

ISSN 1851-3719



ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO


UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA
EDITORIAL DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA


UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA

ISSN 1851-3719

ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

ISSN 1851-3719

ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Autoridades
CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA E IDENTIDAD"

Coordinación general: Claudia Gotta
Coordinación de Investigación: María Luisa Múgica
Coordinación de Posgrado: Marisa Germain
Coordinación de Extensión: Analía Manavella
Coordinación de Publicaciones: Beatriz Dávilo

ANUARIO DEL CEEMI

Consejo Directivo

Beatriz Dávilo
Marisa Germain
Claudia Gotta
Analía Manavella
María Luisa Múgica

Comité Académico

Antonio Annino (*Universidad de Florencia*)
Dora Barrancos (*Universidad de Buenos Aires*)
Lilia Ana Bertoni (*Universidad de Buenos Aires*)
Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona*)
Arturo Fernández (*Universidad Nacional de General San Martín*)
Noemí Goldman (*Universidad de Buenos Aires*)
Hugo Quiroga (*Universidad Nacional de Rosario*)
Juan B. Ritvo (*Universidad Nacional de Rosario*)
Luis Alberto Romero (*Universidad de Buenos Aires*)
Marcela Ternavasio (*Universidad Nacional de Rosario*)
Hugo Vezzetti (*Universidad Nacional de Buenos Aires*)

PRESENTACIÓN

Este anuario es un proyecto largamente anhelado por quienes conformamos el Centro de Estudios 'Espacio, Memoria e Identidad'. La generación de ámbitos de debate plural siempre ha sido el objetivo de este Centro que surgió tímidamente en los bordes de la vida universitaria, y que por lo tanto reconoce el impulso y la imaginación creativa que suelen desarrollarse en los márgenes.

Contra toda pretensión hegemónica, este anuario invita a emprender el camino de la crítica y busca habilitar caminos para el disenso, dos pilares fundamentales sobre los que se sostienen tanto la producción de saberes como la convivencia académica. Recogemos, en síntesis, la propuesta foucaultiana de 'pensar contra sí mismo' y abrimos este espacio para quienes estén dispuestos a someter a discusión los supuestos y los alcances de su propia producción intelectual.

CONSEJO DIRECTIVO

ITINERARIOS

Es la producción del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad" de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

Publicación periódica anual. Edición de 300 ejemplares

Riobamba 250 bis - 2000 - Rosario

itinerariosceemi@hotmail.com

ISSN 1851-3719



REUN
RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES



**EDITORIALES
DE LA A.U.G.M.**
ASOCIACIÓN DE UNIVERSIDADES
GRUPO MONTEVIDEO



IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
UNR EDITORA - EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

ARTÍCULOS

den adecuado, del orden posible— para una sociedad en proceso de cambios, sino que asume una lógica de clientelas enfrentadas por conservar o incrementar su control de recursos escasos en una institución en crisis, abrumada por la crisis de la sociedad de la que forma parte.

No me siento en condiciones de incorporar en este punto alguna reflexión optimista sobre el futuro. Pero tampoco creo que tengamos motivos que justifiquen el abandono de determinados valores vinculados con nuestra responsabilidad como docentes e investigadores. Probablemente tenemos, en el espacio de trabajo cotidiano, más estímulos para sentirnos satisfechos, más posibilidades de crecer, que la inmensa mayoría de nuestros conciudadanos. Podemos considerar que, al menos en parte, el optimismo radicaría en subrayar nuestra posibilidad de fortalecer los vínculos que hemos construido alrededor del trabajo. La Universidad es un escenario significativamente poblado de interpretaciones y referentes, afortunadamente mucho más proclive por consiguiente a la multiplicidad de lenguas y significantes, cuya convivencia en un ámbito plural debería ser lo que la defina como institución.

Bienvenida sea, entonces, la generación de cualquier espacio —jornadas, seminarios, y por supuesto publicaciones— que sirva para comprender que no es la competencia, sino la colaboración y el diálogo en torno a una práctica académica responsable las herramientas que mejor nos ayudarán a soportar la crisis.

DOSSIER: Religión y Política (siglos XVII-XIX)

DOSSIER

RELIGIÓN Y POLÍTICA (siglos XVII-XIX)

En el mundo occidental, el vínculo entre religión y política ha tenido proyecciones que el proceso de secularización abierto con la Modernidad no ha logrado opacar. Los deslizamientos conceptuales de un campo a otro, los conflictos por la supremacía que ambos pretendían alcanzar, su interacción en la constitución de la subjetividad moderna, son algunos de los problemas que ese lazo complejo e inestable ha habilitado a la historia del pensamiento.

Entre la afirmación de Pierre Manent que ve el desarrollo político occidental como la historia de las respuestas dadas a los problemas planteados por la Iglesia¹ y la perspectiva de Sheldon Wolin que sugiere que la experiencia religiosa comunitaria del cristianismo proporcionó una vigorosa fuente de ideas al pensamiento político occidental², ese vínculo presenta una amplia gama de modulaciones históricas que nos invitan a abandonar los estereotipos, y a explorar las condiciones, los alcances y los límites de una relación que no cesa de ofrecer renovadas aristas.

Este dossier está dedicado al análisis de las formas que esa vinculación adquirió en sociedades, o bien marcadas por una dinámica de antiguo régimen, o bien en proceso de disolución de esas estructuras de antiguo régimen. El artículo de John Donoghue nos muestra cómo las sectas religiosas más radicalizadas durante la Guerra Civil Inglesa anticiparon la discusión de cuestiones como la libertad de conciencia, la igualdad y la propiedad que luego ocuparían un lugar central en la agenda del debate político moderno.

El trabajo de Javier Villa-Flores recorre el itinerario de un conjunto de creencias que el catolicismo mexicano del siglo XVI caracterizó como idolatrías o herejías, y que no obstante logró de-

1. P. MANENT, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1990, p. 20.

2. S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993 [1960], p. 107.

rribar las barreras sociales y abrirse un camino insospechado hacia los sectores que detentaban el poder político.

Por último, los artículos de Roberto Di Stefano e Ignacio Martínez, sobre el Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX, abordan, desde temáticas diversas, un problema común: el peso de los principios y las prácticas del catolicismo en la formación de la cultura política posrevolucionaria. Ya se trate de las consecuencias que la justificación religiosa a la desobediencia ocasional a una ley o norma legó a la tradición política rioplatense, o del anticlericalismo militante del teatro de Buenos Aires que durante la década de 1810 intentó 'purificar' a la sociedad de la herencia colonial de costumbres 'nefastas' impulsadas por el catolicismo durante la dominación española, lo que los artículos de Di Stefano y Martínez ponen en juego es la eficacia de la religión católica para modelar un tipo de subjetividad política que durante buena parte del siglo XIX tendrá un peso significativo a la hora de definir la construcción de un orden.

En todos los casos, destacamos dos aportes compartidos: la recuperación de las singularidades históricas que la relación entre política y religión exhibe, y los múltiples caminos que abren para acercarse a un problema que no cesa de convocar la reflexión.

Beatriz Dávila

EL DISTRITO LONDINENSE DE LA CALLE COLEMAN Y EL MUNDO ATLÁNTICO DEL REPUBLICANISMO RADICAL, 1624-1661

John Donoghue¹

Este artículo aborda las redes atlánticas de los republicanos que tenían su base en el distrito londinense de la calle Coleman a mediados del siglo XVII². Aunque aquí sólo se resumen los logros de esta red, este artículo forma parte de un trabajo más amplio que incluye su ideología, retórica y organización de modo de impulsar nuevas cuestiones concernientes a la cultura política republicana de mediados del siglo XVII en Gran Bretaña y Norteamérica. Este trabajo representa un estudio de caso sobre los alcances de esta red en tres períodos de la vida política inglesa y norteamericana del siglo XVII: la oposición puritana a Carlos I y el estallido de la guerra civil inglesa, el debate en torno a qué constituía la religión y el gobierno divino en la Nueva Inglaterra puritana durante la crisis de las Antinomias de 1636-3, y la oposición puritana a Oliver Cromwell durante la subsiguiente República inglesa —áreas tradicionalmente relegadas a los confines de la historiografía nacional—³.

1. John Donoghue es Doctor en Historia por la Universidad de Pittsburg.
2. En términos más precisos, en este artículo cubre el período que va de 1624, cuando comenzó la era puritana del distrito de la calle Coleman, con la designación de John Davenport como pastor de la parroquia de San Esteban, hasta 1661, cuando Thomas Venner, un fabricante de toneles de vino en Nueva Inglaterra, que regresó a Londres y se convirtió en una figura prominente de la política republicana radical, fue ejecutado por su liderazgo en una rebelión contra Carlos II. Aunque aquí sólo se resumen los logros de esta red, mi tesis doctoral incluye su ideología, retórica y organización de modo de impulsar nuevas cuestiones concernientes a la cultura política republicana de mediados del siglo XVII en Gran Bretaña y Norteamérica.
3. Las perspectivas atlánticas han comenzado recientemente a dar forma a los desarrollos historiográficos sobre el protestantismo del siglo XVII. Ver, por ejemplo, "AHR Forum: The British History in Atlantic perspectiva", *American Historical Review* 104 (2): 426-500, Abril 1999. Louise Breen, *Transgressing the Bounds: Subversive Enterprises Among the Puritan Elite in Massachusetts*,

EL ARTE DE HABLAR POR EL PECHO:
ADIVINACIÓN, VENTRILOCUISTO,
Y ESCLAVITUD ENTRE
MUJERES AFRICANAS EN NUEVA ESPAÑA
DURANTE EL SIGLO DIECISIETE*

Javier Villa-Flores
University of Illinois at Chicago

Introducción: Género, esclavitud, y disociación vocal

El lunes 1 de julio de 1630, don Fernando de Quiróz, habitante de la ciudad de México, fue testigo de un espectáculo asombroso en una de las múltiples habitaciones del palacio virreinal. Rodeada por un numeroso grupo, entre los cuales se encontraba el mayordomo del virrey, Camilo Mariano, y su familia, una mujer negra era consultada por su público sobre cuestiones difíciles: "¿Será mi niña una «buena» o «mala» mujer? ¿Se convertirá en monja?", preguntó uno de los presentes. Otro de los concurrentes quería saber si uno de los ayudantes del mayordomo tenía una amante, y algunos más preguntaban sobre el paradero de objetos perdidos o robados. La impasible adivina, una esclava ladina angoleña llamada Catalina, contestaba a estas preguntas en una voz apagada que, según Quiroz, parecía provenir de su "pecho". Esta era la primera vez que don Fernando presenciaba tal espectáculo, pero hacía tiempo que Catalina se había convertido en una celebridad en el barrio de San Juan, en donde daba consultas los viernes y sábados para asombro y escándalo de los vecinos.

