



**“«Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar»: el  
conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio  
novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión”**

**T E S I S**

**Que para obtener el grado de  
Maestro en Literatura Hispanoamericana**

**Presenta**

**Jair Antonio Acevedo López**

**Directoras de tesis**

**Doctora Claudia Verónica Carranza Vera**

**Doctora María Ana Beatriz Masera Cerutti**

A Mayra, rythme, parfum, lueur,  
ô mon unique reine.

A Sophía, corazón y alma de todo  
cuanto me rodea.

«En cierto sentido, todo era magia: magia la ciencia de las hierbas y de los metales, que permiten al médico influir sobre la enfermedad y el enfermo; magia la misma enfermedad, que se impone al cuerpo como una posesión de la que éste, en ocasiones, no quiere curarse; magia el poder de los sonidos agudos y graves, que inquietan el alma o la sosiegan; magia sobre todo el virulento poder de las palabras, casi siempre más fuerte que las cosas y que explica los asertos del *Sepher Yetsira*, por no decir del *Evangelio según san Juan*. El prestigio que rodea a los príncipes y se desprende de las ceremonias de la iglesia es magia, y magia los negros cadalsos y los lúgubres tambores que acompañan las ejecuciones y aterran a los papanatas aún más que a las víctimas. Mágicos son por fin el amor y el odio, que imprimen en nuestros cerebros la imagen de un ser por el que consentimos dejarnos hechizar».

Marguerite Yourcenar, *Opus nigrum*

## AGRADECIMIENTOS

La deuda más importante a reconocer es con las doctoras Claudia Carranza y Mariana Masera, por la paciencia y disposición que mostraron a lo largo de la elaboración de este trabajo; sin su consejo y guía me hubiera resultado imposible llevar a buen puerto esta tesis que, por momentos, se antojaba interminable. Asimismo, agradezco la meticulosa lectura de las doctoras Cecilia López Ridaura y Mercedes Zavala Gómez del Campo, pues con sus acertados comentarios me permitieron ver todos aquellos detalles que, en el desvelo, pasaron inadvertidos.

Agradezco, de igual forma, la generosidad de El Colegio de San Luis, comprometido como pocas instituciones en el país con la formación de nuevos investigadores y con la excelencia académica; a los profesores del Programa de Estudios Literarios, por su entusiasmo y rigor; al CONACYT, por la oportunidad que me brindó de estudiar una maestría, gracias a sus becas de posgrado.

Tampoco pueden faltar aquí Daniel Cruz y Mariana Cabrera: cómplices de traumas, de vigiliadas forzadas e insomnios involuntarios, de viajes que algún día realizaremos. Gracias, chicos, por su amistad.

Por último, quiero agradecer a quienes representan el alma de esta tesis. A Isabel Rodríguez, Teresa de la Paz, Inés Osorno, Felipa de Atayde, Magdalena Hernández, Juana de Añasco, Benita del Castillo, Justa Sánchez, Francisca Mesa, María de la O, Roque Osorio y los demás hechiceros novohispanos que me permitieron escuchar sus voces y conocer sus tragedias, después de tantos siglos y a pesar de la muerte. Espero haberles hecho justicia.

## ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
--------------------------	----------

### PRIMERA PARTE

#### EL CONJURO AMOROSO EN NUEVA ESPAÑA. CONTEXTO HISTÓRICO Y FUNDAMENTOS TEÓRICOS

<b>Capítulo 1. Los avatares de la magia.....</b>	<b>29</b>
1.1.La magia en el mundo cristiano.....	29
1.2. Brujería, hechicería y superstición: la mirada del Santo Oficio y de los estudios contemporáneos.....	44
1.3. La hechicería amorosa en Nueva España.....	56
<b>Capítulo 2. El conjuro: un género de la tradición oral novohispana.....</b>	<b>71</b>
2.1. El conjuro como parte de la tradición oral.....	71
2.2. La transmisión del conjuro amoroso en el contexto novohispano: redes y situaciones de comunicación.....	84
2.3. El conjuro entre los géneros mágicos: problemas de definición y límites.....	107
<b>Capítulo 3. El conjuro amoroso en Nueva España: características formales.....</b>	<b>131</b>
3.1. El conjuro amoroso en Nueva España, 1577- 1668: descripción de la muestra.....	131
3.2. Estructura y principales recursos formales del conjuro amoroso.....	144
3.3. Otros elementos estilísticos del conjuro amoroso: voz lírica, tópicos y fragmentarismo.....	180

### SEGUNDA PARTE

#### EL CONJURO AMOROSO: UNA POÉTICA DE LA SUBVERSIÓN

<b>Capítulo 4. Hacia una poética de la subversión en el conjuro amoroso.....</b>	<b>197</b>
4.1. Subversión: definición y deslinde de conceptos.....	197
4.2. Una poética de la subversión.....	211

<b>Capítulo 5. La poética de la subversión en el conjuro amoroso novohispano: análisis de los textos.....</b>	<b>219</b>
5.1. Conjuros plenos: una subversión total del orden.....	219
5.1.1. Conjuros dedicados a los demonios.....	221
5.1.2. Conjuros dedicados a los astros.....	250
5.1.3. Conjuros fundamentados en la fuerza de la palabra.....	276
5.1.4. Conclusiones sobre los conjuros plenos.....	296
5.2. Conjuros parciales: de cómo lo sagrado se puso al servicio de las pasiones humanas.....	300
5.2.1. Conjuros dedicados a los santos.....	303
5.2.2. Conjuros dedicados a objetos y entidades sagradas.....	358
5.2.3. Conjuros de profanación.....	382
5.2.4. Conclusiones sobre los conjuros parciales.....	411
5.3. Conjuros circunstanciales: oraciones usadas como conjuros.....	414
<b>Conclusiones generales.....</b>	<b>429</b>
<b>Fuentes inquisitoriales.....</b>	<b>439</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>443</b>
<b>Criterios de edición y muestra de conjuros recolectados.....</b>	<b>455</b>
Criterios de edición.....	456
Muestra de conjuros amorosos.....	459
<b>Apéndice I. Tabla informativa sobre los individuos procesados por hechicería.....</b>	<b>515</b>

## INTRODUCCIÓN

Pocos vínculos en la historia de las civilizaciones han provocado tanta curiosidad y especulaciones como aquel que se establece entre el amor y la magia. La creencia de que por medio de ciertas prácticas misteriosas y secretas se puede ganar el afecto o los favores de una persona ha estado vigente en las diferentes culturas del mundo hasta el presente; dos de los primeros registros que se conservan sobre este asunto, por lo menos en Occidente, provienen de un par de famosos episodios narrados en la *Odisea*: cuando Circe le ofrece una copa llena de un extraño brebaje a Odiseo y el bellísimo canto de las sirenas, armoniosa conjunción de ritmo y palabra —fórmula mágica, a fin de cuentas— a la que ningún hombre podía resistirse.<sup>1</sup> María Jesús Zamora Calvo advierte que la unión de ambos conceptos resulta simplemente natural, pues si el pensamiento mágico concibe «un universo lleno de correlaciones, vínculos, simpatías y antipatías, en una red tan tupida de relaciones», el amor se convierte en «en el hilo conductor de todas ellas [...] que lo impregna todo desde su esencia hasta su apariencia».<sup>2</sup>

Durante la Edad Moderna hispánica (del siglo XV al XVIII) circularon con profusión toda clase de remedios y procedimientos destinados a satisfacer las necesidades eróticas y amorosas de hombres y mujeres; en ellos se solían entremezclar sin ninguna consideración creencias paganas y elementos cristianos, por lo cual siempre se mantuvieron oscilantes entre un sentido mágico y religioso. A pesar de que las autoridades eclesiásticas reprobaran su empleo por ir en contra de los dogmas de la Iglesia —en especial del libre albedrío— las

---

<sup>1</sup> Cf. Christopher A. Faraone, *Ancient greek love magic*, segunda edición, Harvard University Press, Massachusetts, 2001, p. 5

<sup>2</sup> María Jesús Zamora Calvo, *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Calambur, Barcelona, 2016, p. 114.

personas depositaron su fe en dichas prácticas y las ejecutaron cuando sus sentimientos se veían comprometidos. Con la conquista y colonización del Nuevo Mundo, esta clase de actividades mágicas se propagaron con rapidez por el territorio novohispano y no tardaron en adaptarse a las condiciones propias del contexto colonial, así como en incorporar elementos de la magia practicada por indígenas y africanos.

Buena parte de las recetas destinadas a resarcir alguna situación desafortunada en el plano de los afectos tenía como principal sustento a las palabras, pues se creía que en éstas radicaba el poder necesario para ligar voluntades, generar amor, asegurar el retorno del amado, adormecer los sentidos de la pareja y vengar alguna afrenta. Al respecto, según la investigadora mexicana Noemí Quezada, la «eficacia de la palabra [...] es contundente, ya que por medio de la voz se suscita a las fuerzas ocultas. El dotar a la palabra de una fuerza mágica capaz de efectuar un acto sobrenatural para lograr la finalidad requerida, aparece en este caso como la base misma de la magia».<sup>3</sup> En muchos procesos inquisitoriales levantados por hechicería y supersticiones, los jueces se encargaron de consignar todo tipo de fórmulas empleadas para provocar el afecto del ser amado, en un intento de conocer la heterodoxia que combatían.

Dichas fórmulas se pueden considerar una especie particular de conjuros, en este caso amorosos, ya que en ellas se concita a diversas entidades o fuerzas sobrenaturales para que realicen los deseos del conjurante. Transmitidos a través de la oralidad —sobre todo por mujeres desesperadas por controlar la voluntad de sus amantes y anhelantes de ver realizados sus deseos eróticos y sentimentales— y contruidos con procedimientos formales inherentes

---

<sup>3</sup> Noemí Quezada, «Oraciones mágicas en la Colonia», en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, núm. 11, 1974, p. 143. Disponible en : <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23310>.

de la estética tradicional, esta clase de textos circularon con bastante libertad por toda Nueva España y se convirtieron en una de las composiciones más relacionadas con el ejercicio de la hechicería. Sin embargo, debido a sus recursos y a la creencia en que se sustentaban, dichas composiciones tendieron a mezclarse y confundirse con otros géneros cercanos, como oraciones y ensalmos, por lo cual fueron pocas las veces en que acusados o inquisidores se preocuparon en distinguirlas. Esta situación ha generado bastante confusión al momento de definir uno u otro género, pues en ocasiones se presentan ejemplos de tal complejidad o grado de hibridez que desafían las clasificaciones elaboradas por los investigadores del fenómeno.

No obstante, entre conjuros, ensalmos y oraciones parecen existir diferencias importantes, matices no tan ligeros que impiden acercamientos generales y subrayan las especificidades de cada género. Por ejemplo, los dos últimos eran formas reconocidas y empleadas por la Iglesia, se usaban sobre todo para propiciar un bien y muy pocas veces llegaron a reprobarse con verdadera severidad; de hecho, buena parte de los ejemplos que pueden encontrarse en los archivos inquisitoriales fueron censurados sólo por no pertenecer a las composiciones canónicas, por presentar mínimas discrepancias respecto al dogma y, la mayoría de las veces, porque las personas los rezaban para fines más que cuestionables. En cambio, el conjuro parece contravenir todas las normas vigentes en la sociedad colonial, tanto en el aspecto religioso como moral, ya que se encontraba —desde su contenido hasta sus pretensiones— fuera de todo lo permitido.

Para darse cuenta de las implicaciones negativas que pudieron llegar a poseer en un contexto como el novohispano, basta mencionar que con los conjuros amorosos se trataba de controlar la voluntad y el destino del prójimo, convirtiéndolo en un individuo sumiso que acataba sin reniegos las órdenes de su amante o cónyuge. Además, en muchos de ellos se invocaba a seres demoniacos y entidades de la naturaleza —estrellas o luna— para concretar

sus propósitos, o bien se tergiversaba la historia de algunos santos para convertirlos en protectores de los actos deshonestos que se pretendía materializar. No obstante, tal vez el rasgo fundamental de estas composiciones se encuentra en la completa inversión de la realidad que se pretendía alcanzar con su exclamación, ya que distintas reglas en que descansaba la sociedad virreinal se trastornaban en su discurso. De esta manera, en la lógica instaurada por los conjuros amorosos las mujeres poseían el control sobre los hombres, los deseos personales se convertían en la razón del acontecer, demonios y santos cumplían caprichos individuales y la voluntad humana sobrepasaba a la divina; es decir, los conjuros poseían un fuerte componente subversivo.

Parece que Ruth Behar ya advertía dicha tendencia en la hechicería amorosa practicada por las mujeres novohispanas al señalar que esa actividad se convertía con frecuencia en una revancha simbólica contra las agresiones masculinas de las que solían ser víctimas.<sup>4</sup> Este presupuesto resulta muy interesante, pues en él parece englobarse la subversión manifiesta en los conjuros; sin embargo, esta tendencia no sólo se planteaba en términos de la violencia ejercida entre los géneros, sino que tenía mayores implicaciones —religiosa, social, moral—, como se verá más adelante. Por tanto, ante estos hechos, surgen algunas preguntas de capital importancia: ¿cómo se construyó la subversión presente en los conjuros amorosos?, ¿acaso ésta descansaba tan sólo en el objetivo que buscaban consumir o también en algunos rasgos textuales?, ¿todos los ejemplos pertenecientes a esta categoría poseían algún elemento subversivo?, ¿se puede establecer una clasificación a partir de esta noción que dé cuenta de los tipos de conjuros amorosos existentes? Una posible respuesta a las dos cuestiones

---

<sup>4</sup> Ruth Behar, «Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición de México», en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI y XVII*, Conaculta/Grijalbo, México, 1991, p. 199.

iniciales es que los elementos subversivos se encontraban tanto en la función que le otorgaron las personas como en la manera en que se articularon formalmente; en cuanto a la segunda interrogante se puede suponer que cualquier conjuro amoroso manifestaba algún tipo de rasgo subversivo, ya que debido a su empleo éstos se integraban en algún plano de su estructuración formal o de sentido; respecto a la última pregunta es dable pensar que los textos se agrupen a partir de ciertas características subversivas en común..

Desde esta perspectiva, el conjuro amoroso pudo suponer un espacio discursivo donde la realidad se trastornaba, lo prohibido se convertía en norma y los límites entre lo indebido y lo correcto se subyugaban a los más fervientes deseos. En este sentido, las palabras se convierten en un reflejo del contraste surgido entre los códigos normativos de la sociedad colonial y las aspiraciones individuales, pues se precipitan como estampida de la boca del conjurante dispuestas a arrasar con todos los obstáculos entre éste y sus pasiones más urgentes. Así, un conjuro amoroso resultaba, en principio, un desafío contra el mundo y, en última instancia, contra la voluntad divina, ya que los novohispanos estaban convencidos de que el poder oculto en las palabras dotaba a los seres humanos de la capacidad de determinar lo contingente.

El objetivo principal de este trabajo será, entonces, demostrar que en el conjuro amoroso se desarrolla una poética de la subversión, pues contiene elementos de esta índole en cualquiera de los tres niveles fundamentales que lo constituyen: lenguaje, sentido, función; es decir, por lo que dicen, sugieren o buscan provocar. Cabe señalar, además, que hasta donde se ha podido indagar, no existen estudios que aborden el conjuro amoroso de manera específica, ya que la mayoría abarcan los distintos géneros mágicos como manifestación de un mismo hecho —la fuerza radicada en las palabras—, por lo que el objetivo secundario de

este trabajo es proponer una tipología de estas composiciones tradicionales a partir de las oportunidades brindadas por un concepto como “subversión”.

Para cumplir con dichos objetivos se procedió a reunir y analizar un corpus de conjuros amorosos extraídos de varios expedientes del Santo Oficio novohispano correspondientes a los cien años posteriores al establecimiento de dicha institución en Nueva España, es decir, el periodo que abarca de 1571 a 1671. Dicha temporalidad se justifica ya que es el momento en que terminó de consolidarse políticamente el virreinato, así como un periodo determinante en la gestación de la cultura y sociedad que terminará imponiéndose a finales del XVII. Por otra parte, durante esa centuria se pueden vislumbrar diferentes momentos por los que atravesaron estas composiciones en su relación con la Inquisición: desde periodos de gran efervescencia, cuando se consigna una buena cantidad de textos, hasta lapsos prolongados en los que es imposible localizar un sólo ejemplo.<sup>5</sup> De esta manera, la temporalidad propuesta brinda un panorama lo suficientemente amplio de la trayectoria que cumplieron estas composiciones mágicas a lo largo de la vida colonial, su transmisión ininterrumpida entre los distintos sectores sociales a pesar de la censura inquisitorial y la gran variedad de formas que alcanzaron.

Tal vez debido a las actividades ilícitas y la disposición de aquellos con los que suele relacionarse su empleo, los conjuros representan uno de los géneros tradicionales menos explorados hasta el momento, en comparación con el interés que han merecido otras formas líricas y narrativas, como cancioncillas, coplas, romances, leyendas y cuentos. El prejuicio contra estas composiciones se vuelve más que patente en las pocas alusiones que merecen en

---

<sup>5</sup> *Infra*, pp. 131-132.

las estudios llevados a cabo hasta la primera mitad del siglo XX,<sup>6</sup> pues se les tilda como supercherías, cuando no de errores, propias de las clases poco instruidas de la Modernidad hispana y, por tanto, carentes de todo elemento digno de análisis. Antropólogos e historiadores son quienes se han dedicado, en mayor medida, al estudio de esta clase de poesía, mientras que los trabajos con un enfoque literario son más bien escasos. Además, en casi la totalidad de la bibliografía sobre el tema, los conjuros no se estudian por sí solos, sino a la par de sus fórmulas hermanas, la oración y el ensalmo, en cuanto se contemplan como la manifestación de un mismo fenómeno: el poder de la palabra.

La primera investigación en conferirles un carácter literario a oraciones, ensalmos y conjuros en el mundo hispano la llevó a cabo Francisco Rodríguez Marín al recolectar un corpus significativo de textos provenientes de varias regiones de España, el cual conforma la sección «Oraciones, ensalmos y conjuros» de su monumental *Cantos populares españoles* (1882), donde comparten un lugar al lado de otras manifestaciones de la poesía oral, como canciones de cuna, coplas amorosas y rondas infantiles. Algunos años después, el propio investigador brindaría una conferencia, en la ya desaparecida Unión Ibero-Americana, titulada «Ensalmos y conjuros en España y América» (1923), donde ahonda en la importancia de los archivos inquisitoriales como fuente de conocimiento sobre las fórmulas supersticiosas que circularon por todo ese extenso territorio que antaño fue el imperio español, pero de las cuales era ya difícil encontrar versiones completas en las postrimerías del siglo XIX, por lo

---

<sup>6</sup> Los primeros investigadores expresaron desaprobación por el empleo que de las fórmulas supersticiosas hicieron hombres y mujeres de la Edad Moderna hispana —achacándolas a la ingenuidad de ciertos sectores populares— y desdén por su valor literario. Por ejemplo, Francisco Rodríguez Marín dice lo siguiente: «De cuantas materias comprende el folklore en sus vastos dominios, ningunas tan en baja como las fórmulas supersticiosas, relegadas a unas sórdidas gitanas y a mujeres de aún peor vida [...] Todo ello reprobable y pecaminoso en alto grado, ciertamente; pero todo ello demostrativo de que había fe en muchas cosas, buenas y malas» (Francisco Rodríguez Marín, *Ensalmos y conjuros en España y América*, segunda edición, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2017, p. 9).

menos en algunas regiones españolas;<sup>7</sup> además, enfatiza la necesidad de comprenderlas como parte de una tradición literaria compartida entre España y el Nuevo Mundo.

Casi veinte años después de los primeros aportes realizados por Rodríguez Marín, apareció el libro *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva* (1942), del historiador zaragozano Sebastián Cirac Estopañán, en el que se dedican seis capítulos a la recopilación de composiciones mágicas consignadas en todos los procesos de hechicería y brujería instruidos por los tribunales de Toledo y Cuenca, en un periodo que va de las primeras décadas del siglo XVI hasta las postrimerías del XVIII. Si bien los comentarios que dedica el investigador a las fórmulas supersticiosas son más de índole histórica que literaria y están marcados por un evidente prejuicio contra su empleo,<sup>8</sup> el encomiable trabajo de transcripción y la gran cantidad de ejemplos que componen la muestra, han convertido a esta obra en un referente obligado para quienes se dedican a este campo de la literatura tradicional. Asimismo, Cirac Estopañán esboza una primera clasificación de los textos mágicos a partir de las funciones que se les atribuyeron y de las personas que los emplearon, en la que aparecen composiciones con fines adivinatorios, para alejar enfermedades del ganado y plagas, para encontrar objetos perdidos, para evitar males y conseguir bienes, para desaojar y desligar, ensalmos, maleficios y conjuros amorosos. Aunque dicha clasificación contribuye significativamente a una mejor comprensión de las características distintivas de cada género mágico, desatiende por completo su especificidad literaria y contiene algunos vacíos en sus criterios de ordenación.

---

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>8</sup> En la introducción a la obra, el historiador español dice que en los procesos «se descubre el estado de la hechicería en Castilla la Nueva, su extensión, el fondo de inmoralidad en que se desarrollaba, las infiltraciones de la magia árabe y judía [...] y, por fin, la suave actuación y benéfico influjo de la Inquisición» (Sebastián Cirac Estopañán, , *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942, p. 8).

La obra de Cirac Estopañán parece haber inaugurado una serie de estudios históricos —aún en boga— donde se rescatan fórmulas supersticiosas de los diferentes archivos inquisitoriales de la península, ya sea con la intención de acceder a las creencias que moldearon el día a día de hombres y mujeres durante la Edad Moderna o para comprender la manera como el Santo Oficio ejerció su influjo sobre la población;<sup>9</sup> sin embargo, la mayoría de esos trabajos no muestra propensión alguna por abordar las composiciones desde sus elementos literarios y se limita a compilarlas. Fue necesario esperar hasta mediados de la década de los ochenta para contar con investigaciones que reconocieran la total pertenencia de oraciones, ensalmos y conjuros a la tradición oral hispánica y los estudiaran desde las posibilidades ofrecidas por dicho campo de estudio.

El primero de esos trabajos es el artículo «Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de la poesía oral en los Siglos de Oro» (1985), del investigador soriano José María Díez Borque, cuyo objetivo principal se centra en esbozar una poética de las fórmulas mágicas a partir de los rasgos formales más usuales en su constitución. El texto comienza con un breve recorrido por el estado de la cuestión elaborado hasta ese momento, en el que se destaca la labor de Rodríguez Marín, ya que fue uno de los primeros académicos en advertir el carácter literario de los mencionados géneros, es decir, en no contemplarlos sólo como una pieza más de ciertas prácticas supersticiosas, sino como poemas tradicionales con un valor estético intrínseco; en segunda instancia, el artículo explica como dichas fórmulas se mantuvieron en una especie de clandestinidad durante toda la Edad Moderna, debido en

---

<sup>9</sup> Entre las obras más destacadas de esta estirpe se encuentran *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos* (1947), de Antonio Paz y Meliá; *Vidas mágicas e inquisición* (1967), de Julio Caro Baroja; *La hechicería en la región murciana. Procesos de la Inquisición de Murcia, 1565-1819* (1984), de Juan Blázquez Miguel; *Hechicería y brujería en el obispado de Cuenca* (1990), de Heliodoro Cordente Martínez; *Brujas y hechiceras de Andalucía* (1991), de Rafael Gracia Boix; *Hechicería y brujería en Canarias durante la Edad Moderna* (1992), de Francisco Fajardo Spínola; *Magia e Inquisición en el antiguo reino de Granada* (2000), de Rafael Martín Soto; y *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón del siglo XVI*, de María Tausiet.

gran parte a su carácter pragmático, a la censura que padecieron y a las clases sociales y actividades con las que se relacionaron. La última parte del estudio describe las estrategias retóricas distintivas en un corpus de cincuenta textos —donde la repetición posee un lugar privilegiado—, su función en el marco de sentido emanado de ellos y su comparación con otras manifestaciones de la literatura tradicional hispana que comparten dichos rasgos formales.

En este sentido, el artículo de Diez Borque despeja muchas dudas sobre la literariedad de los géneros mágicos, pues explica que la ritualización del lenguaje operante en ellos y su evidente finalidad práctica, no representan un menoscabo de su valor literario, como pensaron otros estudiosos. Para el académico soriano, el principal error de sus antecesores radicó en considerar que el pragmatismo asociado con esta clase de textos cancelaba su calidad estética, cuando una de las características más sobresalientes de la literatura de tradición oral ha sido, justo, su «relación con el trabajo, la búsqueda de algún tipo de practicidad, de rendimiento para la vida cotidiana».<sup>10</sup> El vínculo entre palabra y hecho se encuentra, por tanto, en buena parte de las diferentes manifestaciones de la literatura tradicional, desde las canciones hasta los refranes, aunque de manera más acentuada en las composiciones de las que se ocupa el artículo. Esto lleva a concluir a Diez Borque que

podemos considerar conjuros, ensalmos, algún tipo de oraciones, por sus temas, funcionalidad, ideología, sentido y pragmatismo como una forma de la marginalidad poética del Barroco y, a la vez, por su retórica y poética, por la forma de pervivencia y comunicación, como manifestación especial de la oralidad y tradicionalidad poéticas, con las que se sumaría [...] al riquísimo caudal de romances y cancioncillas tradicionales.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> José María Diez Borque, José María. «Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro», en *Bulletin Hispanic*, vol. 87, núm. 1-2, 1985, p. 49. Disponible en: [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1985\\_num\\_87\\_1\\_4554](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1985_num_87_1_4554).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 50.

