lobo, son requeridos también los del coyote y los de algunas aves (f. 39v).²⁵

En su acucioso resumen de técnicas de diagnóstico y pronóstico entre varios grupos indígenas (aztecas, mayas, nahuas, zapotecos, huastecos, totonacos, mixtecas, purépechas), Teresa Sepúlveda tampoco apunta el empleo del cráneo de can ni sus cenizas para estos menesteres.²⁶

Cuando trató de "las que embarran la cabeza" para curarla, Sahagún apuntó que lo hacían con mixtura de barro negro, hierbas y hojas de árbol.²⁷ No señaló cenizas de cráneo perruno. Lo

²¹ Valadez Azúa, Raúl, "Macrofósiles faunísticos", en Linda Manzanilla, *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco: II los estudios específicos*, México, UNAM, III, 1993.

²² Noticia vista en un documental de Canal 11: en las recientes excavaciones en la pirámide de la Luna de Teotihuacan, los arqueólogos R. Cabrera y Sugiro Sukiyaama encontraron, como parte de la ofrenda en la estructura 4, o fase 4 de dicha pirámide, 18 cráneos de cánidos sin saber si pertenecen a *Lupus coyote* o a *Xoloitzcuintle*.

²³ López Luján, L., *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, UNAM, 1993, p. 134.

²⁴ Sepúlveda y H., María Teresa, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*, México, UNAM, 1988.

²⁵ Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*, México, ICE-IMSS, 1991, f. 41r.

²⁶ Sepúlveda y H., María Teresa, *Op. cit.*

²⁷ Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, anotaciones de Ángel Ma. Garibay K., 3ª Ed., México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuántos..., 300).

mismo aconteció cuando expuso en el *Códice Florentino* el tratamiento para la fractura o rajadura de cabeza, recomendando para ello su lavado con orina caliente.

2. Por lo antecedente se constata que no hay mención explícita del uso de cenizas de cánido ni de su cráneo en el mundo mesoamericano, aunque se dé por sabido en algún mito nahua fundacional que originalmente los perros fueron hombres degradados, pues su cabeza fue decapitada y adosada a su trasero.²⁸

En cambio, en la terapéutica africana, donde toda enfermedad es atribuida a la violación de tabúes o a hechizos, y el cráneo genérico o su culto deriva de considerarlo el punto más alto de la residencia de la fuerza vital, como lo ilustra la añeja y particular estética de su estatuaria, el empleo del cráneo de perro resulta un elemento terapéutico apropiado.²⁹ Esto es cierto en particu-

lar en la zona norte del golfo de Guinea, cuyas etnias (fanties, ardás, yorubas y otras costeras) emplean su cráneo, además del propio perro como víctima propiciatoria —que en esto no se diferenciarían de los precolombinos mayas—, como objeto apotropáico, emblema del tesón. Por eso no extraña que la zalea perruna se encuentre en el herramental taumatúrgico.

Ahora bien, las etnias negroafricanas mencionadas arriba son norecuatoriales, mientras que Juan Grande, al ser loango o congo *vill*, sería subecuatorial. ¿Es posible que, como el culto a los ancestros o la creencia ontológica en la producción de la fuerza vital, el uso del cánido y su cráneo sea cultura universal del África negra subsahariana?

Como este texto es sólo conjetural, digamos que habiendo escasa bibliografía etnológica en México sobre África Occidental, es imposible responder cabalmente nuestra interrogante.³⁰

²⁸ *Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, 1975, p. 120, inciso II.

²⁹ Deschamps, Hubert. *Las religiones del África negra*, Buenos Aires. EUDEBA, 1971. Gillon, Werner, *Breve historia del arte africano*, Alianza Editorial, 1989.

³⁰ Índices etnográficos señalan que podría existir tal comunidad de creencias. En Gabón se usa el cráneo de can como filtro amoroso. Comunicación verbal de un *fang*.

Pero suponiendo factible responderla negativamente, tampoco inhibiría la suposición que la medicamentosis del cráneo canino usada por el *vili* Juan Grande, aunque solo fuera de prosapia norafricana, bien pudo haberla empleado él, pues los ingenios en América fueron zonas interculturales.³¹ Quien no traía un particular conocimiento de su tierra de origen, bien pudo adquirirla en el ingenio, o modificarla, complementarla o incluso cambiarla toda. Que esto pudo suceder, en nuestro caso, es veraz, aunque ello no necesariamente implicaría negar la presunción de que la terapéutica del canino cráneo entre los *nganga vili* no fue práctica consuetudinaria, es decir, conocimiento autóctono, porque acaso fue saber añejo arrastrado desde la migración bantú iniciada en territorios norteños adjuntos a la zona oriental de Benín, espacio que alberga, entre otros muchos pueblos, a los que adquirió en 1664 el ingenio de San Nicolás: bozales de

Barbados, es decir, fanti.³² En 1691 se encontraban en dicho trapiche mandingas o norecuatoriales subsaharianos, aunque para esa fecha la esclavonia predominante de la dotación era subecuatorial: loangos, congos y angolas.