Es en este contexto que las denuncias comenzaron a multiplicarse en los siguientes días. El 6 de julio de 1630, una vez recibi-

* Quisiera agradecer a Paul Vanderwood, Andrew Fischer, María Eugenia de la Torre, Bruce Tyler, Emmanuel Akyeampong, Sonya Lipsett-Rivera y Frederick Luciani por sus comentarios a versiones previas de este ensayo. Este artículo fue publicado originalmente en inglés en *Colonial Latin American Review* Vol. 14, N° 2, December 2005, pp. 299-321.

da suficiente información sobre el caso, los inquisidores Francisco Bazán de Albornoz y Gaspar de Valdespina mandaron llamar al amo de Catalina, el español Francisco Muñoz Eliseo. Preguntado si tenía una esclava que “hablaba por el pecho”, como se conocía popularmente a esta técnica corporal de adivinación, Muñoz declaró que sabía que Catalina tenía reputación de ser adivina pero que su esclava le había asegurado no ser verdad. Impacientes, los inquisidores le dijeron a Muñoz que era públicamente conocido que Catalina pretendía ser adivina, y que, siendo su amo, era imposible que no supiera de ello. Fue advertido severamente a no permitir que ocurriesen más sesiones mánticas o se le obligaría vender a su esclava fuera de la ciudad de México¹. Sin embargo, alrededor de marzo de 1632, el tribunal recibió noticia de que la “pitonisa” seguía dando consultas y Muñoz fue mandado vender a su esclava. Cuatro meses después, el santo oficio recibió denuncias que indicaban que Catalina seguía dando consultas clandestinas, pero Muñoz pidió un periodo de gracia de 15 días para venderla en Taxco. Los inquisidores le concedieron la extensión pero le advirtieron que pagaría una multa de 200 pesos de oro si no cumplía el mandato del Santo tribunal. Los documentos del caso no indican si Muñoz vendió a su esclava.

El caso de Catalina y su amo Francisco Muñoz es uno de seis registrados en el ramo Inquisición involucrando a mujeres afro-mexicanas acusadas de “hablar por el pecho” o practicar la esternomanía en el siglo diecisiete en México². De acuerdo con los documen-

1. Véase Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición (citado en adelante como AGN Inq.), tomo 1508, exp. 1, fols. 1-13 (citado como 1508.1, fols. 1-13).
2. Este artículo está basado en documentos inquisitoriales relacionados con las siguientes adivinas: las angoleñas Esperanza, Isabel, y Catalina en la ciudad de México en 1629-30 (AGN Inq. 1508.1, fols. 1-13); la congoleña Margarita, en la ciudad de México y Tlalpujagua, Michoacán, 1630-39 (AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v); Ana, de origen desconocido, en la ciudad de México, 1633 (AGN Inq. 373.20, fols. 170-71v); la angoleña Ana en Oaxtepec, Morelos, 1659-61 (AGN Inq. 58.34, fols. 368-424). Encontré la Segunda parte de este caso en el Archivo Histórico Nacional en Madrid ramo Inquisición (citado en adelante como AHN Inq. Libro 1065, fols. 499-507). Aunque es posible que otros casos se encuentren enterrados en archivos mexicanos, una revisión cuidadosa del índice del ramo inquisición del Archivo General de la Nación sugiere que este fenómeno no era muy común en la Nueva España. Debido a que los

tos, las esclavas creaban personajes mediante la producción de sonidos o voces que parecían no tener origen en ellas. Estos entes ofrecían consejos, localizaban objetos perdidos o robados, o ayudaban a los clientes a tomar decisiones difíciles. La inquisición sostenía que la única fuente posible de tales voces incorpóreas era la presencia de un “demonio familiar” o de Satán mismo, e intentó erradicar estas “supersticiones” forzando a los amos a vender sus esclavas. Siguiendo el mandato de la famosa bula *Coeli et Terrae* (1585) de Sixto V³, que mandaba a sacerdotes, prebendados e inquisidores perseguir a todos aquellos que practicasen artes adivinatorias como la magia y los encantamientos, el Santo Tribunal emitió decretos que prohibían las consultas mánticas e invitó a los fieles a denunciar a “las negras que hablan por el pecho” (Alberro 1988, 64)⁴. Paradójicamente, al informar a la población general mediante edictos y decretos acerca de la naturaleza ultraterrena de tales artes y perseguir a los practicantes, la inquisición “simplemente tendía a confirmar la creencia popular en su eficacia” (Lea 1907, 4:189).

Al igual que otras mujeres de México colonial practicantes de

inquisidores raramente interrogaban a las esclavas y en lugar de ello perseguían a los amos y otros “promotores” de las adivinas, este ensayo ofrecerá un sentido oblicuo de sus voces faltantes basado en la información proporcionada en las denuncias, los reportes de los testigos, y las declaraciones de los propios amos frente al Santo Oficio.

3. A pesar de este mandamiento papal, solo la Inquisición poseía autoridad para castigar dichos crímenes en la práctica. En su *Tratado de las supersticiones* (publicado por primera vez en 1538), Pedro Ciruelo asociaba el conocimiento del futuro o de las cosas ocultas a través de la adivinación con la intervención satánica. Véase Ciruelo ([1628] 1986, 44-45). Acerca del rechazo de la adivinación en el cristianismo véase Graham (113). Las prácticas mánticas fueron utilizadas desde hacía mucho tiempo en la Nueva España con propósitos curativos, véase Quezada (1989 65-71; 1991); y Aguirre ([1963] 1992, 176-79, passim).
4. En una carta fechada el 12 de mayo de 1615, el Consejo Supremo de la Inquisición en Madrid instruyó a la inquisición mexicana a proceder en contra de los adivinos. Este mismo mandato fue reiterado el 13 de febrero de 1617. Véase AGN Inq. Caja 161.32, fol.1. Ciruelo ([1628] 1986) ofrece un compendio amplio de las “supersticiones” de esta época, y discute la adivinación en las páginas 47 a 5; véase también Castañega ([1529] 1997). El jesuita Martín del Río discute el ventrilocuismo como una de las distintas artes de adivinación demoníaca en su famoso *Disquisitionvum Magicarum*, 3 vols. ([1599] 1600, 2:379-80). Acerca de la superstición en el catolicismo véase O’Neal (1986, 1987); Campagne (2002); Behar (1987, 1989).

técnicas de disociación verbal como el "rpto vocal" y la posesión, las esclavas adivinas se ganaron la atención y el respeto de su público al adoptar la nueva identidad del espíritu invasor. Varios estudiosos han señalado la predominancia de las mujeres entre los "posesos" a lo largo de la historia. Al hablar con la voz de otro, o permitir que un ente sobrenatural hable a través de ellas, las mujeres intentaban superar su exclusión de otros canales de expresión establecidos y así hacerse de autoridad y prestigio. En las sociedades cristianas, la plausibilidad de la posesión femenina había sido aceptada por la convicción de autores cristianos de que los cuerpos de las mujeres eran más abiertos y permeables que los de los hombres, y por tanto más vulnerables a los espíritus invasores (Boose 1995, 254; Caciola 2000, 289, 90). La predominancia de las mujeres adivinas en México colonial también respondía a la marginalidad social de las mujeres en general, pero las divisiones de clase y raza jugaron un papel importante en el uso femenino de esta táctica de resistencia. Mientras que mujeres españolas y criollas utilizaban formas más prestigiadas como rpto y posesión, las esclavas negras practicaban la esternomancia para obtener reconocimiento (Alberro 1988, 243-68; 1987; Cervantes 1994, 113-24; 1991; Holler 1999; Jaffary 2000).

A diferencia de las mujeres libres, sin embargo, las adivinas esclavas no eran percibidas por la Inquisición como transgresoras de normas y expectativas de género o de códigos de honor y obediencia, sino como practicantes de un arte que promovía la superstición y escándalo entre los fieles y corría el riesgo de alterar el balance de poder en las relaciones entre amos y esclavos en México colonial. Es sabido que miembros de la élite veían a los esclavos como individuos sin honor, pero investigaciones recientes han demostrado ampliamente que los esclavos, al igual que otros miembros de la plebe de Latinoamérica colonial, también buscaban ser vistos como honorables y poseer una buena reputación (Hünefeldt 1994, 204; Boyer 1998, 161-65; Graham 1998, 201-28; Johnson 1998, 141-42). Sin embargo, como varios estudiosos de la esclavitud han señalado, las mujeres esclavas vivían en un mundo en el que la violación de las convenciones de género era un fenómeno

5. Varios estudiosos han señalado desde hace varios años que las diferencias de género tienden a borrarse en sociedades esclavistas; así, las mujeres esclavas

recurrente⁵. Por ejemplo, las mujeres esclavas no estaban predestinadas a casarse o servir a Dios, ni tampoco se esperaba de ellas que jugasen un papel prominente como esposas o madres para conservar el estatus, el patrimonio, o la moralidad⁶. Además, eran a menudo separadas de sus hijos, lo cual hacía patente la precariedad de la vida familiar bajo la esclavitud. Las esclavas también eran obligadas a realizar tareas que se juzgaban inapropiadas para mujeres libres por ser de naturaleza débil, y corrían el riesgo de ser abusadas sexualmente por los amos. Es evidente entonces que los ideales de "protección" patriarcal no se aplicaban de igual manera a quienes vivían en esclavitud⁷.