*La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen* (1992), de la historiadora española Ma. Elena Sánchez Ortega, es otra obra que vale la pena mencionar, ya que dedica un capítulo a explicar la importancia que tuvo la palabra entre las mujeres dedicadas a la hechicería. La autora parte de la consideración de que tanto la religión como el espacio relacionado con lo femenino —en especial la cocina— influyeron de manera notable en las fórmulas mágicas empleadas por las hechiceras peninsulares, las cuales estaban destinadas a solucionar problemas «directamente relacionados con el mundo femenino y sus preocupaciones cotidianas».<sup>12</sup> Sánchez Ortega también reelabora la clasificación propuesta por Cirac Estopañán —salvando muchos de los atolladeros conceptuales que el zaragozano no logró eludir—, basada en una distinción entre oraciones supersticiosas, sortilegios y conjuros, a su vez divididas en conjuntos temáticos.

José Manuel Pedrosa es otro de los investigadores españoles que ha explorado el campo de los géneros mágicos desde una perspectiva literaria. En su libro *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (2000), dedica una serie de siete estudios comparativos a distintas fórmulas mágicas de la tradición oral hispana compartidas con otras culturas europeas. Pedrosa revisa los textos como parte de una herencia común que extiende sus raíces hasta las primeras civilizaciones de la humanidad —como Egipto, Mesopotamia y Grecia— y encuentra correspondencias insospechadas entre composiciones líricas y narrativas empleadas por sefardíes, lusitanos, hispanos y bosnios, lo cual revela una larga pervivencia en el acervo de varios pueblos europeos, así como un ininterrumpido proceso de sincretismo, asimilación y refuncionalización en contextos religiosos, lingüísticos y culturales diferentes. Además, en el estudio introductorio, el autor ofrece definiciones bastante

---

<sup>12</sup> Ma. Elena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Akal, Madrid, 1992, p. 158.

precisas sobre las cuatro clases de géneros mágicos que logra distinguir en la tradición oral hispana —oraciones, plegarias, ensalmos y conjuros—, atendiendo no sólo sus particularidades, sino la manera como inquisidores, lexicógrafos y tratadistas entendieron dichas nociones desde el siglo XVI. Esta información se complementa con una profunda reflexión sobre los difusos límites existentes entre magia y religión, los motivos que determinan los frecuentes entrecruzamientos de ambas esferas y cómo el empleo de las fórmulas mágicas forma una parte importante de esa confusión presente en la España moderna y otras culturas.

*Conjuros y plegarias de la tradición oral* (2001), de José Manuel Fraile Gil, y *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros* (2006), de Jesús Suárez López, representan otras contribuciones importantes al conocimiento de los géneros mágicos, ya que en ambos se presentan muestras de los textos que se conservaron en el acervo peninsular hasta las últimas décadas del siglo XX. Fraile Gil comienza su obra con un estudio sobre la función social que han cumplido oraciones, ensalmos y conjuros en la cultura hispana, explicándolas en el marco ritual y de creencias donde se integran; según el autor, esta clase de composiciones forma parte intrínseca de la condición humana, pues siempre se ha acudido a las deidades en momentos de tribulación con toda clase de oraciones que buscan ganar su auxilio. Asimismo, Fraile Gil inquiere en el alto grado de sincretismo visible en muchas fórmulas que recolectó, en las correspondencias que establecen con otras expresiones tradicionales, como el romance, y en las circunstancias que han permitido su desarrollo, adaptación y conservación.

Por su parte, el libro de Jesús Suárez López es el resultado de sus trabajos de campo realizados por la región asturiana entre 1990 y 2014, así como de la revisión bibliográfica elaborada desde finales del siglo XIX; en este caso particular, el investigador reúne sólo

fórmulas de carácter mágico, es decir, que aspiren al control de la naturaleza y propone una tipología basada en tres categorías principales: invocaciones —al sol, la luna, el arcoíris y algunos animales—, conjuros y ensalmos. Suárez López señala, además, que buena parte de los textos que conforman su corpus se encuentra en proceso de desaparición, «ya que el progreso mismo de la sociedad las ha ido arrumbando paulatinamente hasta quedar convertidas en un fenómeno residual que pervive únicamente en la memoria de los más ancianos. Este proceso viene determinado por la propia dinámica de la sociedad que [...] conduce inevitablemente al descreimiento respecto de la eficacia de tales prácticas».<sup>13</sup>

La bibliografía disponible sobre oraciones, ensalmos y conjuros en el contexto novohispano también es escasa hasta el momento y, en general, se constituye de investigaciones realizadas desde el campo antropológico. Los primeros estudios sobre el tema fueron realizados por Noemí Quezada, quien indagó en las fuentes inquisitoriales del Archivo General de la Nación (México) y extrajo un buen número de fórmulas mágicas, las cuales aparecen en una serie de artículos que se han convertido en una referencia obligada: «Santa Marta en la tradición popular» (1973), «Oraciones mágicas en la Colonia» (1974) y «Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI» (1987). En ellos, Quezada explora la creencia en el poder mágico de la palabra durante el periodo virreinal y como el Santo Oficio combatió todas aquellas expresiones donde, a su parecer, se contravenía el dogma; profundiza en la función de las oraciones mágicas y lo que significaron entre quienes las usaron y aquellos que pretendieron erradicarlas, así como su asociación con algunos sectores determinados, como el femenino; brinda una explicación sobre los elementos simbólicos presentes en los textos, su grado de sincretismo cultural y las circunstancias que

---

<sup>13</sup> Jesús Suárez López, *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*, Gobierno del Principado de Asturias, Gijón, 2016, p. 50.

condicionaban su uso; por último, ofrece una edición de las composiciones rescatadas. A pesar de su loable trabajo de rescate, la antropóloga mexicana no repara en la literariedad de su muestra y la subordina a las creencias y funciones en que se sustentaban.

Araceli Campos fue la primera investigadora en abordar las composiciones mágicas del periodo novohispano desde un enfoque literario. Su obra más connotada sobre el tema es *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España* (1999), donde reúne más de setenta versiones de este tipo de lírica. El libro comienza con una breve contextualización del momento en que se registran —las tres primeras décadas del siglo XVII— y del rol que tuvo la Inquisición tanto en la censura como en la consignación y resguardo de los textos; luego se hace una diferenciación entre las distintas manifestaciones de la palabra mágica —oraciones, ensalmos y conjuros— a partir de su contenido, extensión, forma en que se enunciaban y, por último, los fines perseguidos con cada uno; después se analizan los rasgos formales —tipos de rima y figuras retóricas— presentes en ellos; finalmente, se muestra la edición de los textos.

Campos también ha escrito algunos artículos dedicados a aspectos específicos de las fórmulas mágicas. En «El ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos novohispanos» (2001) se concentra sólo en el estudio de los patrones rítmicos que encuentra en el corpus de *Oraciones, ensalmos y conjuros...* y la relación de este elemento con el efecto mágico, pues la monotonía o el cambio en la pronunciación de la palabra se vincula con el devenir del ritual. Por su parte, en «La voluntad cautiva: tres conjuros novohispanos para atraer al amado» estudia los recursos poéticos de tres composiciones empleadas por la sevillana Benita del Castillo a finales de la segunda década del siglo XVII, así como la cadena de transmisión y la valoración que las autoridades inquisitoriales hicieron de los textos. Por último, en «Ensalmos novohispanos, palabras mágicas para curar» (2002), la investigadora

analiza la importancia que tuvieron las composiciones de esta clase entre los sectores de la sociedad novohispana sin la posibilidad de costear los servicios de un médico profesional, el perfil de quienes las usaron como un medio de subsistencia, las prácticas y observancias rituales de las que solían acompañarse, sus principales características formales, los símbolos de los que se valían y la censura que merecieron por parte de la Inquisición.

Mariana Masera es otra estudiosa de la literatura tradicional que ha reflexionado en torno a los géneros mágicos. En su artículo, «La palabra mágica en la Nueva España: el conjuro, una poética compartida» (2012) sostiene que la palabra tuvo un papel preponderante en la vida cotidiana de hombres y mujeres novohispanos, pues en ella radicaba un potencial que sobrepasaba el mero uso comunicativo; para la investigadora, el lugar de coincidencia entre los distintos grupos que conformaron la sociedad novohispana se dio, sobre todo, en la palabra, a partir de la cual se construyeron nuevos imaginarios, cuya peculiaridad fue, justo, su cariz sincrético. Masera retoma el conjuro desde sus elementos poéticos y gracias a esto descubre una proximidad insospechada entre los provenientes del ámbito hispánico y aquellos de origen indígena, como los que recoge Hernando Ruíz de Alarcón en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Ambas muestras, según la autora, coinciden en tres puntos clave: emplean la repetición, tienen un carácter performativo y se relacionan con lo oculto y lo secreto.

Otras obras de referencia son aquellas que se desprendieron de las actividades realizadas por el Seminario de Literaturas y Culturas Populares de la Nueva España, donde se reúnen artículos de diversos especialistas en el tema. *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia* (2002) se conforma de diecisiete estudios en torno a los distintos géneros marginales de la literatura novohispana, es decir, a las clases de textos empleados

por los sectores subalternos, por los que fueron perseguidos por las autoridades o los que han quedado relegados de los estudios literarios. Por su parte, en *Literatura y cultura populares de la Nueva España* (2004) se presentan un total de nueve artículos sobre las distintas manifestaciones de la cultura literaria novohispana, tanto del ámbito culto como del popular, que ocuparon una posición marginal en su época debido a su contenido heterodoxo o por desarrollar temas en ese entonces prohibidos. Finalmente, en *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones»* (2010) se compila una buena cantidad de casos inquisitoriales donde es patente la existencia de literatura tradicional, ya sea como parte de las acusaciones presentadas contra un individuo particular —pacto con el diablo, brujería, hechicería, relatos sobre aparecidos o duendes, uso de conjuros y oraciones mágicas— o en las declaraciones hechas por los inculpados, quienes justifican su proceder a partir de las oportunidades que les brinda su bagaje cultural, el cual comparten no sólo con aquellos que los inculpan, sino también con los propios jueces; la obra comienza con una breve introducción sobre las condiciones que dominaron la integración social de Nueva España —con especial énfasis en la función que cumplió la palabra—, prosigue con un catálogo de los tipos de textos de la tradición oral encontrados en la muestra documental y, finalmente, se presenta una edición de los mismos.

Cecilia López Ridaura es otra especialista en cultura y literatura popular novohispana que ha demostrado interés en los géneros mágicos. En su artículo «“De villa en villa, sin Dios y ni santa María”, un conjuro para volar» (2013), la autora sigue la pista de una fórmula mágica supuestamente empleada por las brujas —junto con un ungüento elaborado con sangre y carne de niño— para emprender el vuelo, la cual aparece en los testimonios de algunas mujeres procesadas por el Santo Oficio, en manuales de magia y refraneros escritos durante los Siglos de Oro, así como en cuentos y leyendas de los acervos españoles e

hispanoamericanos hasta las primeras décadas del siglo XX. López Ridaura analiza, asimismo, las distintas variantes que presenta el conjuro, los cambios de sentido que pueden suscitar dichas modificaciones y los elementos que permanecen invariables en la composición.

Las obras hasta aquí mencionadas no representan la totalidad, pero si una buena parte de los estudios literarios —o, por lo menos, cercanos— disponibles hasta la fecha sobre oraciones, ensalmos y conjuros en la tradición oral hispana de los siglos XVI y XVII.<sup>14</sup> Este repaso por la bibliografía brinda un panorama bastante amplio sobre cómo ha evolucionado el interés académico, desde finales del siglo XIX, en comprender esa enorme cantidad de fórmulas mágicas que han circulado de boca en boca a lo largo y ancho del mundo hispano; sugieren, además, que aún hay trabajo por hacer en este campo de estudio, sobre todo, en relación con los aspectos literarios de estas manifestaciones de la necesidad humana por sobrellevar la vida y relacionarse con lo sobrenatural.

El presente trabajo coincide en varios puntos con las fuentes mencionadas revisadas: acude a los archivos inquisitoriales para formar su corpus de análisis, aborda el tema de la hechicería novohispana a partir de su empleo por la población general y de su censura por las autoridades religiosas, rescata y analiza una serie de textos mágicos que circularon por medio de la voz para tratar de mejorar la realidad de quienes los pronunciaban. Sin embargo, como puede apreciarse, también difiere en algunos rasgos y es justo ahí donde radica su originalidad. A diferencia de los estudios realizados por Campos, Maserá y Quezada, por ejemplo, éste se centra sólo en conjuros de carácter amorosos y los examina a partir de todos

---

<sup>14</sup> Algunas obras citadas con frecuencia, como «Brujería y literatura», de Francisco Rico, y *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, de María Helena Sánchez Ortega, fueron imposibles de conseguir y, por tanto, representan una ausencia importante en este estado de la cuestión, aunque no lo limitan.

sus constituyentes —de los elementos formales que lo estructuran, el lenguaje empleado, los sentidos que emanan de ellos, la función de las entidades que se nombran, de la posición que adquiere la voz lírica—, es decir, no se restringe a un solo detalle. Además, se analizan a profundidad las redes de transmisión que permitieron la circulación de estos textos tradicionales: quiénes participaban en ellas, por qué se compartían, cuáles fueron los espacios idóneos para su difusión, cómo eran concebidos por quien lo daba y lo recibía; este tema ya ha sido estudiado por Alberro, Aguirre, Behar y Quezada, mas se espera ahondar en el asunto, pues estos investigadores sólo lo han retomado de manera tangencial, sin prestar atención a los alcances que dichas cadenas pudieron tener en la sociedad colonial.

No obstante, la característica más importante que distingue esta investigación de otras llevadas a cabo hasta el momento es su afán de establecer un elemento determinante en la construcción del conjuro, es decir, aquel recurso que le otorga su especificidad literaria frente a otros géneros cercanos, como el ensalmo y la oración: su carácter subversivo y la poética que se desprende de él. A partir de este presupuesto se da una imagen más diáfana del conjuro en general y del amoroso en particular, pues la mayor parte de estas composiciones manifiesta dicha tendencia en sus tres niveles de articulación. De tal forma que los resultados que se puedan desprender sobre este asunto representaran una verdadera contribución al campo.

Una vez expuesto lo anterior se procede a describir la disposición del presente trabajo, que se divide en dos partes: la primera abarca los primeros tres capítulos, donde se brinda una visión general del contexto histórico en que se usaron estos textos —cuáles fueron sus implicaciones en la sociedad novohispana, qué valoración hicieron de ellos los inquisidores, cómo se transmitieron de una a otra persona— y se dan los principales fundamentos teóricos para comprender el conjuro amoroso como una parte importante de la tradición oral novohispana; mientras tanto, la segunda parte trata en específico de la poética de la

subversión que puede columbrarse en los textos y en el estudio de los mismos a partir de dicho recurso. Se decidió disponer el trabajo de esta forma debido a su longitud, ya que mientras la primera sección de la tesis explora el conjuro amoroso desde la generalidad, la segunda se aboca a estudiarlo desde la poética de la transgresión.

Ahora bien, ya de manera específica, en el primer capítulo se discurre sobre las borrosas fronteras entre magia y religión que imperaron en España desde la Edad Media, sobre cómo fue entendida la actividad mágica en el contexto cristiano y las distintas clases de ésta identificadas por inquisidores y teólogos; se especifican, también, las diferencias entre brujería, hechicería y superstición esbozadas por pensadores de la época estudiada y por investigadores contemporáneos, así como la manera en que procedió el Santo Oficio español contra esos delitos; finalmente, se habla de la forma como se concibió el amor durante los siglos XVI y XVII novohispanos, el lugar ocupado por la hechicería amorosa en dicha sociedad y cómo allí se nutrió de elementos propios de las culturas indígenas y africana.

El segundo capítulo, por su parte, trata sobre el conjuro amoroso como una parte importante de la tradición oral novohispana y sobre cómo fue su proceso de transmisión en dicho contexto; asimismo, se analizan los problemas que entraña tanto su definición como su distinción de otros géneros cercanos, como la oración y el ensalmo. En el tercer capítulo se describe el corpus de conjuros recolectados a partir de los procesos en que se encuentran y de sus principales características formales.

En el cuarto capítulo, se plantea la manera como se entenderá el concepto de “subversión”, se explican la forma como éste conforma una verdadera poética, las implicaciones que el concepto adquiere en la literatura de tradición oral, el tipo de análisis que se puede realizar a partir éste y, por último, se propone una definición y clasificación de los textos basados en la noción de “poética de la subversión”. Finalmente, en el capítulo

quinto se lleva a cabo el análisis de los textos a partir de los componentes subversivos que se encuentran en los sus distintos planos de articulación: discurso, sentido y función.

**PRIMERA PARTE**

**EL CONJURO AMOROSO EN NUEVA ESPAÑA.  
CONTEXTO HISTÓRICO Y FUNDAMENTOS TEÓRICOS**

## CAPÍTULO 1 LOS AVATARES DE LA MAGIA

### 1.1. La magia en el mundo cristiano

Durante mucho tiempo se ha considerado que magia y religión presuponen dos sistemas de pensamientos distintos, cuando no contrarios, de acercarse y comprender el mundo. Esta idea parece configurarse en los círculos académicos —sobre todo en el campo antropológico— desde finales del siglo XIX y en el siguiente deriva en una concepción según la cual ambas nociones pertenecen a diferentes etapas del desarrollo humano. No obstante, cuando se miran con detenimiento ciertos momentos de la historia occidental, en concreto la Edad Media y la Moderna, es posible observar cómo los dos sistemas de pensamientos coexistieron en una especie de amalgama donde no siempre se logran apreciar sus diferencias; asimismo, se vislumbra que desde una época muy remota se ha realizado una diferenciación entre ambos conceptos, aunque en virtud de elementos muy alejados de los postulados por los antropólogos.

En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Marcelino Menéndez y Pelayo realiza un amplio estudio sobre las distintas prácticas y creencias contrarias a la doctrina cristiana que prosperaron en la península ibérica desde una época muy remota. Las distintas ramificaciones de lo que se puede entender en términos generales como magia encuentran en su extensa enumeración de herejías un lugar privilegiado, pues las considera un «desorden religioso no exclusivo de ninguna época o nación, sino eterna calamidad de todas».<sup>15</sup> Valiéndose de las observaciones y testimonios escritos dejados por algunos viajeros que recorrieron el territorio, el sabio español logra recrear un panorama bastante verosímil de las distintas artes

---

<sup>15</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998, p. 270.

mágicas cultivadas por las civilizaciones prerromanas y latina, del lugar social ocupado por quienes las ejercían y, una vez triunfante el cristianismo, de las cruzadas emprendidas para erradicarlas.

Gracias a este comentario del autor español se puede vislumbrar que el cultivo de la magia en la península ibérica tiene una datación muy antigua y, sobre todo, que éste no concluyó con la era cristiana, pues ambos sistemas de pensamiento —el mágico y el religioso— no sólo han coexistido durante siglos, también se traslaparon y confundieron en múltiples ocasiones, incluso al grado de que la mayoría de las personas del Medioevo y la Edad Moderna nunca distinguió con claridad los límites entre uno y otro campo. De esta manera, ambas esferas —enfrentadas y opuestas según las autoridades cristianas; reconciliadas, complementarias e indistintas para el pueblo— moldearon la realidad y la hicieron asequible al ser humano, ya que ordenaban cada elemento del entorno según un sistema de atributos que enlazan lo tangible con lo incorpóreo, lo visible con lo oculto, la naturaleza con un plano superior. A Menéndez y Pelayo no le queda más que lamentarse de esta larga persistencia de las artes mágicas, incluso en una nación de añeja raigambre católica como España: «en modo alguno se extinguieron aquellos males y supersticiones inherentes a la condición humana [...] siquiera en pueblos jóvenes y vigorosos, creyentes de veras [...] se aminoraron sus dañosos efectos».<sup>16</sup>

Desde mediados del siglo XIX, estudiosos de distintos campos del conocimiento han tratado de comprender las similitudes y diferencias, los encuentros y desencuentros, que han existido a lo largo de la historia entre los conceptos de magia y religión. James Frazer fue uno de los primeros investigadores en ahondar en este asunto y en proponer una definición

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 584.

para ambos términos, la cual se basa en una concepción evolucionista de los sistemas de pensamiento que relaciona la magia con sociedades primitivas y la religión con las que poseen un mayor grado de desarrollo. Para este antropólogo inglés, la magia se sustenta en la creencia de que la naturaleza se rige por ciertas leyes que pueden ser comprendidas y manipuladas por el ser humano, quien «no ruega a ningún alto poder; no demanda el favor del veleidoso y vacilante ser; no se humilla ante ninguna deidad terrible»,<sup>17</sup> pues interviene por sí mismo en el desarrollo de la existencia; en cambio, la religión «es una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos [...] una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos».<sup>18</sup> La explicación brindada por Frazer supone que la religión deriva instituciones encargadas de regular el comportamiento de los individuos, pues «un hombre no es religioso si no gobierna su conducta de algún modo por el amor o temor de dios»;<sup>19</sup> por su parte, la magia se postula como una estructura más flexible y llena de posibilidades.

La postura del antropólogo polaco Bronislaw Malinowsky no difiere mucho de la antes mencionada, pues considera que el hombre con un pensamiento mágico consulta «el curso de la naturaleza para fines prácticos y lleva tal cosa de modo directo, por medio de rituales y conjuros, obligando al viento y al clima, a los animales y a las cosechas, a obedecer su voluntad»,<sup>20</sup> mientras que aquel que ya posee una mentalidad religiosa «se dirigirá a seres superiores, con miedo o con esperanza, en súplica o en desafío; tales seres superiores serán

---

<sup>17</sup> James G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, p. 75.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, traducción de Antonio Pérez Ramos, Ariel, Barcelona, 1974, p. 15.

demonios, espíritus de los antepasados o dioses».<sup>21</sup> En este sentido, la principal diferencia entre magia y religión se basa justo en el grado de intervención para ejercer algún dominio sobre la naturaleza: en la primera, el hombre confía en sus propias capacidades y, por ende, asume el control directamente; en la segunda, mientras tanto, se reconoce la incapacidad humana para realizar ciertas acciones, así que su consumación sólo puede lograrse con la intervención de entidades superiores, a las cuales se les debe completa sumisión para ganar su auxilio.

El investigador francés Marcel Mauss, por su parte, se vale del contraste para perfilar algunos rasgos característicos de ambos términos. En primer lugar, menciona el autor, éstos cuentan con un espacio determinado, pues la magia «generalmente [...] no se lleva a cabo en el templo o sobre el altar [...] sino en los bosques, lejos de las gentes, durante la noche o al amparo de la oscuridad, o bien en algún lugar escondido de la casa, es decir, siempre en algún lugar apartado»,<sup>22</sup> mientras que la religión se realiza en lugares de convivencia y a la vista de la comunidad. En segunda instancia, la práctica religiosa «ya sea fortuita o facultativa, es siempre oficial, está siempre prevista y prescrita, forma parte de un culto»,<sup>23</sup> en contraste con el ejercicio mágico que aparece como irregular o anormal frente al sistema de valores aprobado. Finalmente, para Mauss, la magia se conforma de «todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido»<sup>24</sup> y, por esto, se contrapone a la religión, que se sustenta en ritos públicos y conocidos por la mayoría.

---

<sup>21</sup> *Id.*

<sup>22</sup> Marcel Mauss, «Esbozo de una teoría general de la magia», en *Sociología y antropología*, traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Tecnos, Madrid, 1991, p. 54.

<sup>23</sup> *Id.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.55.

No obstante lo útiles que pueden resultar las explicaciones de Frazer, Malinowski y Mauss para comprender las posibles diferencias entre magia y religión, cuando se miran con detenimiento ciertas ideas vigentes durante el Medioevo y la Edad Moderna hispanos es posible advertir que ambos conceptos se integran y se funden hasta la más completa indistinción. Para Richard Kieckhefer, por ejemplo, el pensamiento mágico en la Cristiandad fue una verdadera encrucijada donde «la religión converge con la ciencia, las creencias populares se interseccionan con las de las clases educadas, y las convenciones de la ficción se encuentran con las realidades de la vida diaria».<sup>25</sup> Según este investigador, desde la Antigüedad tardía, la magia representó una especie de crisol donde las creencias de los distintos pueblos confluyeron y se asimilaron con el cristianismo, creando una amalgama inicial a la que luego se sumaron las influencias provenientes de Oriente Medio, en específico, de árabes y judíos.

Dicha contigüidad supone un verdadero dilema al momento de querer comprender cómo se dio esa confrontación entre magia y religión de la que habla Menéndez y Pelayo al respecto de España. En este sentido, vale la pena traer a colación la reflexión de José Manuel Pedrosa sobre el tema, ya que en ella no sólo se explica cómo se relacionaron ambas esferas en el mundo cristiano, sino que también permite diferenciarlas con mayor nitidez:

La magia y la religión constituyen [...] una especie de fluido cultural cuyas fronteras comunes y demarcaciones internas han sido tradicionalmente definidas [...] por los intereses —tan arbitrarios como variables— de los grupos que en cada época y en cada lugar han controlado el poder espiritual; grupos que al discriminar entre lo mágico y lo religioso, ponían barreras también entre lo vergonzoso y lo prestigioso, lo heterodoxo y lo ortodoxo, lo marginal y lo institucional, y hasta lo ilegal y lo legal, creando con ello un grupo —el suyo— legitimado por lo religioso, y otro grupo —el de los insumisos a

---

<sup>25</sup> Richard Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, traducción de Montserrat Cabré, Crítica, Barcelona, 1992, p, 9.

su control espiritual— deslegitimado por lo mágico, lo supersticioso y lo herético, entendido todo ello como anti-religioso.<sup>26</sup>

Este fragmento arroja luz sobre lo acontecido una vez que el cristianismo se encumbró como la ideología dominante en Occidente, ya que ante la imposibilidad de erradicar las creencias de los grupos incorporados a su credo, se encargó de asimilarlas en su propia estructura, otorgándoles un valor más acorde con sus dogmas; pero no todo tenía cobijo en el nuevo sistema, así que aquello que contravenía los fundamentos más importantes fue estigmatizado, prohibido y perseguido. En otras palabras, las creencias anteriores al cristianismo, en cuanto extrañas e incompatibles con la nueva religión, se consideraron espurias y, por tanto, cayeron en el terreno de la magia.

