La magia amorosa en Colima del siglo XVIII:

un camino para afrontar preocupaciones propias de habitar un cuerpo femenino

Raquel Martín Sánchez

Universidad Autónoma de Barcelona

Agradezco a Carmen Caballero los comentarios y sugerencias que le hizo al texto y que tanto me ayudaron a darle forma final.

"San Cipriano del Monte Mayor líbranos de brujas y hechiceras y de un villano malhechor. Amén."

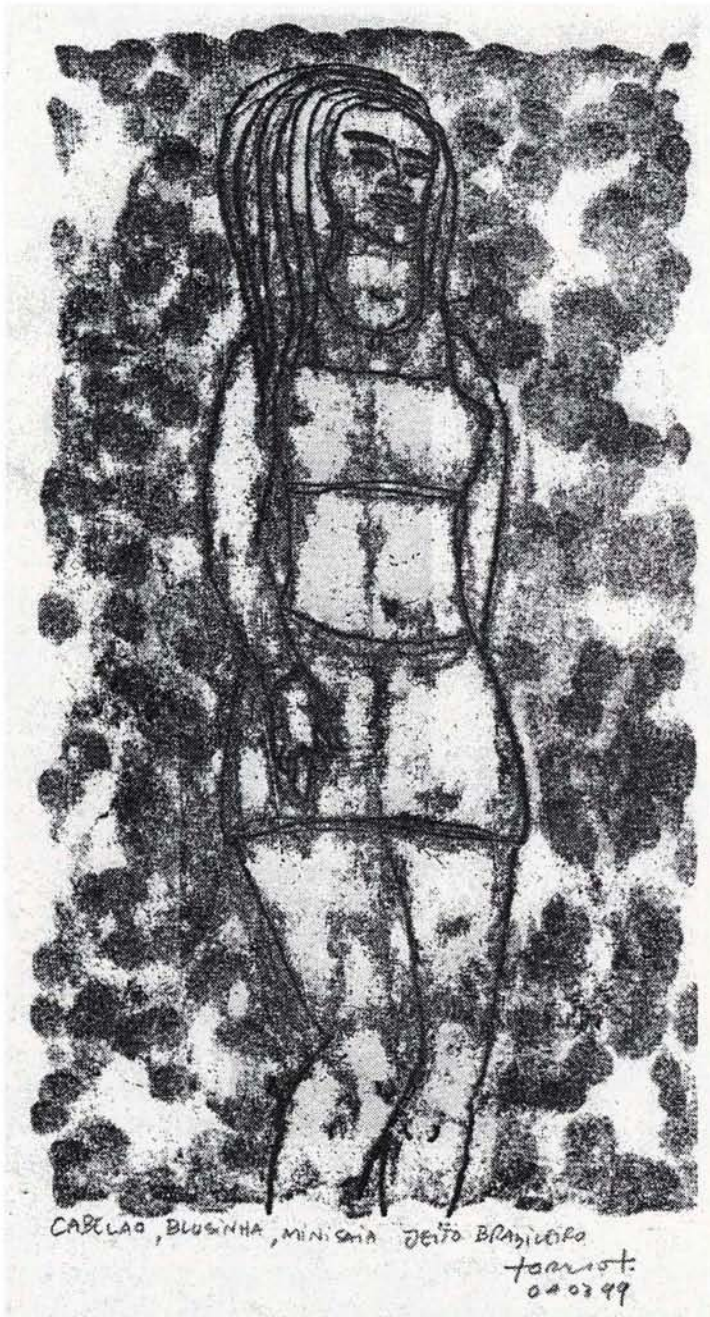
[Texto de una estampilla religiosa mexicana]

Introducción: las mujeres como origen de las prácticas mágicas

A pesar de que por lo menos desde que Christine de Pizan escribió *La ciudad de las damas* en 1405 empieza a materializarse sobre el papel una genealogía de mujeres que cultivan las artes de la magia, como la virgen Mantoa, maestra de la ciencia adivinatoria; Circe, que "gracias a sus extraordinarios hechizos podía lograr cuanto se proponía"; o Medea, que a través de sus sortilegios era capaz, entre otras maravillas, de "turbar el aire y nublar el cielo, hacer salir los vientos de las cuevas y de las más profundas cavernas, mover tempestades y torbellinos, detener los ríos para que no corriesen, preparar ponzoñas [y] hacer surgir el fuego de cualquier cosa que eligiese" [De Pizan 2000: 125-127], lo cierto es que en pocas ocasiones a lo largo de la historia encontramos en los textos opiniones que, como las de la autora francesa, consideren a este tipo de prácticas una aportación beneficiosa de las mujeres a la humanidad y una expresión de los saberes inauditos creados y cultivados por la población femenina a lo largo de los siglos.

De esta manera, en el campo de la magia se ha producido históricamente, como apunta Montserrat Cabré [1995: 59-60] para el caso específico de la medicina, una negación de la originalidad femenina entendida ésta "en su sentido estricto de ser y estar en el origen"; una cancelación social de la capacidad creadora de las mujeres que ha provocado, en última instancia, la falta de reconocimiento de su autoridad.[1] Esta anulación ha adoptado, tradicionalmente, diversas formas, que van desde la atribución a hombres de la autoría de textos escritos por mujeres a la negación del magisterio de éstas, pasando por la destrucción de las fuentes que documentan la práctica femenina en diferentes ámbitos y el menosprecio de sus conocimientos. La utilización de algunas de estas estrategias, amén de varias más, es perfectamente reconocible en el campo de la magia, de manera que, tras siglos y siglos de insistencia, la imagen que en Occidente se ha ido construyendo de brujas, hechiceras, encantadoras y magas poco o nada tiene que ver con la ofrecida por Christine de Pizan, una de las primeras autoras que hizo hincapié en la necesidad de trazar genealogías femeninas del conocimiento.

En primer lugar, es importante comentar que difícilmente las mujeres creadoras y transmisoras de prácticas



mágicas nos hablan desde los textos de manera directa, pues a partir de la Grecia Clásica éstos han negado la palabra a las mujeres o han hecho un enorme esfuerzo por silenciar a las que se atrevieron a hablar [Rivera, 1995: 33], por lo que prácticamente lo único que sabemos de ellas es lo que nos han dicho, nos han querido decir, los representantes del poder patriarcal. Históricamente estos autores, en lugar de negar por completo —como ha pasado con otros campos de la experiencia femenina, especialmente los científicos— que las mujeres hayan tenido una relación trascendental con la magia, lo que básicamente han hecho es construir una imagen de sus vínculos con estas prácticas cargada de prejuicios, desvirtuada, de manera que ese tipo de conocimientos han sido definidos a lo largo de los siglos como fruto de la maldad intrínseca de la población femenina o de la ignorancia propia de las mujeres, como se refleja a la perfección en las palabras de diversos autores. Así, por ejemplo, mientras que en la Biblia se insta a no permitir vivir a la hechicera, Juan Crisóstomo predicó contra las mujeres que recurrían a la magia cuando sus hijos estaban enfermos en vez de utilizar el verdadero remedio cristiano, la señal de la cruz. Por su parte, Tertuliano atribuyó a las mujeres cierto apego a las prácticas mágicas: a ellas el demonio les habría enseñado, por ser más vulnerables que los varones a los espíritus malignos, los poderes especiales y secretos de las hierbas [Kieckhefer, 1992: 48]. Todas estas concepciones llegan a su punto álgido con la publicación en 1486 del *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las Brujas*, manual de inquisidores en el que sus autores, los dominicos alemanes Kramer y Sprenger, acaban por delinear a la bruja como el vehículo principal para que el enemigo de Dios, el diablo, pueda extender su maldad. Así, el *Malleus Maleficarum*, que fue uno de los trabajos más editados a finales del siglo XV y principios del XVI, está plagado de afirmaciones como la que sigue:

"Su mirada [de la bruja] se hace venenosa, sobre todo para los niños que tienen el cuerpecillo tierno y fácilmente receptivo a cualquier impresión. Añade [Santo Tomás] que es posible también que con la permisión de Dios u otro hecho oculto coopere a esto la maldad de los demonios con los que las viejas hechiceras tienen hecho algún pacto" [Cohen, 2003: 35].

Otras descripciones de la bruja posteriores al libro de Kramer y Sprenger continúan en la misma línea, como en el caso del médico y filósofo neoplatónico Cardano, que retrata a las hechiceras como "mujerzuelas de condición miserable [...] macilentas, deformes, de color térreo, con los ojos fuera de las órbitas, y [que] con la mirada muestran tener un temperamento melancólico. Son taciturnas, distraídas y se diferencian poco de aquéllos que están poseídos por el demonio" [Cohen, 2003: 35]. Con todos estos antecedentes, no es entonces de extrañar que hoy en día circulen aún opiniones negativas de brujas y hechiceras como la de la cita que encabeza la introducción de este texto, en la cual las mujeres que se dedican a ese tipo de menesteres son comparadas con "villanos malhechores".

Sin embargo, ni siquiera en los casos anteriores, en que se admite la especial vinculación femenina con la magia, se reconoce plenamente a las mujeres como origen de ésta, sino únicamente como vehículo transmisor de voluntades ajenas, en especial la del diablo, lo que no hace

más que sumarse a la ya comentada larga lista de estrategias de cancelación de la autoría femenina identificadas por Cabré, y que incluiría además, por poner un ejemplo muy común, el uso del masculino genérico para referirse a prácticas realizadas sin lugar a dudas por mujeres [Caballero, 2004]. Así, es frecuente todavía que, a pesar de que diversas investigaciones demuestran que a lo largo de la historia las mujeres han tenido una relación estrecha con las prácticas mágicas (y para ello sólo hace falta recordar las cifras de la terrible "Caza de brujas" europea, en la que, según Ehrenreich y English [1984: 12] el 85% de las personas que ardieron en la hoguera pertenecían al sexo femenino), en los textos sigue utilizándose con mucha frecuencia el término masculino de la palabra (hechicero, brujo, adivinador, etcétera) para referirse a las personas que poseen estos conocimientos.