Finalmente, las mujeres esclavas también eran castigadas con una mano más dura que las mujeres libres. El cepo, los azotes, y las quemaduras con azúcar, grasa o brea ardientes eran algunos

eran generalmente vistas como "no femeninas" en tanto su valor social radicaba fundamentalmente en su fortaleza física y muscular. Véase, Morrissey (1989, 31); Fox-Genovese (1988, 193); Bus (1996, 194-97); Beckles (1999, 7-11, 17); Moitt (2001, xiv, 35, *passim*).

6. En sentido estricto, las mujeres esclavas estaban fuera del sistema de intercambio matrimonial, pues no estaban en posición de transmitir el apellido de sus esposos. En este sentido, como escribe Donna Haraway, "slaves were unpositioned, unfixed, in a system of names; they were, specifically, unlocated and so disposable" (1991, 146). Además, puesto que para los amos el matrimonio de sus esclavos con siervos de otros amos representaba la posibilidad de perder sus servicios, muchos se oponían a que contrajeran nupcias. Como resultado, las esclavas frecuentemente daban a luz sin estar casadas, lo cual tendía a reforzar la creencia generalizada de que las mujeres de los estadios más bajos no seguían los ideales cristianos de virginidad. Véase Seed (1988, 58,33). Sin embargo, como Seed también ha señalado, algunos amos piadosos no solo permitían a sus siervas casarse, sino que también las alentaban a hacerlo. Por otra parte, los registros parroquiales indican que las esclavas tendían a casarse con esclavos negros. Véase Love (1971), Carroll (1973).
7. El hecho de que los amos se interesaran sexualmente por sus siervas no implicaba un reconocimiento tácito de su calidad de mujeres. Como ha señalado Fox-Genovese, 'as a slave woman and her master confronted each other, the trappings of gender slipped away. The woman faced him alone. She looked on naked power' (1988, 374). Es verdad que algunas mujeres mantenían relaciones sexuales con sus amos voluntariamente para lograr ciertos privilegios pero, como asegura Barbara Bush, tales relaciones representaban una "extensión natural" del poder de sus dueños (1996, 194). Acerca de la violación de mujeres esclavas, véase *inter alia*, Gautier (1985, 160-62); Hünefeldt (1994, 21, 131, 156, 190); Beckles (1992, 23).

de los castigos comunes a los que se les sometía cuando transgredían las normas⁸. De la misma manera, no eran los ideales de castidad y virginidad los que causaban su encerramiento en obrajes, o ingenios, sino la necesidad de prevenir que huyesen⁹. Es claro entonces que "las convenciones de género nunca ofrecieron una protección perfecta para las identidades de las mujeres esclavas", como era el caso de las mujeres de la élite, cuyas identidades emergían directamente, como desafío o sometimiento a los roles de género que les imponía la sociedad (Fox-Genovese, 1988, 294). En contraposición, las esclavas requerían crearse una identidad de género al interior de la comunidad esclava como hijas, esposas, madres, y hermanas, y a luchar constantemente por obtener y mantener una reputación honorable.

Los archivos criminales y de la inquisición del siglo diecisiete revelan, sin embargo, que las esclavas buscaban contrarrestar su marginalidad social recurriendo al cimarronaje, la rebelión, la blasfemia, y la adivinación¹⁰. De todas estas prácticas, sólo la adivinación las dotaba de autoridad y prestigio social en la Nueva España, y su uso por parte de mujeres esclavas ofrece una oportunidad única para analizar la relación entre tácticas de resistencia y políticas de identidad en un entorno colonial¹¹.

Basado en el análisis de documentos inquisitoriales, este en-

8. El castigo al que se sometía a las mujeres esclavas no era muy diferente del aplicado a los varones. Véase Davidson (1966); Love (1967); Palmer (1976).
9. Para un análisis de los ideales cristianos de reclusión y confinamiento aplicado a las mujeres véase, *inter alia*, Pescatello (1976, 20); Lavrin (1984, 331-32); Arrom (1985, 47, 166); Franco (1991, 213-14, 235).
10. Estas estrategias de resistencia son discutidas en Aguirre ([1963] 1992; 1994, 179-86); Davison (1966); Love (1967); Corro Ramos (1974); Israel (1975, 67-75); Palmer (1976, 119-44); Rout (1976, esp. 21-22, 105); Alberro (1979; 1988, 222-38); Chávez-Hita (1987, 125-61); Carroll (1991, 90-92); Bernard and Gruzinski (1993, 2:247-49); Cope (1994, 17-18); McKnight (1999, 229-53); Vinson (2001, 15-16); Villa-Flores (2002).
11. Acerca de este tipo de adivinación entre los esclavos véase Aguirre ([1963] 1992, 177-78); Palmer (1975); y Alberro (1988, 64, 147). Mi uso del término "táctica" en este contexto se desprende de la obra de Michel de Certeau, quien utiliza esta noción para referirse a todas aquellas prácticas de resistencia que son más un resultado de la improvisación que del cálculo. De carácter frágil y fragmentario, las tácticas son oportunidades atrapadas "al vuelo" por parte de gente oprimida para hacerse de distintas formas prácticas de poder (1984, xix).

sayo analiza las distintas formas en que las esclavas adivinas hicieron uso y sacaron partido de esta estrategia de deflexión de responsabilidad, autorización de voz, y presentación del yo en el México colonial. Mi enfoque dependerá del examen de tres diferentes factores: 1) la construcción cultural del adivino "poseso" en el discurso cristiano tal como se desprende del análisis de los textos morales y religiosos de la época, y la disponibilidad de dicho "rol identitario" para los marginales en la Nueva España. En el caso de las esclavas afro-mexicanas, este análisis deberá ser contrastado y complementado con una discusión de las prácticas mánticas en la costa oeste de África, particularmente Congo y Angola, regiones de origen de la mayoría de las adivinas; 2) el manejo de impresiones y las estrategias de presentación del yo por parte de las adivinas afro-mexicanas al momento de asumir una identidad oracular, y las repercusiones de dicho acto en las relaciones entre amos y esclavos¹²; 3) las prácticas de denuncia al Santo Oficio y el castigo aplicado a las practicantes y sus promotores, los amos. Sin duda, los casos que se discuten a continuación son inusuales, pues solo unos cuantos de los cientos de procesos inquisitoriales relacionados con esclavos en la primera mitad del siglo diecisiete conciernen a esclavas adivinas. Es precisamente por su rareza, sin embargo, que estos casos son valiosos, porque ofrecen una oportunidad única para analizar las relaciones entre amos y esclavos, sincretismo religioso, y el uso de prácticas adivinatorias africanas en un contexto colonial. En una época de alta tensión social y rebeliones esclavas en México colonial, he aquí un grupo de mujeres notables que tuvieron la habilidad de encontrar otra vía para sacar el mejor partido de su situación en la primera mitad del siglo diecisiete.

Espíritus familiares, ancestros, y esclavitud

Al condenar esta técnica de adivinación, la Inquisición seguía una larga tradición cristiana que asociaba el ventrilocuismo con la posesión, la necromancia, y las artes de profecía profanas.

12. La referencia obligada aquí es al trabajo fundamental de Erving Goffman, quien acuñó el término "manejo de impresiones" para referirse a 'the attributes that are required of a performer for the work of successfully staging a character', en este caso el de adivina ventrílocua (1959, 208, *passim*).

El término “ventrilocuismo” proviene de la traducción al latín del término griego *engastrimythos*, que se refiere a la voz profética que procede del estómago. Sin embargo, varios tratadistas sostenían que la voz oracular provenía del pecho y utilizaron la expresión *sternomantis* (de aquí la palabra esternomancia), para referirse a una persona que “hablaba” por el pecho. Esta palabra era a su vez utilizada para traducir la frase hebrea *Baalat-Obh* que denota a quien está poseído por un espíritu “familiar”, como en el caso de la famosa bruja de Endor relatado en Samuel 28. Según este pasaje bíblico, el rey Saúl se disfrazó para consultar a la bruja con la esperanza de convocar al espíritu de Samuel y así saber el resultado de la batalla que estaba por librar contra los filistinos. Debido a que la necromancia era considerada una práctica abominable y había sido prohibida por Saúl mismo, el éxito aparente de la bruja en reproducir la voz de Samuel se convirtió en una fuente de discusión constante en el siglo diecisiete: ¿por qué permitió Dios que medios siniestros e inadecuados de conocimiento tales como la necromancia y la adivinación se utilizasen con fines santos? ¿Cómo saber si la voz producida pertenecía a Samuel? Y en caso de que no se tratase de Samuel, ¿quién estaba hablando entonces y con qué autoridad? (Goldblatt 1993, 389; Schmidt 1998, 279; Connor 2000, 51-52; Schmidt, 2002, 138-40)¹³.

En el México colonial, esta maraña teológica se volvía aun más compleja por el uso del término “espíritu familiar” por el Santo Oficio para designar el origen de la voz mántica de las esclavas. Este término tenía su origen en el latín *familiaris*, o siervo doméstico, y denotaba la convicción de los teólogos de la época de que aquellos que practicaban la esternomancia tenían espíritus o demonios a su mando¹⁴. En un famoso pasaje de los hechos de los

13. El debate teológico acerca de la naturaleza de la voz producida en presencia de Samuel es resumido y comentado por Connor (2000, 75-101). Los textos más importantes de la discusión han sido reunidos por Simonnetti (1989), pero véase también Muggleton (1724) y Lathrop (1806). Acerca de la bruja de Endor como figura femenina en la antigüedad, véase Brown (1992, 181-205). El episodio de Samuel es también comentado con frecuencia en tratados sobre la naturaleza de los espectros y fantasmas en la época temprana moderna, véase por ejemplo Gerhardi (1634).