De esta manera, dicha actividad fue comprendida por las autoridades cristianas como algo ajeno y amenazador, pues no sólo las creencias anteriores a su credo eran reprobables por su cariz mágico —en cuanto alternativo—, sino también porque su origen sólo podía ser demoníaco. Desde los albores del periodo medieval, las religiones antiguas fueron consideradas como una forma de rendir culto a los demonios, de ahí que para san Agustín de Hipona, cuyas ideas supondrían uno de los principales fundamentos sobre los que se desarrollaría gran parte de la teología posterior, éstos fueran «los que habían instituido las artes mágicas, y ellos los que las enseñaron a sus practicantes humanos; y eran [ellos] en realidad quienes llevaban a cabo los deseos de los magos».<sup>27</sup> Agustín no negaba la eficacia de las prácticas anteriores al cristianismo, pero sí les atribuía una naturaleza perversa, con lo

---

<sup>26</sup> José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa, Gipuzkoa, 2000, p. 14.

<sup>27</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 19.

cual trataba de desacreditar los cultos antiguos y, al mismo tiempo, de legitimar la nueva ideología religiosa.

En este escenario, Julio Caro Baroja vislumbra en el vínculo entre Estado e Iglesia uno de los motivos principales de conflicto entre la fe hegemónica y otra clase de creencias. Según el intelectual español, cuando «una Iglesia constituida tiene el apoyo de un Estado se establece, con regularidad, la vigilancia de las ideas religiosas o relacionadas con la Religión, tomando como centro la misma doctrina de la Iglesia en el momento en que recibe tal apoyo. Quedan en posiciones heterodoxas una serie de ideas, doctrinas y prácticas de distinto origen y de distinto valor».<sup>28</sup> Por tanto, en cuanto una religión confería unidad, estabilidad e identidad a una sociedad determinada, era deber de los dirigentes suprimir todo pensamiento que se desviara de ella, pues podía trastornar el orden deseado y provocar divisiones.

Así, la reprobación y demonización de la actividad mágica por parte de las autoridades cristianas de la península llevó ineludiblemente a su criminalización. En este sentido, la principal modificación experimentada por las leyes de los reinos ibéricos medievales y de la España moderna frente a sus versiones antiguas tuvo que ver, sobre todo, con su implicación religiosa: mientras en tiempos del imperio romano se penaba el ejercicio mágico sólo cuando atentaba contra el orden público y la integridad de las personas, para las autoridades cristianas suponía, antes que nada, una violación a los preceptos teológicos que, sólo de manera secundaria, podía incidir negativamente en la sociedad.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, tomo I, Istmo, Madrid, 1992, p. 24.

<sup>29</sup> Fue entonces que la legislación se cargó, como menciona Caro Baroja, «de un carácter religioso que acaso no había tenido [...] Al Derecho particular de la polis griega o la ciudad romana, Derecho empírico o pragmático como el que más, sucede el derecho de los creyentes, de los fieles frente a los que no son. A la idea de la moral pública [...] se opone la idea de la moral de la comunidad religiosa» (Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 75.)

Sin embargo, la magia nunca se concibió como un todo homogéneo, sino como el conjunto de distintas prácticas y tendencias, las cuales no siempre fueron valoradas de la misma manera. Por ejemplo, la Europa cristiana heredó dos tradiciones mágicas diferentes entre sí, aunque en continua comunicación: una de extracción libresca propia de eruditos y miembros del clero, a la que se ha llamado alta, en la que se englobaron actividades como la alquimia, astrología y necromancia; y una de carácter empírico practicada por el pueblo, denominada baja, de la que formaron parte algunos tipos de adivinación, la hechicería de toda clase y la curandería.<sup>30</sup> Asimismo, en la transición entre el Medioevo y la Edad Moderna, la Cristiandad distinguió dos modalidades de la magia: una natural, definida como la «capacidad del hombre de manipular la naturaleza a través del conocimiento profundo de las leyes de semejanza y continuidad que se dan entre los elementos, las plantas, los astros, los planetas, etcétera»,<sup>31</sup> cuyo principal objetivo fue penetrar en las cualidades ocultas que radicaban en las cosas del mundo, no por intervención maléfica, sino por las virtudes que Dios les había otorgado en su propia constitución —por ejemplo, los dones curativos o prodigiosos de muchas hierbas, minerales o partes animales—; y una demoniaca, que «no se distinguía de la religión, sino que era una derivación perversa de ella [...] la religión que se alejaba de Dios y pedía a los demonios ayuda para la resolución de asuntos humanos»,<sup>32</sup> la cual requería de una especie de contrato con los espíritus infernales.

---

<sup>30</sup> Cf. Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna*, traducción de José Luis Gil Aristu, Alianza, Madrid, 1995, pp. 30-31. Parece que dicha distinción no fue única de la Europa cristiana, pues Menéndez y Pelayo menciona que ya en la Antigüedad tardía se reconocieron dos formas distintas de practicar la magia: la *teurgia* y la *goetia*. La primera fue una magia especulativa de base filosófica y, por ende, sus cultivadores se consideraban superiores a quienes ejercían la segunda, la cual estaba destinada a resolver los problemas surgidos en la cotidianidad y era de carácter empírico (Marcelino Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 280).

<sup>31</sup> Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Tauros/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, p. 24.

<sup>32</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 17.

Sin importar las aparentes diferencias, nunca se dio una verdadera separación entre estas categorías de la magia, pues las fronteras tendieron a ser borrosas e inexactas. En este sentido, Kieckhefer asegura que no se cuenta con evidencia alguna

para creer que [las] diversas clases de usuarios practicaban la magia de formas totalmente distintas. [Esto] no significa que algunos tipos específicos de magia se practicaran universalmente [...] o que persistieran sin cambio alguno a través de los siglos. Lo que, en cambio, parece que sucedió es que buena parte de la magia fue ampliamente conocida [...] y que su práctica no estuvo regularmente limitada a ningún grupo específico.<sup>33</sup>

Para este investigador existió, por tanto, una tradición común compuesta por las distintas ramificaciones de la magia que variaban sólo en las maneras como se ejecutaban en los diferentes sectores de la sociedad. La adivinación, la magia curativa, la fabricación de amuletos y la pronunciación de oraciones y conjuros forman parte, según Kieckhefer, de ese saber compartido, aunque diferenciado en la práctica.

Otro factor en común entre las distintas artes mágicas fue su constante apropiación y asimilación de elementos provenientes de la religión, lo cual ocasionó no pocas confusiones y malinterpretaciones, sobre todo entre los menos avezados en materia de fe; no es de extrañar, entonces, que para muchas personas la religión llegara a adquirir una dimensión mágica, en cuanto todo aquello que la conformaba —palabras, objetos, símbolos— poseía facultades extraordinarias capaces de modificar la realidad. De esta manera, el agua bendita, las hostias y partes de los altares llegaron a tener gran demanda por los asombrosos poderes que se les atribuían, así como en gran cantidad de palabras mágicas se entremezclaban, sin consideración alguna, los nombres de santos y demonios por igual.<sup>34</sup> Al respecto, María Helena Sánchez Ortega explica que

---

<sup>33</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 65.

<sup>34</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 302.

el ritual de la Iglesia oficial había penetrado tan hondamente en el espíritu [...] que [las personas] ni siquiera podían apartarse de este conjunto sobrenatural al llevar a cabo sus prácticas mágicas [...] Las ceremonias de la Iglesia en las que creen pasan de forma natural e inevitable [...] a sus prácticas hechiceriles. De alguna manera, lo que [se] intenta hacer es utilizar la fuerza de los objetos y palabras que se conocen mejor y en cuyos poderes se confía. Surge así una interesante y chocante imitación de las costumbres, rezos o actitudes oficiales.<sup>35</sup>

Entre el pueblo, el sentido de los diversos componentes de la liturgia cristiana se refuncionalizaba en el marco de la actividad mágica, la cual adquirió varios rasgos de lo que se ha dado por llamar religiosidad popular, es decir, la forma como el pueblo entendió y se apropió de la religión, a partir de sus posibilidades y necesidades, y de cómo en esta manera particular de experimentar la fe se incorporaron elementos de otros cultos. En este sentido, según José Luis García García, la religiosidad popular tiene dos connotaciones distintas, pues «unas veces [...] es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante; otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de la verdad oficial con la ignorancia del pueblo —formas inadecuadas de entender y de practicar la religión oficial—»,<sup>36</sup> sin embargo, en ambos casos, concluye el investigador, se estaría aludiendo a un mismo asunto, la «asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque sólo sea por la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial».<sup>37</sup>

De esta manera, para la mayoría de la gente un crucifijo, un trozo de hostia, un cirio, en cuanto formaban parte indispensable del culto a su dios, poseía grandes atributos por sí

---

<sup>35</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, pp. 140-141.

<sup>36</sup> José Luis García García, «El contexto de la religiosidad popular», en C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra, *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 19.

<sup>37</sup> *Id.*

mismos y, por tanto, era factible aprovecharlos en toda clase de rituales; además, este alejamiento de lo religioso pocas veces fue percibido como tal por los individuos que llevaban a cabo dichas prácticas, para quienes su modo de obrar era una forma válida de acercarse a la divinidad o de obtener su ayuda. Tras esta circunstancia se vislumbra la imperiosa necesidad, por lo menos de la clase popular, de materializar ciertos aspectos abstractos de la fe, de volver tangible aquello que sólo existía en un plano inmaterial, para poder asimilarlos mejor. Al respecto, María Tausiet menciona que frente «a la religiosidad oficial [...] coexistían innumerables formas diferentes de entrar en contacto con lo sagrado en las que a menudo se mezclaban antiguas costumbres paganas con las nuevas incorporaciones objeto de culto»,<sup>38</sup> por lo que, en la realidad, «lo mágico y lo religioso aparecían íntimamente entrelazados, sin que resultara fácil [distinguirlos]». <sup>39</sup> A la opinión de Tausiet habría que añadir la ilustrativa explicación hecha por Caro Baroja sobre las diferentes maneras de experimentar el fenómeno religioso en una misma sociedad:

cuando se considera la religión en sus dimensiones más humanas [es] cuando se ve la riqueza de matices a que puede dar lugar su práctica. Porque, por una parte, se nos hace visible el temple de los místicos, de los ascetas, de los moralistas, de los hombres de acción de voluntad férrea, en sus diferentes modos de buscar a Dios. De otra, el carácter particular de las clases y estamentos, practicando de acuerdo con sus intereses y cultura. Porque dentro de una misma religión, el campesino tiene su forma de religiosidad, del mismo modo que el mercader, comerciante u hombre de negocios tiene la suya, el guerrero otra, propia también.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> María Tausiet, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna, Siglo XXI*, Salamanca, 2007, p. 4.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>40</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid, 1978, p. 12.

Durante la Edad Media, con excepción de algunos momentos aislados de alarma,<sup>41</sup> las prácticas mágicas llevadas a cabo por gran parte de la población europea fueron toleradas por las autoridades religiosas. Robert Muchembled escribe que si bien dichas actividades fueron bien conocidas por los encargados de vigilar la ortodoxia de la fe, «no suscitaban una reprobación sistemática, ni siquiera un interés persistente [...] El silencio o la indiferencia relativa de los eruditos y teólogos a propósito de las tradiciones populares mágicas hasta el siglo XII hace creer que la Iglesia católica no se sentía de ningún modo afectada por las convicciones supersticiosas del pueblo».<sup>42</sup> Sin embargo, distintos acontecimientos que se fueron concatenando desde mediados del siglo XII llevaron a un cambio radical en la postura que la Iglesia tomó frente a las prácticas mágicas: el brote y fortalecimiento de comunidades heréticas en el mediodía francés,<sup>43</sup> desavenencias políticas y económicas entre grupos de poder,<sup>44</sup> temores de los jerarcas católicos por posibles conjuras en su contra,<sup>45</sup> la aparición

---

<sup>41</sup> Ofelia Eugenia de Andrés Martín señala dos momentos especialmente tensos en la relación magia-religión durante la Edad Media: el primer altercado ocurrió con la llegada del siglo XI, pues la tolerancia hacia el cultivo de prácticas mágicas se vio enturbiado por varias condenas a muerte contra personas acusadas de brujería y hechicería, en Francia e Italia; el segundo se dio en 1350, cuando el papa Inocencio VIII mandó quemar el *Libro de Salomón*, texto ocultista de gran circulación entre algunos sectores de la sociedad, como un mensaje para todos aquellos que empleaban los rituales que contenía (Ofelia Eugenia de Andrés Martín, *La hechicería en la literatura española de los Siglos de Oro*, Fundación Universitaria Española, Alcalá, 2006, pp. 54 y 58).

<sup>42</sup> Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, traducción de Federico Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 22.

<sup>43</sup> Las comunidades cátaras y albigenses, cuyas ideas religiosas se desviaban bastante del credo enseñado por la Iglesia, se establecieron y prosperaron en la región del mediodía francés desde el siglo X hasta inicios del XIV. El papa Gregorio IX, quien había heredado la cruzada contra estos grupos de sus dos antecesores inmediatos, vio en las órdenes mendicantes —gracias a su constante movilización y a su experiencia en el trato cotidiano con el pueblo— la oportunidad de constituir un tribunal especializado para luchar contra estas herejías. Así, en 1233, apareció el Santo Oficio, cuya misión principal fue, justamente, mantener la pureza de la fe y erradicar cualquier brote de pensamiento heterodoxo. Su mayor influencia durante el siglo posterior a su fundación se sintió sobre todo en Francia, Alemania e Italia —naciones donde las corrientes heterodoxas tuvieron mayor vigor—, mientras que en lugares como la península ibérica apenas si tuvo presencia.

<sup>44</sup> La orden de los caballeros templarios, surgida a raíz de la primera cruzada, fue una organización militar con gran influencia político y religiosa en algunos reinos europeos. Su poder llegó a tornarse incómodo para la Corona francesa que, en manos del rey Felipe VI, comenzó su persecución a principios del siglo XIV. Entre 1307 y 1314 se realizaron los juicios contra los miembros de la orden y entre los cargos más importantes que llevaron a muchos de ellos a la cárcel y la hoguera aparecía la práctica de la magia y la demonolatría.

<sup>45</sup> Se dice que el papa Juan XXII era bastante crédulo y durante su pontificado se abrieron las puertas para que sus sucesores comenzaran la persecución contra las prácticas mágicas.

del demonio como pieza clave del imaginario europeo,<sup>46</sup> una misoginia cada vez más recalitrante entre miembros del clero,<sup>47</sup> entre otras.

A largo plazo, estos acontecimientos desembocaron en la promulgación de la bula *Summis desiderantes affectibus*, realizada por Inocencio VIII el 5 de diciembre de 1484, donde diversas formas de la magia pasaron a considerarse herejías y, por tanto, debían ser eliminadas. Según A. S. Turberville, el término herejía significa selección y desde que el cristianismo se volvió la ideología dominante en Occidente «nadie se atrevía en poner en duda la enormidad del pecado de seleccionar las creencias en vez de aceptar íntegra la fe de la Iglesia».<sup>48</sup> Esta actividad fue perseguida y castigada por las autoridades desde una etapa muy temprana, pues la diversificación del credo llevaba inevitablemente a la división y a la pérdida del poder. Los grandes teólogos de la Antigüedad tardía y la Edad Media, de los que hicieron eco los modernos, coincidieron en que el pensamiento heterodoxo, es decir, aquel

---

<sup>46</sup> Esta figura ha estado presente en el cristianismo desde sus inicios, pero fue en el siglo XIII que comenzó a adquirir sus rasgos más característicos. Si bien su representación visual fue tan variada como en las centurias anteriores, se logró llegar a una definición teológica más concreta de su proceder en el mundo y su relación con los hombres. Las autoridades religiosas vieron en el demonio la explicación de todos los males que aquejaban a la humanidad y lograron propagar una idea de él que se había estado elaborando durante mucho tiempo en la imaginación de los clérigos. Esta nueva imagen del Maligno sirvió, en parte, para justificar el exterminio del pensamiento herético que no podía sino provenir de él, pero también para infundir un miedo colectivo. En este sentido, Robert Muchembled indica que «Satanás se hizo cada vez más asediante en la cultura europea de fines de la Edad Media, porque entonces los pensadores cristianos lograron imponer con toda claridad este mito monástico obsesivo. Para infundir temor en las poblaciones habituadas a una imagen más humana, y a menudo grotesca, del Maligno, desarrollaron una doctrina inquietante pero capaz de incorporar ciertos rasgos provenientes del pueblo, dándole un nuevo sentido» (Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 48).

<sup>47</sup> Zamora Calvo explica que la escasez de brujos ocasionó que el fenómeno se asociara directamente con las mujeres y, por tanto, revela una profunda misoginia. Según la investigadora española, los «motivos para este creciente odio son complejos. Las guerras y las pestes ocasionan un desequilibrio demográfico, produciendo un predominio de las hembras sobre los varones. Ello da lugar a un aumento de mujeres sin pareja: solteras o viudas. De ahí que la sociedad patriarcal las considere o santas o perversas. Según Monter, la perversidad se decanta hacia la brujería. Y dada la disminución de la santidad, el hombre cree en un peligroso incremento de las brujas, con las consecuencias que ello entraña. Por lo que la persecución se impone como un remedio necesario para la supervivencia de la humanidad» (María Jesús Zamora Calvo, *op. cit.*, pp. 61-62)

<sup>48</sup> A. S. Turberville, *La inquisición española*, traducción de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p.7.

que difiere de lo enseñado por el clero, significaba «el más abominable de los delitos, justamente castigado con la más espantosa de las muertes».<sup>49</sup>

Christoph Daxelmüller menciona que si bien las sospechas eclesiásticas contra la magia y su posterior reprobación se originaron en algunos sectores privilegiados, con el pasar de los años —y como respuesta a temores e incertidumbres cada vez más generalizados entre los diversos estratos de las sociedades europeas— «se fue desplazando ahora hacia los niveles inferiores de la población y los grupos marginales, que carecían de algo imprescindible para la propia defensa: el poder de la palabra, el dominio de la escritura y la formación cultural».<sup>50</sup> Los prejuicios eclesiásticos y la imaginería que rodeó el cultivo de la magia popular, sobre todo relacionados con las mujeres, se proyectaron en el copioso acervo de manuales inquisitoriales y tratados sobre magia redactados desde finales del siglo XIV, cuyo propósito era compendiar los saberes en torno a dichos crímenes para facilitar el trabajo de los inquisidores, o bien para discurrir sobre espinosas cuestiones teológicas.<sup>51</sup> El más importante de todos ellos fue, sin duda, el *Malleus maleficarum* (1487), de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, en cuanto supuso no sólo el epítome de los conocimientos existentes desde la Antigüedad sobre cuestiones mágicas —ya fueran provenientes de otros tratados o de las creencias populares—, sino también el ejemplo perfecto de celo religioso.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>50</sup> Christoph Daxelmüller, *Historia social de la magia*, traducción de Constantino Ruiz Garrido, Herder, Barcelona, 1997, p. 187.

<sup>51</sup> Los siguientes títulos fueron sólo algunos de los más sobresalientes: *Directorium inquisitorium* (1376), de Nicolao Eymerico; el *Traité de la démonomanie* (1581), de Jean Bodin; *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1521), de Martín de Castañeda; el *Tractatus de confessionibus maleficarum y sagarum* (1591), de Peter Binsfeld; el *Disquisitionum magicarum libri sex*, de Martín del Río (1599). Al respecto, María Jesús Zamora Calvo ofrece un catálogo muy amplio de los manuales y tratados que circularon por España (véase María Jesús Zamora Calvo. *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, Navarra, 2005.)

<sup>52</sup> Cf. Christoph Daxelmüller, *op. cit.*, p. 203. Ambos factores lo convirtieron en el manual más empleado por los inquisidores y en uno de los libros más reeditados de su tiempo, pues hasta 1669 conoció, por lo menos, 29 ediciones.

Aquí, sin embargo, deben matizarse los alcances de toda esta tradición discursiva, pues la estela de persecución y muerte con la que se liga no se dio de la misma manera en todo el Viejo Mundo ni siempre atañó a los tribunales eclesiásticos.<sup>53</sup> En los reinos hispanos, el establecimiento de la Inquisición fue justo lo que contuvo los horrores vividos en otras regiones del continente, pues como señala María Jesús Torquemada

el Santo Oficio español mantuvo una postura bastante escéptica en lo tocante a estos delitos si la comparamos con la creencia generalizada en la realidad de la brujería existente en otros países europeos [...] el Consejo de Inquisición reclamaba para sí los supuestos en que la pena que debiera recibir la persona acusada fuera la muerte [...] en la hoguera. De esta manera se evitaron las masacres colectivas que se llevaron a cabo en otros países donde tales casos eran juzgados por la justicia del medio rural.<sup>54</sup>

Para muchos tratadistas de origen hispano que escribieron durante la Edad Moderna, las historias y creencias sobre el tema eran sólo productos de la ingenuidad del pueblo; esto, sin embargo, no les impidió reflexionar en torno a las distintas manifestaciones de la magia, por lo que términos como superstición, brujería y hechicería formaron parte importante del vocabulario inquisitorial. Cada una de estas nociones se refiere a formas distintas del pensamiento mágico que transgreden, en menor o mayor grado, la ortodoxia de la fe.

---

<sup>53</sup> Las investigaciones realizadas por Brian P. Levack arrojan que los juicios por brujería en toda la Europa moderna rondaron los 110 000, de los cuales un estimado de 60 000 terminaron en ejecución. La mayoría de estos casos, aproximadamente el 80 por ciento, se centraron en los territorios correspondientes al Sacro Imperio Romano, Suiza, Francia y las islas británicas, mientras que en las naciones del este —Rusia, Hungría, Transilvania—, los reinos escandinavos y los países mediterráneos —España, Portugal y los estados italianos— los números de procesos son más bien exigüos (Brian P. Levack, *op. cit.*, pp. 47-49)

<sup>54</sup> María Jesús Torquemada, «Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en la España ante los tribunales», en Rica Amrán (editora), *Las minorías: ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, University of California (Santa Bárbara), Santa Bárbara, 2015, p. 103.

## **1.2. Brujería, hechicería y superstición: la mirada del Santo Oficio y de los estudios contemporáneos**

En noviembre de 1478, el papa Pío VI emitió una bula que permitía el establecimiento de tribunales inquisitoriales en territorio español, el cual se encontraba en ese momento bajo el gobierno de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, los Reyes Católicos. Si bien la Inquisición había aparecido desde principios del siglo XIII, con el objetivo de erradicar los grupos heréticos surgidos en el sur de Francia, para finales del XV era una institución obsoleta y en completa decadencia. El impulso brindado por España fue, entonces, decisivo para su resurgimiento, el cual se hizo bajo la consigna de salvaguardar la ortodoxia católica, pues antes que nada la Inquisición sirvió como una poderosa herramienta que buscaba mantener el control político sobre un pueblo compuesto de varios grupos muy distintos entre sí, cuyo única característica en común se encontraba en la fe que profesaban.

El principal objetivo del Santo Oficio fue combatir el pensamiento heterodoxo y vigilar las comunidades de judíos y mahometanos que decidieron adoptar la fe cristiana antes que abandonar la península durante las grandes expulsiones iniciadas en 1492, ya que muchos seguían conservando, en secreto, las creencias de sus padres. En este sentido, la Iglesia española «estaba decidida a no permitir que subsistieran las prácticas judaicas o musulmanas, realizadas bajo un sutil disfraz de cristianismo, por personas que, de cualquier manera que fuese, habían recibido el bautismo».<sup>55</sup> Asimismo, con la irrupción del protestantismo en Alemania a principios del siglo XVI y la adhesión de los Habsburgo y, por ende, de España, a la Contrarreforma, la institución también se encargó de combatir cualquier brote de dicha doctrina en territorio peninsular. La lucha contra estos dos enemigos supuso, entonces, la

---

<sup>55</sup> A. S. Turberville, *op. cit.*, p. 27.

razón de ser del Santo Oficio español, tanto porque su misión era evitar la corrupción de la fe, como por el hecho de que la confiscación de bienes a quienes eran encontrados culpables supuso su mayor fuente de ingresos, por lo menos durante sus primeros siglos de existencia.

Sin embargo, la Inquisición no se limitó a combatir los brotes de herejía, pues desde principios del siglo XVI obtuvo jurisdicción sobre otros delitos vinculados con los órdenes religioso y moral que, hasta entonces, habían competido a obispos y autoridades civiles; esto ocurrió, según Henry Kamen, porque la propia institución «hizo que el término herejía se extendiera a todos los delitos posibles. De este modo, un tribunal al que se podían limitar fácilmente sus poderes [...] se hizo en realidad todopoderoso, porque su autoridad alcanzaba a todos los aspectos de la vida de los españoles».<sup>56</sup> Así, transgresiones como la bigamia, solicitación, blasfemia, sodomía y fornicación pasaron a formar parte del fuero inquisitorial, en cuanto suponían actos inmorales y, por ende, desviaciones respecto a los principios de fe.<sup>57</sup>

Desde principios del siglo XVI, las artes mágicas también formaron parte de las infracciones perseguidas por los tribunales, si bien la postura general de inquisidores, tratadistas y teólogos hispanos sobre ese tema fue bastante escéptica y precavida; esto explica las sanciones por lo regular leves de quienes fueron procesados por dichos crímenes,<sup>58</sup> las cuales incluían sanciones económicas —confiscación de bienes y pagos de multas—, espirituales —abjuración según el grado de culpabilidad, reclusión en alguna iglesia o

---

<sup>56</sup> Henry Kamen, *La inquisición española*, traducción de Enrique de Obregón, Grijalbo, Barcelona, 1967, p. 213.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>58</sup> No obstante, sí llegaron a ejecutarse personas acusadas de estos delitos, sobre todo cuando los juicios fueron realizados por las autoridades civiles.

monasterio, acudir a cierto número de misas, realizar peregrinaciones, etc.— y contra la propia persona —destierro, vergüenza pública, azotes, encarcelamiento—.