También resulta habitual el argumento de que la experiencia mágica es posterior al discurso escrito y no al contrario, es decir, que este tipo de prácticas empezaría a tener lugar sólo a partir del momento en que se da una "literatura mágica" (realizada por hombres, se sobreentiende, pues son ellos los que históricamente han tenido mayor acceso a la cultura escrita),[2] o la más reciente consideración —provinente, en algunos casos, incluso de una historiografía feminista— de que la estrecha y especial relación de las mujeres con la magia a la que apuntan indudablemente las fuentes, se debe más a la misoginia de éstas y a la de los propios historiadores que a una verdadera vinculación femenina con el origen de las prácticas mágicas.

No obstante, si, acercándonos ya más al ámbito geográfico que nos ocupa, el mexicano, retomamos los trabajos llevados a cabo por Nohemí Quezada [1996], se constata que el porcentaje de varones denunciados ante la Inquisición en la época novohispana por practicar la magia es claramente inferior al de las mujeres. "Ellas representan —afirma la autora— el 75% de los casos consultados [...]. El total de expedientes para los tres siglos (XVI-XVIII) es de 208, en los cuales aparecen 156 mujeres acusadas y 52 hombres solamente" [p. 85]. Los datos anteriores tal vez no sorprendan tanto si se tiene en cuenta que en la época prehispánica, entre los aztecas concretamente, existía al parecer una especialización femenina en la magia terapéutica: "El mito funda ya la imagen de la hechicera, es por decisión divina que la mujer será la especialista en la medicina mágica, la brujería y la adivinación. Los granos de maíz señalan para ella la toma de posesión de este terreno. Es interesante constatar que una imagen como la de la hechicera, que se creería limitada



al mundo occidental cristiano, está netamente dibujada dentro de este mito cosmogónico" [Quezada, 1996: 24].

Por su parte, el antropólogo Andrés Fábregas comenta que todavía existe en diversas comunidades mexicanas una concepción de las mujeres como portadoras de una fuerza de tipo mágico. Es el caso, por ejemplo, de los mazatecas, "donde es la mujer la que tiene depositada la sabiduría mágica para curar", pero también de pueblos como Chiapa de Corzo, donde las tareas de curandería recaen en la población femenina debido a la idea de que ellas tienen más "fuerza para entrar al mundo sobrehumano, al mundo sobrenatural", algo que según Herrasti y Ortiz [1986: 14-15] es rasgo común en la cultura mestiza de Chiapas. En etnias como la tzotzil, en cambio, son los hombres los grandes curanderos.

También el análisis exhaustivo de la información que constituye la "materia prima" de este texto, conformada por más de cien denuncias presentadas ante el Tribunal del Santo Oficio de la villa de Colima entre el 12 de marzo y el 18 de abril de 1732 (más una del 22 de julio del mismo año) a raíz de la promulgación de un Edicto de Fe que instaba a cualquiera que tuviera conocimiento de prácticas contrarias a la fe católica a denunciar estos hechos ante la Inquisición [Reyes, 1993: VIII], apunta hacia un mayor contacto femenino con las prácticas mágicas, ya que buena parte de las denuncias se relaciona, de una u otra forma, con cuestiones de hechicería, siendo mayoría, precisamente, entre las personas acusadas de practicar estas "malas artes" las mujeres, como lo señala Juan Carlos Reyes:

"Gran parte de las denuncias se refieren a prácticas de hechicería. De ésta podemos concluir que si bien quienes la practicaban eran en su totalidad afromestizos e indios, toda la sociedad colimense se valía de ella como satisfactor de sus necesidades espirituales y materiales; como magia y como medicina. Como magia, es notable la gran cantidad de hombres y mujeres, *aunque más ellas*, que utilizaban amuletos y bebedizos, o realizaban rituales que tenían por objeto influir de alguna manera en el comportamiento de la persona objeto de sus deseos" [Reyes, 1993: IX. *Las cursivas son mías*].[3]

Es evidente que al tratarse de denuncias inquisitoriales, la imagen que a primera vista arrojan estas acusaciones no resulta muy favorable para las mujeres, con lo que corremos el riesgo de tacharlas, tanto a ellas como a las personas que solicitan sus servicios, de ilusas, ignorantes, supersticiosas o incluso embaucadoras. Definiciones, como vimos anteriormente, típicas de parámetros propios del pensamiento patriarcal occidental. No obstante, si estas fuentes históricas —que según Caballero [2000: 40] no hay que despreciar, ya que pueden ser muy útiles leídas desde otra colocación simbólica— se analizan con una perspectiva distinta, es posible percibir que de esa retahíla de inculpaciones se desprende la constatación de toda una serie de conocimientos relacionados con la curación de enfermedades y el cuidado del cuerpo (femenino sobre todo); con la sexualidad, el parto y la anticoncepción; con el amor y con la práctica de la relación, es decir, con un conjunto de actividades propias del quehacer cotidiano que contribuyen a la llamada "reproducción cultural" y que el pensamiento de la diferencia sexual ha denominado "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humanas" [Beltrán y Rivera, 2000: 11].[4]

Así, mientras en un trabajo anterior analicé, a raíz del mismo libro de Juan Carlos Reyes que concentra las denuncias producidas tras la publicación del Edicto de Fe de 1732, el caso de mujeres colimenses acusadas de hechicería por sus conocimientos de partería y herbolaria, de medicina en su más amplia acepción, en este texto me centraré en los saberes de magia amorosa que se desprenden de las delaciones aludidas. En este sentido, no me interesa tanto determinar hasta qué punto los remedios propuestos por mujeres como Gertrudis la Corales —personaje fascinante que, por el número de delaciones y la riqueza de la información en ellas contenida, sobresale por encima del resto— y otras como Josefa de Acevedo "La Nechintle" o Antonia Vásquez eran efectivos o no, sino reconocer el valor y la utilidad que estas prácticas tenían para la comunidad, especialmente la femenina, pues eran las colimenses quienes más recurrían a la magia amorosa, como parece seguir ocurriendo en la actualidad, lo que se constata con sólo darse una vuelta por cualquier consulta de videntes, espiritistas o lectoras de tarot. Sin embargo, es importante apuntar que también se bosqueja entre las denuncias inquisitoriales el perfil de varios hombres que hacen uso de este tipo de remedios.

Lo importante para mí es, por tanto, preguntarme cómo circulan esos conocimientos entre las personas, entre las mujeres; de dónde les vienen a las hechiceras sus conocimientos y a quiénes se los transmiten; qué personas recurren principalmente a ellas y por qué razones; cuál es la causa de que los remedios de magia amorosa utilizados por las hechiceras colimenses tengan equivalentes en lugares y épocas tan distantes entre sí; qué papel juegan Gertrudis la Corales y sus congéneres en la sociedad colimense de la época para tener tanta demanda y qué queda de todas estas prácticas mágicas en la actualidad.

Magia amorosa como realización del deseo

Al examinar las diversas denuncias efectuadas por la comunidad colimense de principios del siglo XVIII de la práctica, por parte de una serie de mujeres (y algunos varones), de la magia amorosa, surge la evidencia de que la mayor parte de ellas responde a una serie de cuestiones relacionadas con el amor y el desamor, el ejercicio de la sexualidad y también con los intentos de eludir la violencia doméstica. Con esta idea coincide tangencialmente la etnóloga mexicana Noemí Quezada [2000], para quien la persistencia y continuidad hasta nuestros días de las prácticas mágicas novohispanas se explica por el hecho de que éstas responden a "las necesidades de varo-

nes y mujeres por obtener seguridad y por resolver los problemas relacionados con el manejo de su sexualidad y las emociones inherentes a ella, problemas derivados de la cosmovisión católica vigente aún en nuestra sociedad y en nuestra conciencia" [pp. 84-85], aunque esto último quizá no explique por qué también la cultura azteca se servía habitualmente de la magia con fines amorosos.

En cualquier caso, creo que el hecho mismo de que exista un tipo de magia conocida como "amorosa" y que, como veremos, ésta haya sido utilizada y/o practicada sobre todo por la población femenina es indicativo del lugar central que históricamente las mujeres han dado al amor, a la relación "por el gusto de estar en relación", como sostiene Milagros Rivera [2001]:

"En la vida corriente es una evidencia que a las mujeres nos atrae especialmente la relación por la relación, la relación sin más, por el gusto de estar en relación. Yo pienso que esta predilección —una predilección histórica, no predeterminada— tiene que ver con una capacidad misteriosa que su cuerpo, el cuerpo de ella, señala: la capacidad de ser dos. La existencia femenina parece tener presente una y otra vez esa capacidad, capacidad que ni incluye ni excluye la maternidad, aunque tenga habitualmente en cuenta esa capacidad de ser dos que es propia, por azar o por gracia pero necesariamente, del cuerpo de mujer" [p. 37].

Los conocimientos de Gertrudis la Corales y de sus compañeras representan para quienes a ellas acuden, una forma de realización del deseo (de encontrar el amor, de mantener relaciones sexuales deseadas, de casarse con quien se quiere, de poner fin a la violencia conyugal), constituyendo así —de una forma, por cierto, no validada por el orden patriarcal— un compendio de estrategias existenciales que da respuestas a cuestiones de calidad de vida de las mujeres. En este sentido, los remedios recomendados a su clientela por las colimenses acusadas de hechicería en los primeros meses de 1732, podrían clasificarse como sigue en función de las problemáticas a las cuales intentan dar solución: 1. Magia amorosa encaminada a hacer que te ame o se case contigo la persona amada; 2. Magia amorosa para que alguien quiera mantener relaciones sexuales contigo; 3. Magia para evitar que la persona amada ame, se case, o mantenga relaciones sexuales con otra, o, simplemente, deje de amarte; 4. Magia para evitar los malos tratos y el acoso sexual-amoroso; 5. Magia para evadir la autoridad del padre evitando un matrimonio impuesto no deseado; y 6. Magia amorosa utilizada por los hombres para "conseguir mujeres".

1. Magia amorosa encaminada a hacer que te ame o se case contigo la persona amada

Éste es el tipo de magia amorosa más recurrido entre las denuncias inquisitoriales realizadas en Colima a principios del siglo XVIII, y consiste en una serie de remedios y consejos que las hechiceras proporcionan a las mujeres, pues ellas son principalmente las que acuden a Gertrudis la Corales, Antonia Vásquez, Antonia Ildefonso, Gertrudis Cardona y María la de José López, entre otras, en busca de ayuda para conseguir que el objeto de sus respectivos deseos las ame o se case con ellas.[5] La Corales o Coralitos, una mujer mulata, esposa de Santiago, esclavo de don Felipe Ruiz Quintero, aparece a través de las delaciones como la más ducha en estos menesteres al disponer de varios remedios, como ella misma le asegura a una de sus clientas, Gertrudis Tene, "para unir las voluntades" [Reyes, 1993: 7]. Así, la mulata Gertrudis recomienda para casar a una mujer cuando el novio no quiere, enterrar unas bolitas de algodón, un fistolete [alfiler de cabeza grande, generalmente utilizado como adorno en la ropa] y un poco de agua debajo de la cama, remedio por el cual la hechicera ha conseguido ya casar a varias personas, según afirma al ofrecer sus servicios a nuevas clientas.