14. Véase Deut. 18:11; 2 Reyes 21:6; 2 Chr. 33:6; Lev. 19:31; 20:6; Isa. 8:19; 29:4; véase también Muggleton (1724, 22).

apóstoles (Hechos 16), San Pablo habla de una joven esclava “pitonisa” que poseía el “don” de la adivinación y podía decir el futuro haciendo uso de su espíritu familiar. Como era de esperarse, sus amos vieron en ella una fuente potencial de ingresos y se molestaron cuando Pablo ordenó al espíritu abandonar el cuerpo de la esclava. El pasaje describe la habilidad de la esclava para decir el futuro como una de las razones por las cuales sus amos la mantenían en esclavitud. No hay mención alguna, sin embargo, de la posibilidad de que los dueños dependiesen de ella para tener acceso al “espíritu familiar”, o de que la esclava pudiese haber sacado ventaja de la situación. En efecto, como bien percibía la inquisición mexicana, poseer un “sirviente” supernatural dotaba a las esclavas adivinas de un grado de independencia inaceptable en una sociedad esclavista.

Más allá de la tradición cristiana, la adivinación “oracular” o mediumística ha sido utilizada desde tiempo inmemorial por sociedades africanas como una fuente confiable y autorizada de información para tomar decisiones en la vida cotidiana (Bourguignon, 1968; Beattie and Middleton 1969; Devisch 1991, 112-113). A diferencia de las formas “oraculares” o “interpretativas” de profecía que dependen de la manipulación de vehículos mánticos a ser decodificados de acuerdo con esquemas establecidos, los mediums de la costa oeste de Africa hacían uso de sus propios cuerpos como instrumento de adivinación (Peek 1991b, 12). En Congo y Angola, la adivinación mediumística todavía se practica entre los Yaka, los Luunda, y otros pueblos. En la adivinación Luunda y Yaka, es el *ngoomb* (un espíritu ancestral) quien habla a través de la boca del adivino en un lenguaje oscuro por naturaleza (Devisch 1991; Boeck and Devisch 1994). Además de hacer visibles fuerzas ocultas, los adivinos son instrumentales para identificar las causas de infortunio y señalar a los culpables de ello, y para indicar a los clientes afectados las soluciones posibles. Además, al establecer un puente entre las palabras de los ancestros y las de los clientes, los mediums se convierten en verdaderos “portales entre diferentes reinos” (Peek 1991a, 197; véase también Boeck y Devisch 1994, 13). Es claro entonces que los adivinos en Africa gozaban de un prestigio y reputación difícil de encontrar en sociedades cristianas.

Por otra parte, estudiosos de las prácticas de adivinación africanas han señalado desde hace mucho tiempo que los adivi-

nos tienden a ser individuos que antes poseían poco o ningún poder e influencia en sus sociedades. Muchos de ellos ocupaban posiciones marginales en sus sociedades a causa de supuestas anomalías físicas o psicológicas. A diferencia de los mediums africanos, las ventrílocuas afro-mexicanas no recurrían a prácticas mánticas con el propósito de contrarrestar tales anomalías, sino para superar el estado de exclusión social en el que vivían como esclavas¹⁵. Sin duda, su experiencia de exclusión se vio incrementada por el hecho de que la mayoría de ellas eran bozales, o africanas no aculturadas, provenientes de Angola, Nueva Guinea, Mozambique, y el Congo¹⁶. Sin embargo, en la medida en que las ventrílocuas afro-mexicanas practicaban sus artes en una sociedad y cultura diferentes y en condiciones de dominación colonial, nunca gozaron del privilegio de constituir un medio oficialmente reconocido para identificar los casos de infortunio, localizar a los culpables, propiciar a las divinidades y solucionar las tensiones sociales dentro de un grupo, como era el caso de los adivinos en África¹⁷. Por el contrario, la autoridad y prestigio ganado por las adivinas entre su clientela, las convirtió en objeto de constante sospecha para el Santo Oficio.

Las artes verbales del diablo

Pese a las prohibiciones de la inquisición, gente de todas clases recurría a las ventrílocuas para obtener ayuda en la Nueva España. Entre las razones más comunes para consultar a una adivina estaba localizar objetos perdidos o robados o detectar un ladrón. En 1633, en la ciudad de México, Doña Francisca de Carvajal, esposa del capitán Esteban de Zulueta, perdió un anillo de

diamantes. Temiendo la reacción de su esposo al enterarse de la pérdida, Doña Francisca consultó secretamente a una esclava adivina llamada Ana. En el mismo año, Ana de la Cruz, sirvienta mestiza del alcalde de Tlalpujagua, Luis de la Torre Ayala, encontró dinero que le faltaba luego de que la esclava Margarita le dijo que buscara detrás de un escritorio. En 1636, Lucía, una vieja esclava de Francisco de Esquivel consultó a la misma Margarita, ahora en la ciudad de México, acerca del paradero de varios objetos de plata que su amo le había confiado. Finalmente, en 1658, Luis Domínguez acudió a la adivina Ana en Oaxtepec para localizar un caballo que le habían robado (AGN Inq. 373.20, fols. 10-17v; AGN Inq. 493.9, fols. 15696; AGN Inq. 458.34, fols. 368-424).

Los inquisidores se referían a menudo a estas adivinas como "pitonisas" o "fanáticas" poseídas por "malos espíritus"¹⁸. Sin embargo, la mayoría de la gente simplemente se refería a ellas como las negras que "hablaban por el pecho", pronosticaban el futuro, y eran capaces de localizar objetos robados. Por supuesto, las esclavas no siempre acertaban, pero como ha señalado Keith Thomas en un contexto diferente, es muy probable que "un acierto ocasional pudiese sostener muchos fracasos" (Thomas 1971, 244)¹⁹. Así, las esclavas ventrílocuas construyeron su reputación a partir de las experiencias exitosas de sus clientes, las cuales circulaban a través de redes informales que cruzaban clase, raza, y género en la Nueva España. Por ejemplo, la española Francisca de Carvajal decidió consultar a la adivina Ana siguiendo el consejo de la esclava Clara. En otro caso, una esclava llamada Luisa, esclava de Cristóbal Franco, le recomendó a otra esclava que viese a la ventrílocua Margarita. Luisa había escuchado de las aptitudes de esta adivina por boca de Pancha, esclava de Luis Cruz. A los ojos de Luisa, la reputación de Margarita estaba consolidada porque muchas mujeres españolas la consultaban (AGN Inq. 373.20, fols. 170-

15. Peek (1991b, 196); Turner (1975, 23). Para un análisis clásico de la paradójica situación de exclusión social de los esclavos véase Patterson (1982).

16. Dependiendo de su lugar de nacimiento y del grado de aculturación que tenían, los esclavos eran clasificados como bozales (Africanos no aculturados), ladinos (africanos cristianizados), criollos (esclavos nacidos en tierras americanas) en Latinoamérica colonial. Para una discusión de los distintos grupos étnicos que arribaron a México como resultado del comercio de esclavos, véase Aguirre (1989). Bastide analiza los distintos tipos de artes adivinatorias de origen africano practicadas en América (1968).

17. Acerca de este aspecto de las prácticas adivinatorias africanas, véase inter alia, Mendonsa (1982, 83-89).

18. Mientras que el primer término era utilizado en alusión a la sacerdotisa que actuaba como vocera del oráculo de Delfos, el segundo se refería al estado exaltado e inspirado en el que las esclavas transmitían sus mensajes. Véase Corominas (1961, 267).

19. En la medida que las ventrílocuas no solo revelaban el pasado sino predecían el futuro, sus intervenciones deben ser consideradas tanto retrospectivas como mánticas. Victor W. Turner discute las diferencias entre ambos tipos de adivinación (1975, 209).

71; AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v). En el campo, redes similares operaban para construir las reputaciones de las esclavas. La angoleña Ana gozaba de tal reputación que gente de las zonas aledañas, como el cura de Tenango, acudían al pueblo a contratar sus servicios. Luego de que reveló para el cura el sitio donde una olla repleta de reales había sido enterrada, incluso el comisario de la inquisición se convirtió en su cliente. Obviamente, una clientela tan prestigiada solo podía redundar en el incremento de la reputación y el número de clientes de Ana.

Aunque no conocemos los detalles de las consultas clandestinas con las adivinas, es posible tener una idea general de lo que ocurría en las sesiones. Los clientes se encontraban con las "pitonisas" en sitios tan variados como el zaguán de la casa del amo de la adivina, la residencia del cliente, o incluso el domicilio de una tercera persona. Las sesiones generalmente se desarrollaban con el consentimiento de los amos, quienes se beneficiaban de los servicios de sus esclavas, pero en algunos casos las esclavas tomaban clientes por su cuenta y no reportaban las ganancias a sus dueños. Algunas esclavas comenzaban las sesiones persignándose y diciendo una oración, quizá para tranquilizar la conciencia cristiana de sus clientes²⁰. Poco después, las esclavas respondían a las preguntas con una voz "delgada" y apagada cuyo sonido comparaban los asistentes a las reverberaciones de un silbato suave, el quejido distante de un conejo en agonía, o incluso el sonido de un "títere ronco". La mayoría de los testigos identificaban al pecho como la fuente de la voz ultraterrena, pero otros creían que emanaba de una de las axilas o

20. Mientras que en la ciudad de México Margarita solía persignarse, en Oaxtepec Ana comenzaba sus sesiones pidiendo a sus clientes que repitieran con ella "alabado sea el santísimo". Véase AGN 493.9, fols. 156-96v; AGN Inq. 458.54, fols. 368-424.