La mayor parte de los eruditos interesados en la magia calificaron el cultivo de sus diferentes manifestaciones como una forma de superstición, es decir, como *falsa religio* —falsa adoración o veneración de un dios falso—, en cuanto se profesaba devoción a algo que no se debía o se practicaba de tal manera que suponía una transgresión de la doctrina aprobada por la Iglesia.<sup>59</sup> En este sentido, Araceli Campos indica que en los procesos inquisitoriales se entendió la superstición como «el conjunto de prácticas y creencias equivocadas, mezcla de lo sagrado con lo profano»,<sup>60</sup> opinión que concuerda con la de Sebastián Cirac Estopañán, para quien es una forma de honrar a Dios y a los santos de manera indebida.<sup>61</sup> Caro Baroja ahonda en este asunto y explica la superstición como un pecado por defecto o insuficiencia de doctrina, propio de personas ignorantes, inmorales o apasionadas que, guiadas por su desconocimiento de la religión, preservan creencias anteriores al cristianismo; para este investigador, se puede considerar supersticioso «por un lado, el culto indebido a Dios, es decir, un culto con arreglo a formas que no son adecuadas ni gratas, que son superfluas o alteradas; por otro, queda toda especie de idolatría; también todas las formas de adivinación y las denominadas de observancia».<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. Daxelmüller, *op. cit.*, p. 91-93.

<sup>60</sup> Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España 1600-1630*, El Colegio de México, México, 1999, p. 31.

<sup>61</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 225.

<sup>62</sup> Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, *op. cit.*, p. 26.

De esta manera, brujería y hechicería fueron consideradas supersticiones por tratadistas e inquisidores como Martín de Castañega<sup>63</sup> y Pedro Ciruelo,<sup>64</sup> ya que ambas representaban una desviación respecto al dogma y una profanación de lo sagrado por la constante mezcla que realizaban de éste con lo profano; sin embargo, uno y otro delito fueron entendidos de distintas maneras por las autoridades religiosas. El dominico Nicolao Eymerico, en sus obras *Directorium inquisitorium* y *Tractatus contra daemonum invocatores* (1371), fue el encargado de marcar la diferencia básica entre ambos conceptos, la cual se basaba en la relación que el individuo mantenía con el demonio. De acuerdo con María Jesús Torquemada, para Eymerico los practicantes de la hechicería —conscientes o no de las implicaciones de su proceder, convencidos o dudosos de que sus acciones mágicas se concretarían— «se habían limitado a solicitar ocasionalmente la intervención diabólica con el fin de obtener o alcanzar determinados resultados sobrenaturales pero reconociendo al mismo tiempo la supremacía de Dios [por lo que] cabría considerarlos reos de un delito menor»;<sup>65</sup> los adeptos de la brujería, por su parte, «han practicado la demonolatría y [...] se consideran siervos del diablo tras haber renegado de la suprema majestad de Dios».<sup>66</sup> Así, el pacto explícito con el

---

<sup>63</sup> Fray Martín de Castañega fue autor del *Tratado de supersticiones y hechicerías* (1529), en el que asegura que todas las actividades mágicas son inspiraciones demoniacas y describe los principales objetivos que persiguen quienes las ejercen: «saber, y más las cosas ocultas y a los otros incógnitas, de aquí viene que muchas personas curiosas y menos sabias se engañan con la codicia del sobrado saber [...] las pompas y honras temporales [y satisfacer sus] apetitos venéreos y carnales» (Fray Martín de Castañega, *Tratado de supersticiones y hechicerías*, edición de Fabián Alejandro Campagne, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997, p. 28).

<sup>64</sup> En su tratado *Reproución de las supersticiones y hechizerías* (1530) ofrece una clasificación de las prácticas supersticiosas dividida en dos conjuntos principales: aquellas mediante las que se pretende «saber algunos secretos de cosas: que por curso de la razon natural no se pueden saber, o no tan presto como ellos dessean» y las que buscan «alcançar algunos bienes, o para se librar y escapar de algunos males deste mundo [...] Y destas unas ay para auer bienes en este mundo [...] otras para se librar de los males [...] O para hazer dañar a otros en la persona, hijos, y hazienda» (Pedro Ciruelo, *Reproución de las supersticiones y hechizerías*, introducción y edición de Alva V. Ebersole, Albatros Hispanofila, Valencia, 1978, p. 22 y 73). A partir de esta diferenciación, las supersticiones se pueden reducir en tres clases principales, adivinación, hechicería y brujería, en las que se engloban una buena cantidad de prácticas vigentes entre la población española de los siglos XVI y XVII.

<sup>65</sup> María Jesús Torquemada, *op. cit.*, p. 110.

<sup>66</sup> *Id.*

demonio resultaba un factor determinante en la definición que de la brujería ofrece Eymerico y los autores que siguieron sus postulados en los siglos subsecuentes.<sup>67</sup>

Para algunos autores contemporáneos, las principales diferencias entre brujería y hechicería en la España áurea radicarón en elementos sociales muy alejados de las explicaciones teológicas brindadas por los tratadistas e inquisidores. María Taussiet, por ejemplo, señala que la primera fue una amenaza del mundo rural, sobre todo de las regiones montañosas del norte peninsular, pues sólo en dicho ámbito adquiere sentido

el mito según el cual ciertos individuos perversos [...] tendrían la capacidad ilimitada de hacer el mal. Dicha capacidad se traduciría fundamentalmente en el hecho de dañar las cosechas (mediante tormentas de granizo, sequías, inundaciones), así como de provocar enfermedades y muertes [o bien] todo tipo de parálisis o anquilosamientos, como la esterilidad, la impotencia masculina, la falta de leche en las madres.<sup>68</sup>

Además, el ejercicio de la magia, en este contexto, sería imputado a las personas más desprotegidas de la comunidad —por lo regular mujeres ancianas, viudas o pobres que vivían aisladas por su propia condición—, quienes funcionaron como chivos expiatorios cuando se necesitó encontrar al siempre necesario culpable de las desgracias sorprendidas que trastornaban la cotidianidad.

La hechicería, por su parte, floreció en las zonas urbanas del mediodía español y llegó a considerarse «un delito más, una suerte de oficio prohibido, comparable en cierto modo a otros como la prostitución, la alcahuetería o la venta ilegal»<sup>69</sup>. No extraña, entonces, que

---

<sup>67</sup> Esta opinión, sin embargo, no era nueva ni siquiera a finales del siglo XIV, pues ya Tomás de Aquino había propuesto el pacto como un elemento indispensable de la magia demoniaca. No obstante, el fraile dominico logró renovar todo lo hasta entonces conocido sobre el tema al modificar un aspecto clave de la teoría agustiniana: mientras para el santo los demonios juraban obedecer al mago, para Eymerico ocurría justo lo contrario. En este sentido, la apostasía fue probablemente lo que volvió a la brujería en algo digno de ser investigado y, en caso de ser necesario, castigado, ya que quien abandonaba los principios de la fe se convertía en un peligro para todo el orden sustentado en ellos.

<sup>68</sup> María Taussiet, *op. cit.*, pp. 193-195.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 193.

ciertas actividades se vincularan con esta clase de magia: sacerdotes, médicos y verdugos entre la población masculina; prostitutas, parteras, criadas y mendigas entre las mujeres. Según Taussiet, muchas personas de las ciudades, en especial los recién llegados que buscaban establecerse, recurrieron a las prácticas hechiceriles como una forma de asegurar su subsistencia.

Taussiet concluye advirtiendo que la tendencia de concentrar cada fenómeno en un ámbito específico no entraña su completa ausencia del otro; es decir, ocurrieron procesos por brujería en las ciudades y la figura del hechicero fue reconocida en el campo. Lo que sí destaca la investigadora en esta bipartición son las implicaciones de estas clases de magia con los ambientes específicos donde prosperaron. De esta manera, la brujería, al presentarse sobre todo en pequeñas comunidades, representó «un intento de “explicación” o un “lenguaje” para dar salida a tensiones innombrables, así como una interpretación de la desgracia en un sentido amplio»,<sup>70</sup> por lo que las acusaciones brotaban en momentos especialmente aciagos para todos y solían tener cruentos desenlaces. Por su parte, en las ciudades, las creencias «que tradicionalmente se ocupaban de interpretar el origen de las calamidades van perdiendo poco a poco su carácter sagrado, produciendo una progresiva pero irreversible descontextualización inseparablemente unida a la vida ciudadana»,<sup>71</sup> lo cual determinó que las denuncias por hechicería no provocaran especial agitación, pues era más sencillo que los celos se perdieran en el mar de almas que anegaba las calles y plazas, o bien que se concentrara sobre sectores específicos, como judíos y gitanos.

Otros investigadores han estudiado las diferencias entre ambas esferas mágicas a partir de su estructura y de los fines que perseguían. Solange Alberro, por ejemplo, menciona que

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 216.

el propósito de la hechicería practicada en el mundo hispano «es siempre la modificación de la realidad»<sup>72</sup> —ya sea para bien o para mal de una persona— y que muchos de los materiales empleados en su ejecución —hierbas, raíces, cortezas y polvos— poseen efectos comprobados en el organismo humano, si bien otros sólo tienen propiedades ilusorias basadas en sus asociaciones simbólicas —sesos de burro para amansar al marido, corazones de palomas para enamorar—; además, la hechicería necesita por fuerza concretarse en un ritual donde se interrelacionan elementos de distinta índole —dramatización, verbalización de palabras mágicas, elaboración de productos—. En cuanto a la brujería, Alberro señala que «adquiere aspectos fantásticos, inverosímiles, y niega de hecho la realidad»,<sup>73</sup> pues el poder de sus adeptos es una facultad psíquica, un acto de mera voluntad que no necesita siquiera de un ritual para producir efectos en el mundo; bastaba con que el individuo deseara causar el mal para que éste ocurriera.

En esta misma línea de pensamiento se encuentran las reflexiones de Diana Luz Ceballos Gómez, para quien la finalidad de la brujería «es dañar, realizar todo el mal posible», así que solía practicarse en conjunto con otras personas, pues se trataba de producir los mayores estragos, de «lesionar a la sociedad, aunque también se pueda dañar a un individuo determinado»;<sup>74</sup> la hechicería, por otro lado, «es individual y está destinada a un fin particular [y] necesita de un medio o filtro para cumplir su fin; además, no necesariamente es de carácter negativo [...] depende del hechicero o de quien contrate sus servicios».<sup>75</sup> La estudiosa colombiana llega a concluir que mientras la brujería «representa un crimen

---

<sup>72</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 305.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>74</sup> Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, segunda edición, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995, p. 85.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 87.

imposible», la hechicería se sustenta «en acciones posibles y reales», ya que emplea «medios naturales muchas veces efectivos, su eficiencia no es sólo simbólica».<sup>76</sup>

Con los procesos de conquista y colonización, las ideas sobre brujería y hechicería vigentes en la península también se propagaron por Nueva España, adaptando en la práctica o en el imaginario elementos propios de las actividades cultivadas por los distintos pueblos que confluyeron en dicho espacio. Al respecto, Solange Alberro afirma que tal imbricación entre las creencias de indígenas, españoles y africanos fue posible porque entre ellas existieron grandes coincidencias —por ejemplo, el atribuir un origen sobrenatural a las enfermedades, los objetivos perseguidos por los rituales, los componentes de éstos— que facilitaron la circulación, intercambio y penetración de prácticas y conocimientos entre unas y otras culturas.<sup>77</sup> No obstante, la forma como estos elementos se comprendieron e interpretaron en el marco de la vida colonial obedeció por completo a la noción que de ambas disciplinas tenía el sector dominante, así que fueron motivo de censura y persecución por parte de las autoridades eclesiásticas.

Con el arribo del Santo Oficio a Nueva España en 1571, todos los delitos relacionados con creencias supersticiosas pasaron a su jurisdicción y, de hecho, representaron junto con los delitos religiosos menores —reniegos, blasfemias, proposiciones de carácter herético, insolencias y palabras o acciones escandalosas— y las faltas al comportamiento sexual —bigamia, poligamia, simple fornicación y solitación confesional— los delitos atendidos con mayor frecuencia por los tribunales. A diferencia de lo acontecido en España, los herejes y falsos conversos fueron más bien una rareza en territorio novohispano y sus ideas jamás

---

<sup>76</sup> *Id.*

<sup>77</sup> Solange Alberro, *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992, p. 100.

arraigaron con la fuerza necesaria para convertirse en un verdadero peligro para la estabilidad del virreinato.<sup>78</sup> Por este motivo, para Alberro, el Santo Oficio novohispano estuvo privado «de lo que siempre fue, a la vez, su justificación y su motor, lo que tradicionalmente movilizó lo mejor de sus energías y ejerció agudizándolas, sus competencias en la búsqueda minuciosa y refinada de la falla y del error: el hereje»;<sup>79</sup> en cambio, los tribunales se ocuparon de «un alud de pequeños infractores cuyos actos o discursos cuestionan o ignoran simplemente la ley de la Iglesia en cuanto toca a las buenas costumbres».<sup>80</sup>

Al igual que en España, las denuncias por parte de la población general fue el principal recurso del Santo Oficio para llevar a cabo su trabajo, ya que mediante los edictos de fe y los exhortos dados desde el púlpito y en la confesión se alentaba a las personas para que delataran cualquier actividad sospechosa en materia religiosa de la que tuvieran conocimiento. Sin embargo, no todas las denuncias movilizaron la maquinaria inquisitorial, pues como bien apunta Alberro, «lo que un individuo denuncia como delito no lo es forzosamente para los inquisidores»;<sup>81</sup> por tanto, se deben distinguir dos tipos de documentos en los archivos de la institución: aquellos donde sólo se consigna por escrito la denuncia realizada contra una persona, sin que ello desemboque en ninguna consecuencia práctica, y el proceso, que «atestigua por principio la intervención inquisitorial y debe ante todo ser considerado como un índice de la actividad del Santo Oficio».<sup>82</sup> Por lo regular, una denuncia generaba un proceso cuando ulteriores testimonios confirmaban la posible existencia de una infracción a

---

<sup>78</sup> Según información recabada por Alberro, los casos de herejía en Nueva España no superaron los quinientos en el periodo que comprende de 1571 a 1700. En estos poco más de cien años sólo en los últimos del siglo XVI y en el decenio 1640-1650 se persiguió a comunidades de judíos portugueses que se habían congregado en algunas zonas del virreinato.

<sup>79</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México...*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>82</sup> *Id.*

los códigos moral o religioso, o bien cuando la acusación se consideraba grave; sin embargo, el hecho de que iniciara un proceso no era garantía de su conclusión satisfactoria ni del castigo contra el acusado, pues distintas causas relacionadas con varias deficiencias en la organización del Santo Oficio y con el propio ambiente novohispano dificultaban el óptimo funcionamiento de la institución.

En primer lugar, el territorio bajo su jurisdicción era enorme —comprendía de Nicaragua a Nuevo México y de Cuba a las islas Filipinas— y no contaba con la infraestructura adecuada para mantener una comunicación regular entre las ciudades, villas y haciendas necesaria para que el Santo Oficio realizara sus actividades con presteza. En segunda instancia, su intervención se limitó al 20% de la población novohispana —españoles, negros y castas—, pues según el decreto real del 30 de diciembre de 1571, todos los nativos quedaron exentos del fuero inquisitorial y su instrucción se confió a los obispos, pues su reciente conversión los volvía neófitos en materia de fe y, por tanto, no podían ser reprendidos con la misma severidad que los cristianos viejos. Ante semejantes obstáculos, en palabras de Alberro, la institución novohispana «perdía una de sus funciones tan tradicionales como fundamentales en España: en el virreinato, no podía de ninguna manera intentar unir, mediante el control de la religión común, a tantas naciones diversas y desparramadas, que, si bien eran supuestamente cristianas, se hallaban libres de vivir la ley impuesta según la entendían», por lo que se vio «reducida a no ser más que un aparato normativo y represivo por lo que tocaba a una minoría».<sup>83</sup>

De esta manera, la ortodoxia de la fe cristiana estuvo comprometida en todo momento, ya fuera entre indígenas y africanos que aún conservaban vestigios de sus antiguas religiones

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 29.

e incluso entre los propios españoles, quienes inmersos en una sociedad donde eran minoría no tardaron en asimilar varias creencias de las culturas que los rodeaban. En este sentido, Alberro atribuye dicha receptividad a la actitud mental de los peninsulares, pues «¿cómo, si uno no era teólogo ni entendido en cosas de la religión, creer en los milagros hechos por los santos, los prodigios obrados por sus reliquias, en las distintas apariciones, y rechazar aquellos otros milagros que venían a ser los hechos de nahualismo, chanismo [*sic*] y las manifestaciones sobrenaturales ligadas a ciertas plantas, lugares y fenómenos naturales?».<sup>84</sup> Pronto, los oficios relacionados con la magia entre los pueblos dominados se aglutinaron en las figuras de los brujos y hechiceros, según los concebía la cultura hispánica, y no tardaron en arraigar en el imaginario colectivo novohispano.

Denuncias y testimonios sobre hechicería se presentaron por igual ante los tribunales inquisitoriales de todo el orbe hispano a lo largo de la Edad Moderna, no así de brujería, cuya aparición se dio en brotes circunscritos a comunidades pequeñas y aisladas. Aunque el Santo Oficio se mostró bastante escéptico sobre los alcances de ambas prácticas, la brujería causó una mayor incredulidad entre teólogos e inquisidores, quienes jamás se atrevieron a negar abiertamente su existencia —hacerlo significaba contradecir la bula promulgada por Inocencio VIII, donde se decretaba su realidad y su trasfondo demoníaco—, pero sí a considerar que buena parte de los casos no eran más que producto de la imaginación y candidez de las personas, es decir, sin sustento alguno en hechos reales, por lo que actuaron con tiento y sin ceder a la presión o exaltación del momento.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Solange Alberro, *Del gachupín al criollo...*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>85</sup> Lo sucedido en los tribunales de Logroño a principios del siglo XVII, respecto a una supuesta congregación de brujos que tenía lugar en el pueblo de Zugarramurdi y que terminó con la ejecución de cinco personas en la hoguera, llevó a la Inquisición a modificar sus instrucciones, en las cuales se recomendó a los jueces actuar con mucha cautela y raciocinio ante acusaciones de esa índole.

Así, mientras la brujería acaeció en determinados enclaves geográficos del mundo rural y fue más bien rara, la hechicería floreció por todo el imperio español sin ningún obstáculo que la refrenara y, además, gozó de una amplia diversidad de prácticas. Sánchez Ortega menciona que, en términos generales, la hechicería hispana se dividió en dos grandes ramas: una de carácter curativa y apotropaica realizada sobre todo por hombres, quienes sanaban enfermedades —humanas y animales— y conjuraban plagas y tormentas, en la que se incluían los oficios de curandero, ensalmador y saludador; la otra, por su parte, fue cultivada especialmente por mujeres y estaba destinada a adivinar el porvenir, encontrar objetos perdidos, proporcionar suerte en los juegos, ligar y desligar voluntades, actividades relacionadas con hechiceras y sortílegas.<sup>86</sup>

Dentro de esta segunda categoría se encuentra una disciplina mágica de gran cultivo en toda la hispanidad, cuyos antecedentes pueden rastrearse hasta las primeras civilizaciones de la humanidad y que no pocas veces fue motivo de denuncias en los tribunales inquisitoriales: la hechicería amorosa. Su principal objetivo fue modificar un aspecto de la realidad vinculada con el plano de los afectos —generar amor o atracción en otra persona, controlar el temple del ser amado u obnubilar los sentidos de la pareja— y en su ejecución empleaba diversos materiales disponibles en el entorno, si bien muchos de ellos no poseían más que un valor simbólico. Lo más sorprendente es el auge que esta rama de la magia logró en Nueva España, pues como se verá a continuación representó una de las supersticiones más usuales entre los novohispanos, especialmente entre la población femenina, y un espacio donde se conjugaron las tradiciones mágicas de los distintos pueblos que confluyeron en la Colonia.

---

<sup>86</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 133.

### 1.3. La hechicería amorosa en Nueva España<sup>87</sup>

A grandes rasgos, Noemí Quezada define hechicería amorosa como «el conjunto de creencias y prácticas que tienen como objetivo la posesión del ser amado sin tomar en cuenta su facultad de decisión»,<sup>88</sup> es decir, posee un carácter propiciatorio, en cuanto buscaba materializar algo en la realidad. Esta definición concuerda con la propuesta por Christopher A. Faraone, para quien «“love magic” will refer almost exclusively to a large body of traditional ritual techniques used [...] to instill or maintain various forms of desire or affection. The most common and best-known forms of love magic are, of course, those that one person uses to make another person desire or love him or her».<sup>89</sup> Ya que su cometido era dominar la voluntad ajena, es decir, violentar el libre albedrío, esta clase de hechicería se consideró negativa y contraria a los intereses generales de la sociedad, pues si alguien la empleaba era con fines cuestionables o por lucro.<sup>90</sup> Como se verá con más detenimiento en el capítulo tercero, a esta valoración también contribuyó su amplio cultivo entre la población

---

<sup>87</sup> Desde los años ochenta del siglo pasado, este tema despertó el interés de varias investigaciones y ha merecido varios artículos, estudios y tesis —relacionados sobre todo con su cultivo entre la población femenina—, ya sea del asunto en general o de casos particulares. Algunos textos destacados de esta amplia bibliografía son los siguientes: de Solange Alberro, «Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI y XVII» (1989) y «Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España» (2006); de Ruth Behar, «Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México» (1991); de Araceli Campos, «Benita del Castillo, una hechicera poblana» (2001) y «Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial» (2012); de Celene García Ávila, «Amuletos, conjuros y pócimas de amor. Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)» (2009); de Verónica Guadalupe Herrera Rivera, «Las hechicerías de la bruja, las brujerías de la hechicera: Leonor de Isla, puerto de la Nueva Veracruz, 1622» (2014); de Milena M. Hurtado, Leticia Meza de Riedewald, Jessica Ernest Powell y Erin M. Rebhan, *Proceso inquisitorial de una hechicera: el caso de Catalina de Miranda*; de Ana María Morales, «Brujerías y hechicerías en la Inquisición novohispana: coincidencias y peculiaridades»; de Pedro Miranda Ojeda, «El encantamiento de hombres: hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII»; y de Flor de María Trejo Rivera, «El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones» (2000).

<sup>88</sup> Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI», en *Anales de Antropología. Revista de Investigaciones Antropológicas*, vol. 24 (1), 1987, p. 275. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/10007>.

<sup>89</sup> Christopher A. Faraone, *op. cit.*, p. 18.

<sup>90</sup> Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 59.

femenina de los grupos subalternos, pues fueron ellas quienes más se dedicaron a ejercerla como oficio o la emplearon de alguna forma, de ahí que prostitutas, alcahuetas, curanderas o parteras, por las implicaciones mismas de sus oficios, gozaran de gran fama en este rubro.<sup>91</sup>

En menor proporción, los hombres también usaron esta clase de hechicería y acudieron con la misma asiduidad a las especialistas, aunque con fines muy distintos. En este sentido, Tausiet aclara que existían marcadas diferencias entre la magia amorosa femenina y masculina, pues las necesidades y deseos que se buscaban saciar eran precisos para cada sexo. Ellas buscaban mantener o incrementar el afecto de un hombre determinado, ya fuera su esposo, pretendiente o amante; en caso de ser soltera desposarse con un buen partido que le «asegurase no sólo su sustento económico de cara al futuro, sino una posición socialmente aceptada»;<sup>92</sup> si ya se era casada, evitar las infidelidades o los maltratos del cónyuge; si se tenía un amante obligarlo a retornar al lecho y evitar que el marido se diera cuenta de la situación. Ellos, por su parte, querían «infundir una pasión erótica en las mujeres con el fin de poseerlas carnalmente en el menor plazo posible»,<sup>93</sup> por lo que las peticiones solían dirigirse a las mujeres en plural, en cuanto se intentaba disfrutar de cualquiera que produjera atracción sin generar ningún compromiso.

La opinión de Tausiet concuerda con la de Quezada, para quien los hombres recurrían a la hechicería amorosa con la intención de «“alcanzar los favores” de una mujer con fines eróticos o de prestigio amoroso [...] así como proteger su virilidad», mientras que las mujeres lo hacían «para tratar de definir su vida dentro o fuera del matrimonio, pero con la mira puesta

---

<sup>91</sup> En este punto, sin embargo, debe esclarecerse que si bien este tipo de actividades se identificó con el ya mencionado sector social, también las mujeres de los estratos privilegiados se vieron involucradas. La diferencia estribó, si acaso, en que estas últimas fungieron como clientes de las primeras, es decir, acudían a las conocedoras en busca de ayuda para sus aflicciones sentimentales.