En el caso de La Corales queda claro su carácter de profesional de la magia amorosa, al registrarse en varias de las delaciones que ésta cobraba por sus servicios, algo que en ningún otro caso se percibe con claridad.[6] De esta forma, la española Josefa de Pangua, de veinticinco años de edad y casada con el mulato libre José de Tene, denuncia que a su madre Juana de Pangua le dijeron que Gertrudis la Corales, "daba o tenía remedio para que los hombres quisiesen a las mujeres, y que lo daba a quien se lo pagaba" [Reyes, 1993: 60]. Este hecho es corroborado por la acusación de María de Cobarrubias, española, que asegura que la hechicera "la andaba engañando por arrancarle cuatro varas de ruán [tela de algodón estampada que se fabricaba en esa ciudad francesa] diciéndole que ella con su arte haría que se casase bien casada con quien ella quisiese, porque ella había casado a la hija de Morquecho, y que el dicho ruán no se lo diese hasta que estuviese casada" [p. 74]. En este segundo caso, se señala un dato interesante: La Corales cobraba, al menos en algunas ocasiones, sólo si sus remedios surtían efecto, algo que guarda un paralelismo evidente con la práctica de Jacoba Felicié, una mujer alemana residente en París que en 1322 fue acusada de ejercer ilegalmente la medi-

cina en la capital francesa y sus alrededores. Como comentan Montserrat Cabré y Fernando Salmón [1998] en el esclarecedor texto que le dedican a este caso, aunque en el juicio quedó claro que la relación que se establecía entre Jacoba y sus clientes era de tipo económico, "negando, por ejemplo, que ésta fuera por amistad o gratuita, el pago quedaba condicionado a la curación del paciente y era recibido después de ésta". Esta forma flexible de actuar —continúan los autores— variaba respecto al comportamiento médico universitario, "donde el pago por acto de servicio o visita sería más habitual", permitiendo seguramente que sus pacientes percibieran la calidad de la relación ofrecida por Jacoba, "una relación donde la confianza, elemento básico en la relación de intercambio establecida, no se basa ni en el pago por acto de servicio, ni en el diagnóstico ni en la explicación causal de la enfermedad, sino en el reconocimiento de autoridad" [Cabré y Salmón, 2001: 70-71].[7] Esto último jugaría también, posiblemente, un papel trascendental en la relación de Gertrudis la Corales con las personas que acudían a ella en busca de algún remedio amoroso, pues el convencimiento de la utilidad de la magia se basa en gran parte en la confianza en quien la proporciona.

Por su parte, Antonia Vásquez, tachada en una de las denuncias de bruja y de usar "papantones para dar a los hombres",[8] proporcionó a un cliente un chayotillo[9] para que la quisiese. Con ello, se puede percibir que, a diferencia de la Corales, Antonia Vásquez, más que una profesional, era una mujer que usaba sus conocimientos de magia para cumplir su propio deseo de conquistar al amado. María, la de José López y Gertrudis Cardona, en cambio, son conocidas, al igual que Gertrudis la Corales, por proporcionar remedios a las demás. Así, en el primer caso, María (que estaba acreditada a ojos de la comunidad sobre todo por sus dotes de partera) le recomendó a Ana Carrillo que "para que un hombre que quería bien no la dejara, se raspara las uñas y las raspaduras revueltas con sangre de su mes se las diera" [p. 35]. La utilización de sangre menstrual queda asentada también en el caso de la coyota Gertrudis Cardona —sirviente de doña Agustina Beltrán—, a quien, por recomendación de Rosa de Chávez, recurrió Ana de Oropeza tres años antes de la denuncia para conseguir casarse "con facilidad". Para ello, Gertrudis Cardona "puso una batea de agua y echó unos algodones y arrimó una raja de ocote encendida y hizo algunas ceremonias y habló algunas palabras las que por diligencias que hizo no pudo percibir ninguna [la denunciante], y por último lo que le dijo fue que cuando estuviese en su mes o costumbre, que se lavase las faldas y se lo diese a beber en un poco de vino, y que se lo dio, y por entonces creyó que tuviera efecto su intención y que no sólo no lo tuvo sino que ya más no se vido [*sic*] con el hombre, porque por aquel hecho le tomó el dicho hombre aborrecimiento" [pp. 39-40].

El uso de sangre menstrual en la magia amorosa aparece documentado en fuentes muy diversas, alejadas a veces en espacio y tiempo. Así, Carmen Caballero comenta que el procedimiento para asegurarse el amor del amado consistente en añadir unas gotas de sangre de la menstruación en la comida o bebida del hombre se encuentra ya "en un *Penitenciario* alemán del siglo XI, entre las mujeres del Languedoc durante los siglos XIII y XIV, en Italia en el siglo XV —y de esa misma época, en la compilación hebrea *Libro de amor de mujeres*— y, actualmente, entre los beng de Costa de Marfil y entre la población blanca de las zonas rurales de los Estados Unidos", así como en algunos pueblos de Andalucía [Caballero, 2000: 34]. En lo referente al territorio mexicano, la utilización con fines amorosos de la sangre menstrual no desapareció con el fin de la Colonia pues, según relata Marcela Olavarrieta, en la zona de los Tuxtlas (Veracruz) se recurre aún hoy en día a esa sustancia corporal, aunque en este caso no tanto para conseguir el amor como para "atontar" al marido y que así la esposa pueda mantener libremente relaciones sexuales con otros hombres. De esta forma, "una de las maneras de lograr el control mencionado consiste en que la mujer ponga tres gotas de su sangre menstrual en una taza de café frío, que hará beber al marido. Se considera tan peligrosa esta sustancia que se dice que si la mujer deposita cuatro gotas, el marido morirá" [Olavarrieta, 1990: 115].[10]

Ante la pregunta del porqué de esta "coincidencia" en el recurso a un determinado elemento mágico, diversos autores y autoras reconocen, desde diferentes posiciones y puntos de vista, que existe un substrato común entre experiencias y prácticas mágicas muy distantes entre sí. De esta forma, Olavarrieta [1990] habla, aunque sin apuntar hacia las causas, de la "existencia de paralelismos evidentes (y asombrosos, en algunas ocasiones) dentro de sistemas mágicos de la más disímbola procedencia geográfica y cultural" [p. 202], mientras que Aguirre Beltrán [1980: 165] se refiere al hecho de que prácticas mágicas del Viejo Mundo pasaron en algún momento al Nuevo, lo que explicaría la base compartida entre la magia amorosa de ambos lados del Atlántico, aunque con ello el autor borra de un plumazo el conjunto de prácticas anteriores a la llegada de los colonizadores. Patricia Pérez [1995], por su parte, constata, tras comparar información sobre

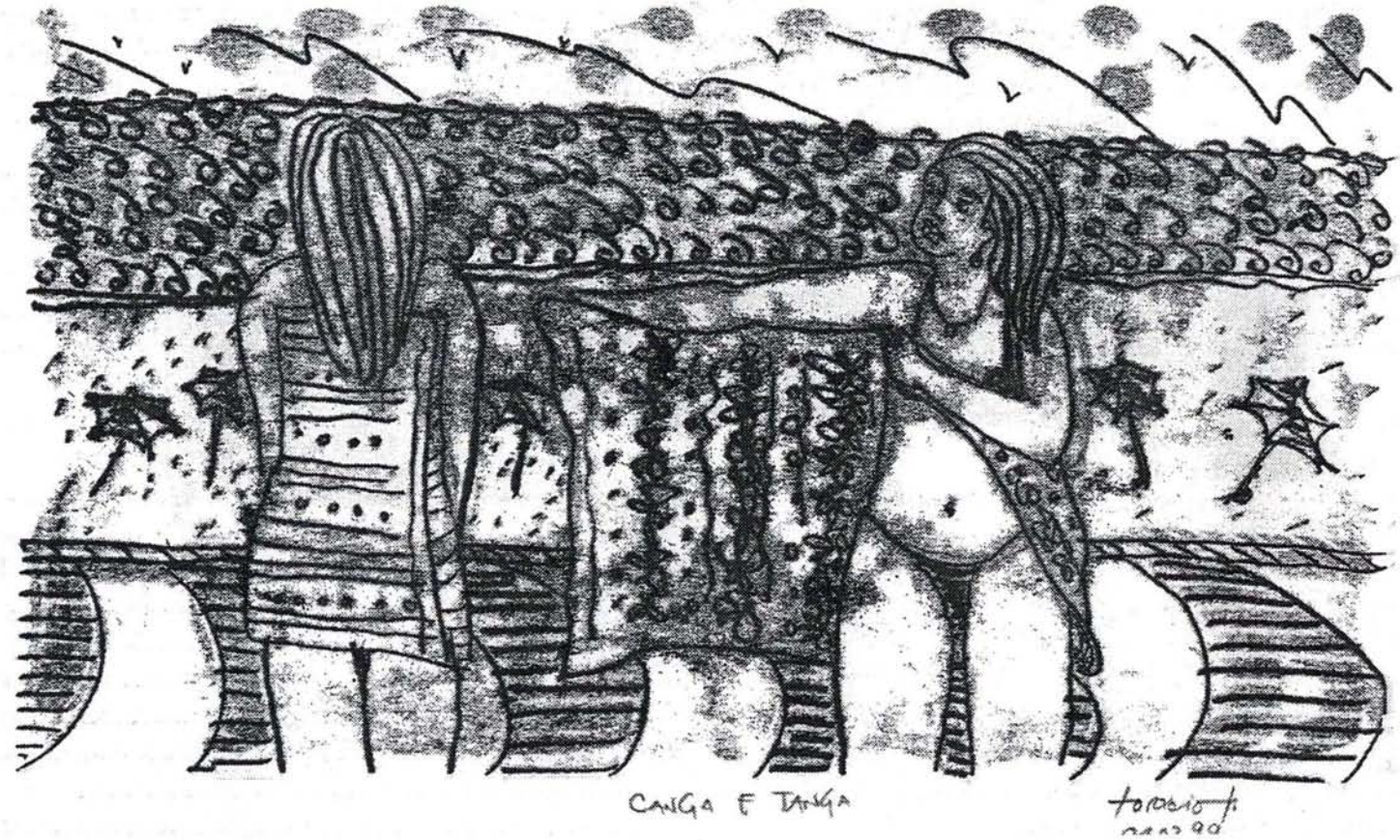
hechicería procedente de diversas ciudades mexicanas como Guadalajara, Celaya, Guanajuato, San Luis Potosí y México, que "en todos los lugares usaron [en la época novohispana] los mismos materiales y fórmulas de encantos similares, como si hubiera una comunicación o recetarios de hechicería" [p. 220], teoría esta última que de nuevo vuelve a situar el texto como creador del discurso, como previo a la experiencia humana. Para Carmen Caballero [2000], en cambio, la existencia de un substrato común entre experiencias y prácticas mágicas muy distantes entre sí, como acabamos de ver con el ejemplo de la sangre menstrual, es una prueba fehaciente de la existencia de una "práctica viva, de un hacer y una experiencia colectiva —femenina, creo yo—, difundida gracias a la condición necesaria para que la práctica sea viva: la relación" [p. 34].