21. De acuerdo con un testigo en Tlalpujagua en 1630, la esclava Margarita hablaba por un costado con una voz delgada e ininteligible (AGN Inq. 493.9). Lucía, la esclava de Francisco de Esquivel declaró en 1630 que Margarita pronunciaba palabras ininteligibles como si estuviese silbando. En Antequera, un vecino declaró que Andrea, la esclava de Don Luis de Quezada, hablaba como un títere ronco. Véase Aguirre ([1963] 1992, 307). Es probable que al comparar la voz de la esclava a un títere este testigo tuviese en mente un acto de ventrilocuismo semejante a los de hoy en día. Desgraciadamente, no me fue posible encontrar evidencia de tales actos en el México colonial o la España temprana moderna.

los costados de las esclavas²¹. Lo que los asistentes encontraban más sorprendente, por supuesto, era el hecho de que las ventrílocuas se habían borrado como sujetos de enunciación. Al igual que los ventrílocuos contemporáneos, las adivinas creaban esta ilusión auditiva al dirigir visualmente a su audiencia a fuentes imaginarias del sonido (Davis 1998, 137) y promoverse simultáneamente a sí mismas como oyentes de su propia voz. Es decir, que tenían que "pretender no sólo no estar hablando, sino [también fingir] escuchar simultáneamente" (Goldblatt 1993, 391). Además de explorar la ilusión auditiva creada por este inusual juego entre voz y mirada, los ventrílocuos modernos han reforzado la diferencia entre varias voces al hacer del intercambio dialógico con sus muñecos la clave de sus actos. A diferencia de los ventrílocuos contemporáneos, sin embargo, las adivinas esclavas raramente utilizaban sus habilidades para enfrascarse en un diálogo con los entes que ellas creaban vocalmente. Al igual que otros practicantes de formas tempranas de ventrilocuismo estudiadas por John Connor en las que se asumía que la voz semi-oracular tenía su origen en un espíritu, las esclavas ventrílocuas producían enunciados que "eran más parecidos a órdenes o advertencias unidireccionales que a invitaciones al ir y venir del diálogo" (200, 42).

Aunque los fiscales del Santo Oficio estaban seguros de que era un "mal espíritu", un demonio, o Satán mismo, quien hablaba a través del pecho de las adivinas, las ventrílocuas conocían a los espíritus que las habitaban por otros nombres. Por ejemplo, la angoleña Catalina, una esclava bozal de Francisco Muñoz Eliseo, declaró a los inquisidores en 1630 que un espíritu llamado María de San Juan hablaba a través de ella. Igualmente, la esclava Margarita, una negra bozal del Congo, dijo a sus clientes que un ente llamado "Mariquita" la habitaba. Finalmente, Ana sostenía en 1659 que tenía un "periquito" en su pecho (AGN Inq. 1508.1, fols. 1-13; AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v; AGN Inq. 458.54, fols. 368-424).

Al crear personajes invisibles, las adivinas negras no solo hacían gala de virtuosismo creando voces sin origen aparente, sino también dotando a dichas voces de movimiento. Por supuesto, esto implicaba ser capaz de imitar la forma en que los sonidos son per-

22. De acuerdo con el mismo autor, "el ventrílocuo produce este efecto dejando escapar aire con la lengua en posición curva, lo cual fuerza el sonido a regresar a la laringe y a la máscara facial o los conductos nasales" (Davis 1998, 138).

cibidos por el oído a diversas distancias (Davis 1998, 137)²². La impresionante Ana, por ejemplo, asombraba a sus clientes en Oaxtepec al desplazar al periquito a la punta de su lengua, la superficie de su rodilla, e incluso a una pequeña cruz de madera que colgaba de su cuello, lo cual fue denunciado por el fiscal Andrés de Zabalza como un "abuso" intolerable de uno de los objetos más sagrados. Como el periquito entraba y salía libremente del cuerpo de Ana, no es sorprendente que la gente creyese a la ventrilocua cuando anunciaba que el ente no estaba disponible algunos días porque se había ido a una mina a entregar un mensaje, a escuchar misa en otro pueblo, o a buscar un caballo perdido (AGN Inq. 458.54, fols. 368-424).

Es probable que las esclavas ventrílocuas siguiesen una larga tradición africana de adivinación al sostener que no eran las autoras de sus enunciados. En efecto, en la adivinación mediumística la elisión del adivino como sujeto de enunciación es un requisito indispensable para la emergencia de la voz del poder oracular convocado. A diferencia de las adivinas africanas, sin embargo, las ventrílocuas esclavas no utilizaban un lenguaje altamente estilizado o producían enunciados enigmáticos para dotar a su voz con la "fuerza críptica" característica de este tipo de adivinación²³. Por el contrario, las esclavas adivinas optaban por un lenguaje casi ininteligible que requería más ser articulado en forma coherente que interpretado por los participantes de las sesiones. En algunas ocasiones, los clientes creían haber "escuchado" en los sonidos la respuesta que confirmaba sus sospechas. Así, la esclava Luisa dijo a sus compañeras esclavas en noviembre 1635 que Margarita había identificado en su lenguaje incomprensible a los dos hombres de los que sospechaba por robo. Es claro entonces que la opacidad funcionaba como una estrategia para obtener información crítica de la audiencia que permitiese a las adivinas ajustar sus respuestas a las expectativas de los clientes, controlar la producción de interpretaciones alternativas, y evitar interferencias del público que contradijeran a las ventrílocuas²⁴.

23. Acerca del lenguaje de la adivinación como altamente estilizado véase Werbner (1973, 1414); sobre la "fuerza críptica" (*cryptic potency*) del lenguaje mántico, véase Fernández (1988, 217) and Shaw (1991, 139-40).

24. Para un análisis de tales cuestionamientos a las interpretaciones de los adivinos, véase Werbner (1973, 1429).

Aunque uno dudaría en llamar charlatanes a las ventrílocuas afro-mexicanas, es incuestionable que su éxito como adivinas dependiera de la exactitud con la que sus revelaciones se acercaran a lo que sus clientes sospechaban o querían escuchar²⁵. En este sentido, tener acceso a información vital acerca de sus clientes y sus tribulaciones era uno de los mecanismos más eficientes para establecer una buena reputación. En Oaxtepec, por ejemplo, Ana obtenía dicha ayuda de la mestiza Juana Carroso. Así, a pesar de que no tenía mucho en el pueblo, Ana frecuentemente asombraba a su público al adivinar correctamente el estatus racial de gente que no conocía. Pero Carroso era más que una fuente de información para Ana; también desempeñaba el papel de filtro interpretativo para la audiencia, y llegaba al extremo de corregir a la propia adivina cuando ésta estaba equivocada. De acuerdo con varios testigos, Juana solía colocar su oído en el pecho de Ana e interpretar las respuestas del periquito, y no dudaba en contradecir a los asistentes que creían haber escuchado mejor que ella lo dicho por la adivina. La participación de Juana en las sesiones adivinatorias era tan activa que el Santo Oficio la procesó por asumirse como intérprete de "las hablas del demonio", y tener un pacto "explícito" o "al menos implícito" con Satanás (AGN Inq. 458.54, fols. 368-424)²⁶.

El 6 de diciembre de 1661 el Santo Oficio decidió apresar también a la propia Ana. Aunque la adivina negaba haber hecho un pacto con el demonio, seguía afirmando tener un periquito en su pecho. Dos meses más tarde, e intrigado por la insistencia de Ana, el inquisidor Pedro Medina Rico mandó llamar a los otros inquisidores, el fiscal, y los alguaciles al Santo Tribunal a la sala de audiencias y cuestionó al periquito en su presencia sobre varios asuntos no especificados. Los oficiales sólo pudieron escuchar, sin embargo, un "silbido débil" que parecía provenir de la boca de

25. Siendo llamada por el Santo Oficio el 5 de noviembre de 1636, Margarita declaró incluso que ajustaba sus respuestas "conforme al gusto de quien le pregunta". Véase AGN Inq. 493.9, fol. 192v. Ver también, Evans-Pritchard (1937, 173); Lienhardt (1961, 69); Bascom (1969, 69).

26. Siguiendo al Diccionario de Autoridades, Nora Reyes Castilla y Martín González de la Vara indican que el pacto puede ser considerado explícito o implícito dependiendo de la existencia o no de un acuerdo formal con Satanás (2001, 209). Véase también Alberghini (1671, 54-57).

Ana. Medina Rico ordenó entonces a la esclava cubrirse los labios y la nariz, y repitió sus preguntas al periquito (AHN Inq. Libro 1065, fol. 506). Para su gran satisfacción, no obtuvo respuesta alguna del ente. ¿Significaba esto que Ana era simplemente una farzante? El inquisidor estaba ambivalente. El resumen del caso enviado al Consejo Supremo de la Inquisición en Madrid indica que Medina Rico acusaba a Ana de ser autora de una ilusión (embeleso), pero su sospecha de que la adivina había hecho un pacto con el demonio permaneció intacta. En efecto, el 12 de mayo de 1662, Ana fue sentenciada a escuchar misa con una soga alrededor de su cuello y portando una cadena verde en las manos, lo cual mostraba que Ana era sospechosa de herejía, no solo de cometer actos de "superstición"²⁷. Con todo, el castigo de Ana era bastante inusual; la mayoría de las veces eran sus amos y principales promotores quienes eran llamados a rendir cuentas por el Santo Oficio.