<sup>92</sup> María Tausiet, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 90.

en una relación estable». <sup>94</sup> De las explicaciones realizadas por las investigadoras se puede concluir que a las féminas las movía el afecto y los sentimientos; a los varones, el placer y la satisfacción sexual. Este perfil sobre el comportamiento de hombres y mujeres de la hispanidad moderna concuerda con lo postulado por Francesco Alberoni en relación con la manifestación del erotismo en uno y otro sexo, pues en palabras del investigador italiano existe «una preferencia profunda de lo femenino por lo continuo y una preferencia profunda de lo masculino por lo discontinuo». <sup>95</sup>

En este sentido, el amor experimentado por las mujeres, según Alberoni, no distingue por completo las necesidades eróticas de las sexuales, que forman un todo indivisible, y se centra en un sólo sujeto, al que después de atraer se «siente la necesidad de retenerlo, de formar con él la familia [...] no se debe ir, se debe quedar para defender la casa, la comunidad [...] capaz de amar, debe poseer una naturaleza social, comunitaria [y mostrarse] fuerte y apasionado, afortunado y leal, responsable frente a los compromisos asumidos [...] inexorable con los enemigos y dulce con la amada». <sup>96</sup> En el amor masculino, por su parte, el componente erótico se subordina al impulso sexual, el cual puede enfocarse en alguien determinado, sin por eso dejar de abarcar a todas las personas que generen atracción; por ende, el hombre busca «la confianza total y el abandono que sólo tienden al placer, sin ninguna obligación, compromiso o coerción», <sup>97</sup> de ahí que «el sentido último del galanteo masculino, la fantasía que va más allá del juego, es hacer el amor [...] Poder hacer el amor es el punto de llegada, la conclusión». <sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Noemí Quezada, *op. cit.*, p. 275.

<sup>95</sup> Francesco Alberoni, *El erotismo*, traducción de Beatriz E. Anastasi de Lonné, Gedisa, Barcelona, p. 29.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 81.

Con el objetivo de modificar una realidad donde las aspiraciones eróticas y sentimentales se veían constantemente entorpecidas, en la España moderna se usó una amplia gama de prácticas hechiceriles relacionadas con lo amoroso, cuya descripción ha llegado hasta la actualidad gracias, sobre todo, a los procesos inquisitoriales. Entre las operaciones más usuales entre los siglos XVI y XVII se encontraban el sahumar el lugar del encuentro con el amante con distintas hierbas —laurel, almea, romero, alhucema, pastilla—; el uso de corazones de animales, con frecuencia palomas o gallinas, a los que se clavaban objetos punzantes; preparación de infusiones o alimentos en los que se incluían hierbas u otras sustancias con supuestas propiedades mágicas, como sangre menstrual y semen; la confección de figuras de cera —en las que se clavaban alfileres y luego se enterraban—, o bolsitas de polvos y hierbas tipo amuletos, que debían traerse en todo momento para que al usuario lo quisieran bien; hacer nudos en un listón o cuerda mientras se recitaban algunas palabras.<sup>99</sup>

Junto a esta clase de hechicería debe señalarse la existencia de una adivinación de carácter amoroso, no exenta en ocasiones de elementos lúdicos, cuya función era revelar el paradero del ser amado, si este retornaría con su amante, si se había comprometido con alguien más o conocer la fisonomía de la persona con la que se contraería matrimonio. A estas prácticas se les conocía como sortilegios, definidos por el *Diccionario de Autoridades* como la «adivinación, que se hace por suertes supersticiosas»,<sup>100</sup> es decir, por procedimientos donde el azar juega un papel central. Estas actividades podían realizarse con granos de trigo, habas, naipes, huevos o redomas de agua y consistían, básicamente, en recitar unas palabras

---

<sup>99</sup> Cf. Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 105-159; María Tausiet, *op. cit.*, pp. 79-132; Marcelino Menéndez Pelayo, *op. cit.*, pp. 270-309.

<sup>100</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. sortilegio

mágicas para luego interpretar la disposiciones de los elementos que se dejaban caer sobre una mesa —en el caso de habas y trigo—, el patrón en que salían los naipes o las formas que aparecían en el huevo o el agua.

Los diversos procedimientos vinculados con la hechicería amorosa peninsular no tardaron mucho en propagarse por todos los ámbitos de la vida colonial ni en adaptarse al nuevo contexto, ya que pronto fueron asimilados por los grupos subordinados a los españoles, así como se sustituyeron las sustancias empleadas en el Viejo Mundo por hierbas, raíces, polvos y demás materiales asequibles en la nueva geografía; por ejemplo, el peyote tomó el lugar de plantas europeas con similares propiedades alucinógenas y narcóticas —mandrágora, beleño y belladona—, mientras que el maíz reemplazó a las habas en ciertas prácticas adivinatorias.<sup>101</sup> De hecho, en su ejecución e implicaciones, las actividades mágicas realizadas en Nueva España —por lo menos entre los sectores bajo la jurisdicción inquisitorial— reprodujeron los patrones ibéricos, pues en la opinión de Gonzalo Aguirre Beltrán, las tradiciones mágicas de los tres núcleos étnicos convergentes en Nueva España —indígenas, españoles y negros— experimentaron un nivel muy bajo de aculturación, en cuanto el «sistema de relaciones existentes entre ellas [dio] forma a una conversión paralela en que [...] los grupos consienten la interdependencia a que les obliga la estructura socioeconómica establecida; pero con tal flaqueza que las castas caminan, lado a lado, sin alcanzar la integración».<sup>102</sup>

Según el antropólogo mexicano, un verdadero proceso de sincretismo en el campo de la magia no ocurrió como tal hasta la segunda mitad del siglo XVII y se limitó a la población

---

<sup>101</sup> Solange Alberro, *Del gachupín al criollo...*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>102</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 255.

conformada por mestizos, mulatos y las demás castas, ya que al no contar con rasgos identitarios propios tuvieron la oportunidad de escoger entre prácticas y creencias de diversos orígenes que, con el tiempo, conformaron su sistema de pensamiento.<sup>103</sup> Sin embargo, antes de que las castas crecieran hasta convertirse en el sector mayoritario y, por tanto, sus prácticas se volvieran representativas de la Colonia, parece que los modelos de la hechicería peninsular se generalizaron con rapidez entre los diferentes grupos étnicos, en cuanto gozaron de mayor prestigio e impulso al estar relacionados con la esfera de poder.

Rodríguez Marín ya se había percatado de la inusitada fuerza que las prácticas hechiceriles ibéricas tomaron en el Nuevo Mundo, a pesar de la desventaja poblacional en que siempre se encontraron los españoles frente a otros grupos étnicos, y piensa que en ello «pudo ser parte, y lo sería, a no dudar, la prohibición de que se divulgasen por escrito las que profesaban y practicaban los indios».<sup>104</sup> De acuerdo con este investigador, las autoridades religiosas habrían prestado mayor atención a las actividades mágicas cultivadas por indígenas y africanos, en cuanto les parecían extrañas y peligrosas, por lo que trataron de frenar su proliferación, por cualquier medio posible, entre el resto de los novohispanos; por su parte, esos mismos religiosos se mostraron bastante tolerantes —por no decir indiferentes— con todas aquellas prácticas que provenían de España, ya que se encontraban muy familiarizados con ellas y no les causaban asombro o alarma.

Para justificar su argumento, Rodríguez Marín subraya la severidad de una real cédula firmada el 22 de abril de 1577 donde se apremia al virrey y al presidente de la audiencia de México lo siguiente: «y estaréis advertidos de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían,

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>104</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op. cit.*, p. 16

en ninguna lengua, porque así conviene a Dios nuestro señor». <sup>105</sup> Tal vez la única flaqueza en el argumento del sabio español estriba en prestar demasiada importancia al medio escrito en la transmisión de dichos procedimientos mágicos, pues su comunicación se daba casi únicamente por la oralidad, por lo menos entre las personas que los llevaban a cabo; sin embargo, como en la fecha del edicto muchos religiosos se dieron a la tarea de escribir sobre las costumbres y creencias de las comunidades indígenas, <sup>106</sup> no sorprende que la escritura salga a colación en la opinión del estudioso.

Como acontecía en la península, las mujeres novohispanas fueron quienes más se valieron de toda clase de hechizos amorosos, pues les resultaba indispensable asegurar la compañía de un hombre en una sociedad donde sus intereses, manutención y defensa dependían completamente de ellos. El temor al rechazo y abandono era común a toda la población femenina, ya que las relaciones extramaritales masculinas representaban una práctica aceptada y generalizada, pero se recrudecía cuando no existía una relación oficializada por el matrimonio, pues en esos casos el varón podía desentenderse de su pareja en cualquier momento, sin ninguna consecuencia de por medio. Si bien el discurso religioso de la época siempre defendió dicho sacramento como la única instancia donde podía celebrarse el coito sin pecado y como la herramienta más eficaz para regular el comportamiento sexual de los habitantes del virreinato, varios factores permitieron que en la convivencia diaria se forjaran relaciones que no siempre se ajustaron al código de valores aprobado por las autoridades. En este sentido, el comportamiento sexual y amoroso de los novohispanos fue más bien relajado, lo cual no significa que desconocieran la vida conyugal

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>106</sup> Valga citar como ejemplo la *Historia general de las cosas de Nueva España*, escrita por el franciscano fray Bernardino de Sahagún, que mereció el vado justo por el rescate que hacía de las creencias y prácticas de los indígenas del valle central (*Cf., id.*).

que no pudieran gobernar sus impulsos, «sino que se estableció un ambiente de promiscuidad paralelo al ortodoxo y que floreció a despecho de la policía social y moral del Estado y de la Iglesia». <sup>107</sup>

Como se verá con mayor detalle en el capítulo dos, <sup>108</sup> al margen de las normativas vigentes durante finales del siglos XVI y la primera mitad del XVII prosperaron enlaces perpetrados en la más completa ilegalidad: amancebamiento, bigamia, adulterio, encuentros sexuales fortuitos, prostitución. Las relaciones de esta índole significaron un desasosiego constante para las mujeres, en cuanto no les garantizaba la permanencia de un hombre que cuidara de ellas, pero para muchas fue la única opción de contar con apoyo masculino, aunque fuera momentáneo. No extraña, por tanto, que la noción de amor entre las novohispanas se entendiera en función de una unión estable —de ser posible, reconocida por medio del enlace matrimonial—, pues según Noemí Quezada, «se enmarcaba en los comportamientos socialmente aceptados: el marido debería cumplir en lo económico, respetarla en lo social [...] pero sobre todo, que la quisiera bien y no la maltratara, es decir, que la aceptara y aprobara su comportamiento, y de ser necesario la reprendiera con dulzura y no con golpes». <sup>109</sup>

No obstante, ante los tribunales del Santo Oficio novohispano desfilaron mujeres que no siempre usaron la magia con la intención de tener buena vida marital, sino también para retener a sus amantes, atraer a un hombre que atendiera sus necesidades eróticas o sexuales, encontrar la manera de que sus consortes no descubrieran sus infidelidades o vengar alguna

---

<sup>107</sup> Asunción Lavrin, «La sexualidad y las normas de la moral sexual», en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana. La ciudad barroca*, tomo II, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 491.

<sup>108</sup> *Infra*, pp. 84-107.

<sup>109</sup> Noemí Quezada, *op. cit.*, pp. 343-344.

afrenta sentimental. La hechicería amorosa cubrió, entonces, un amplio aspecto del plano afectivo femenino y supuso, en muchos casos, una de las pocas acciones que permitieron a las mujeres externar su descontento y frustración con el orden imperante. El ambiente mágico en el que se desarrolló por lo menos una parte de la población femenina durante la Colonia fue, en realidad, común para toda la sociedad, pues como indican Mariana Masera y Enrique Flores, recurrir «a la magia era un asunto cotidiano tanto para hombres como para mujeres. Buscaban mejorar su salud, hallar objetos perdidos, saber el futuro, pero, por sobre todas las preocupaciones, predominaban las cuestiones eróticas y sexuales. La exaltación de la preocupación erótica constituye, de hecho, otro rasgo distintivo de la sociedad virreinal».<sup>110</sup>

Los hechizos empleados por las novohispanas, descritos con minuciosidad en los procesos inquisitoriales, se corresponden casi por completo con aquellos que eran de uso corriente en la península, aunque en ellos puede verse el incipiente sincretismo mencionado por Alberro, es decir, la incorporación de elementos propios del entorno americano. Así, las mujeres dieron a sus esposos y amantes su sangre menstrual mezclada con chocolate, pues dicha bebida gozó de un gran consumo en toda la población, especialmente entre los españoles; plantas de gran importancia en la herbolaria indígena, como el peyote, puyomate y ololihqui, se convirtieron en elementos indispensable del laboratorio hechiceril novohispano, al consumirse para realizar predicciones o apaciguar el carácter de un hombre, aunque también se portaban como amuletos que aseguraban el afecto de la persona deseada; tierra de sepultura, sesos de zopilotes y toda clase de gusanos formaron parte de los polvos

---

<sup>110</sup> Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), «Introducción», en *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 2010, p. 30.

que se añadieron a la comida destinada a la pareja o que se colocaron bajo sus almohadas con el objetivo de adormecer sus sentidos y, así, evitar que descubrieran sus aventuras amorosas.

Muchos de estos hechizos, como bien señala Ruth Behar, estaban destinados para ser ingeridos por las personas a quienes se dirigían, ya que se consideraban una de las forma más eficaces de transmitir las propiedades mágicas de la preparación y, por tanto, de manipular mejor la voluntad ajena.<sup>111</sup> Como encargadas de preparar los alimentos y al ser la cocina uno de sus espacios vitales, las mujeres fueron quienes más se valieron de esta clase de recursos<sup>112</sup> y en sus recetas con propósitos amorosos era frecuente encontrar, además de plantas y órganos animales, fluidos o partes de su propio cuerpo —uñas, cabello, piel—, en cuanto «las cosas que estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico [de tal manera] que todo lo que haga con un objeto afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto».<sup>113</sup> Esto implicaba que cuando un individuo “se comía” una parte de su amante era igual a traerlo dentro, a obsesionarse con él, a no poder alejarlo del pensamiento y, por tanto, se aseguraba su afecto, su retorno constante.

No deja de llamar la atención que una parte importante de la hechicería femenina se produjera en entornos directamente relacionados con su vida cotidiana. Tausiet intuye en esta particularidad «la voluntad de otorgar un sentido trascendente a ese espacio reducido asignado por excelencia a las mujeres [de hecho,] la casa [...] constituía en sí misma un espacio lleno de metáforas y signos muy variados [...]. De este modo, los objetos en

---

<sup>111</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 199.

<sup>112</sup> Esta clase de hechizos, sin embargo, no fue privativo de las mujeres. Al respecto, María Tausiet brinda un ejemplo, procedente del tribunal inquisitorial de Zaragoza, donde un hombre llamado Carlos Federicis aseguraba que para acceder a los favores de una mujer bastaba con darle a comer cualquier alimento mezclado con semen (María Tausiet, *op. cit.*, p. 107).

<sup>113</sup> James G. Frazer, *op. cit.*, p. 34.

apariencia más pobres e insospechados se convertían muy a menudo en instrumentos poderosos capaces de alterar la realidad de un golpe». <sup>114</sup> En esta apropiación y resignificación del espacio y las actividades, Behar nota una actitud subversiva por parte de las mujeres novohispanas, ya que implicaban una completa modificación del sentido que debía tener, por ejemplo, la acción de cocinar y servir los alimentos: en vez de nutrir y fortalecer a sus esposos y amantes, se les dañaba y disminuía; además, según la investigadora, la propia operación de ofrecer comida elaborada con menstruación u otros efluvios se puede interpretar como un intento más de subversión, como «otra manera de invertir, sexual más que socialmente, el orden de las cosas: la forma de penetrar el cuerpo de los hombres». <sup>115</sup>

Otra clase de hechicería amorosa se basó por completo en lo que Frazer denominó magia homeopática o imitativa, es decir, en la creencia de que las cosas semejantes entre sí —por la forma, apariencia, color, sabor, etc.— se encuentran vinculadas y se ejercen una influencia mutua. Según esta premisa, en cuanto un corazón de paloma o cera podía representar el de una persona determinada, al realizársele ciertos procedimientos asociados con lo que se pretendía suscitar, como calentarlo o traspasarlo con alfileres para despertarle un acceso incontrolable de amor o de desasosiego por encontrarse con su amante, se tendría completo éxito en la misión, pues en palabras del antropólogo inglés «lo semejante produce lo semejante». <sup>116</sup> Como puede observarse, esta clase de operaciones mágicas se cimentaban en asociaciones simbólicas —un corazón de cera simboliza el de un hombre— e imitativas —arrojar un objeto en el fuego para producir en el ser amado un efecto similar al amor—, a partir de las cuales se construía todo ese entramado ideológico donde era factible propiciar

---

<sup>114</sup> María Tausiet, *op. cit.*, p. 102.

<sup>115</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 199.

<sup>116</sup> James G. Frazer, *op. cit.*, p. 35.

sentimientos o emociones aprovechando la contigüidad y lazos que las cosas del mundo parecían tener entre sí.

Sin importar los diferentes principios en que se sostienen las prácticas antes mencionadas, ambas compartieron un mismo elemento, cuyo origen es atribuible a la gran influencia de la hechicería peninsular, que bien puede considerarse el origen mismo de la magia: la palabra. Según autores como Malinowsky y Mauss, toda práctica mágica, además del agente encargado de ejecutar la actividad mágica (mago, hechicero), requiere de otros tres constituyentes: el ritual, que sirve como representación de una creencia determinada; una combinación de palabras expresadas oralmente, que explican o sustentan el ritual; y el filtro o pócima, donde se concentra el poder mágico.<sup>117</sup> Sin embargo, no todas las culturas valoran estos elementos de la misma manera y, en muchos casos, se privilegia una en específico. Al respecto, Aguirre Beltrán señala que a diferencia de las tradiciones mágicas indígena y africana, en las cuales el poder de obrar un cambio en la realidad se encontraba sobre todo en el filtro o medicamento, para la española la fuerza tras toda operación hechiceril yacía en la palabra, que se convertía en fundamento, potencia y trasfondo de la acción mágica entera.<sup>118</sup> Sánchez Ortega concuerda con esta afirmación y añade que para muchas personas —en especial mujeres— que desempeñaron algún oficio relacionado con la hechicería, las palabras representaron un elemento central en la dramatización que implicaba ejecutar sus hechizos, pues sin las complicadas y, a veces, extensas invocaciones dirigidas a entidades

---

<sup>117</sup> Cf. Rodrigo Díaz Cruz, «Las voces transfiguradas: lengua ritual, proyectiles verbales», en *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998, p. 125; Cf. Marcel Mauss, *op. cit.*, pp. 56-84.

<sup>118</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 249-250.

sobrenaturales de lo más diversas, difícilmente hubieran atraído y sugestionado a sus consultantes.<sup>119</sup>

En la Nueva España de los siglos XVI y XVII se emplearon varios tipos de fórmulas mágicas, las cuales estaban destinadas a modificar algún aspecto infausto de la realidad o a prevenir la desgracia, pues como menciona José Manuel Fraile Gil, el «miedo a la enfermedad y a la muerte, a la fuerza del rayo y de la lluvia desatada, a la pérdida del animal imprescindible o del enser más querido, a la soledad o a los celos... para todo ello, casi para cualquier momento, creó el hombre oraciones con las que [...] repeler la influencia que el mal, en su sentido más amplio pudiera ejercer en el bienestar del alma y del cuerpo».<sup>120</sup> Esta clase de textos circularon con profusión de boca en boca, de una generación a otra, y arraigaron en toda la hispanidad, ya que representaron la única alternativa de muchas personas para sobrellevar los retos cotidianos de la existencia. Según el *Diccionario de Autoridades*, en todas las ramificaciones de la hechicería, incluida la amorosa, se emplearon una clase particular de fórmulas mágicas conocidas como conjuros, definidas como «palabras supersticiosas y diabólicas, de que usan los hechiceros, hechiceras y bruxas».<sup>121</sup>

Si bien el Santo Oficio novohispano —como sus correspondientes peninsulares— mantuvo una postura bastante comprensiva y tolerante hacia la mayor parte de las prácticas hechiceriles, al considerar que su cultivo se debía más al candor popular que a un acto intencionado de herejía, nunca vio con agrado la propagación del elemento verbal empleado en ellas y trató de erradicarlo a toda costa. Aguirre Beltrán ve la importancia que los jueces inquisitoriales le atribuyeron a las composiciones de carácter mágico no sólo en su

---

<sup>119</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 145.

<sup>120</sup> José Manuel Fraile Gil, *Conjuros y plegarias de tradición oral*, Compañía Literaria, Madrid, 2001, p. 6.

<sup>121</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. conjuro

preocupación por la difusión que alcanzaban en el virreinato, sino también en la minuciosa transcripción que realizaron de aquellas usadas por los procesados, en una especie de intento por conocer lo mejor posible aquello que combatían. En este sentido, el antropólogo mexicano señala que a lo largo del siglo XVI y hasta mediados del XVII, es decir, en sus primeros cien años de existencia, la Inquisición instruyó una buena cantidad de procesos contra prácticas mágicas de toda índole, sobre todo de hechicería amorosa y curandería, donde es notorio el énfasis en consignar los textos orales empleados, pues los «instrumentos usados en la práctica mágica y los procedimientos para manipularlos, en modo alguno merecen la atención preferente que se da a la exacta relación de los conjuros o palabras que, en ocasiones, constituyen el mecanismo único de acción».<sup>122</sup>

De esta manera, los novohispanos vivieron inmersos en un ambiente donde la magia no representaba una anomalía, sino una parte ínsita de su existencia cotidiana. En la medida que la realidad frustraba sus deseos eróticos y sentimentales, ellos trataron de adecuarla a sus intereses por medio de una serie de prácticas basadas en creencias muy arraigadas, que si no aliviaban sus cuitas amorosas del todo, por lo menos les infundían esperanza en que las cosas podían mejorar. No obstante, fue gracias a la palabra que los habitantes de la Colonia pudieron experimentar la magia en una dimensión aún más profunda, íntima y emocional, pues en esta facultad intrínseca a la humanidad radicaba una fuerza capaz de crear en el mismo acto de la enunciación, de unir en un solo momento causa y efecto. La hechicería amorosa se valió de una clase particular de composiciones, llamados conjuros, los cuales formaron parte de la tradición literaria de los novohispanos y son la materia del siguiente capítulo.

---

<sup>122</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 250.

## CAPÍTULO 2

### EL CONJURO: UN GÉNERO DE LA TRADICIÓN ORAL NOVOHISPANA

#### **2.1. El conjuro como parte de la tradición oral**

A grandes rasgos, el conjuro puede definirse como una composición oral o escrita casi siempre en verso, de extensión variable, que está dirigida a entidades o fuerzas sobrenaturales, a las cuales se coacciona o ruega para que obren un cambio en la realidad a favor del conjurante. Este objetivo lo acerca a otras manifestaciones verbales sustentadas en el poder de la palabra, como ensalmos y oraciones, cuya circulación durante el periodo colonial fue igual de intensa entre los distintos sectores sociales y no siempre bien vista por el Santo Oficio. Tal vez el rasgo más importante al momento de distinguir entre un conjuro y el resto de las formas cercanas sea el objetivo que cada una persiguió, pues mientras éstas poseían una finalidad sobre todo apotropaica y curativa, el primero intentó resolver problemas relacionados con los planos de los deseos y las emociones. Existieron, entonces, conjuros para tener suerte en los juegos de azar, para no ser atrapado por la justicia, para encontrar objetos perdidos, para dominar la voluntad de una persona, para causar daño al enemigo y para desentrañar los misterios del presente y porvenir. Aquí se distingue una peculiaridad más del conjuro: aquello que buscaban materializar no siempre era moral o religiosamente aceptable; de hecho, gran parte de las peticiones externadas en esta clase de fórmulas iban en contra del orden establecido, por lo que se les puede atribuir un carácter subversivo, como se verá más adelante en la investigación.

Las personas que enunciaron algún conjuro en la Nueva España de los siglos XVI y XVII creían que por dicho medio podían ejercer un control sobre el mundo, pues el acto de enunciar no era un impulso gratuito, sino una manera de controlar los acontecimientos. Al pronunciar una combinación determinada de palabras no sólo se esperaba coaccionar u

obtener el auxilio de las fuerzas sobrenaturales para alcanzar una meta determinada, también se buscaba su inmediata consumación, pues de forma enigmática todo acontecía en el momento mismo de la exclamación, en cuanto las fórmulas mágicas «manifiestan un deseo, y la representación de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción». <sup>123</sup> En este sentido, el conjuro poseyó siempre mayores implicaciones mágicas que religiosas, pues se vinculó con la capacidad del ser humano de transformar el mundo a partir de un conocimiento de las leyes que lo regían —el expresar implica consumir, por ejemplo— y de sus propios recursos para manipularlas —en este caso, la fuerza contenida en la palabra—, lo cual implica una intervención directa sobre el curso de la cosas, como en la magia, y no indirecta, a través de una deidad, como ocurre con la religión. Al respecto, Walter Ong señala que en muchas civilizaciones se considera a las palabras como fuente de un inmenso poder creador, pues «los nombres [...] dan poder a los hombres sobre lo que están nominando». <sup>124</sup>

Los conjuros que arraigaron y se difundieron por el extenso territorio novohispano llegaron procedentes de España, lugar donde formaban parte del acervo literario común de la población, es decir, de la herencia inmaterial transmitida por la voz que una generación recibe de la anterior en una cadena que se hunde en las sombras del pasado. Esto no significa que las culturas indígenas hayan carecido de composiciones parecidas; <sup>125</sup> sin embargo, en los distintos corpus recolectados hasta el momento de los archivos inquisitoriales novohispanos, <sup>126</sup> no se encuentra un sólo ejemplo de ellas ni parecen haber dejado huella en

---

<sup>123</sup> Ludwig Wittgenstein citado por Rodrigo Díaz Cruz, *op. cit.*, p. 124.