2. Magia amorosa para que alguien quiera mantener relaciones sexuales contigo

Este tipo de magia responde a una estrategia existencial que me parece sumamente importante por tratarse de un campo tradicionalmente vetado a las mujeres: el del ejercicio libre de la propia sexualidad. Efectivamente, como el pensamiento feminista se ha encargado de explicar desde los años setenta, el orden sociosimbólico patriarcal se basa en dos instituciones y conceptos claves para el mantenimiento del sistema, así como para la vida y la historia de las mujeres: el contrato sexual y la heterosexualidad obligatoria, que a grandes rasgos conllevarían, a partir de ese pacto desigual y violento entre hombres acerca del cuerpo de las mujeres, "la imposición sobre éstas del modelo de sexualidad reproductiva como único modelo que ellas deben conocer y practicar: que ellas deben, en definitiva, hacer propio" [Rivera, 1994: 76].

De esta manera, el hecho de que algunas mujeres recurran a la magia amorosa para cumplir su deseo de mantener relaciones con varones —relaciones no impuestas que se contrapondrían a la concepción propia de las sociedades patriarcales según la cual el cuerpo femenino es siempre un cuerpo violable, idealmente accesible para los hombres—, significa una toma consciente de decisiones sobre la propia sexualidad, sobre el propio cuerpo. En algunas ocasiones, incluso, la mujer en cuestión intenta transgredir, merced a la magia amorosa, normas patriarcales tan "incontestables" como la de la fidelidad al esposo, impuesta de forma obligatoria a la población femenina (y de una forma más leve y flexible a su contraparte masculina) en la mayoría de culturas y sistemas sociales.[11] Éste es el caso, por ejemplo, de la española Gertrudis Borbón —casada con el labrador Santiago de Córdoba—, a quien de nuevo La Corales le proporcionó una yerba para que "atemplara a su marido, al fin de que entrara en su casa un hombre con quien tenía ilícita amistad" [Reyes, 1993: 22]. Este suceso tiene numerosas equivalencias a lo largo del periodo y territorio novohispanos, como lo remarca Quezada [1996: 76], quien entre los expedientes revisados localizó tres denuncias —contra dos españolas y una castiza de mediados del XVII— que "atestiguan el uso de huesos humanos o de tierra de cementerio para provocar cierto sueño letárgico entre los cónyuges, con la finalidad de cometer adulterio", práctica a la que la investigadora atribuye un origen español.[12]

La visión de los amantes que acuden presurosos al llamado (mágico) de las mujeres cuando éstas así lo (re)quieren se entrevé en varias de las delaciones producidas en Colima, como aquélla en la que la mestiza Gertrudis de Sustreta, de setenta años, acusa a la mulata libre Josefa de Acevedo, llamada La Nechintle, de hacer sonar unas piedrecitas (que según la denunciante estaban vivas ya que la hechicera les daba de comer) para que la visita masculina llegara a su casa. Tan segura se mostraba en esas ocasiones Josefa de Acevedo que en cuanto ponía en marcha sus conocimientos de magia mandaba preparar de inmediato la cena para el amante [Reyes, 1993: 22]. Un par de acusaciones más que implican a La Nechintle delinean un poco más el retrato fascinante de una mujer que, por lo que parece, ejercía su sexualidad sin trabas ni tabúes, pues antes de tener "ilícita amistad" con el capitán José Agustín de Victoria se le conocían varios concubinos, para atraer a los cuales "usaba de maleficios vulgarmente llamados papantones" [p. 54]. Otros dos remedios amorosos usados por Josefa de Acevedo consistían en, por un lado, traer metidos en su cintura unos cabellos "que le había quitado de la mollera a José de Victoria" y, por el otro, en echar en el chocolate que le daba de beber a éste raspaduras de las uñas de sus hijos [pp. 20, 21, 51 y 73], con lo que de nuevo se explicita la utilización en la magia amorosa de sustancias corporales. De igual manera ocurre con la india Antonia, criada de Juana de Soto, que para conseguir que volviera con ella un hombre "con quien tenía mala amistad, se había raspado las uñas y se las había dado en un plátano", con lo que aquél volvió [p. 24]. Lo anterior es, creo yo, un claro ejemplo de adaptación a las características propias de un lugar específico (en el calor colimense, en ocasiones el chocolate es substituido por el fruto tropical) de remedios comunes a espacios y tiempos distantes, con lo que otra vez se hace patente la coincidencia de algunos rasgos de



las prácticas mágicas, fenómeno común a todas las civilizaciones según se afirma desde diversas disciplinas como la historia, la antropología o la sociología [Caballero, 2004]. Efectivamente, las uñas y el cabello han formado parte con frecuencia de los remedios de magia amorosa utilizados por distintas culturas para conseguir que la persona que los ingería o entraba en contacto con ellos, se sintiera atraída sexualmente o correspondiera al amor de quien se los proporcionaba. Al respecto, Caballero [2000: 48-49] comenta:

"En el *Libro de amor de mujeres* se confecciona una poción añadiendo vello del cuerpo y uñas de los pies y las manos del hombre que quiere inspirar amor [fol. 66r]. Un procedimiento similar aparece recogido en un tratado escrito en hebreo —aunque de origen árabe— de fines del siglo XII, el *Sefer Hanisyonot,* y también en otros de origen alemán. Sabemos que hasta no hace mucho las muchachas del Languedoc solían añadir una gota de sangre menstrual —o una uña cortada— a un alimento para conseguir que un hombre se enamorara de ellas".

En definitiva, la magia amoroso-sexual aparece "como uno de los caminos (especialmente femenino) de la Libertad", según afirma Quezada [1996: 109-110], para quien la importancia de las mujeres como clientes o como origen de las prácticas mágicas se explicaría parcialmente por la represión que como grupo social vivían, pues la regla extendida entre los mexicas y también en el México colonial dictaba que la expresión del deseo está reservada a los varones. El pensamiento de la diferencia sexual coincide con la antropóloga mexicana en que el recurso a las prácticas mágicas es uno de esos resquicios de libertad por los que las mujeres, por muy subordinadas que como grupo social hayan estado a lo largo de la historia, han escapado del opresivo y dominante sistema patriarcal, pero va más allá al considerar que para entender el carácter fundamentalmente femenino de la magia "hay que orientar nuestra mirada hacia el orden materno, hacia el amor de las mujeres por la relación, hacia su capacidad mediadora del deseo [...] que ha gozado de reconocimiento social en muchos momentos de la historia de occidente" [Caballero, 2004].

3. Magia para evitar que la persona amada ame, se case, o mantenga relaciones sexuales con otra, o, simplemente, deje de amarte

Al igual que existen multitud de remedios para conseguir el amor, las colimenses del XVIII eran conocedoras también de varios procedimientos para sortear el desamor. Éstos

estaban destinados a evitar que el amado se esfumara o se enlazara con otra —bien sexualmente o por medio del vínculo matrimonial—, como en el caso de Felipa Rodríguez, que le pidió a La Corales un remedio o papantón para que a su amado "se le quitara la gana de que se casara con la que él quería" [Reyes, 1993: 10]. Algunas autoras comentan que la magia amorosa utilizada por las mujeres con la finalidad de retener a la pareja es incluso más frecuente que aquélla que intenta conseguir un nuevo amor. Así, son habituales todavía en la zona veracruzana de los Tuxtlas "los relatos en que una esposa abandonada logra que el marido regrese a ella mediante la administración de una sustancia mágica preparada por un especialista contratado para resolver el problema de la mujer. También muy común es la práctica encaminada a impedir que el cónyuge masculino mantenga —como es frecuente— relaciones sexuales extramaritales. Debe consultarse también un especialista que, por un precio considerablemente alto, realiza un 'trabajo' para 'controlar y dominar' al cónyuge infiel; esto incluye el empleo de velas, fotografías de la persona a quien se desea 'controlar', o al menos su nombre escrito, combinado con el de la interesada" [Olavarrieta, 1990: 114].

De todos estos procedimientos que, para nuestros días, documenta Olavarrieta se encuentran numerosos antecedentes en el México novohispano, incluyendo Colima. De esta forma, para evitar el abandono del amado, recomendaba Gertrudis la Corales que la mujer cargara consigo un amuleto compuesto por "dos bolitas de una yerba que al parecer era algodón y unas rositas" [Reyes, 1993: 8]. Con este último término se designaba, según Quezada, una planta llamada *pipiltzintzintli*, "alucinógeno cuya identificación, origen y efectos son desconocidos para la botánica moderna" [p. 91] que, entre los aztecas, estaba asociado al dios Piltzintechtli, utilizándose con profusión para la adivinación amorosa.