Los amos como promotores

Los amos consideraban a sus esclavas ventrílocuas como una propiedad muy preciada. No solo porque representaban una fuente adicional de ingresos, sino también porque les permitían incrementar su propio prestigio e influencia. Al explotar las artes adivinatorias de las mujeres africanas, sin embargo, los amos se convertían en promotores de formas ilegítimas y "supersticiosas" de conocimiento. Además, debido a que las revelaciones de las esclavas a menudo generaban discordia, los amos eran culpables indirectamente de causar conflictos sociales entre los habitantes. Al igual que en las sociedades africanas, la gente buscaba los servicios de las adivinas para encontrar soluciones a sus problemas, pero las

27. La ambivalencia de Medina Rico era sintomática de la tendencia creciente entre los inquisidores y teólogos a minimizar los casos de diabolismo. En efecto, conforme el siglo diecisiete se acercaba a su fin, escritores cristianos y autoridades perdieron interés cada vez más en detectar la presencia del demonio a través de "pactos", visiones, trances y posesiones en la Nueva España como era claro en el rechazo del famoso caso de posesión en un convento de Querétaro en 1691. A pesar de esto, como varios historiadores y antropólogos han señalado, la creencia popular en los pactos diabólicos persistió como un elemento importante de la vida espiritual de los cristianos comunes en México colonial hasta bien entrado el periodo nacional. Véase Behar (1987); Cervantes (1991; 1994, 113-24; 2002); Lipsett-Rivera (2002, 200-18).

respuestas de las ventrílocuas solían generar nuevos dramas sociales (Boeck y Devisch (1994). En agosto de 1636, por ejemplo, Nicolás de Santillán declaró a los inquisidores que tenía frecuentes discusiones con una mestiza de oficio sastre llamada Francisca en la ciudad de México porque Margarita lo había identificado erróneamente como el ladrón de siete docenas de botones de seda y oro que le faltaban a la mestiza. De la misma manera, Luisa de la Cruz, negra libre, declaró en enero del mismo año que un joven esclavo de las Filipinas llamado Pablo fue golpeado injustamente luego que Margarita reveló falsamente que él había robado a su ama una falda bordada de plata (AGN Inq. 439.9, fols. 156-96v).

Además de responder a preocupaciones morales (escrúpulos) y a la necesidad de defenderse de acusaciones falsas, gente de diferente clase y grupo étnico también acudió a la Inquisición a autodenunciarse como clientes de las adivinas. Este era claramente un acto preventivo sugerido a menudo por los confesores, quienes instruían a los fieles "descargar su conciencia" delante del Santo Tribunal con el fin de ser absueltos²⁸. Una vez recibidas estas denuncias, el Santo Oficio mandaba llamar a los amos de las adivinas y les ordenaba poner fin a las consultas mediante la reclusión de las esclavas en sus casas. En caso de no hacerlo, los amos corrían el riesgo de ser obligados a vender sus esclavas fuera de la ciudad de México en un periodo de 15 días o pagar una multa de 200 pesos de oro. A pesar de esos mandatos, los amos encontraron formas de evadir e incluso desafiar las órdenes de la Inquisición. El 5 de mayo de 1630, un minero español de la ciudad de México llamado Baltasar fue ordenado vender su esclava dentro del periodo de gracia acostumbrado y presentar prueba de su venta dentro de 30 días. Baltasar pidió entonces a la inquisición se apiadase de él arguyendo que era muy pobre para comprar otra esclava. Además, añadió, sus hijos sufrirían por la ausencia de Isabel (la adivina) porque ella los había criado. El amo prometió, sin embargo, mantener a Isabel recluida y a no permitir que nadie la consul-

28. Véase, por ejemplo, el caso de la esclava Lucía quien se autodenunció en enero de 1636 luego de haber sido instruida al respecto por el jesuita Luis de Molina. Véase AGN Inq. 439.9, fols. 156-96v. En el caso de Doña Francisca de Carvajal, fue su confesor mismo, Rodrigo Pérez Santillán, quien escribió al Santo Oficio de su parte para denunciarla por haber consultado a la adivina. Véase AGN Inq. 373.20, fols. 170-71v.

tase. Aseguró al tribunal que su esclava le obedecería porque era humilde y "medio bozal". De hecho, explicó, si ella había ofrecido consultas en el pasado era sólo por su ignorancia y sin el conocimiento o consentimiento de sus amos. El Santo Oficio rehusó revocar la orden de vender la esclava, pero le concedió a Baltasar una extensión para cumplir la orden. Casi seis meses después del mandato original de venderla, la inquisición confiscó a Isabel y la puso en una celda. Solo fue liberada cuando Baltasar prometió de nuevo cumplir con la orden de venta en 15 días. Los documentos no indican si Baltasar vendió a su esclava (AGN Inq. 108, fols. 1-13). En un caso semejante, el capitán Luis Fernández de Sacristán fue ordenado vender a su esclava Esperanza en julio de 1629. Fernández pidió se le disculpase arguyendo, a través de su representante, Manuel López Núñez, que Esperanza se acababa de casar con Bartolomé, esclavo de Antón Sánchez, y no podía venderla fuera de la ciudad por órdenes del provisor de la ciudad de México. En efecto, Fernández presentó una carta en la que el provisor le ordenaba que permitiese a Esperanza tener vida maridable con su esposo los sábados por la noche, como era costumbre. Aunque Fernández logró una prórroga usando esta excusa, fue ordenado cumplir el mandato seis meses después. El 18 de enero de 1630, un representante de Fernández escribió al Santo Oficio pidiendo ocho días más para poner a Esperanza en venta. Casi ocho meses después, alrededor de octubre, Fernández todavía estaba en posesión de Esperanza cuando escribió nuevamente pidiendo una extensión más (AGN Inq. 1508, fols. 1-13).

Es evidente entonces que los amos buscaban retrasar la venta de sus esclavas tanto como fuese posible. Pero las cosas no necesariamente iban mejor, sin embargo, cuando finalmente se decidían a vender a las adivinas. Las instrucciones del Santo Oficio obligaban a los dueños de esclavos a informar a los compradores las razones de la venta. A igual que otros "defectos" físicos o morales de los esclavos, esta información podría incrementar la dificultad para vender las esclavas²⁹. Pero incluso si el vendedor encontraba alguien dispuesto a comprar un esclavo tan "problemá-

29. Los "defectos" de los esclavos podían tener un impacto negativo en el precio de los esclavos en el Mercado. Véase Boyd-Newman (1969, 137); Mellafe (1975); Chávez-Hita (1987, 32); Aguirre (1994, 45-47).

tico" fuera de la ciudad de México, existía la posibilidad de que las autoridades locales prohibiesen la venta para evitar conflictos en sus pueblos. En marzo de 1630, el representante de Luis Fernández finalmente encontró un comprador de Esperanza en Querétaro. Empero, al saber la razón por la que se ponía Esperanza a la venta, el notario público rehusó registrar la venta hasta que el alcalde mayor del pueblo fuese informado de que Esperanza hablaba por el pecho. Como era de esperarse, el alcalde prohibió la venta de Esperanza en su jurisdicción (AGN Inq. 1508, fols. 1-13).

No todos los funcionarios compartían la actitud del alcalde de Querétaro. Algunos de ellos parecen haber recurrido incluso a las adivinas para mejorar su posición política y adquirir más influencia en sus pueblo. El 4 de febrero de 1630, la inquisición reprendió a Luis de la Torre por organizar apuestas en la plaza mayor de la ciudad de México con motivo del arribo de la flota proveniente de las Filipinas, apoyándose en las predicciones de su esclava Margarita Conga de 12 años de edad. Se le ordenó que vendiese a su esclava en 15 días. Empero, tres años más tarde de la Torre se convirtió en alcalde mayor de Tlalpujagua, Michoacán y se llevó a Margarita con él. Una vez asentado en el pueblo con su esposa, Doña Mariana Espíndola y Pacheco, de la Torre no sólo obtuvo ingresos vendiendo los servicios de Margarita, sino que también utilizó sus habilidades para aumentar su influencia. De acuerdo con varios testigos, el funcionario y su esposa habían atemorizado a los habitantes del pueblo diciendo que Margarita les revelaba "muchas cosas ocultas" que ocurrían en el pueblo, e incluso lo que la gente hacía dentro de sus casas. Doña Mariana llegó al extremo de asegurar que la inquisición le había dado permiso de hacer uso de los poderes de Margarita para vigilar al pueblo. Pese a haber recibido varias denuncias, el Santo Oficio no intervino de nuevo en este caso hasta 1636, cuando hacía ya tiempo que Margarita había regresado a la ciudad de México y seguía dando consultas. No fue sino hasta el 13 de octubre de ese mismo año que la inquisición retomó el caso reprendiendo severamente a de la Torre por no obedecer el mandato del Santo Oficio, y dándole 30 días para vender a su esclava.

El 4 de noviembre de 1636, Luis de la Torre informó a la inquisición que el tesorero de la corona le había confiscado a Margarita como pago del arancel que éste adeudaba, pero prometió

venderla tan pronto la recuperase. Confesó ser verdad que había permitido que la gente consultase a su esclava en el pasado pero eso era porque era bozal y extremadamente joven. Ahora, sin embargo, Margarita era una ladina de dieciocho años que lamentaba haber incurrido en tales actos y prometía no volver a dar consultas en el futuro. De la Torre pidió entonces un período de gracia de seis meses para pagar sus deudas y recobrar a Margarita. Los inquisidores no estaban convencidos de la buena voluntad de de la Torre y rehusaron concederle una extensión. También ordenaron a Margarita que no volviese a responder a pregunta alguna acerca del futuro o del paradero de objetos perdidos. Alrededor de mayo de 1637, la inquisición se enteró de que de la Torre todavía estaba en posesión de Margarita. El amo intentó esta vez una estrategia diferente informando a los inquisidores que Margarita se había casado con Francisco, esclavo de Ana Ortiz, y que nadie compraría una esclava casada. La inquisición reabrió este caso dos años más tarde, el 19 de enero de 1639, cuando el fiscal Francisco de Estrada y Escobar pidió al Santo Tribunal se procediese contra de la Torre porque había ignorado los mandatos de la inquisición por tres años, y había permitido que Margarita fuese consultada por todo tipo de gente en la ciudad de México. El fiscal también pidió que de la Torre pagase una multa de 200 pesos de oro. Los documentos no indican si el amo pagó la multa (AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v).