<sup>124</sup> Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Schepar, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 39.

<sup>125</sup> En el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Hernando Ruíz de Alarcón recoge algunos testimonios de fórmulas empleadas por las diversas comunidades indígenas del centro del virreinato; sin embargo, no ha sido posible encontrar ningún ejemplo en los procesos analizados para este trabajo.

<sup>126</sup> Los recolectados por Araceli Campos, Noemí Quezada y Mariana Masera.

sus equivalentes de origen peninsular.<sup>127</sup> Tampoco ha sido posible localizar rastros de una posible influencia africana, pese al desembarco masivo de esclavos que tuvo lugar a finales del siglo XVI y a su rápida asimilación en la sociedad colonial. De hecho, las muestras no proporcionan caso alguno donde se pueda apreciar una mínima adaptación de estas fórmulas al contexto americano, que no deja de resultar extraño en cuanto su empleo no se mantuvo restringido a su sector de origen.

Esta situación parece contradecir la opinión de Mercedes Díaz Roig, para quien una de las características esenciales de un texto tradicional es su capacidad de aclimatarse a nuevos ambientes, en cuanto los individuos que lo aceptan como suyo pueden «variar aquello que no les gusta, no entienden bien o les es ajeno, o bien a introducir cambios que les dicta su propio entorno»;<sup>128</sup> según la investigadora mexicana, este mecanismo resulta fundamental en la literatura de tradición oral, pues permite que una composición arraigue en una comunidad, permanezca en la memoria colectiva y se difunda. No obstante, las fórmulas mágicas que circularon por Nueva España parecen no obedecer ese criterio, pues ni siquiera presentan modificaciones relacionadas con el léxico o con la incorporación de referencias del entorno histórico-geográfico del lugar donde se asimilaron.<sup>129</sup> Dicha invariabilidad tal vez se deba a la misma naturaleza de los textos, ya que al atribuírseles la facultad de obrar cambios en el mundo, su fuerza bien podía derivar de una repetición exacta, como ha observado Ong en algunas sociedades africanas.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Esto puede deberse a que los indígenas quedaron fuera de la jurisdicción del Santo Oficio pocos años después de que los primeros tribunales se establecieron oficialmente en territorio novohispano; por tanto, de existir registros que muestren un probable sincretismo se ubicarían en acervos documentales hasta ahora no explorados

<sup>128</sup> Mercedes Díaz Roig, *Estudios y notas sobre el romancero*, El Colegio de México, México, 1986, p. 165.

<sup>129</sup> Para Díaz Roig, uno de los principales tipos de modificaciones que se le hacen a una composición tradicional tienen que ver con el léxico y el entorno histórico-geográfico propios del lugar donde se acepta (*id.*).

<sup>130</sup> Walter Ong, *op. cit.*, p. 67. De esta manera, los conjuros presentarían un alto grado de fijeza que impidió que entre sus realizaciones existieran variantes muy acentuadas, es decir, la intervención de los usuarios en el discurso se vio hasta cierto punto limitada por la propia naturaleza de los textos y las condiciones de

Sin embargo, en este punto es necesario plantear una pregunta fundamental por lo menos para los años que abarcan la primera mitad de la Colonia: ¿existió una literatura de tradición oral novohispana como tal o ésta no era más que una suma de conjuntos en pleno proceso de articulación? Es necesario recordar que la literatura tradicional se construye a partir de composiciones transmitidas por medio de la voz, de una generación a otra, como parte de los procesos de socialización que permiten a una cultura asegurar la pervivencia de sus valores más estimados y proporcionar rasgos de identidad en los que sus miembros se reconozcan; pero si una sociedad se encuentra apenas en una etapa temprana de su estructuración, a partir —además— de piezas muy distintas entre sí y en frecuente pugna, es complicado hablar de una tradición oral compartida y, por ende, cumpliendo las funciones antes mencionadas. En este sentido, parece que las diferentes tradiciones confluentes en Nueva España se mantuvieron dentro de sus círculos originales, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XVII, ya fuera por los límites lingüísticos o por la relación conquistador-conquistado, si bien la cercanía étnica no tardó en establecer vasos comunicantes entre ellas.

Esta comunicación incesante fue posible, en palabras de Zumthor, porque las culturas no están verdaderamente cerradas, sino que poseen una «heterogeneidad, más o menos camuflada, y relativa apertura: por la rendija y a merced de las ocasiones incluso más que de las necesidades, se inician intercambios relativos a tal modelo económico, tal costumbre política, un rasgo de la lengua, un arte, la poesía oral».<sup>131</sup> En este escenario de retroalimentación, no es de extrañar que la literatura tradicional del sector hegemónico haya

---

pronunciación que exigían para funcionar correctamente. De ahí que los criterios de Altamirano no se cumplan muy bien en los textos aquí estudiados, pues estos están ideados para géneros que permiten una mayor participación del transmisor en el mensaje, como ocurre con el Romance.

<sup>131</sup> Paul Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, traducción de Ma. Concepción García-Lomas, Taurus, Madrid, 1992, p. 69.

tenido grandes alcances entre la población subordinada, quien no tardó en apropiársela. De esta manera, ocurrió lo señalado por Ramón Menéndez Pidal, para quien una composición puede considerarse tradicional en la medida en que la gente «la ha recibido como suya, la toma como propia de su tesoro intelectual, y al repetirla, no lo hace fielmente [...] sino que sintiéndola suya, hallándola incorporada en su propia imaginación, la reproduce emotiva e imaginativamente».<sup>132</sup> Esto parece haber ocurrido con los conjuros arribados de la península, aunque debido a la ausencia de marcas que permitan vislumbrar su proceso de adaptación al contexto novohispano, es necesario comprenderlas como una herencia que se generalizó y adoptó con rapidez, sin cambios considerables, por todos los sectores de la vida colonial.

Francisco Rodríguez Marín fue uno de los primeros investigadores en advertir esta tradición compartida que hermanó a la metrópoli con sus posesiones americanas, así como la imposibilidad de aprehender el fenómeno de las fórmulas mágicas sin tomar en cuenta el vínculo construido a lo largo de trescientos años de ininterrumpida comunicación transatlántica: «no basta espigar en nuestra península estas curiosas piececitas de la superstición, si han de acaudalarse en gran copia: a las Indias Occidentales las llevaron los descubridores, conquistadores y mercaderes, y allí se difundieron con profusión y adquirieron carta de naturaleza».<sup>133</sup> Por medio de los minuciosos y extenuantes interrogatorios realizados por el Santo Oficio novohispano se puede rastrear el tortuoso itinerario que no pocas veces siguieron, entre otros, quienes fueron acusados de emplear conjuros; un viaje que iniciaba en Sevilla, se posponía un par de meses o años en algún puerto canario o en Cuba, para finalizar en Veracruz, Puebla, la Ciudad de México o un prometedor

---

<sup>132</sup> Ramón Menéndez Pidal, «Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española», en *Los romances de América y otros estudios*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1941, p.78.

<sup>133</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op. cit.*, p. 11.

centro minero septentrional. Esos largos recorridos permitieron que los migrantes compartieran y aprendieran toda clase de textos orales con los cuales enfrentaban problemas de diversa índole: los malestares provocados por alguna enfermedad o herida, los límites impuestos por la pobreza, la tortura anímica del desamor, la angustia por el porvenir, la muerte y la salvación. Al acervo aprendido en casa se añadían, entonces, aquellas composiciones que lograban memorizar en los poblados de paso, al mismo tiempo que en éstos se quedaba un poco del patrimonio de aquellos que los convertían en su hogar temporal. De esta manera se construyó una amplia red de transmisión que superó todas las barreras físicas y humanas.

Quienes emplearon conjuros no sólo lo hicieron con el afán de tornar las cosas favorables, sino que también los suponían un medio de comunicación entre el hombre y lo sobrenatural,<sup>134</sup> una forma de comprender el mundo y tratar de influir en él. Las borrosas fronteras entre magia y religión pueden observarse aquí de manera muy detallada, pues si bien los mecanismos tras el conjuro lo vinculan más con el pensamiento mágico que con el religioso, ambos se encuentran completamente traslapados e indiferenciados en éstos. De esta manera, sólo en contadas ocasiones queda claro si las palabras se empleaban como un medio para externar una petición a una entidad superior —de quien dependía la consumación de lo solicitado— o si se les atribuía un poder que poseían por sí mismas, en su propia constitución.<sup>135</sup> Por consiguiente, Sánchez Ortega explica que muchos aspectos de la liturgia cristiana habían penetrado tan hondo en la mentalidad hispana que formaban parte de todos los ámbitos de la vida, incluido el mágico.

---

<sup>134</sup> Cf. José María Fraile Gil, *op. cit.*, p. 6.

<sup>135</sup> Cf. Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p.84

Algunas fórmulas tuvieron una circulación más o menos considerable por escrito —de forma impresa o manuscrita— en todo el mundo hispano, aunque no parecen haber estado destinadas precisamente a su lectura; de hecho, gran parte de quienes las adquirían en papel eran analfabetos, por lo que no se hacían de ellas con el objetivo de poseer un texto de consulta o para repasarlo hasta aprenderlo de memoria, sino para usarlas como talismanes, en cuanto se creía que su portación tenía efectos convenientes para lo que querían materializar.<sup>136</sup> De esta manera, aunque algunas fórmulas mágicas hayan circulado por escrito, ya sea en papeles sueltos —como en talismanes o en las cartas de toque<sup>137</sup>— o en compendios, todo parece indicar que la oralidad fue su principal medio de transmisión, como menciona Michèle Escamilla-Colin:

Ce patrimoine de conjuros, d'oraciones, que l'on retrouve de dossier en dossier avec son jeu de variantes et d'invariantes on le voit circuler oralement —en se perpétuant, en se modifiant— dans ce monde de femmes analphabètes et plus ou moins oisives par une transmission sans doute assez proche de celle des littératures orales. Les textes des maléfices et des sortilèges semblent évoluer comme la lyrique populaire, comme le romancero. Chaque sujet, chaque femme, y apportait sa touche personnelle, fruit de ses oublis et de son imagination, la marque de son propre “vecú”.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Kieckhefer menciona que a diferencia de los amuletos, confeccionados a partir de hierbas o de partes animales, los talismanes «contienen palabras o al menos letras inscritos en ellos. El poder de tales inscripciones es, por lo menos, tan grande como el de las plantas y animales» (*ibid.*, p. 86).

<sup>137</sup> Así se les denominaba a trozos de papel donde solían encontrarse algunos conjuros escritos; éstos no estaban destinados a su lectura, sino a actuar mágicamente por medio del contacto, según refiere una descripción del siglo XVII consignada por Antonio Paz y Melia: «Varias personas tienen y dan una carta que llaman de tocar, y dicen que es buena para granjear voluntades [...] y dicen que se ha de tocar con la dicha carta a las personas pretendidas día de Navidad, o San Juan, y Jueves Santo, antes que salga el sol» (Antonio Paz y Melia, *Papeles de Inquisición: catálogo y extractos*, segunda edición, Patronato del Archivo Histórico Nacional, Madrid, 1947, p. 243.)

<sup>138</sup> Michèle Escamilla-Colin, «Mentar el diablo ou le diable dans l'encrier», en Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Presses Universitaires de France, París, 1996, p. 115.

Al igual que en la metrópoli, en Nueva España se encuentran varias pruebas de este fenómeno, pues en muchos testimonios recogidos por el Santo Oficio, los procesados descubrían una pequeña parte de las extensas redes de comunicación oral por la cual una fórmula determinada había llegado a su conocimiento. Sin embargo, mientras en la península existía una añeja oralidad entre las grandes masas de población que desconocían la escritura,<sup>139</sup> en el virreinato supuso más un espacio de confluencia para la diversidad, en cuanto «la mayor parte de la población que convivió en el territorio [...] poseía una cultura de carácter eminentemente popular, es decir, una cultura derivada de las distintas tradiciones orales más que de la escritura».<sup>140</sup> En este sentido, Mariana Masera reflexiona sobre cómo en una sociedad conformada de pueblos tan diferentes entre sí, la voz —como único elemento compartido por todos, más allá incluso de las fronteras lingüísticas— permitió un encuentro de una complejidad imposible de alcanzar por otras vías; encuentro que no salvó nunca las diferencias existentes, pero que posibilitó la convivencia y comunicación entre los distintos actores de la vida colonial. Esto permite concluir a la investigadora que «fueron las palabras para todos esos habitantes el medio privilegiado de interacción que permitió tanto imponer como entrelazar relaciones, así también muchas veces amortiguar la violencia e intercambiar saberes entre las castas».<sup>141</sup>

En cuanto composiciones tradicionales, los conjuros vivieron en la memoria de los novohispanos como latencia, es decir, como un impulso presto a irrumpir en momentos determinados a través de la voz; medio que, a su vez, impuso sus propias características al

---

<sup>139</sup> Cf. Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1997, p. 8

<sup>140</sup> Enrique Flores y Mariana Masera, *op. cit.*, p. 26.

<sup>141</sup> Mariana Masera, «La palabra mágica en la Nueva España en la Nueva España. El conjuro, una poética compartida», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Abada/ Universidad Autónoma de Zacatecas, Madrid, 2012, p. 146.

mensaje transmitido por él. La enunciación de cada uno de estos textos fue siempre única y efímera, en el sentido de que toda repetición es, en sí, una recreación que se consume en su propio decir. Por este motivo, como ocurre con otras manifestaciones de la literatura tradicional, el conjuro también experimentó una intervención poética por parte de la comunidad, pues como dice José María Díez Borque, «a pesar de que el carácter ritual conlleva una fosilización lingüística que, como en toda liturgia, exige la repetición de los términos exactos para conseguir los fines deseados, la implantación oral en su extensión geográfica y con el anonimato caracterizador produce abundantes variantes».<sup>142</sup>

No existe, por tanto, un prototipo en el cual pueda basarse el transmisor de un texto mágico específico, sino un proceso que desemboca en un producto particular e irrepetible. Dicho proceso se basa en temas, normas y recursos estilísticos culturalmente aceptados, estimados y reproducidos, que permiten tanto a receptores como emisores reconocer un texto como propio y vincularlo con una función y género determinados. Al respecto, Aurelio González asegura que

la especificidad de la literatura llamada oral [...] no radica entonces solamente en su forma de transmisión (por la voz), sino también en que está compuesta de acuerdo con unos principios particulares, que no son los mismos de la literatura considerada culta. Con lo cual por oral no se deberá entender simplemente lo contrario de escrito, sino una forma específica de creación literaria y de cultura.<sup>143</sup>

En términos generales, los recursos empleados en la composición del conjuro coinciden con los presentes en otros textos de la literatura tradicional; por ejemplo, es frecuente

---

<sup>142</sup> José María Díez Borque, «Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro», en *Bulletin Hispanic*, vol. 87, núm. 1-2, 1985, p. 51. Disponible en: [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1985\\_num\\_87\\_1\\_4554](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1985_num_87_1_4554).

<sup>143</sup> Aurelio González, “El romance: transmisión oral y transmisión escrita”, en *Acta poética*, vol. 26, núm. 1-2, 2005, p. 223. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/170>.

encontrar adjetivaciones, contraposiciones, una tendencia al fragmentarismo y, en ocasiones, el uso de diálogos. Sin embargo, las formas de repetición en los distintos niveles de articulación discursiva —paralelismo, estructura bimembre, aliteración, similicadencia, anáfora, etc.— suponen una de sus características fundamentales, a tal grado que Diez Borque considera dicho principio como parte esencial de su retórica y poética.<sup>144</sup> Esta situación no representa ninguna sorpresa, ya que la iteración es un mecanismo indispensable en el proceso de memorización de cualquier clase de poesía tradicional, en cuanto genera una estructura y un ritmo que facilitan su aprendizaje, arraigo y difusión. Además, como menciona Díaz Roig, la repetición posee dos valores esenciales en los procesos de dramatización que implica toda *performance*: «un valor expresivo, cuando denota emotividad, y un valor significativo particular, cuando se utiliza para destacar un concepto».<sup>145</sup>

Otro recurso esencial en la constitución de estas fórmulas es el estilo formulario, el cual se basa en el uso de frases o expresiones fijas repetidas más o menos con exactitud en diversos textos. Cabe señalar que según Ong dicho estilo no sólo representa una de las estrategias discursivas más valoradas en las manifestaciones literarias de las sociedades predominantemente orales, sino que también modela su pensamiento y todas sus formas de expresión.<sup>146</sup> El estilo formulario remite, entonces, a un conjunto de fragmentos o esquemas sintácticos —denominados fórmulas—, que aparecen con frecuencia en varios poemas de una tradición oral determinada, sobre todo en el principio y final de la composición —fórmulas de inicio y cierre—; por ejemplo, los conjuros dedicados a santa Marta suelen

---

<sup>144</sup> José María Diez Borque, *op. cit.*, p. 57.

<sup>145</sup> Mercedes Díaz Roig, *El romancero y la lírica popular moderna*, apud Araceli Campos, *op. cit.*, p. 38.

<sup>146</sup> Walter J. Ong, *op. cit.*, p. 34.

iniciar de la misma manera: «Señora santa Marta/ digna sois y santa»; asimismo, en el sortilegio de las habas aparecen estas palabras en cualquier posición: «Señor san Julián/ suertes echastes en la mar./ Si buenas suertes echastes / mejores suertes sacastes».

Estos elementos poseen un sentido y una función asignados culturalmente que se funcionalizan en el marco donde se integran, creando así redes intertextuales. Para Aurelio González, la fórmula representa la unidad básica del nivel discursivo de una composición tradicional, en cuanto gracias a ellas «los miembros de la comunidad reconocen como propio un texto, y [...] el transmisor lo identifica poéticamente», además de que «permiten la coexistencia de la variante, en la objetivación de un texto, con la pertinencia a una tradición y un género».<sup>147</sup> En efecto, las fórmulas representan una especie de equilibrio entre las dos fuerzas contradictorias operantes en todas las composiciones tradicionales: repetición y variación; así, en palabras de Zumthor, «la fórmula fija y mantiene».<sup>148</sup>

Debido a las formas de transmisión y conservación privilegiadas en la Nueva España de los siglos XVI y XVII se puede decir que su cultura fue ante todo oral, pues las actividades relacionadas con la escritura y la lectura permanecieron circunscritas a una parte del sector hegemónico. En términos propuestos por Zumthor se hablaría de una oralidad mixta, en cuanto se trata de una sociedad con una cultura escrita desarrollada por las élites, cuya influencia aún permanecía hasta cierto punto alejada y retardada en amplios sectores de la población, en los que el valor de la voz apenas si empezaba a declinar a favor de su contraparte gráfica.<sup>149</sup> Sin embargo, como explica Frenk, en la hispanidad no parece haber

---

<sup>147</sup> Aurelio González, «La fórmula y la variación de Conde Olinos en el Romancero en América», en Aurelio González y Beatriz Mariscal Hay (eds.), *Romancero: visiones y revisiones*, El Colegio de México, México, 2008, p. 64.

<sup>148</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 125.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 37.

existido una división tajante entre los mundos de la palabra escrita y hablada, pues con regularidad se creaban vasos comunicantes entre ambos polos; por ejemplo, durante la Edad Moderna buena parte de los textos en papel estaban destinados a su oralización, actividad colectiva en que participaban todos los sectores sociales y que generó la figura del lector-oidor.<sup>150</sup>

No obstante, la incipiente brecha entre la grafía y el sonido comenzó a expandirse con el pasar de los años y a segmentar la población; al respecto, Zumthor menciona que «si la clase dominante acapara las técnicas de la escritura, todo lo que se refiere a la oralidad se convierte virtualmente en objeto de represión y los poetas orales son considerados, con razón o sin ella, los portavoces de los oprimidos».<sup>151</sup> Este criterio parece ajustarse a lo acontecido con los conjuros en el mundo hispano, pues formaron parte de un grupo de composiciones tradicionales censuradas o despreciadas por diversos motivos: contravenir algún aspecto de los órdenes moral, religioso o político vigentes en el momento; servir como medio de expresión a los sectores marginados y, por tanto, ser consideradas de escaso valor estético; o poseer un evidente carácter pragmático en aparente detrimento de sus méritos literarios.

De esta manera, en cuanto formaron parte de un acervo heredado de una generación a otra, se conservaron gracias a la memoria y se apegaron a ciertas pautas de construcción poética reconocidas por la comunidad como rasgos particulares de un género determinado, los conjuros pueden considerarse como parte de la tradición oral hispánica de los siglos XVI y XVII; sin embargo, debido a la persecución en su contra, así como a las clases sociales y oficios con que se asociaron, deben comprenderse como parte de un acervo que se propagó al margen del poder. En este sentido, puede conjeturarse que la mayor parte de estas

---

<sup>150</sup> Cf. Margit Frenk, *op. cit.*, p. 23.

<sup>151</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 229.

composiciones jamás se transcribieron, pues a diferencia de otras clases de textos tradicionales, como romances y coplas, cuya fijación por escrito se debió a un reconocimiento de su valor estético por parte de la clase letrada,<sup>152</sup> el cual supuso un aliciente para su difusión y conservación,<sup>153</sup> buena parte de estas fórmulas mágicas se registraron sólo en virtud del crimen que suponían, como una manera de evitar su propagación.

En efecto, casi la totalidad de los ejemplos conocidos en la actualidad provienen de los archivos inquisitoriales de España y América, pues los jueces —en su afán de conocer mejor las supersticiones que combatían— se encargaron de consignar no sólo las ceremonias descritas por los acusados, sino también las palabras empleadas en ellas. Esta situación no deja de resultar paradójica, ya que una institución encargada de velar por la pureza de la religión fue la encargada de salvaguardar una gran variedad de fórmulas supersticiosas que de no registrarse habrían desaparecido de manera irremediable. Sin embargo, para entender este proceder por parte de la institución encargada de velar por la ortodoxia de la fe se vuelve indispensable conocer la manera como dichos textos circularon entre la población novohispana, lo cual será la materia del siguiente apartado.

---

<sup>152</sup> Margit Frenk sitúa la valoración de estas composiciones en dos periodos consecutivos: uno que abarca de 1450 a 1580 y otro de 1580 a 1650. El primero etapa inicia en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo, quien sentía un gusto particular por los romances; dicha apreciación no tarda en llegar y prosperar en España, donde se tiene registro de una especie de moda basada en la poesía tradicional desde el tercer cuarto del siglo XV. Por su parte, la segunda etapa se vincula con los cambios sociales y culturales acaecidos en la península desde mediados del siglo XVI, que trajeron consigo el crecimiento de las ciudades y una renovación artística y literaria; dicha renovación consideró a la poesía tradicional como fundamento de la culta (Cf. Margit Frenk, *Entre folklore y literatura (Lírica hispánica antigua)*, El Colegio de México, México, 1971, pp. 29-53).

<sup>153</sup> Al respecto, Menéndez Pidal opina que «a la tradición oral ayudaba la escrita o la impresa de los cartapacios literarios, de los cancioneros de los pliegos sueltos y de los romanceros que propagaban y salvaban del olvido tantas versiones inestimables recogidas en su mejor sazón y arrancadas felizmente a la fugacidad y decadencia de todo lo que vive» (Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 80).

## 2.2. La transmisión del conjuro amoroso en el contexto novohispano: redes y situaciones de comunicación

Los orígenes de Nueva España se remontan al segundo cuarto del siglo XVI, con los primeros avances de las tropas hispanas por el actual territorio mexicano, pues desde ese momento tan temprano en la historia de la Colonia se tienen noticias de un elemento indispensable para comprender la estructura étnica y social que se fue gestando en los decenios subsecuentes: el mestizaje. La diversidad fue, entonces, uno de los rasgos más notables de Nueva España desde la empresa de conquista y sólo se acentuó con el masivo desembarco de negros acaecido con regularidad desde las últimas décadas del siglo XVI hasta la primera mitad del XVII.<sup>154</sup> A partir de ese momento estuvieron presentes los tres núcleos poblacionales más importantes del virreinato —indígenas, españoles y africanos—, de cuya mezcla ininterrumpida se moldeó la fisonomía de la sociedad novohispana. La coexistencia de seres humanos tan distintos entre sí condicionó el devenir en todos los ámbitos de la vida social, pues, en palabras de Carlos López Beltrán, «arrojó sorpresas “híbridas” de todos tipos y en todas direcciones. Nuevos usos. Nuevas maneras. Nuevos hábitos. Nuevos cuerpos. Nuevas palabras».<sup>155</sup>

Mestizos y mulatos fueron el resultado inevitable de la compleja interacción racial gestada en Nueva España y pronto se convirtieron en dos de los grupos más numerosos del

---

<sup>154</sup> «En el periodo de 1580 a 1640 la introducción de esclavos fue masiva y sistemática y hacia finales del XVII y principios del XVIII decayó su entrada, pues surgió la población mestiza que, para 1742, formaba la tercera parte de la población total de la Colonia, lo que hizo incosteable la mano de obra negra importada» (Ma. Elena Cortés Jácome, «No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree», en Sergio Ortega (editor), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1985, p. 165).