En este contexto, también hay espacio para las ligaduras, los amarres e incluso la venganza hacia la contrincante amorosa. De la primera de estas situaciones, tenemos como ejemplo el de Ana, mujer de Antonio Nicolás, que ligó a Vicente Fajardo, mulato libre, oficial de sastre, "y que [por ello] no podía tener acto con su mujer hasta que se curó" [Reyes, 1993: 53]. Según explica Caballero P[2000], la ligadura con fines amorosos es uno de los procedimientos mágicos más conocidos y frecuentes en la Edad Media europea, aunque sus antecedentes se remontan a la Antigüedad y se extienden hasta nuestros días: "[las ligaduras] son utilizadas con el fin de enamorar o ligar fuertemente una persona con otra. Mediante la ligadura se impiden las relaciones sexuales de la persona ligada con cualquiera que no sea quien la "liga". En uno de los tratados de Arnau de Vilanova se aconsejan unos remedios terapéuticos para curar la impotencia provocada por ligaduras" [pp. 47-48].

También en lo que concierne al continente americano existen numerosas referencias a este procedimiento. Así, para Aguirre Beltrán [1980: 176] la ligadura se utiliza con dos objetivos: por un lado, incrementar el amor del amante (lo que para él tendría un carácter asertivo) y, por otro (de signo negativo), impedir que aquél recurra a otro objeto de amor que no sea la persona con la que se halla ligado. En ambos casos, sin embargo, se emplea el mismo tipo de elementos, que incluirían polvos, gusanos, alimentos tomados del vómito, agua de lavadura, líquido seminal, hierbas y aves o simples conjuros. Para este autor, la ligadura es un procedimiento grave al que sólo se apela cuando el sentimiento de celos que lo motiva no ha podido resolverse por otros cauces menos peligrosos, como por ejemplo haciendo que el marido o amante aborrezca a la mujer objeto del nuevo amor por medio del empleo de excremento sahumado o administrado oralmente.

Flor de María Trejo [2000: 288], por su parte, nos acerca al caso de La Chuparratones, una mujer queretana con fama de bruja que fue acusada ante el Tribunal de la Inquisición a finales del siglo XVII por, entre otras razones, haber provocado la impotencia de su antiguo amante, Juan Patiño (que la habría despreciado casándose con otra mujer), en su noche de bodas. Aunque en el caso anterior no se nos dice nada sobre las substancias utilizadas para hacer efectiva la ligadura, el puyomate —de cuyo uso antes de la llegada de los españoles no se tiene conocimiento alguno, según Quezada [1996: 95]— fue una de las hierbas empleadas con este fin en el México novohispano. La ciudad de Morelia del XVIII y los Tuxtlas de final del siglo XX son dos lugares y tiempos más en los que se han encontrado referencias al procedimiento de ligar, lo que muestra una vez más el substrato común existente entre la magia amorosa practicada en diversos lugares de México a lo largo del tiempo.[13]

En cuanto a los amarres, están registrados en las denuncias producidas en la ciudad de Colima, en el año de 1732 un par de casos que, para unir sentimentalmente a una mujer y un hombre, se enlazan sus sombras. En uno de ellos, la española Juana de Villa, mujer de Gerónimo Mellado, es acusada por la mulata Esperanza de la Cruz de tener unida, en un amiale (manantial) u ojo de agua, la sombra de un tal Francisco de Villa de Sais con la suya para que no se casara y así seguir manteniendo Juana la

"ilícita amistad" [Reyes, 1993: 17]. En el segundo de los casos, una india llamada María intentó desatar, aunque de manera infructuosa, las sombras de Isabel Carpio y Antonio de Cárdenas, amarradas por un indio del pueblo de Coquimatlán, "para lo cual puso una batea de agua y encendió una luz y echó unas rosas y unos algodones, y dentro del agua andaba la rosa y el algodón unos tras otros y decía la dicha india: Mira cómo la sigue, están amarrados, y que dijo que hasta que el dicho indio los desatara no los había de desatar otro" [p. 28]. Para conocer la situación que media entre los interesados, la india María recurre a un procedimiento de adivinación amorosa en el que utiliza una sustancia muy común en estos asuntos, el algodón, de cuyo uso para fines mágico-eróticos se encuentran reminiscencias incluso entre los aztecas, ya que ese producto se asociaba en el pensamiento mágico indígena con Tlazoltéotl, una de las deidades, junto con Xochiquétzal y Xochipilli —ésta última, masculina— del amor. La transmisión de estas creencias a lo largo de los siglos da como resultado, entonces, que en la época novohispana se encuentren referencias al uso del algodón en denuncias inquisitoriales no sólo de Colima, pues como narra Noemí Quezada [1996], en 1614 Clara de Mandruxano, una mujer de Celaya, fue acusada por usar algodones en una jícara con agua para adivinar si un hombre andaba con otra mujer. En concreto, la ceremonia consistía en depositar dos motas de algodón que representaban a la pareja en el recipiente con líquido. Posteriormente, y con la finalidad de simbolizar a la mujer intrusa se metía en el agua un pedazo de copal, para que a continuación recitar un conjuro, en lengua indígena, que "desgraciadamente —se lamenta Quezada— no ha sido conservado en los documentos [pues] la denunciante, una española, no pudo repetirlo a las autoridades" [p. 85]. La adivinación por medio del algodón es sólo una de las variantes existentes, ya que para saber el futuro de un amor se recurría también a elementos como el maíz, el peyote y las habas.[14]

La hostilidad entre mujeres por el amor de un hombre está también presente en las denuncias inquisitoriales, como en el caso de Nicolasa, mulata llamada La Panpanga (ya difunta en el momento de la delación), que es acusada por Josefa Rayas de intentar "hacerle mal y daño [...] por tener enemistad con esta denunciante por su marido". Debido a lo anterior, Josefa debía tener mucho cuidado, según le recomendaban María La Berjana y Juana La Cueto, al hacer "aguas menores", por si aquella tierra en que había orinado se la llevaba su enemiga para meterla en un cañuto y enterrarla en la raíz de un árbol llamado colomo, "donde debía de estar hasta que pudriéndose, se le pudriesen al mismo tiempo las partes vergonzosas a la denunciante, y que esto lo sabía así la dicha Berjana porque su abuela había sido excelente hechicera, y que la misma que hacía el daño podría curarlo con cochinitas de la tierra" "[Reyes, 1993: 59]. Al leer la anterior denuncia, la primera impresión que queda es la del sempiterno argumento patriarcal de la rivalidad femenina. Sin embargo, una lectura más afinada nos proporciona una información más interesante para la historia de las mujeres: la importancia que la genealogía femenina adquiere en la transmisión de los saberes de magia amorosa, que pasan de mujer a mujer, en este caso de la misma familia, a través de los años.

Algunos datos más que contribuyen a delinear, aunque sea borrosamente, la imagen de una comunidad entera de mujeres con conocimientos mágico-amorosos que circulaban entre unas y otras, son los proporcionados por Patricia Pérez [1995]. Ésta, al referirse a la michoacana María Josepha, que vivió a finales del XVIII, le reconoce su papel de transmisora de la hechicería, su autoridad en la materia, al apuntar que entre sus discípulas se encontraban María Antonia, una muchacha de quince años "recién bautizada y convertida, y otra negra llamada Petra Martina de escasos diez años de edad" [p. 221]. También el caso de la zacatecana Francisca Rodríguez, reseñado por Aguirre Beltrán [1980: 155-156], nos da una idea de la existencia innegable de un "entre-mujeres" en el campo de la magia amorosa, pues en el proceso que se le siguió a esta hechicera por usar medios supersticiosos para saber si su clienta había de juntarse con el hombre al que quería, Francisca confiesa haber aprendido sus artes adivinatorio-amorosas de una india mexicana llamada Luisa [Aguirre Beltrán, 1980: 155-156]. Asimismo, en el ejemplo anteriormente comentado de *La Chuparratones,* las fuentes pueden proporcionar una información de orden diferente si las leemos desde otra colocación simbólica, pues la confesión de la hechicera de que realizaba vuelos nocturnos en compañía de otras mujeres, en lugar de interpretarse como un rasgo de locura o como resultado de la presión inquisitorial, podría ser susceptible de apuntar hacia la existencia de reuniones femeninas. En este sentido, Barbra Ehrenreich y Deirdre English [1984] comentan que entre las tres acusaciones principales que se repiten a lo largo de la historia de la persecución de las brujas en el Norte de Europa, se encuentra la de estar organizadas "en una amplia secta secreta. Una bruja cuya pertenencia al 'Partido del diablo' quedaba probada era considerada mucho más temible que otra que hubiera obrado sola y la obsesión de la literatura sobre la caza de

brujas es averiguar qué ocurría en los 'sabats' de las brujas o aquelarres" [p. 15].

4. Magia para evitar los malos tratos y el acoso sexual-amoroso

Las intervenciones de la población colimense para denunciar ante el Tribunal de la Inquisición que determinadas mujeres usan procedimientos diversos para "asimplar", atontar o atarantar a los maridos violentos son algunas de las más frecuentes en el documento que concentra las delaciones de 1732, algo que no es exclusivo de Colima durante el siglo XVIII, pues alusiones a situaciones parecidas se encuentran también en otros espacios y épocas. En el caso concreto que nos ocupa, son varias las mujeres que al parecer conocían remedios para intentar poner fin a la violencia conyugal, aunque en la mayor parte de los casos no se especifica demasiado en qué consisten aquéllos. Así, se habla de una bebida que Gertrudis la Corales habría proporcionado a Gertrudis Berber para que se la diera a su marido, Ildefonso Alcaraz, que ciertamente desde ese momento empezó a comportarse de manera torpe y confundida, como su esposa se encargó de pregonar entre sus vecinas. La misma Corales le sugiere a una tal Josefina García —viuda de Felipe Zamora, española y de cuarenta años de edad— que para que un yerno deje de maltratar a su hija le dé también esa efectiva bebida [Reyes, 1993: 12]. En otro caso, la denunciante Gertrudis Tene, mulata libre, habla de que es "un poco de agua la que Gertrudis Corales le trujo [*sic*] a su hermana Josefa Tene para se la diera a su marido, Miguel Sánchez, porque era con la dicha malo, [aun] que no admitió la dicha bebida" [Reyes, 1993: 38]. También determinadas hierbas transportadas en la alforza de las naguas parecen ser efectivas para amansar a los maridos, saber que una vez más es compartido con sus congéneres por La Corales, de quien su denunciante en esa ocasión, Sebastiana de Trujillo, dice de ella que es "malévola hechicera" por conocer de remedios para tener "paz y quietud" con los maridos. Un elemento sumamente interesante de esta acusación es que la delatora afirma que Gertrudis le dijo que sus fórmulas amorosas se las había enseñado una india a quien La Corales había pagado para que fuera su maestra y que por eso "hacía ella lo que quería de su marido, y que antes pasaba trabajos con él y le daba mala vida; y que esta habilidad no la usaba ella con todos, más que con algunas personas que ella quería bien" [Reyes, 1993: 51], lo que apunta de nuevo —personificada en esta ocasión en la especialista en magia amorosa más importante de Colima de principios del siglo XVIII— hacia la existencia de una línea femenina a través de la cual los saberes mágicos van pasando de generación en generación. Asimismo, la anterior información, contenida en apenas un párrafo, nos indica que la Corales, antes de convertirse en una profesional de la magia, en mediadora de los deseos de sus vecinos y vecinas, había probado consigo misma los conocimientos de su maestra sobre el amor y el desamor, encarnando así en su propio cuerpo el saber transmitido.