Conclusiones

Muchos años antes de que fuese uno de los actos favoritos en ferias contemporáneas y uno de los tropos más socorridos de los críticos culturales para denunciar situaciones que van “desde la apropiaciones culturales más evidentes hasta los intentos mejores intencionados de dar una «voz» a los grupos marginados” (Davis 1998), el ventrilocuismo era considerado por teólogos y moralistas como una práctica asociada con la profecía, la adivinación, y la posesión diabólica³⁰. México colonial no era la excepción, pero

30. Entre los múltiples ejemplos del uso del término ventrilocuismo como tropo, véase Harvey (1992); Beizer (1994); y Reinhardt, quien usa el ventrilocuismo “como una metáfora para designar la práctica de hablar por los esclavos” entre los abolicionistas norteamericanos anteriores a la guerra

el hecho de que las “pitonisas” hubiesen aprendido este arte en la costa occidental de África, en donde la adivinación era considerada una forma legítima de tomar decisiones, dotaba a esta práctica de un nivel de complejidad inesperado. Además de ofrecer un raro ejemplo de adivinación transcultural en el que “un sistema enraizado en un simbolismo cultural específico sirve a clientes de distintas culturas” (Peek 1991b, 11), el ventrilocuismo oracular nos abre un punto privilegiado para explorar las relaciones de dominación y resistencia femenina en condiciones de esclavitud.

Al igual que otros practicantes de la disociación de voces en otras sociedades y culturas a través de la historia, las ventrílocuas creaban una personalidad oracular al manifestar mediante un inteligente manejo de impresiones que una fuerza oculta hablaba a través de ellas. Paradójicamente, al elidirse como autoras de sus propios enunciados, las esclavas ganaban una voz autorizada en una sociedad esclavista. Empero, como I.M. Lewis ha señalado, esto solo era posible en la medida en que los grupos dominantes y subalternos creían en la existencia y eficacia de tales poderes (Lewis 1971, 13). ¿Pero creían las esclavas, sus amos, y su clientela en los mismos espíritus invasores? Como hemos visto, los “espíritus familiares” de la tradición cristiana diferían sustancialmente de los “ancestros” invocados en la costa oeste de África. Y sin embargo, la creencia compartida en la posibilidad de comunicación con otros mundos y en la existencia de formas de conocimiento paranormales permitió que esta técnica de adivinación tuviese impacto al otro lado del Atlántico.

En tanto drama corporal, la adivinación por ventrilocuismo podría ser interpretada como una técnica mántica basada en la interacción sutil entre voz y mirada, en la cual el cuerpo de las esclavas operaba como contenedor de un ente supernatural, y medio para la construcción de una nueva identidad oracular. A diferencia de la figura del profeta-advino “que mezcla mensajes ‘inspirados’ con declaraciones hechas a nombre propio” (Devisch

civil (2002, 84, nota 9). Al utilizar el ventrilocuismo como metáfora para expresar la desconfianza por la representación mimética y/o sociopolítica, esto autores se apoyan de manera acrítica en una larga tradición cristiana de demonizar a los ventrílocuos y mirar con sospecha su pericia para manejar la voz humana. Véase Davis (1998, 133); Schmidt (1998, 274, *passim*); Connor (2000, esp. capítulos 2 y 3).

1991, 129) las ventrílocuas se eximían de toda responsabilidad por las declaraciones de los espíritus invasores. Es verdad que los participantes de las sesiones mánticas no presenciaron jamás los signos típicos de "entusiasmo" entre los poseídos, tales como convulsiones repetidas o los ojos en blanco, pero las ilusiones auditivas eran suficientes para convencerlos de que entes sobrenaturales habían ocupado los cuerpos de las esclavas. Al igual que las adivinas mediumísticas estudiadas por Nickerson, las ventrílocuas nunca comenzaban una sesión en estado de trance, sino que esperaban estar frente a una audiencia para llevar a cabo el proceso de ocupación (Nickerson 2001, 192). De hecho, se podría argumentar que el hecho de que la audiencia fuese testigo de este proceso era vital para la articulación y credibilidad de los enunciados oraculares mismos. Estudiosos de la adivinación en sociedades africanas han señalado desde hace varios años que las técnicas mánticas constituyen una de las muchas formas en que una sociedad articula su teoría de la moralidad a través de la asignación de responsabilidades. (Gluckman 1972; Turner 1975, 23-24). Pero ¿qué sucede cuando aquellos encargados de señalar a los culpables de infortunios son miembros de grupos subalternos y corren el riesgo de ser denunciados ellos mismos como transgresores? Es claro entonces que las ventrílocuas africanas ocupaban una posición muy precaria en México colonial. Sus habilidades oraculares les permitieron ganarse el respeto de su clientela, e incluso la protección de sus amos, pero nunca gozaron de la aceptación de las autoridades coloniales. En su análisis de las prácticas de adivinación y revelación ente los Ndembu de Zambia, Victor Turner afirmaba que "los adivinos como clase llevan a cabo una venganza sutil sobre una sociedad que los rechazó o minimizó como individuos" (Turner, 1975, 24). Las mujeres esclavas ciertamente buscaban reconocimiento social a través de la adivinación, pero es evidente que su "venganza sutil" no llegaría a subvertir el orden dominante. Las adivinas africanas nunca cuestionaron la esclavitud como sistema, pero su estatus como adivinas les permitió sacar mejor partido de su situación de servidumbre.

En los últimos años varios estudiosos han criticado la tendencia contemporánea a celebrar todo tipo de formas de resistencia en las ciencias humanas como "signos de la ineficacia del poder y de la creatividad y aguante del espíritu humano en su recha-

zo a ser dominado" (Abu-Lughod 1990, 42; véase también Ortner 1995; Brown 1996). Lejos de ofrecer un capítulo más de esta "novela de la resistencia", he intentado analizar la adivinación de las mujeres esclavas con el fin de ofrecer un retrato más complejo de las relaciones de poder entre dominantes y subordinados en una sociedad esclavista³¹. La adivinación era ciertamente una táctica de empoderamiento femenino bajo la esclavitud, pero las esclavas requerían de la colaboración de los amos para tener acceso a clientes de varios grupos étnicos. Por otra parte, los amos dependían de estas adivinas para tener acceso a recursos adicionales e incluso capital cultural en la forma de influencia y prestigio. Se trataba entonces de una calle de dos sentidos, en la que amos y esclavas tenían algo que ganar. Más allá de la relación entre grupos dominantes y subordinados, el ventrilocuismo de las afro-mexicanas representaba también una fuente de conflicto entre los subalternos. Es verdad que las adivinas ayudaban a algunos esclavos a resolver problemas prácticos, pero también creaban nuevas tensiones al identificar a otros siervos como autores de crímenes que no cometieron. Pero llegó la hora de abandonar a estas mujeres notables, y dejar que el lector pondere si al analizar las ilusiones auditivas de estos grupos marginales no habré incurrido yo mismo en un acto más de ventrilocuismo.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 1990. The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist*, 17: 41-65.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. [1963] 1992. *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- . 1989. *La población negra en México: Estudio ethnohistórico*. 3d ed. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- . 1994. *El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

31. En este sentido, Lila Abu-Lughod escribió hace algunos años, que "la resistencia debe ser utilizada como diagnóstico del poder" (1990, 42).

- Alberghini, Johannes 1671. *Manuale qualificatorum sanctae Inquisitionis*. Zaragoza: Agustin Vargas.
- Alberro, Solange. 1979. Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración. In *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, edited by Elsa C. Frost, Michael C. Meyer and Josefina Vazquez with the collaboration of Lilia Díaz. Mexico City: El Colegio de México and University of Arizona Press.
- . 1987. Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. In *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, edited by Carmen Ramos. Mexico City: El Colegio de México.
- . 1988. *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*. Mexico City: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- Arrom, Silvia M. 1985. *The women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press.
- Bascom, William R. 1969. *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bastide, Roger. 1968. *La divination chez les Afro-américaines*. In *La divination*, edited by André Caquot and Marcel Leibovici. 2 vols. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Beattie, John and Middleton, John, eds. 1969. *Spirit mediumship and society in Africa*. London: Routledge and Kegan.
- Beckles, Hilary McD. 1999. *Centering woman: Gender discourses in Caribbean slave society*. Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers.
- Behar, Ruth. 1987. Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico. *American Ethnologist* 14: 34- 54.
- . 1989. Sexual witchcraft, colonialism, and women's powers: Views from the Mexican Inquisition. In *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, edited by Asunción Lavrin, 178-206. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Beizer, Janet. 1994. *Ventriloquized bodies: Narratives of hysteria in nineteenth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Bernard, Carmen and Gruzinski, Serge. 1993. *Histoire du Nouveau Monde*, 2 vols. Paris: Fayard.
- Boeck, Filip de and Devisch, René. 1994. Ndembu, Luunda, and Yaka divination compared: From representation and social engineering to embodiment and worldmaking. *Journal of Religion in Africa* 24: 2.
- Boose, Lynda E. 1995. Scolding brides and bridling scolds: Taming the woman's unruly member. In *Materialist Shakespeare*, edited by Ivo Kamps. London: Verso.
- Bourguignon, Erika. 1968. Divination, transe et possession en Afrique transaharienne. In *La divination*, edited by André Caquot and Marcel Leibovici, 2:331- 58. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Boyd-Newman, Peter. 1969. Negro slaves in early colonial Mexico. *The Americas* 26 (2): 134-51.
- Boyer, Richard. 1998. Honor among plebeians. In *Sex, shame and violence: The faces of honor in colonial Latin America*, edited by Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 157-78. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Brown, Cheryl Anne. 1992. No longer be silent. First century Jewish portraits of Biblical women. *Studies in pseudo-Philo's Biblical antiquities and Josephus's Jewish antiquities*. Louisville: Westminster and John Knox Press.
- Brown, Michael F. 1996. On resisting resistance. *American Anthropologist* 98 (4): 729-35.
- Bush, Barbara. 1996. Hard labor: Women, childbirth, and resistance in British Caribbean slave societies. In *More than chattel. Black women and slavery in the Americas*, edited by David Barry Gaspar and Darlene Clark Hine, 193-271. Bloomington: Indiana University Press.
- Caciola, Nancy. 2000. Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 42 (3): 268- 306.
- Campagne, Fabián Alejandro. 2002. *Homo catholicus. homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Carroll, Patrick J. 1973. Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791. *Historia Mexicana* 23 (1): 111- 25.
- . 1991. Blacks in colonial Veracruz: Race, ethnicity, and regional development. Austin: University of Texas Press.
- Castañega, Martín de. [1529] 1997. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Introductory essay and notes by Fabián Alejandro Campagne. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Certeau, Michel de. 1980. *La possession de Loudun*. Paris: Gallimard.
- . 1984. *Practice of everyday life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. Discourse disturbed: The sorcerer's speech. In *M. de Certeau, The writing of history*. Translated by Tom Conley. New York: Routledge.
- Cervantes, Fernando. 1991. The devils of Querétaro: Scepticism and credulity in late seventeenth-century Mexico. *Past and Present* 130: 51-69.
- . 1994. *The devil in the New World: The impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press.
- . 2002. Introduction. *The Americas* 59 (2): 153-9.
- Chávez-Hita, Adriana Naveda. 1987. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Ciruelo, Pedro. [1628] 1986. *Tratado de las supersticiones*. Facsimile ed. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.