No obstante lo señalado, el aprendizaje de Juan Grande bien pudo haberse producido en la misma África norecuatorial, pues muchos aspirantes a médicos tradicionales de etnias diversas cubren largos viajes, no pocas veces internacionales, como pupilos de los *ngangas*. Esto pudo acontecer con el *vili* señalado. No está por demás mencionar que tampoco es gratuito que en uno de los tres ritos (Rada, Kongo, Petro) en que se divide el culto a los *Iwa*, "genios protectores o bien antepasados divinizados" del vudún haitiano (de panteón primordialmente Yoruba), el sacrificio de can es ofrenda particular para el rito kongo o bantú, es decir, subecuatorial del complejo cultural loango.³³

³¹ Testimonio vivencial muy ilustrativo al respecto es el de Esteban Montejo, ex esclavo de plantación. Barnet, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, México, Siglo XXI, 1968.

³² AGN, Jesuitas, Caja IV.

³³ Hurbon, Laënnec. *Los misterios del vudú*, Barcelona, Ediciones B, Gallimard, 1998.

El empleo norafricano del cráneo cánido se reserva para hechizos/terapias que tienen que ver con la perseverancia, la tenacidad, la vinculación, la persecución, la localización/olfato, la precisión, la vigilancia (y por tanto salvaguarda), y es un vínculo *sui generis* entre vivos y fenecidos.³⁴ Dadas las cualidades del perro como compañero *ad hoc* del cazador, analógicamente se le improntan tales virtudes al cúmulo de los elementos que conforman la forja de la medicina preventiva simbolizada en los *bo*, o *bocio*, u objetos apotropáicos bantú, los que conjuran hechizos o consiguen un fin determinado, por ejemplo la muerte, sea invocada o conjurada.

Que Juan Grande haya hecho sorber por las narices de Michaela de Ariza las cenizas del cráneo perruno con el zumo de hierbas, quizá tuvo que ver, precisamente, con la creencia de que el espíritu canino se introduce para precisar la localización del mal, mientras que, de consumo, las hierbas, en tanto esencias, extractos vitales, acometen la lavativa o despo-

jamiento del mal. Pero tampoco es descartable que Juan Grande haya empleado las cenizas de la "cadavera", más que como terapia, como elemento de la magia amorosa, pues uno de los puntos reiterados por Michaela de Ariza en su denuncia es que Juan Grande la "solicitaba" —como se decía en la época al requerimiento de amores con deajo ilícito para la institución eclesial— una y otra vez.

Es incierto que el mal de aire y la mala sangre que la mulata expresó que le dijo Juan Grande que tenía propiciar el empleo de la terapia, pues como el documento fue una simple denuncia al tribunal de la Santa Fe y no he hallado evidencia de proceso, queda todo en conjetura. Lo mismo vale respecto a que la terapia canina fuera mesoamericana o un trasvase de ambos saberes, o bien una tripleta.

Juan Grande llevaba trece años viviendo en el ingenio y conviviendo con saberes de múltiple procedencia: africanos, nahuas, mazatecos, españoles y novohispanos.

Concluyo diciendo que el empleo

³⁴ Müller, K.E., y Ute Ritz Müller, *Corazón de África*, Colonia, Könenmann Verlagsgesellschaft, 2000.

del perro no resultaba ajeno a la terapia europea. Se suponía que su lengua era apta para la cura de heridas y úlceras.²⁵ En las postrimerías del siglo XIX existía todavía un culto a un perro sanador en los bosques franceses de Sandrans, al que se invocaba como San Guignefort; al parecer estaba relacionado con algo mucho más antiguo: restos de evocaciones paganas de la entrada de Sirio a la constelación del Perro, evento de la antigüedad clásica conmemorado por griegos y romanos en mayo, con sendos sacrificios de estos animales y que, acaso, era un eco del culto a Anubis, el dios africano y egipciaco de los muertos con cabeza canina. Esto era un simbolismo propio de la muerte de la vegetación en el estiaje y de la aparición de la rabia canina, lo que da nombre al tiempo de canícula, los días perrunos o acompa-

ñantes de la muerte. Al parecer, su representación cristiana más conocida sería una añeja deidad cananita, o perruna, llamada hoy San Cristóbal. En el siglo XIII, cabezas de perro guarnicioneras, acaso del fuego, remataban los morrillos de las chimeneas francesas. Desconozco si fueron sólo tallas o verdaderos cráneos caninos.

— La información etnográfica e histórica y el que quien empleó el cráneo cánido como herramienta terapéutica fuera un esclavo africano *loango vili*, además de que su detección y práctica como emplasto se produjo en una zona en el siglo XX donde en la época novohispana hubo esclavonía africana, constituye la base para sustentar la hipótesis de que tal práctica, aunque modificada, evidencia una muy probable génesis cultural africana.

²⁵ Schmitt, Jean C., *La herejía del santo lebre*, Metchnick eds., 1984.

Archivos:

ANM, México, Inquisición, Vol. 713.

ANM, Jesuitas, Caja IV.

Archivo del Registro Público de la Propiedad y el Comercio de Tehuacan, Libro 5, núm. 1.

* Investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.