Completan los conocimientos de La Corales para atontar maridos violentos y pretendientes fastidiosos, mujeres como Magdalena, viuda de Bernabé Tene, pues cuando su yerno castigaba a su esposa "le hacía algún mal en darle dolores en las manos o en otras partes" [Reyes, 1993: 18]. Asimismo, Teresa Llano y Bárbara López, quienes mataron un burro para darles (los sesos) a sus respectivos maridos para asimplarlos, además de sahumarlos con unas hierbas [Reyes, 1993: 28].[15] Una rosa amarillita, en cambio, es el remedio usado para estos menesteres por Andrea de Acevedo, mulata casada con (y maltratada por) Francisco El Chino [Reyes, 1993: 30]. Mientras, en su delación de 1732 Isabel de Hinostroza informa de que veinte años antes oyó decir a una mujer llamada Andrea de Herrera que "la semilla de la yerba que llaman tlapal era eficaz para matar a alguna persona, y que esta que denuncia la usó una vez, dándola a beber a un deudo suyo porque le evitaba algunas maldades, pero que no hizo la tal yerba efecto ninguno de enfermedad ni muerte".[16]

Finalmente, María Pérez, mulata libre, casada con Lorenzo Pérez, vecino de la villa de Colima, sin oficio, afirmaba que unos indios le dieron una piedra diciéndole que era buena para que con ella desapropiase de sí a un hombre que la perseguía [Reyes, 1993: 75-76], con lo que se introduce una variante de la violencia hacia las mujeres al sugerirse la existencia del acoso sexual.

La utilización de elementos mágicos para intentar poner fin a la violencia conyugal, a la violencia sexuada, es desde mi punto de vista uno de los ejemplos más claros de puesta en marcha, por parte de las mujeres, de estrategias de vida que se salen de los caminos marcados por el orden patriarcal para responder a problemáticas derivadas de la especificidad de habitar un cuerpo femenino. Este modo diferente de plantearse la solución a un problema, de afrontar sus vidas, que tienen las mujeres escapa, afirma Caballero, al régimen de mediación masculino —que ante un caso de violencia doméstica ha propuesto, tradicionalmente, que las mujeres sigan llevando su cruz o bien que denuncian el maltrato ante las instancias judiciales, lo que muchas veces no significa otra cosa que una segunda agre-

sión— y sólo puede ser interpretado desde otro orden simbólico, el de la madre [Caballero, 2004].[17]

5. Magia para evadir la autoridad del padre evitando un matrimonio impuesto no deseado

Muy significativas de un problema histórico de las mujeres, el del matrimonio impuesto, me parecen las dos acusaciones que a continuación comentaré [Reyes, 1993: 36 y 73], en las que las españolas Gertrudis Carrillo, de veintidós años, y Ángela Morquecho, de veinticuatro, denuncian a La Corales por haberles recomendado, cuando eran doncellas, remedios para que se casaran con quienes ellas querían y no con los hombres elegidos por sus padres, hecho que habla, como en el caso anterior, de estrategias femeninas para intentar evadir el orden y la violencia propias del orden patriarcal al margen de éste.

Ambos ejemplos coinciden en que las interesadas no siguieron al pie de la letra los consejos e instrucciones de La Corales al no rendirse plenamente a los saberes de la hechicera, lo que reflejaría un conflicto de autoridad, pues uno de los elementos básicos de este tipo de relación es la confianza, aunque entendida ésta de forma diferente a como fue concebida por la medicina escolástica, que la potencia como elemento que promueve una relación de poder, un vínculo jerárquico de dependencia, entre médico y paciente [Cabré y Salmón, 2001: 69-70]. La relación de autoridad, en cambio, las partes la contratan libremente, produciéndose un intercambio recíproco, en este caso, remedios amorosos a cambio de un pago determinado a La Corales por sus servicios: un real de candelas, otro de aceite y tres varas de chochomite (tela de lana con la que las indias hacías sus faldas o enredos) en el caso de Gertrudis Carrillo, y cuatro varas de ruán para unas naguas en el de Ángela Morquecho, precio y promesas que las dos jóvenes, que acabaron uniéndose con el pretendiente elegido por la familia, no estuvieron dispuestas a aceptar. Lo anterior produjo, al menos en el caso de Ángela, un cierto arrepentimiento, ya que después de casada le preguntó ésta, curiosa, a La Corales si aquello que "le había dicho y propuesto para casarse a su gusto y quitarse del respecto de su padre era por arte bueno o malo, y que le respondió [Gertrudis] que la dejara, que no quería hacerla sabedora de nada".

En cualquier caso, lo que me parece importante destacar de los casos de Gertrudis Carrillo y Ángela Morquecho es el hecho de que ambos hacen patente el deseo de las dos jóvenes de amar a (y ser amadas por) quienes ellas quieren, escapándose de esta manera de las decisiones de quienes ostentan el poder. Así pues, al intentar sustraerse (aunque finalmente no lo consiguieran), del control ajeno, patriarcal, de sus cuerpos a través de la magia, esas dos mujeres colimenses del siglo XVIII se avanzaban un par de centurias, por medio de su práctica diaria, personal, a las tesis del feminismo materialista [Rivera, 1997: 52], que en los años 70 del siglo XX conminaba a que las relaciones afectivas de los seres humanos pertenecieran a su intimidad y libre elección, en lugar de ser impuestas coercitivamente por una institución matrimonial que en el México novohispano de 1732 todavía obligaba a muchas mujeres a casarse con quien decidiera el patriarca de la familia.

6. Hombres que utilizan magia amorosa para "conseguir mujeres"

Dos elementos diferencian a los hombres y mujeres colimenses del siglo XVIII en cuanto a la utilización de la magia amorosa. En primer lugar, la menor implicación masculina en tales menesteres, pues, aunque existentes, son mucho más escasas las denuncias que involucran a varones y, desde luego, en ningún momento se dibuja un personaje masculino de la riqueza de Gertrudis la Corales.[18] En segundo lugar, el recurso a la magia por parte de los hombres responde básicamente, en los casos registrados, al intento de conseguir favores sexuales femeninos, algo en lo que coinciden las investigaciones de Quezada, para quien los objetivos masculinos al recurrir a la magia "se ubicaron mayoritariamente en el campo del erotismo para responder al prestigio centrado en su virilidad" [p. 84]. Para ello se utilizan diversos procedimientos, algunos de los cuales, al igual que ocurre con los de las mujeres anteriormente citadas, han llegado hasta la actualidad. El caso más claro es el del remedio consistente en cargar un pajarito llamado juchichi (colibrí), gracias al cual el mulato libre Juan Montes "consigue a las mujeres que solicita" [Reyes, 1993: 9, 46 y 70], al igual que el hijo de Gertrudis la Corales, Antonio Corales (¿aconsejado tal vez por su madre?), que también lleva consigo, en un papel, un pajarito seco [p. 9].

Es a principios del siglo XVII cuando surge esta práctica, que hunde sus raíces en la religión azteca (el colibrí era el símbolo del dios de la guerra, Huitzilopochtli), siendo en 1650 cuando por vez primera se registra una denuncia contra una india que conocía las propiedades mágicas del *huitzitzilin* o colibrí, más conocido en el México novohispano como chupamirto y actualmente como chuparrosa, según señala Quezada [1996: 96-97], que al respecto continúa diciendo:

"En la sociedad colonial el uso del colibrí con fines mágicos aparece en todos los niveles de la sociedad. A partir de los manuscritos del Archivo de la Inquisición que hemos consultado, los grupos español, mestizo, mulato y negro conocen esta práctica y la usan. Pero es el grupo indígena quien controla el monopolio de la producción y de la distribución de este objeto mágico. El yerbero-mago que ofrece el colibrí, en el mercado o de manera más discreta, es indio."

La finalidad es simple: por una módica suma se puede obtener uno de estos pájaros, preparado especialmente, que permitirá curar el mal de amor" [p. 100].

Las reglas para preparar y utilizar el colibrí eran estrictas: éste tenía que ser disecado con sal y con mucho cuidado para no estropear su colorido plumaje, que es el que concentra las propiedades mágicas. Posteriormente, se colocaban sobre el pecho del pájaro hierbas mágicas y se le envolvía con hilo de seda de colores. El adorno incluía también perlas, corales u otras piedras y, en algunas ocasiones, pequeñas pelotillas de lana en las alas. Antes de toda esta preparación, sin embargo, era fundamental conocer el sexo de la persona que iba a utilizar el colibrí, pues las mujeres debían cargar consigo un colibrí macho, y los hombres una hembra.

Normalmente, el chupamirto se envolvía en una tela o pañuelo, o bien se metía en una bolsa. Las mujeres lo llevaban a veces en el vestido, la faja, la falda o el fondo, así como en el peinado o sobre una parte del cuerpo con connotaciones eróticas como los pechos. Los varones lo cargaban en el cinturón o en los zapatos, mientras que algunas personas sencillamente lo guardaban en cajas o en el tradicional tecomate.

Otros mecanismos utilizados por los hombres para que los quieran las mujeres consisten en envolver en un papel unos pollos [Reyes, 1993: 11]; en, como hacía Antonio Escamilla el Mozo, dar de comer o beber a las mujeres deseadas un huesito que llevaba amarrado en el ceñidor [p. 53], o bien, en el caso de Nicolás de Ochoa, en "ir al monte a encender una vela al fin de alcanzar por medio de esta diligencia a cierta mujer que solicitaba" [pp. 56 y 69]. Por último, en otra ocasión, Nicolás de Escamilla le dijo a Antonio Quintero que "era buena diligencia cuando un hombre tuviese algún ilícito trato con alguna mujer casada, hacer con un cuchillo una cruz en el suelo de la casa y clavar el cuchillo en la cruz, porque aunque esté el hombre muy dormido, con esta diligencia despertará en caso de venir el marido de la mujer con quien estuviese; que el denunciante no lo ha hecho ni creído" [p. 53].