Connor, Steven. 2000. *Dumbstruck: A cultural history of ventriloquism*. Oxford: Oxford University Press.

Cope, R. Douglas. 1994. *The limits of racial domination: Plebeian society in colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

Corominas, Joan. 1961. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

Corro Ramos, Octoviano. 1974. *Cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*. Veracruz: Citlaltepétl.

Davidson, David M. 1966. Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650. *Hispanic American Historical Review* 46: 235-53.

Davis, C. B. 1998. Reading the ventriloquist's lips: The performance genre behind the metaphor. *The Drama Review* 42 (4): 133-56.

Devisch, René. 1991. Mediumistic divination among the northern Yaka of Zaire. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: The Clarendon Press.

Fernandez, James W. 1988. Afterword. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.

Fox-Genovese, Elizabeth. 1988. *Within the plantation household. Black and white women of the Old South*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Franco, Jean. 1991. *Plotting women: Gender and representation in Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press.

Gautier, Arlette. 1985. *Les Soeurs de Solitude: La condition feminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIIe au XIXe siècle*. Paris: Éditions Caribéennes.

Gerhardi, Johan Ernest. 1634. *Spectrum Endoreum*. 3d ed. Jena: Literis Johannis Nisii.

Gluckman, Max. 1972. Moral crises: Magical and secular solutions. In *The allocation of responsibility*, edited by Max Gluckman, 1-150. Manchester: Manchester University Press.

Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor Books.

Goldblatt, David. 1993. Ventriloquism: Ecstatic exchange and the history of the artwork. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51 (3): 389-98.

Graham, E. P. 1913. Divination. *The Catholic Encyclopedia*. edited by Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Conde B. Pallen, Thomas J. Shahan and John J. Wayne. 15 vols. New York: The Encyclopedia Press.

Graham, Sandra Laudardale. 1998. Honor among slaves. In *Sex, shame and violence: The faces of honor in colonial Latin America*, edited by Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 201-28. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Haraway, Donna. 1991. 'Gender' for a Marxist dictionary: The sexual politics of a word. In *Simians, cyborgs, and women*, edited by D. Haraway. New York: Routledge.

Harvey, Elizabeth D. 1992. *Ventriloquized voices: Feminist theory and English Renaissance texts*. London: Routledge.

Holler, Jacqueline. 1999. More sins than the Queen of England: Marina de San Miguel before the Mexican Inquisition. In *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, edited by Mary Giles. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Hünefeldt, Christine. 1994. *Paying the price of freedom: Family and labor among Lima's slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California.

Israel, Jonathan I. 1975. *Race, class, and politics in colonial Mexico, 1610-1670*. New York: Oxford University Press.

Jaffary Nora. 2000. *False mystics: Deviant orthodoxy in colonial Mexico*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Johnson, Lyman L. 1998. Dangerous words, provocative gestures, and violent acts: The disputed hierarchies of plebeian life in colonial Buenos Aires. In *Sex, shame and violence: The faces of honor in colonial Latin America*, edited by Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 127-51. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lathrop, Joseph. 1806. *Illustrations and reflections of the story of the Saul's consulting the Witch of Endor*. Springfield, Mass.: Henry Brewer.

Lavrin, Asuncion n. 1984. Women in Spanish colonial society. In *The Cambridge history of Latin America*, edited by Leslie Bethell. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Lea, Henry Charles. 1907. *History of the Inquisition of Spain*, Vol. 4. New York: McMillan.

Lewis, I. M. 1970. A structural approach to witchcraft and possession. In *Witchcraft confessions and accusations*, edited by Mary A. Douglas. London: Tavistock Publications.

———. 1971. *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism*. New York, Penguin.

Lienhardt, G. 1961. *Divinity and experience: The religion of the Dinka*. Oxford: The Clarendon Press.

Lipsett-Rivera, Sonya. 2002. *Mira lo que hace el diablo: The devil in Mexican popular culture, 1750-1856*. *The Americas* 59 (2): 200-18. *Colonial Latin American Review* 319

Love, Edgar F. 1967. Negro resistance to Spanish rule. *The Journal of Negro History* 52: 89-103.

- . 1971. Marriage patterns of persons of African descent in a colonial Mexico City parish. *Hispanic American Historical Review* 51 (1): 79-91.
- McKnight, Kathryn Joy. 1999. Blasphemy as resistance: An African slave woman before the Mexican Inquisition. In *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, edited by Mary E. Giles. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mellafe, Rolando. 1975. *Negro slavery in Latin America*. Translated by J. W. S. Judge. Berkeley: University of California Press.
- Mendonsa, Eugene L. 1982. The politics of divination: A processual view of reactions to illness and deviance among the Sisala of northern Ghana. Berkeley: University of California Press.
- Moitt, Bernard. 2001. *Women and slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Bloomington: Indiana University Press.
- Morrissey, Marietta. 1989. *Slave women in the New World: Gender stratification in the Caribbean*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Muggleton, Lodowick. 1724. *A true interpretation of the Witch of Endor*. London: Printed by Subscription.
- Nickerson, Peter. 2001. A poetics and politics of possession: Taiwanese spirit-medium cults and autonomous popular cultural space. *Positions: East Asia Cultures Critique* 9 (1): 187-217.
- O'Neal, Mary R. 1986. Superstition. In *The encyclopedia of religion*, edited by Mircea Eliade, 14:163- 6. New York: Macmillan.
- . 1987. Magical healing, love magic and the Inquisition in late sixteenth-century Modena. In *Inquisition and society*, edited by Stephen Haliczer. London: Croom Helm.
- Ortner, Sherry B. 1995. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies of Society and History* 26 (1): 126- 66.
- Palmer, Colin A. 1975. Religion and magic in Mexican slave society. In *Race and slavery in the Western Hemisphere*, edited by Stanley Engelman and Eugene D. Genovese. Princeton: Princeton University Press.
- . 1976. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge: Harvard University Press.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and social death: A comparative study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peek, Philip M. 1991a. African divination systems: Non-normal modes of cognition. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1991b. Introduction: The study of divination, present and past. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.
- Pescatello, Ann M. 1976. *Power and pawn: The female in Iberian families, societies, and cultures*. London: Greenwood Press.

- Quezada, Noemí. 1989. *Enfermedad y maleficio: El curandero en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1991. The Inquisition's repression of curanderos. In *Cultural encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz, 37-57. Berkeley: University of California Press.
- Reinhardt, Mark. 2002. Who speaks for Margaret Garner? Slavery, silence, and the politics of ventriloquism. *Critical Inquiry* 29 (1): 81- 119.
- Reyes Costilla, Nora, and Martín González de la Vara. 2001. El demonio entre los marginales: la población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII. *Colonial Latin American Historical Review* 10 (2): 199- 221.
- Río, Martín del. [1599] 1600. *Disquisitionum magicarum*. 3 vols. *Magvntiae: Ex Officina Typographica Ioannis Albini*.
- Rout, Leslie B. 1976. *The African experience in Latin America, 1502 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, Leigh Eric. 1998. From demon possession to magic show: Ventriloquism, religion, and the Enlightenment. *Church History* 67 (2): 274-304.
- . 2002. *Hearing things. Religion, illusion, and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Seed, Patricia. 1988. *To love, honor, and obey in colonial Mexico. Conflicts over marriage choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press.
- Shaw, Rosalind. 1991. Splitting truths from darkness. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.
- Simonetti, Manlio. 1989. *La Maga di Endor*. Florence: Nardini.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the decline of magic*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Turner, Victor M. 1975. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Villa-Flores, Javier. 2002. To lose one's soul: Blasphemy and slavery in New Spain, 1596-1660. *Hispanic American Historical Review* 82 (3): 435-68.
- Vinson, Ben. 2001. *Bearing arms for His Majesty: The free-colored militia in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Werbner, Richard P. 1973. The superabundance of understanding: Kalanga rhetoric and domestic divination. *American Anthropologist* 75 (5): 1414-40.

ÍNDICE

Presentación 7

Artículos

Entrevista a Tulio Halperín Donghi 9
Entrevistador: Alejandro Moreira

Entrevista a Manuel Cruz 19
Entrevistadora: Marisa Germain

El 'efecto-Foucault' en la historiografía brasileña 37
Margareth Rago - Traducción: María Luisa Múgica

Apuntes sobre el presente:

Sobre los historiadores, la política y la universidad 57
Susana Belmartino

Dossier: Religión y Política (siglos XVII-XIX)

Presentación

El distrito londinense de la Calle Coleman y el mundo
atlántico del republicanismo radical, 1624-1661 69
John Donoghue - Traducción: Beatriz Dávila

El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventrilocuismo y
esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante
el siglo XVII 125
Javier Villa-Flores

Desobediencias legales y legalidades insurgentes. Discusiones en
torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el
Río de la Plata, 1810-1817 155
Ignacio Martínez

El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro
político postrevolucionario (1814-1824) 183
Roberto Di Stefano

ITNERARIOS
ANUARIO DEL CEEMI

Diseño Gráfico Integral

UNR EDITORA

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario
Urquiza 2050 - S2000AOB - Rosario - Santa Fe
República Argentina
Edición de 300 ejemplares
Setiembre 2007