<sup>155</sup> Carlos López Beltrán, «Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas», en Frida Gorbach y Carlos López Beltrán, *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, p. 292.

territorio.<sup>156</sup> Estas uniones, por lo menos en un inicio, casi siempre estuvieron marcadas por la violencia contra los pueblos sometidos, en lo que Asunción Lavrin denomina «el ejercicio de la soberanía sexual de los conquistadores»,<sup>157</sup> aunque no faltaron relaciones de mayor igualdad, como los matrimonios de soldados peninsulares con señoras pertenecientes a la nobleza local. Mestizos y mulatos, además, en cuanto en ellos se sincretizaban herencias genéticas como culturales, funcionaron como el principal puente de comunicación entre los grupos raciales originarios, pues en palabras de Solange Alberro,

existía una serie de intermediarios que podían establecer los contactos, asegurar la comunicación y los intercambios: las castas [...] los mestizos fueron históricamente los primeros en establecer, muy tempranamente, el contacto entre los dos grupos principales. Su acción fue tan evidente como difícil de aprehender, porque se manifestaba ante todo en los ámbitos afectivos, domésticos y privados [...] Si los mestizos fueron por definición los enlaces naturales entre españoles e indígenas, los africanos y sus descendientes no tardaron en desempeñar las mismas funciones [...] Así es como los vemos imponerse entre indígenas y españoles en las operaciones comerciales, las funciones medias de mando, los empleos de confianza, los negocios más turbios de la magia erótica y la hechicería.<sup>158</sup>

Con la incorporación de estas primeras combinaciones raciales en la sociedad novohispana no tardó en aparecer otro sinfín de variantes que pronto superó todo afán

---

<sup>156</sup> Atención aparte merecen los enlaces entre indígenas y negros —que dieron lugar también a mulatos, aunque en algún momento dicha denominación cambió por la de zambos—, pues si bien los primeros gozaban de una serie de prerrogativas —por lo menos en lo teórico— que los segundos jamás alcanzaron, ambos se encontraban igualmente sometidos; sin embargo, la libertad de los nativos supuso un fuerte aliciente para que los africanos buscaran reproducirse con ellos y, así, librar a sus descendientes del oprobio de la esclavitud. Esta situación se evidencia en una carta que el virrey Martín Enríquez dirigió a Felipe II, donde cuenta que «las indias es gente muy flaca y muy perdida por los negros, y así se huelgan más en casar con ellos que con indios, y ni más ni menos los negros se casan con ellas, antes que con otras negras, por razón de dejar a sus hijos libres» (Luis Fernando Lara, *Historia mínima de la lengua española*, El Colegio de México/El Colegio Nacional, México, 2013, p. 269).

<sup>157</sup> Asunción Lavrin, «La sexualidad y las normas de la moral sexual», en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana. La ciudad barroca*, tomo II, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 491

<sup>158</sup> Solange Alberro, *Del gachupín al criollo...*, *op. cit.*, pp. 169-171.

clasificadorio. Este empeño por mantener una estructura social basada en la separación tajante de los individuos originó el conocido sistemas de castas novohispano, un intento de las élites por comprender una realidad huidiza que dificultaba las tareas de preservar el control y conservar sus privilegios. Dicho sistema no sólo encasillaba a las personas según su linaje, también les asignaba un valor moral, un lugar específico en el orden colonial y, además, determinaba las profesiones que los individuos podían desempeñar. En este sentido, los expedientes inquisitoriales consultados revelan que mulatas, mestizas y españolas pobres, viudas o abandonadas acusadas de supersticiosas, hechiceras o brujas contaban con algún oficio —cocineras, costureras, curanderas, posaderas, vendedoras— que les permitiera sostenerse, sobre todo si no contaban con un hombre a su lado, mientras que aquellas cuyos maridos, padres o hermanos gozaban de una buena posición social y económica no tenían necesidad de buscar el sustento por sí mismas.

La noción de casta implicaba, por tanto, una evidente segregación que favorecía a los grupos hegemónicos españoles. Sin embargo, como apunta López Beltrán, se trató «de un sistema imperfecto y, finalmente, fallido que nunca correspondió con lo que de hecho ocurría con los individuos y grupos humanos, y que conforme fueron avanzando las décadas de los siglos XVII y XVIII se fue volviendo más un armazón ideológico sin conexión nítida ni con los cuerpos y modos físicos reales ni con las conductas y prácticas de la población».<sup>159</sup> Para Pilar Gonzalbo, de igual manera, la distinción de las castas jamás se concretó del todo en la realidad efectiva, sino que se circunscribió a una serie de discursos provenientes de la oligarquía que veía en la fecunda diversidad humana de su entorno un peligro para sus intereses. En todo caso, indica la investigadora, lo que sí existió en Nueva España fue un

---

<sup>159</sup> Carlos López Beltrán, *op. cit.*, p. 302.

reconocimiento de calidades, categoría donde se incluía la opinión de la comunidad sobre un sujeto determinado, la dignidad de su profesión, el éxito económico y, en menor medida, su herencia racial.<sup>160</sup> En este sentido, Gonzalbo menciona que en Nueva España

había prejuicios y pretensiones de distinción, rechazo hacia ciertos grupos y aprecio hacia otros, pero no estaban claras las barreras ni la justificación de su existencia, no existía un proyecto diferenciador ni una ideología racista [...] muy al contrario, la teoría, la doctrina, el discurso religioso, hablaban de la igualdad de los seres humanos, mientras que la práctica cotidiana destacaba las diferencias y alentaba los privilegios. Privilegios que con frecuencia eran más simbólicos que prácticos y que en todo caso no implicaban por sí mismos la pertenencia a una élite.<sup>161</sup>

El sistema de castas, por tanto, puede considerarse un medio ideado por los grupos que ostentaban el poder, pues como indica López Beltrán, fueron ellos quienes «generaron la idea misma de “casta” por medio de los entramados ideológicos que aseguraban su señoramamiento sobre ellas».<sup>162</sup> En contra de esta fabulación maquinada por las élites, el mundo novohispano impuso siempre su verdadero rostro: un lugar de confluencia entre seres humanos muy distintos entre sí, generadores de un fuerte abigarramiento racial y cultural, el cual sólo se intensificó con el pasar de los años y dio lugar a productos rebosantes de novedad. Ante esta situación, todo intento por trazar fronteras inamovibles y efectivas entre la gente quedó confinado en los discursos y sus repercusiones en la realidad estuvieron más bien restringidas.

Las condiciones dominantes en el virreinato, en realidad, propiciaban el contacto entre grupos y abatían cualquier intento por frenarlo. En villas, ciudades o haciendas, ya fuera a

---

<sup>160</sup>Cf. Pilar Gonzalbo, «La trampa de las castas», en Solange Alberro y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, El Colegio de México, México, 2013, p. 152.

<sup>161</sup>*Ibid.*, p. 27

<sup>162</sup> Carlos López Beltrán, *op. cit.*, p. 289.

partir de las actividades cotidianas, de las relaciones familiares y afectivas, del comercio o las festividades religiosas y civiles se propiciaba una profunda cercanía entre individuos de diversas estirpes y condiciones. Los mercados, tianguis, plazas, iglesias y calles fungían como escenarios ideales donde toda clase de personas se relacionaban sin ambages, acostumbradas, como estaban, «a encontrarse de forma cotidiana, comunicarse en un idioma abierto a las palabras, giros y cadencias de lenguas extrañas, y a compartir los espacios públicos [...] que de una manera u otra pertenecían a todos».<sup>163</sup> Asimismo, las celebraciones marcadas en el calendario eclesiástico funcionaban como momentos de verdadera integración social, ya que la comunidad entera participaba activamente y se dejaba arrobar por los mismos acontecimientos: la procesión de una imagen, la representación de un auto sacramental, el sermón del sacerdote, la fastuosidad que cubría las principales vías de las grandes ciudades durante las exequias de algún monarca, el desfile de quienes serían juzgados en el auto de fe.

La convivencia étnica, sin embargo, no sólo ocurrió en los espacios públicos, ya que tras las puertas de casas y lugares de trabajo se generó una proximidad todavía más abrumadora. En vecindades, casas de huéspedes y posadas se hospedaban todo tipo de viajeros y recién llegados a las urbes que pudieran pagar el alquiler, lo cual rompía con el orden deseado por las autoridades. Los casos de Leonor de Isla y de la española Magdalena Hernández ofrecen un buen ejemplo de las implicaciones alcanzadas por esta cercanía, pues no solo ambas se dedicaron a dar posada a los viajeros que arribaban cada día al puerto de Veracruz desde el interior del virreinato o desde Europa, sino que confesaron ante los inquisidores haber establecido algún tipo de relación sentimental con más de un huésped.

---

<sup>163</sup> María del Carmen León Casares, «A cielo abierto: la convivencia en plazas y calles», en Antonio Rubial García (coord.), *op. cit.*, 27.

De igual manera, en residencias y haciendas de personas acaudaladas o en los negocios de comerciantes había servidumbre y mano de obra de todo origen y condición que pasaban largas jornadas hombro con hombro; esta coexistencia, lejos de producir conflictos, salvaba las diferencias no sólo entre los mismos trabajadores, sino también entre éstos y los señores, pues como indica R. Douglas Cope, «las relaciones en el lugar de trabajo eran más que un simple intercambio de trabajo por dinero [...] los trabajadores y sus patrones interactuaban en espacios a pequeña escala, en actividades laborales que implicaban un contacto estrecho; unos y otros conocían algo sobre la vida privada de los demás y algunas veces desarrollaban cierto grado de empatía».<sup>164</sup>

Si bien las autoridades veían con recelo el contacto entre grupos étnicos nunca se opusieron abiertamente a él ni dispusieron leyes para prohibirlo;<sup>165</sup> pero sí censuraron con firmeza cualquier acercamiento íntimo que no estuviera avalado por el matrimonio. El discurso religioso de la época siempre defendió el enlace matrimonial no sólo como la única instancia adecuada para el trato cotidiano entre hombres y mujeres, sino también como el terreno ideal para la preservación y desarrollo de la inclinación que, en un inicio, impulsaba a dos personas a querer unirse; inclinación que con paciencia y cuidado podía transformarse en amor, sentimiento cuya única manifestación legítima se daba, por tanto, en el matrimonio.

Dicha postura se debió a que, desde mediados del siglo XIII, la Iglesia adoptó la concepción tomista sobre los sentimientos como una de sus principales doctrinas, por lo cual esa fue la postura oficial que se llevó y trató de implantar entre los habitantes de las colonias españolas del Nuevo Mundo. Si bien santo Tomás nunca brindó una definición precisa de lo que era el amor, sí describió las diferentes etapas por las que éste debía transitar y los

---

<sup>164</sup> R. Douglas Cope, «Los hábitos laborales urbanos», en Antonio Rubial García (coord.), *op. cit.*, p. 416.

<sup>165</sup> Cf. Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 67.

compromisos que los enamorados estaban obligados a asumir si querían alcanzar la consumación idónea de su afecto.<sup>166</sup> Según esta manera de entender las relaciones amorosas, el matrimonio celebrado ante las autoridades eclesiásticas era la única forma aceptable de convivencia íntima entre hombres y mujeres, así como la única instancia aceptada para experimentar y vivir el amor de pareja.

En este sentido, el matrimonio perfecto, según la Iglesia, era aquel que se sujetaba a las leyes de la fidelidad —que impedía a los esposos experimentar amor fuera de la pareja— y de la cohabitación —que obligaba a los cónyuges a vivir juntos para atender sus mutuas necesidades—, así como a un cumplimiento cabal de los roles tradicionalmente asignados a cada sexo que, según Noemí Quezada, implicaba

para la mujer preparar los alimentos y satisfacer el deseo del varón en el lecho y para el varón aceptar la responsabilidad moral y económica de la mujer y cumplir con el débito conyugal [...] Para la mujer despertar y mantener en el hombre la afectividad y el deseo para, a través de la satisfacción y buena atención, lograr la reciprocidad y que la “quisiera bien” el esposo, era el objetivo amoroso. Para el hombre sentirse reconocido como fuerte, superior, quien tomaba las decisiones trascendentes para la pareja y la familia, necesario proveedor económico, fortalecía las ligas afectivas con la esposa.<sup>167</sup>

Amor y sexualidad eran, por lo menos en los discursos oficiales, términos indisolubles y complementarios. El primero nacía de la voluntad de un hombre y una mujer para estar juntos y se consagraba y alimentaba en la cercanía diaria y en las relaciones sexuales, cuya única expresión permitida podía darse en el matrimonio, pues de hecho «los cónyuges no sólo tenían derecho [a ellas], sino que [debían ponerlas] en práctica. Las parejas de casados

---

<sup>166</sup> Sergio Ortega Noriega, «De amores y desamores», en Sergio Ortega Noriega *et al*, *Amor y desamor. Vivencias de pareja en la sociedad novohispana*, segunda edición, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999, p. 20.

<sup>167</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Plaza y Valdés, México, 1996, pp. 180-181.

tenían la obligación de satisfacer el deseo del otro siempre que fuera necesario [...] El acto sexual se convirtió en un “débito” que se debía pagar, y había muy pocas posibilidades de evasión». <sup>168</sup>

No obstante, las condiciones imperantes en Nueva España favorecieron toda clase de relaciones amorosas que distaban mucho del ideal elaborado por los religiosos; amancebamientos, adulterios y encuentros casuales de toda índole prosperaron en el marco de esa coexistencia tan íntima entre individuos cuyas diferencias generaban más atracción y curiosidad que rechazo. Aquí se puede ver con claridad esa contradicción entre las necesidades y aspiraciones personales con el sistema normativo vigente, pues como apunta Alberro,

la sociedad colonial vive en dos planos que mantienen relaciones particulares: el primero es el de los códigos, las cédulas, en suma, el conjunto del aparato discursivo que precede de la metrópoli o sus representantes, el mero reflejo de un proyecto colonial en parte imaginario; el otro es el de la realidad, los compromisos, los arreglos e interpretaciones dolosas de la praxis local. <sup>169</sup>

Sin embargo, estas relaciones forjadas en el calor de la proximidad y, muchas veces, a partir de la situación ventajosa que tenían los hombres sobre las mujeres que los rodeaban, también generaron aflicción, desconsuelo e incertidumbre, pues en innumerables ocasiones estas uniones terminaban con la partida del ser amado, con su más absoluta indiferencia y, no pocas veces, con su predilección por otra persona. Ni siquiera el matrimonio auguraba garantías más sólidas, ya que factores como la violencia doméstica, infidelidades y falta de

---

<sup>168</sup> Asunción Lavrin, «La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia», en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Gustavo Pelcastre, CONACULTA/Grijalbo, México, 1991, p. 72.

<sup>169</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, p. 273.

recursos económicos o de empatía solían menoscabar el afecto y, por tanto, la vida conyugal se convertía en todo un suplicio.

Un ejemplo de matrimonio fallido con tintes en verdad trágicos se encuentra en la autodenuncia realizada por Isabel Rodríguez, española de treinta años hospedada en el recogimiento de Santa Mónica, ante fray Agustín de Aldrete, comisario del Santo Oficio. En dicho testimonio, fechado el 27 de mayo de 1626, en la Ciudad de México, la mujer confesó haber pronunciado dos oraciones para que Francisco de Salinas, marido suyo y ayuda de cámara del marqués de Cerralba, volviera a su lado y la sacara del mencionado recogimiento, donde padecía todas las carencias que conllevaba el abandono; su deseo de retornar a la compañía marital parecía ir en contra del sentido común, pues si se encontraba como recogida se debía a que, hacía poco menos de medio año, «el dicho Francisco de Salinas le dio quatro puñaladas por presunción mala que della tubo»<sup>170</sup> y, luego, la dejó abandonada a su suerte. A tal grado llegó la indiferencia de su consorte que fue el propio marqués de Cerralba quien intercedió por ella y la mandó llevar a Santa Mónica, adonde arribó en una estado tan delicado que, seis meses después, el funcionario inquisitorial tuvo que asistir a la casa de recogidas para tomar la declaración. Sin importar que su vida peligrara en compañía de Francisco, Isabel anhelaba «volver a la amistad matrimonial del dicho su marido, biéndose en este estado sin culpa ninguna por un caso que sucedió sin pensar»,<sup>171</sup> ya que para ella no existía mayor oprobio que el desamparo en el cual se encontraba.

Según consta en la detallada narración hecha por Isabel, al contarle sus intenciones a una compañera del recogimiento llamada doña Antonia, cuyo apellido desconocía, ésta le dijo que «la enseñaría una oración para que usando della alcançase lo que quisiese; y con ella

---

<sup>170</sup> AGN, Inquisición, vol. 357, expediente sin número, f. 176r.

<sup>171</sup> *Id.*

haría que el dicho su marido viniese en su amistad y la sacase de este recogimiento, haciendo vida con ella y tratan[dola] bien». La “oración” en cuestión se trataba de una interesante mezcla entre los conjuros de la soga y el puñal y el de santa Marta “la Mala”, en el cual se pedía a un numeroso grupo de entidades demoniacas que acudieran al lecho de Francisco y no le permitieran descansar hasta que fuera en busca de su esposa. Isabel no pudo dar mucha información precisa sobre Antonia, quien para el momento de la declaración ya no se encontraba en Santa Mónica, pues lo único que sabía se lo había oído decir a otras recogidas: que estaba casada con un tonelero que se ausentaba con frecuencia del hogar, que mantenía una relación con un gentilhombre de la cámara del virrey, que vivía en alguna parte de la ciudad y que aseguraba ser oriunda del pueblo gaditano de Sanlúcar de Barrameda.<sup>172</sup>

Pero el nombre de Antonia no es el único que aparece vinculado con conocimientos mágicos, ya que poco después Isabel declara que, en su congoja, también se acercó con Melchora india, sirvienta de Santa Mónica, para solicitarle un remedio que le permitiera volver con su esposo; ésta le recomendó que «quando tubiese acto carnal con ella, cogiese del semen, que lo echase y lo atase en un cinchuelo dándole nueve nudos»<sup>173</sup> para luego arrojarlo al fuego mientras recitaba el breve *Conjuro de las torcidas del candil*. Cuando Isabel inquirió sobre dónde había aprendido dichas palabras, Melchora le dijo que una tal Quiteria de Luna, que vivía en casa de una beata del Carmen y era natural de Granada, se las había enseñado. Según la declarante, se llevó una gran sorpresa al escuchar esa información, pues Antonia le confesó que los conjuros que le había transmitido lo aprendió en Nueva España de labios de esa misma mujer.

---

<sup>172</sup> Dicha procedencia parece concordar con la descripción realizada por Isabel, pues la describe como «una mujer de hasta veinte[i] y seis años, blanca, rostro aguileño aombrado, ojos grandes [y] negros, cejas negras grandes, cabello negro, de buena estatura» (*ibid.*, f. 176v).

<sup>173</sup> *Ibid.*, f. 177r.

En ningún momento del testimonio se explica cómo entraron en contacto Antonia y Melchora con Quiteria de Luna, pero se intuye que ésta era visitante asidua de la casa de recogidas, ya fuera como amiga de las mujeres que allí vivían o como residente ocasional, pues Isabel confiesa al final de su declaración haber conversado con ella por lo menos en una ocasión e, incluso, haber recibido uno de sus famosos remedios para que su marido le cobrara afecto, el cual consistía en que una hora del coito debía introducir «dentro de su vaso natural una haba [...] y la tubiese dentro espacio de una ora y luego guardásela dicha haba y tubiese acto con el dicho su marido».<sup>174</sup>

La autodenuncia de Isabel, a pesar de su brevedad, revela dos aspectos muy interesantes de la existencia femenina durante la Colonia. En primer lugar, la violencia que se veían obligadas a tolerar por parte de sus parejas, ya que al ser concebidas como una propiedad más de los hombres, éstos podían disponer de ella a su gusto; esta idea generaba clímax de agresión donde no pocas veces peligraba la vida de las mujeres, pues como menciona Lavrin, las descripciones presentes en algunos documentos «sugieren matices de sadismo en algunos maridos, pero también la suposición generalizada de que estos tenían derecho a someter a sus esposas a cierta “disciplina” física. Se las golpeaba con bastones, correas, armas de fuego y piedra. Las amenazaban o las herían con cuchillos y pistolas, las echaban de su hogar, y las humillaban públicamente».<sup>175</sup> Esta forma de pensar no sólo explica el comportamiento de Francisco de Salinas, quien ante la sospecha de una infidelidad creyó tener la facultad de decidir sobre la vida de su esposa, sino de la propia mujer, quien prefirió justificar el intento de asesinato y buscó por medio mágicos arreglar su matrimonio.

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, f. 178r.

<sup>175</sup> Asunción Lavrin, «La sexualidad en el México colonial...», *op. cit.*, p. 90.

En segunda instancia, se puede apreciar un fluido intercambio de conocimientos mágicos entre mujeres de distintas condiciones, el cual estaba favorecido por el espacio común que compartían —en este caso, el recogimiento de Santa Mónica, en la Ciudad de México— y, sobre todo, por las circunstancias comunes a buena parte de las novohispanas. En la narración de Isabel se puede ver cómo dos conjuros amorosos de la tradición oral hispánica atravesaron el Atlántico, probablemente en la memoria de Quiteria, y llegaron a la declarante por dos vías diferentes: a través de una española y de una indígena. Esto demuestra que, por lo menos en cuestiones amorosas, las novohispanas se mostraron generosas y comprensivas entre sí, pues compartieron sin dejar alguno de egoísmo los remedios mágicos aprendidos a lo largo de su vida, los cuales representaron muchas veces el único recurso en que podían depositar sus esperanzas de una vida mejor.

Como se mencionó en el primer capítulo, en cuanto ocuparon un lugar subordinado en la sociedad colonial, las mujeres fueron quienes más padecieron la falta de una pareja, pues de no contar con la compañía de un hombre que defendiera sus intereses y se encargara de su sustento y el de sus hijos, la vida se tornaba sumamente difícil. Por este motivo, una de las grandes preocupaciones experimentadas por las novohispanas fue concertar un matrimonio con alguien que no las maltratara, les suministrara lo necesario para vivir con dignidad y, de ser posible, les proporcionara el reconocimiento social adecuado. Por su parte, aquellas que no lograron acceder a la condición de esposa tuvieron que contentarse muchas veces con la posición de concubinas, aunque esto suponía el riesgo de ser abandonadas en cualquier momento, pues dicho estado no representaba para los varones ninguna responsabilidad, en cuanto se trataba de una unión no oficializada y, por tanto, al margen de la ley; por este motivo, como escribe Quezada, «la mujer amancebada reaccionaba violentamente cuando el hombre pretendía abandonarla para contraer matrimonio con otra

[...] o porque percibía el interés del amante por desplazarla»,<sup>176</sup> ya que la ruptura significaba quedar en el más completo desamparo.

De hecho, entre todas las faltas a la moral sexual cometidas en la Nueva España, el amancebamiento fue una de las más comunes. El delito en esta clase de relación estribaba, sobre todo, en la omisión que la pareja hacía del sacramento matrimonial y, en ocasiones, en la imposibilidad que uno de los dos tenía para formar un hogar —por ya estar casado o, en el caso de algunos clérigos, por no poder contraer ese estado debido al voto de castidad—; esto significaba que ante los ojos de Dios y su iglesia la cohabitación se consideraba pecaminosa.

La empatía que pudiera darse en estas circunstancias se entendía, por tanto, como ilícita y los hijos engendrados eran considerados ilegítimos, sin importar el éxito que el enlace pudiera llegar a tener. No obstante, como indica Teresa Lozano Armendares, si bien estas uniones no eran bien vistas, menos entre la gente que se tenía de buena condición y en los discursos oficiales, su recurrencia y alcances —que involucraron a todos los sectores novohispanos por igual— hacen suponer que debieron ser toleradas con cierta holgura, en especial cuando la posición del hombre significaba un ascenso social para la mujer.<sup>177</sup> De hecho, como indica Quezada, para muchas novohispanas la mancebía supuso un estado previo al matrimonio o, por lo menos, un equivalente. No obstante, la desigualdad entre los sexos también se manifestaba con fuerza en esta clase de relaciones, pues si bien las mujeres debían cumplir a cabalidad con las funciones de una esposa, los hombres «evadían fácilmente la responsabilidad económica y moral, acentuándose aún más la dependencia de la mujer en relación al hombre».<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo...*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>177</sup> Cf. Teresa Lozano Armendares, «Momentos de desamor en algunas parejas novohispanas», en Sergio Ortega Noriega *et al.*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>178</sup> Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVI», *op. cit.*, p. 271.

El testimonio de Inés Osorio, originaria de la ciudad española de Trujillo y apodada la Corderilla, contra Juana de Añasco da cuenta de las constantes tribulaciones experimentadas por las mujeres amancebadas. En su declaración, fechada el 22 de febrero de 1593, Inés confesó ante los inquisidores cómo a lo largo de su vida había acudido, por lo menos, con tres hechiceras —Luz Medina, Juana de Añasco y María de Palerna— para que le aconsejaran como podía retener a los hombres con los que cohabitaba sin estar casada; en este ir y venir constante de una profesional a otra, la declarante parece haber memorizado una gran cantidad de conjuros amorosos, pues en el documento se consignan versiones de los conjuros de Santa Marta “la Buena”, Las ánimas, El gran poder de Dios, San Silvestre de Montemayor y La Estrella. Como especifica la testigo, su único móvil tras este desacato a los códigos morales y religiosos era «que los hombres con quien ésta tenía amistad la quisiesen bien» y, sobre todo, «para que no la dexasen».<sup>179</sup>

El desasosiego causado por el posible abandono masculino, de acuerdo con Sánchez Ortega, no sólo traslucía la necesidad femenina de contar con un compañero de vida, sino en especial la gran dependencia económica que las mujeres tenían de sus maridos o amantes. Dicha realidad suele manifestarse con bastante frecuencia en los conjuros amorosos recabados, sin importar lo subversivos que sean, y de hecho forma parte de una fórmula de cierre muy socorrida en estas composiciones; por ejemplo, en tres de los textos referidos por Inés Osorio aparece un verso donde se pide que el hombre amado vaya a buscar a la conjurante y le dé cuanto posea —«dándome lo que tuviere»—. Esta recurrencia lleva a la ya mencionada investigadora española a suponer que «la necesidad de sobrevivir, más que la

---

<sup>179</sup> AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, f. 165 v.

pasión amorosa [...] era en realidad lo que obsesionaba a las mujeres del Antiguo Régimen, impulsándolas, en su impotencia, a confiar en el mundo de la magia».<sup>180</sup>

No obstante, las mujeres también contaban con necesidades más allá de las económicas o sociales que no siempre se cumplían en la convivencia de pareja, por lo que «en la relación ocasional o de adulterio [...] buscaban muchas veces la satisfacción a su erotismo. Inconscientes y a veces conscientes, se dejaban arrastrar por el deseo para alcanzar el ideal amoroso, la estabilidad económica y el placer negado [por sus compañeros]». <sup>181</sup> No fue extraño, por tanto, que casadas y amancebadas también sostuvieran encuentros de toda índole fuera de sus relaciones oficiales, desde uniones fortuitas con algún viajero hasta amoríos duraderos; sin embargo, a diferencia del adulterio masculino socialmente aceptado y sin ninguna consecuencia práctica, las novohispanas corrían grandes peligros si sus infidelidades eran descubiertas, pues sus maridos tenían el derecho a cobrar dicha afrenta, ya fuera con golpes e, incluso, con la muerte. A pesar de este riesgo más de una se aventuró en los tortuosos caminos de la infidelidad.