Conclusiones

Desechar la idea, tan propia de una mente educada en el racionalismo, de que las personas —sobre todo mujeres, como hemos visto a lo largo de estas páginas— que mantienen relación con la magia amorosa, con los fenómenos mágicos en general, son vivos ejemplos de la superstición y la ignorancia que ha impregnado, y lo hace aún, las diversas sociedades, no es en absoluto sencillo. Sin embargo, la reflexión acerca del largo camino que los remedios utilizados por Gertrudis La Corales y sus congéneres tuvieron que recorrer, pasando de mano en mano, de boca a oído, de relación en relación, para llegar hasta ellas desde sus ancestros y, más tarde, para extenderse hasta nuestros días, obliga a hacer un alto para valorar desde otra colocación simbólica por qué mujeres y hombres de lugares y épocas en ocasiones muy distantes entre sí han recurrido y recurren todavía a prácticas mágico-amorosas que comparten, sin duda, un substrato común.

En este sentido, una de las cuestiones que me parece necesario acabar de delimitar gira entorno a qué tipo de personas tiene contacto con los fenómenos mágicos, ya que diversas autoras [Quezada, 2000; Olavarrieta, 1990] afirman que la magia representa una transgresión de las normas sociales a través de la cual los grupos subordinados consiguen determinados objetivos o posiciones que de otra manera, por los cauces habituales, serían inaccesibles. En el caso concreto de las mujeres y (algunos) varones colimenses acusados de hechicería en 1732 ante el Tribunal de la Inquisición por su conocimiento y/o uso de la magia amorosa, no se puede negar que en su gran mayoría se trata de personas mulatas y sólo en algunas ocasiones indias, ya que éstas no pertenecieron al fuero del Santo Oficio, pues poco tiempo después de haberse establecido la Inquisición en la Nueva España fue creado el Provisorato de Naturales o Tribunal de Fe de los Indios. De esta manera, al incluirse delaciones concernientes a actos cometidos por indígenas, "el inquisidor fiscal, Diego Morgado y Clavijo, advirtió al comisario de Colima que no debía 'embarazarse' en ellos, pues 'los delitos de indios no tocan al Tribunal'" [Reyes, 1996: 88-89; Alberro, 2000: 49-50]. No obstante, aunque los ejecutantes de las prácticas de hechicería se concentren en los grupos mencionados, entre las y los denunciantes (de nuevo, más ellas que ellos) predominan españolas y mestizas, en beneficio de las cuales, afirma Reyes [1996: 88], las acusadas de hechiceras y supersticiosas llevaban a cabo sus artes. De esta forma, el hecho de que las denuncias sobre magia amorosa registradas masivamente en 1732 impliquen

a hombres y especialmente mujeres de todas las condiciones étnicas, clases sociales y edades muestra, pienso yo, que estas prácticas circulaban no sólo entre integrantes de los grupos marginados sino a través de buena parte de la sociedad colimense de la época, especialmente (eso sí) de la femenina.

Por otra parte, creo que en la anterior apreciación se manifiesta de forma clara la operación consistente en observar desde una óptica distinta, no patriarcal, fuentes que, como las denuncias inquisitoriales que constituyen la materia prima de este trabajo, están ineludiblemente mediadas por el simbólico masculino, pero que acaban convirtiéndose, a pesar de su hostilidad hacia los conocimientos de las mujeres acusadas de hechicería, en documentos que nos muestran "un espacio privilegiado de significación de la genealogía y del orden maternos. Privilegiado porque nos abren la mirada a un mundo que a veces, explícitamente, los propios textos pretenden destruir, desautorizar o esconder, puesto que se producen también en fuentes masculinas, y hasta misóginas, cuyos contenidos y estructura no cuestionan el orden socio-simbólico patriarcal" [Cabré, 2003]. En definitiva, pues, las denuncias realizadas por la comunidad colimense de principios del siglo XVIII acaban registrando, junto al resto de sentimientos y situaciones que también destilan las acusaciones (envidias, rencillas, intolerancia, etcétera), los saberes y la autoridad de las especialistas en magia amorosa, con Gertrudis la Corales a la cabeza.

A lo largo de este texto, he pretendido demostrar cómo el recurso a fórmulas y remedios mágico-amorosos que guardan enormes paralelismos entre sí, ha quedado registrado en fuentes de procedencia espacio-temporal diversa —desde el México prehispánico al Estado de Veracruz de nuestros días; desde el Viejo al Nuevo Mundo y viceversa—, y cómo este substrato común ha sido manipulado y transmitido, en forma oral y a través de la práctica de la relación, sobre todo por la población femenina. Además, creo que es plausible afirmar, como desde el principio del texto apunté en cuanto a las razones de las colimenses del siglo XVIII para recurrir a la magia amorosa, que las mujeres han tenido una especial y original relación con estas prácticas porque en ellas han hallado una forma de realizar sus deseos (ya fuera atraer por vez primera a un hombre o conservar el cariño del amado; mantener relaciones sexuales no convencionales o eludir la violencia del padre o marido) al margen de las pautas tradicionales, propias del sistema patriarcal, que históricamente ha querido explicar la relación femenina con los fenómenos mágicos como fruto de la ignorancia o incluso de la maldad intrínseca de las mujeres. De esta manera las fórmulas y remedios mágicos conocidos y aplicados por "hechiceras" de muy diversa procedencia (sin olvidar que algunos varones hicieron también uso de ellos, aunque con finalidades un tanto distintas, como vimos) pueden ser entendidos como estrategias que dan respuesta a cuestiones de calidad de vida de las mujeres, pues es evidente que tanto la libre elección de la pareja amorosa y/o sexual como la violencia conyugal —aspectos en que, a grandes rasgos, podrían englobarse la mayoría de casos de magia amorosa analizados— han sido problemáticas cotidianas y existenciales específicamente femeninas, como siempre con sus contadas excepciones.

En este sentido, el porqué de la conservación y transmisión de las tantas veces coincidentes prácticas de magia amorosa, desde nuestras antepasadas a muchas mujeres contemporáneas, se explicaría entonces por el hecho —como el pensamiento de la diferencia sexual se ha encargado de señalar— de que quienes han sustentado estos conocimientos para conseguir y mantener el amor o eludir su pérdida consideran que se trata de un saber significativo y benéfico para sus vidas; un saber que es útil para satisfacer deseos y cubrir necesidades que, como hemos visto, son diferentes según se trate de hombres o de mujeres. Un saber, en definitiva, que elude el simbólico masculino —inscribiéndose por el contrario en un orden materno— porque da solución a preocupaciones que, como el cuidado del cuerpo, la curación de enfermedades y la centralidad de las relaciones humanas, han sido históricamente más propias de mujeres que de hombres, formando parte de lo que diversas autoras han denominado "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humanas", aquéllas que —separándose de las "prácticas destructivas" típicamente patriarcales— vertebrarían la obra de civilización. ♦

Notas

[1] Según Rivera [1997], la palabra "autoridad" procede del latín *augere*, que quiere decir "crecer, acrecentar" y se trata de un término de raíz femenina, distinto del poder, porque atiende el deseo de cada ser humano de existir y de convivir en el mundo, sin gestionar parcelas de privilegio para conservar o alcanzar algo, caiga quien caiga por el camino. Más adelante, la misma autora escribe que "la autoridad femenina consiste en reconocer a otra u otras mujeres como medida del mundo, como mediadoras de lo real" [pp. 57 y 77].

[2] Carmen Caballero [2000] comenta en este mismo sentido que "hay quien afirma que, durante la Edad Media, la magia sólo podían practicarla aquellas personas que tenían cultura suficiente para estudiar y entender los libros de magia [¡!], o que en las comunidades judías se ponían por escrito las fórmulas porque no existía un determinado grupo de personas que practicaran la magia y la

transmitieran oralmente. Por mi parte —continúa la autora— yo creo que el texto es el reflejo escrito de una práctica viva que le precede, es un mediador histórico entre una experiencia humana y nosotras" [p. 36].

[3] Algunos datos históricos que nos sitúan un poco en el contexto en el que se produjo el cúmulo de delaciones comentado, aluden al hecho de que en 1732 la villa de Colima, fundada más de dos siglos antes, era ya un asentamiento perfectamente establecido, asegura Juan Carlos Reyes, con una población que rondaba los 1.650 habitantes según un censo un tanto posterior (1744) a la publicación del Edicto de Fe. "Su vecindario se componía principalmente —continúa Reyes— de españoles criollos y algunos peninsulares, así como mulatos libres, esclavos y un número relativamente bajo de indios, ya que los más de éstos vivían en las cercanas repúblicas de Almoloyan, Coquimatlán, Comala e Ixtlahuacán". Colima era en el siglo XVIII un centro agrícola y ganadero, sembrándose sobre todo, gracias a su clima tropical y con abundancia de agua, cacao y caña de azúcar. La única industria importante era en ese entonces la sal, cuya producción tenía lugar en la costa y que se comerciaba con el exterior [Reyes, 1986: 84-85].

[4] Las anteriores autoras definen estas prácticas como "relaciones civilizadoras —no de poder ni de dominio— que aparecen en todas las épocas, recreando y sustentando la vida y la cultura", y que han sido llevadas a cabo sobre todo por las mujeres, que aunque en las relaciones sociales "tendemos a ser poco significativas o a estar incómodamente, como han podido comprobar con amargura y rabia la historiografía feminista y algunas políticas de profesión, en las relaciones humanas somos, en cambio, las protagonistas, las que nos movemos con gracia y con autoridad" [p. 11].

[5] En los trabajos realizados por Quezada [2000: 85-86], la finalidad relacionada con la consecución o el mantenimiento de un amor o de un matrimonio deseados por parte de las mujeres coexiste, en cuanto al número de casos registrados, con los objetivos de "amansar al marido o amante", "quitar celos al marido" y "ser feliz y tener paz", ejemplos de lo cual también se encuentran entre las delaciones que se produjeron en Colima en 1732, como veremos más adelante.

[6] Juan Carlos Reyes [1996: 92] le reconoce también a La Corales este carácter al afirmar que "ella era una profesional en el sentido más amplio".

[7] En este mismo artículo [p. 57], Cabré y Salmón comentan que la relación de autoridad no es, a diferencia de la relación de poder, coercitiva, sino estructurante de ciertas relaciones de disparidad entre las personas, sin que ello implique el dominio de unas sobre otras. Mientras que la relación de poder genera y se nutre de la desigualdad, la relación de autoridad describe los vínculos que las personas pueden establecer y establecen entre ellas para satisfacer deseos y necesidades en el transcurrir de la vida humana.

[8] Según Marcos E. Becerra, citado por Juan Carlos Reyes [1993], "papantero" significa brujo, hechicero. Sin embargo, comenta Reyes, por la manera en que esta palabra es usada en las denuncias producidas a raíz del Edicto de fe de 1732, "papantera" o "papantonera" designaría a la mujer que prepara o compone amuletos, mientras "papantón" se referiría al amuleto mismo [p. 7].

[9] Son varias las especies que reciben este nombre, todas silvestres, de la familia de las cucurbitáceas [Reyes, 1993: 65].

[10] En este ejemplo, en el que la sangre menstrual adquiere a ojos de la comunidad un carácter tan perjudicial que es capaz de matar, creo que es factible encontrar paralelismos con las concepciones sobre el supuesto carácter nocivo de esta sustancia que, aunque con antecedentes en la antigüedad, empiezan a imponerse a partir del siglo XIII, cuando la filosofía natural se ve fuertemente influenciada por la teoría de origen aristotélico de la polaridad de los sexos, que establece la inferioridad biológica de las mujeres. [Cabré y Salmón, 1998].

[11] Este punto también es resaltado por Quezada [2000: 83], quien comenta que los documentos inquisitoriales sorprenden al mostrar cómo, por medio de la magia amorosa, las mujeres expresaron sus deseos y fantasías eróticas y su búsqueda de una mayor libertad sexual, revirtiendo así el orden social que imponía la castidad como principal virtud femenina.

[12] También Aguirre Beltrán [1980: 180] recoge la utilización de huesos y tierra de sepultura para facilitar que las mujeres que "requerían un poco de libertad nocturna para entregarse en brazos de su enamorado galán" se deshicieran de la vigilancia del amo, del padre o, la mayoría de las veces, del marido.

[13] Para el caso de Morelia ver Pérez Munguía [1995: 217]. En cuanto al procedimiento utilizado en los Tuxtlas, Olavarrieta [1990: 116] documenta el caso de una mujer que, para impedir que su esposo mantuviera relaciones extramatrimoniales, clavaba un alfiler en el pene de un muñeco que representaba al marido, procedimiento que, según la autora, se considera "muy malo" a ojos de la comunidad.

[14] La 'suerte de las habas' fue importada a la Nueva España desde Cádiz y Sevilla y fue desplazando poco a poco a la adivinación por medio del maíz en seco, método propio de la cultura azteca. La utilización de huesecillos o tabas —seguramente de origen africano, comenta Aguirre Beltrán— tampoco aparece consignada con mucha frecuencia en las fuentes inquisitoriales [Quezada, 1996: 78-86].

[15] La utilización de partes del cuerpo de animales parece ser un recurso frecuente en México para "hacer que el marido o galán carezca total y absolutamente de celos o braveza". Así, forman parte de los remedios para amansar crestas de gallo o guajolote, sesos de asno, saliva de sapo, corazón de zopilote, de tórtola o palominos, pelos y uñas de bestia y hormigas arrieras, entre otros elementos [Aguirre Beltrán, 1980: 178]. El carácter mágico de los animales se documenta también en fuentes antiguas y medievales europeas, en las que aparecen nombrados desde el ojo de un becerro al corazón de un pichón, pasando por los testículos de un gallo y los cuernos de caracol, además de arañas, abubillas y ranas [Caballero, 2000: 49].

[16] Efectivamente, el toloache —nombre con el que más comúnmente se conoce al tlapal— es uno de los remedios más frecuentes en México para, entre otras cosas, apaciguar a maridos agresivos, usándose todavía en la actualidad en muchas regiones del país. El complejo del toloache (versión moderna del antiguo término azteca toloatzin, cabeza inclinada en referencia a su fruto), al que pertenecen unas veinte especies del género Datura y del género Solandra, es utilizado como estupefaciente —asegura José Luis Díaz [1986: 28]— ya que contiene substancias que bloquean la transmisión nerviosa. Sus efectos mentales son muy potentes, caracterizándose fundamentalmente por disminuir el estado de conciencia, lo que puede traducirse en confusión y dificultad en recordar eventos recientes; completa desorientación y delirio de tipo febril con intensas alucinaciones y estados oníricos que el sujeto toma como reales, produciéndose así una situación que puede describirse como de 'atontamiento' según la terminología popular. Una dosis excesiva de toloache puede incluso provocar la muerte o dejar enfermo de por vida [Evans y Hofmarm, 1982: 106-111].

[17] Milagros Rivera [1997] afirma, citando a autoras como Luisa Muraro y Luce Irigaray, que el orden simbólico de la madre tiene su núcleo en la relación de la hija con su madre, "una estructura elemental que falta en el patriarcado, falta de la que este orden se nutre. Tanto es así, que en él se presenta al padre como al verdadero autor de la vida". En este sentido, para que se manifieste la libertad de las mujeres, es fundamental recuperar esa relación originaria y original con la madre [pp. 80-81].

[18] En los casos documentados por Quezada [2000: 81] ocurre lo mismo: al lado de 230 mujeres acusadas por practicar la magia amorosa en el México novohispano (frente a 130 denunciantes de estos mismos "delitos"), hay 102 hombres acusados y 83 delatores.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1980). *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial,* Instituto Nacional Indigenista, México.

Alberro, Solange (2000). "El Santo Oficio Mexicano en este final de siglo", en *Inquisición Novohispana,* Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Autónoma Metropolitana, México DF, pp. 49-50.

Beltrán I Tarrés, Marta y María-Milagros Rivera Garretas, "Introducción", en Beltrán i Tarrés, Marta *et al., De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana,* Horas y Horas, pp. 7-13.

Caballero Navas, Carmen (2000). "Magia: experiencia femenina y práctica de la relación", en Beltrán i Tarrés, Marta *et al., De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana,* Madrid, pp. 33-54.

— (2004). "La magia, una práctica viva", en *La magia. Saberes y prácticas femeninas*, tema 1, Máster on-line en Estudios sobre la diferencia sexual.

Cabré I Pairet, Montserrat (1995). "Autoras sin nombre, autoridad femenina (siglo XIII)", en Graña Cid, María del Mar (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna,* Colección Laya, Al-Mudayna, Núm.15, Madrid, pp. 59-60.

— (2003). "Autoras sin nombre: epistemologías de la autoría", en *La autoridad femenina en la historia de la práctica científica*, tema 5, Máster on-line en estudios sobre la diferencia sexual.

Cabré I Pairet, Montserrat y Fernando Salmón Muñiz (1998). "Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism", en French, Roger *et al.* (eds.), *Medicine from the Blach Death to the French Disease,* Aldershot, Ashgate, pp. 53-84.

— (2001). "Poder académico versus autoridad femenina: la Facultad de Medicina de París contra Jacoba Felicié (1322)", en Cabré, Montserrat y Teresa Ortiz, (eds.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII-XX,* Icaria, Barcelona, pp. 55-75.

Cohen, Esther (2003). *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento,* Taurus, México, 167 pp.

De Pizan, Cristine (2000). *La ciudad de las damas*, Biblioteca Medieval, Editorial Siruela, Madrid, 2000.

Díaz, José Luis, "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena" (1986), en *México indígena. Medicina tradicional,* Instituto Nacional Indigenista, Núm.9, marzo-abril 1986, México, pp. 26-29.

Ehrenreich, Barbara y Deirdre English (1984). *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras,* La Sal, Barcelona.

Evans Schuttes, Richard y Albert Hofmarm (1982). *Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos,* Fondo de Cultura Económica, México.

Herrasti, Lourdes y Andrés Ortiz (1986). "Entrevista a Andrés Fábregas. Medicina tradicional y cultura indígena", en *México indígena. Medicina tradicional,* Instituto Nacional Indigenista, Núm. 9, marzo-abril 1986, México, pp. 10-15.

Kieckhefer, Richard (1992). *La magia en la Edad Media*, Crítica: Serie Drakontos, Barcelona.

Olavarrieta Marenco, Marcela (1990). *Magia en los Tuxtlas, Veracruz,* Instituto Nacional Indigenista, México, 299 pp. (1ª edición, 1977).

Pérez Munguía, J. Patricia (1995). "Amor y poder: dos anhelos en la hechicería de esclavos", en Muro, Víctor Gabriel (coord.), *Estudios michoacanos VI,* El Colegio de Michoacán, Zamora, México, pp. 211-222.

Quezada, Noemí (1996). *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial,* UNAM, México, 162 pp.

— (2000). "Cosmovisión, sexualidad e inquisición", en Quezada, Noemí, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, (ed.), *Inquisición Novohispana. Volumen 1,* UNAM/IIA/UAM, México DF, pp. 77-86.

Reyes G., Juan Carlos (1993). *El Santo Oficio de la Inquisición en Colima. Tres documentos del siglo XVIII,* Colección Documentos Colimenses, Gobierno del Estado de Colima, Colima, 130 pp.

— (1996). "Del de amores y otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del siglo XVIII", en Castro Gutiérrez, Felipe (ed.), *Estudios de historia novohispana,* Volumen 16, UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, México DF, pp. 83-89.

Rivera Garretas, María-Milagros (1994). *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista,* Icaria, Barcelona, 264 pp.

— (1995). *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV,* Icaria-Antracyt, Barcelona, 235 pp.

— (1997). *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy,* Ed. Planeta, Barcelona, 146 pp.

— (2001). *Mujeres en relación. Feminismo 1970-2000*, Icaria, Barcelona, 109 pp.

Trejo Rivera, Flor de María (2000). "El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de *La Chuparratones*", en Quezada, Noemí, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, (ed.), *Inquisición Novohispana.* Volumen 1, UNAM/IIA/UAM, México DF, pp. 287-299.