El proceso levantado contra Leonor de Maldonado, a finales del siglo XVI, en la ciudad de Veracruz, muestra con claridad lo extendido que estaba el adulterio, incluso entre las mujeres de las familias acomodadas de la sociedad novohispana. Casada con Bernardo Franquiz, dueño de una importante estancia a las afueras de Veracruz, Leonor había mantenido una relación de algunos años con Juan de la Rea, por quien mostraba una fuerte inclinación; deseosa de ser la única que gozara de su amor y temerosa de una supuesta rival, se rodeó de un grupo de mujeres con fama de hechiceras, entre quienes se encontraban

---

<sup>180</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 103.

<sup>181</sup> Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVII», en *Anales de Antropología*, vol. 25 (1), 1988, p. 330. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15826>.

Magdalena Hernández y Catalina Bermúdez, con el único objetivo de conocer los secretos que su amado le guardaba y, por supuesto, para tratar de retenerlo a su lado.

Al parecer las reuniones entre las tres implicadas se habían celebrado en casa de Leonor hacía poco menos de un año antes de la acusación y no habían levantado ninguna sospecha entre la población, pero una serie de denuncias contra Magdalena Hernández iniciadas por Catalina de Vargas el 26 de febrero de 1593, cambiaron el transcurso de las cosas. Los testimonios de las tres mujeres que declararon contra Magdalena coinciden en que la inculpada, viuda originaria de Málaga y de oficio posadera, ofrecía unos polvos hechos con altar de iglesia a sus conocidas para que tuvieran buenas relaciones con sus esposos y paz en sus hogares. Sin embargo, la información brindada por Ana de Medina, una mulata de 26 años que se sostenía de dar posada a los viajeros, fue la que descubrió no sólo las prácticas mágicas realizadas en casa de Leonor de Maldonado, sino también la relación extramatrimonial que ésta sostenía. En su declaración, la mulata aseguró que Magdalena Hernández «tiene muy particular amistad con doña Leonor, muger de Bernardo Franquiz y con la muger de Espinosa, el barbero, porque cada día les visita y va a sus casas»<sup>182</sup> y, al mismo tiempo, contó que «ha oído dezir que la dicha Magdalena Hernández lleba y trae mensages de la dicha doña Leonor a Juan de la Rea y de Juan de la Rea a doña Leonor».<sup>183</sup> Asimismo, la declarante menciona que Magdalena ha tenido fama de herbolaria y «medio hechizera» desde que residía en Cádiz, pues oyó decir a muchos de sus huéspedes procedentes de esa misma ciudad, que «el propio obispo de allí la castigo o la quiso castigar por ello».<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, f.13r.

<sup>183</sup> *Id.*

<sup>184</sup> *Ibid.*, f. 12r.

La referencia hecha por Ana de Medina sobre la esposa de Espinosa, el barbero, no era nueva para las autoridades inquisitorial, pues se trataba de Catalina Bermúdez, quien en ese momento se encontraba presa en las cárceles secretas del Santo Oficio, en la Ciudad de México, por formar parte de un numeroso grupo de mujeres —radicadas en Veracruz— dedicadas a la hechicería.<sup>185</sup> Interrogada por el inquisidor Lobo Guerrero, el 18 de agosto de 1594, Catalina contó que, por lo menos un par de veces, hizo la suerte de la taza de agua para complacer a doña Leonor, quien deseaba «saber si Juan de la Rea, escribano de registros de la Veracruz, que era amigo de la dicha doña Leonor, trataba con otras mugeres y si dormía con su muger, Leonor Rodríguez»;<sup>186</sup> el afecto experimentado hacia Juan de la Rea era tan fuerte que la curiosidad de su amante la llevó a querer «saber si su muger del dicho Juan de la Rea se había de morir y su marido de la dicha doña Leonor, Bernardo Franquis, y si el dicho Juan de la Rea se había de casar con la dicha doña Leonor».<sup>187</sup>

Las audiencias de Magdalena Hernández no hicieron más que confirmar lo declarado por Catalina de Bermúdez: que Leonor buscaba una manera para conservar el amor de Juan de la Rea y tener noticias suyas. La inculpada confesó a los jueces que muchos de los remedios ofrecidos a Leonor —atar unas cintas y colocarlas debajo de su asiento, sahumar un pañuelo del hombre amado con copal, rezar una oración a santa Marta y mezclar polvos de ara consagrada en la bebida de quien se quisiera atraer— no eran sino intentos para disminuir la congoja que la embargaba y, a cambio, ella recibía algunos bienes que le permitían mantenerse a sí misma y a sus dos hijas, pues sólo percibía una exigua ganancia de

---

<sup>185</sup> Dichas actividades infractoras habían salido a la luz dos años antes de las acusaciones contra Magdalena Hernández —es decir, en 1592—, después de la detención de una de las principales involucradas, la sevillana Gregoria de Silva.

<sup>186</sup> *Ibid.*, f. 14v.

<sup>187</sup> *Ibid.*, f. 15v

alojar a los viajeros. La precaria situación de Magdalena también había sido aludida por Catalina de Vargas y Ana de Medina; por ejemplo, la primera declaró que «no sabe de qué manera vive, más que ella tiene dos hijas y es pobre, y tiene mucha necesidad».<sup>188</sup>

Este caso ilustra lo mencionado en la primera parte de este capítulo: que fueron mujeres pobres y carentes de una figura masculina, sin importar su condición racial, quienes se dedicaron a ejercer alguna actividad relacionada con la magia de manera “profesional”, pues representaba una fuente extra de ingresos para los sectores más desamparados, entre ellos el femenino, cuyo campo laboral se restringía a actividades muy específicas y mal retribuidas. Mujeres abandonadas, viudas y de “mala vida” formaron el grueso de las hechiceras novohispanas que desfilaron por los tribunales inquisitoriales, mientras que las de buena posición social solían recurrir a ellas en busca de ayuda y consejo, es decir, en calidad de clientes. En sus audiencias, Magdalena admitió haber aconsejado a algunas mujeres de emplear hechizos para mejorar sus matrimonios e incluso, con Leonor Maldonado, ella misma se ofreció a rezar algunas oraciones para que su amante la quisiera y no se apartara de su lado; en su defensa arguyó que actuó movida por la piedad que le despertaba la angustia de sus vecinas y también por los obsequios que recibía, los cuales aliviaban un poco las necesidades de su hogar.

El proceso contra Leonor Maldonado no comenzó hasta el 20 de agosto de 1596, tres años después de las primeras declaraciones donde se le vinculó con ejercicios de hechicería. En su relación de los hechos, la inculpada aceptó haber recibido consejos de Magdalena Hernández, quien en varias ocasiones la encontró «afligida por sospecha que tenía que el dicho Juan de la Rea trataba con otra muger»;<sup>189</sup> entre las prácticas que aceptó llevar a cabo

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, f. 6v.

<sup>189</sup> AGN, Inquisición, vol. 209, exp. 3, f. 24v.

estuvo recitar una inusual versión del *Conjuro de santa Marta “la Buena”* frente a su imagen, a quien se le pedía someter la voluntad del hombre amado a favor de la mujer. Si bien Leonor Maldonado merecía una sanción ejemplar por la infidelidad cometida y por usar y creer en supersticiones, todo parece indicar que se vio atemperada por la posición de su marido, pues tan sólo se le ordenó que «oyga una missa rezada en forma de penitencia y abjure de levi; y dé y pague quatroçientos pesos de oro común para gastos extraordinarios deste Santo Officio»;<sup>190</sup> esto a diferencia de la condena impuesta a su amiga Magdalena Hernández, la cual puede considerarse especialmente severa, ya que se le mandó

abjurar y que abjure de levi los errores de que ha sido testificada y acusada [...] que sea sacada sobre una bestia de albarda, desnuda de la çintura [para] arriba y con la dicha sogas —al cuello— y coroga, llevada por las calles públicas acostumbradas de esta çiudad. Y con un pregonero que manifieste este su delito, le sean dados duzientos açotes. Y la desterramos, assimesmo, desta Çiudad de México y de la de la Veracruz por tiempo y espacio de seys años.<sup>191</sup>

Como puede verse en los casos referidos de Isabel Rodríguez, Inés Osorio y Leonor Maldonado, los temores que con mayor insistencia se expresaron en los conjuros amorosos empleados en Nueva España fueron propios del universo femenino: la pérdida o ausencia del amado, la indiferencia o rechazo masculinos, la violencia física, las constantes infidelidades y la falta de recursos económicos. Dichas composiciones circularon con una sorprendente profusión por todos los rincones del virreinato gracias a un amplio sistema de comunicación entre mujeres de todas las condiciones sociales y raciales que, pese a las aparentes diferencias, sufrían las mismas aflicciones; ellas intercambiaban toda clase de remedios y consejos de carácter mágico para tratar de solucionar sus tribulaciones sentimentales, con los

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, f. 52v

<sup>191</sup> AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, *op. cit.*, 55v.

cuales trataban de «brindar un apoyo emocional entre miembros de un mismo sexo ante los problemas irresolubles de comunicación experimentados con el opuesto» y, en última instancia, de «actuar como tabla de salvación en las situaciones más desesperadas».<sup>192</sup>

Para Behar, esta «red se daba entre los diferentes grupos étnicos [...] e incluía a mujeres de las clases altas y bajas [...] La mayoría de las veces, españolas bien acomodadas que recibían el tratamiento de “doña” y vivían cómodamente con sirvientas y coches, tenían un contacto estrecho, incluso amistoso, con mujeres indígenas [y de las castas]». <sup>193</sup> En efecto, los expedientes inquisitoriales revisados permiten vislumbrar un ir y venir de mujeres de una casa a otra, comunicando los secretos que una vecina, amiga o familiar les había confiado para lidiar con las aflicciones amorosas, los maltratos o descuido de sus cónyuges y el desamor, es decir, tendiendo una mano aquellas que lo necesitaban como antes otras lo hicieron con ellas.

Cabe aclarar, sin embargo, que no toda la magia amorosa practicada en la Colonia fue realizada por mujeres, algunos hombres también gozaron de prestigio en este rubro, sobre todo negros, indígenas y miembros de las castas. Aquí, sin embargo, se debe precisar un detalle: en los expedientes no se menciona que dichos hombres utilizaran la hechicería para sus propios intereses, sino que solían prestar sus servicios a una clientela preponderantemente femenina, es decir, se trata de magia amorosa practicada, en efecto, por hombres, pero con la finalidad de atender asuntos femeninos. En la confesión de Mariana Salgado, por ejemplo, se lee como, inducida «por la mala vida que de ordinario le da su marido», acudió con un «yndio ladino mexicano llamado Geromillo»<sup>194</sup> para que le facilitara algún remedio con qué sosegar

---

<sup>192</sup> María Taussiet, *op. cit.*, p. 88.

<sup>193</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 210.

<sup>194</sup> AGN, Inquisición, vol. 278, sin expediente, f. 188r.

el iracundo carácter de su cónyuge, Alonso de Alarcón; el hechicero, previa remuneración, «le dio unas raizillas peludas, que no sabe de que eran. Y le dixo que quando se enojara su marido las maxcara y las escupiera en el suelo tres vezes delante del y se untara las manos con ellas y que las pusiera en la cabezera de la cama».<sup>195</sup> Asimismo, Juana de Luna declaró haber solicitado el consejo de un negro para lograr el retorno de un hombre al que quería con fervor; debido a la detallada descripción de la escena se amerita la transcripción completa del fragmento:

viéndose ésta aficionada y ciega del amor que tenía al dicho Diego de Guio y estando en la estancia de sus padres, llegó allí un día (abrá los dichos diez y ocho años) a comprar quesos, un negro viejo llamado Juan Primero [...] Y ésta (estando con él a solas [...]) le preguntó si sabía alguna cosa para bien querer y respondió el negro que sí. Le pidió inmediatamente un huevo crudo y una poca de sal y un pañito; y ésta se lo traxo todo luego allí y tomándolo el negro, quebró el huebo por la punta y le hechó la sal y mientras hazía esto estuvo hablando vocalmente entre sí [...] vació del [huevo] un poco sobre el pañuelito y embolbiéndolo en él le ató muy fuertemente [...] hecho esto le dio a ésta el huebo mandándola que lo bebiesse diciendo primero estas palabras: Diego, si no comes sal, no vengas donde yo estoy.<sup>196</sup>

Algo similar sucedió en las contadas ocasiones en que los hombres se aventuraron a emplear conjuros amorosos en su beneficio, pues no fue extraño que lo hicieran alentados por las hechiceras a las que acudían en busca de consejo y no tanto por su propia iniciativa. La autodenuncia de Roque Osorio, fechada el 13 de abril de 1602 en la ciudad de Veracruz, es un claro ejemplo de lo anterior, ya que dicho soldado —originario de la villa de Cañete la Real, en Málaga, y que en ese momento servía en el fuerte de San Juan de Ulúa— confesó haber pronunciado unas ocho o nueve veces el conjuro *Que me quieras y me ames*, el cual aprendió casualmente de una mujer apellidada Espinosa, pues ambos coincidieron en la

---

<sup>195</sup> *Id.*

<sup>196</sup> AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 92, f. 516r-516v.

misma posada durante la breve estancia que el declarante había realizado tres años antes en Cádiz. Según Roque Osorio, la mujer realizó frente a él la suerte de las habas para saber cómo le iría en un viaje que estaba a punto de emprender y luego, movido por la curiosidad que le despertó la parafernalia del acto adivinatorio, el confesante le pidió «por vida suia, que pues con eso sabéis lo que queréis, que sepáis si es biba una tía mía, que a muchos días que no [sé] della»;<sup>197</sup> Espinosa no sólo atendió su petición, sino que también le enseñó el ya mencionado conjuro, asegurándole que era efectivo para que «alguna muger os quissiese bien»<sup>198</sup>, sobre todo si las recitaba mirando las ondas del mar.

Más allá de las posibles diferencias en la manera como los conjuros amorosos llegaron al conocimiento de los inculpados o, incluso, del empleo que hicieron de ellos, todos los expedientes revisados coinciden en un mismo aspecto: el ambiente de semiclandestinidad en que se enseñaban y aprendían. Ya fuera en compañía de algunas personas de confianza, a solas con el experto que les fue recomendado o en la más completa intimidad, los novohispanos trataron de mantener en secreto estas actividades o por lo menos ser discretos en lo tocante a ellas, lo cual parece demostrar que nunca fueron del todo ajenos al delito que suponía recitar palabras mágicas y realizar hechicerías, sin importar la cantidad de elementos religiosos con que trataran de camuflarlas. Cuando se desataba la persecución en contra de un grupo de personas se debía, por lo regular, a la delación de uno de los involucrados —ya fuera motivada por un arrebato de crisis de conciencia, por miedo o por enojo contra los compañeros— o a las sospechas y rumores que ciertas reuniones levantaban entre vecinos y familiares.

---

<sup>197</sup> AGN, Inquisición, vol. 256, exp. 15, f. 532r

<sup>198</sup> *Id.*

No obstante, la proliferación de estas prácticas en el mundo hispano y su generalización por todos los sectores sociales permitieron que cualquiera poseyera algún conocimiento sobre ellas, por mínimo que resultara. Al respecto, Behar asegura que incluso «los miembros de la élite religiosa intervenían en este discurso popular y podían recurrir a él [...] cuando requerían una explicación»,<sup>199</sup> es decir, también participaban en cierto grado de dichas creencias, en cuanto estaban imbuidos en el mismo ambiente cultural, religioso y social que las hechiceras y su clientela. De hecho, en los expedientes inquisitoriales se puede observar una postura bastante laxa de los jueces frente a las prácticas hechiceriles, pues rara vez castigaron a sus adeptos con severidad o promulgaron medidas útiles para evitar su transmisión. Este margen de tolerancia permitió que los conjuros amorosos circularan sin obstáculo alguno de entre las distantes latitudes del imperio español, entre las ciudades y pueblos novohispanos, entre los grupos étnicos y entre hombres y mujeres de distintas condiciones.

Ahora bien, los conjuros amorosos muchas se veces se confundieron con otra clase de manifestaciones literarias cercanas, como la oración, ya que durante la época colonial no parece haber habido un consenso ni entre acusados ni entre inquisidores sobre la identidad de los géneros mágicos, pues mientras a los primeros sólo parecía importarles que las palabras mágicas tuvieran efecto, a los segundos les interesaba sobre todo el grado de heterodoxia en ellos y, por tanto, la gravedad del delito que suponían. Sin embargo, el empleo de los textos sí obedece a circunstancias y objetivos muy particulares, como se vio al respecto de su transmisión, lo que descubre cierta diferenciación por parte de los usuarios, aunque llegar a una conclusión de en qué yace ese límite entre géneros mágicos ha representado uno

---

<sup>199</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 218.

de los grandes retos en este campo de estudio. Los problemas en torno a esta frontera se discuten en el siguiente apartado.

### **2.3. El conjuro entre los géneros mágicos: problemas de definición y límites**

Debido a la cercanía en sus funciones, en su articulación discursiva y en las creencias en que se sustentaban, nunca se hizo una verdadera distinción entre las distintas clases de composiciones empleadas en la hispanidad de la Edad Moderna, pues tanto jueces como procesados solían referirse a ellos con los términos genéricos de oraciones, hechizos, supersticiones o palabras. Esto, de cierta forma, evidencia el carácter religioso que podían llegar a tener los conjuros y las implicaciones mágicas no pocas veces atribuidos a oraciones y ensalmos. Sin embargo, esta situación no implicó que se careciera de una idea, aunque sea imprecisa, de ciertas diferencias existentes entre dichos géneros, ya fuera en sus implicaciones, en los lenguajes desplegados con cada uno o en las finalidades que pretendían conseguir; prueba de ello son las entradas registradas para los sustantivos “oración” y “ensalmo”, así como para el verbo “conjurar”, en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias, donde las definiciones de estos vocablos atienden las diferencias entre unos y otros, sin insinuar grado alguno de sinonimia;<sup>200</sup> también en algunos manuales inquisitoriales se habla de las tres fórmulas por separado, pero tampoco se ahonda mucho en sus divergencias. Ambos ejemplos llevan a suponer la presencia de dichas palabras en el léxico común de la época y de un reconocimiento —por lo menos parcial— de sus especificidades.

---

<sup>200</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* oración, ensalmo y conjurar.

En este sentido, se trataría de una confusión genérica derivada de una contigüidad tal que produce constantes cruces y asimilaciones. Al respecto, Zumthor afirma que los géneros no existen de la misma manera en la literatura culta que en la poesía oral: <sup>201</sup> en la primera, los textos que conforman un género determinado suelen constituirse con base en una serie de principios más o menos estable, los cuales pueden modificarse, pero de forma paulatina; en la segunda, mientras tanto, el concepto refiere sólo a ciertas semejanzas —perceptibles en la articulación discursiva, en la función y, sobre todo, en el contexto de enunciación— siempre susceptibles de modificarse o desaparecer condicionadas por rasgos intrínsecos de las composiciones orales, como la variación, adaptación y refuncionalización. Esta flexibilidad evita una separación tajante entre los diversos géneros de la oralidad, sobre todo entre aquellos que guardan proximidad por su forma de enunciación —verso o prosa— o su función.

De esta manera, no se puede más que aceptar la opinión de Zumthor:

en una situación real, los compartimientos de toda clasificación se vuelven permeables, y las manifestaciones del sentido, siempre más o menos híbridas. Un discurso concreto, en vez de remitir a unas coordenadas tipológicas, pone en marcha una energía destructora de las coordinaciones.<sup>202</sup>

Esta situación parece estar detrás del uso que de oraciones, ensalmos y conjuros hicieron los novohispanos, pues como manifestaciones de un mismo fenómeno —la palabra como fuerza capaz de incidir en la realidad—, en pocas ocasiones se tuvo conciencia o necesidad de advertir los difusos límites existentes entre los géneros o las implicaciones que cada uno

---

<sup>201</sup> Zumthor prefiere utilizar la noción de macroforma a la de género, en cuanto la primera remite, simultáneamente, a un «conjunto de virtualidades formales, zona de aplicación de competencias individuales, esbozo de modelo abstracto, conjunto de energías y modalidades de una tradición» (Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 85) en vez de a una estructura ya definida.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

conllevaba. El afán clasificatorio no parece originarse, entonces, en quienes enunciaron las fórmulas mágicas, sino que procede de los acercamientos que a este fenómeno han realizado tratadistas, lexicógrafos, antropólogos y estudiosos de la literatura tradicional; sin embargo, dicho esfuerzo por demarcar las fronteras entre los textos parece ser una constante propia del contexto hispano, pues las investigaciones llevadas a cabo en otros ámbitos culturales, como el anglosajón, no plantean distinciones exhaustivas. Por ejemplo, la definición ofrecida por Jonathan Roper de la palabra *charm* —cuya traducción más exacta al español es encantamiento— atañe por igual a oraciones, ensalmos y conjuros:

A verbal charm [...] is a traditional form of words thought to have a direct effect in the world, usually of a protecting healing kind [...] They are intended, when performed by a legitimate person (often using special accompanying actions and accessories) to bring about change in the world in which we live (e.g. to heal someone, to cause someone to fall in love with another, to encourage a cow to give milk, to make the rain fall, etc.), or to serve an apotropaic function (e.g. to protect someone, to prevent something bad from happening), or discover some information (such as the location of stolen property or the direction of someone's affections).<sup>203</sup>

Esta singularidad de los estudios sobre la tradición oral hispana tal vez parta del antiguo interés inquisitorial por reconocer los distintos grados de heterodoxia presentes en esta clase de fórmulas, ya que el Santo Oficio no valoraba de la misma manera una oración con ligeras discrepancias de la doctrina que un conjuro dirigido a los demonios; sin embargo, tampoco se puede suponer que las personas desconocieran por completo las diferencias existentes entre las fórmulas que pronunciaban, ya que cada una se empleaba para objetivos más o menos específicos y en circunstancias particulares. Por tanto, la distinción entre géneros mágicos, más allá de obedecer a las ideas de una época determinada, revelaría una

---

<sup>203</sup> Jonathan Roper, *English verbal charms*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2005, p. 15.

diferenciación efectiva entre las diversas clases de composiciones, basada ya sea en sus funciones, lenguajes o implicaciones. En cuanto a la nula separación de las fórmulas mágicas en el contexto anglosajón que se puede deducir a partir del comentario de Roper, Zumthor señala que «los géneros sólo tienen identidad en su contexto cultural; los rasgos que el análisis distingue en ellos sólo se vuelven pertinentes en él»,<sup>204</sup> por lo que la distinción entre oraciones, ensalmos y conjuros sería una peculiaridad —tal vez no exclusiva— del mundo hispano.

No obstante, los frecuentes cruces entre los mencionados géneros mágicos han ocasionado no pocas confusiones, contradicciones y ambigüedades en las investigaciones que han abordado el tema, en especial cuando se intentan ofrecer definiciones precisas para cada clase de textos, pues en todo momento aparecen ejemplos que rompen con los paradigmas propuestos. Pese a dicho inconveniente, los estudiosos han llegado a un consenso más o menos general sobre las particularidades distintivas de cada categoría, aunque como se verá a continuación no se ha logrado zanjar del todo la discusión, en cuanto aún persisten varias inexactitudes y omisiones en las definiciones y clasificaciones propuestas.

Las oraciones son, en palabras de Pedrosa, «un discurso que una persona dirige a una divinidad, santo o personaje sagrado con el objetivo de obtener un favor o una gracia moralmente positivas»,<sup>205</sup> es decir, buscan el bien ajeno o propio. Según el investigador español, estas formas «suelen estar impregnadas de una actitud de sumisión y de reverencia, suele reflejar un tipo de pensamiento religioso más o menos ortodoxo, y [...] ser aceptada [...] por las instituciones religiosas».<sup>206</sup> Para Araceli Campos, una oración posee usos muy

---

<sup>204</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 51.

<sup>205</sup> José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 10.

variados —lo que las diferencia de los otros géneros, los cuales se centran en aspectos más específicos—, pues servían lo mismo para salvaguardar de los peligros que para preservar de las enfermedades, garantizar una muerte tranquila o ganar la salvación del alma.<sup>207</sup> Esta amplitud se evidencia en muchas hojas sueltas, impresas o manuscritas, confiscadas por la Inquisición, donde se asegura que aquel que poseyera o rezara las oraciones contenidas en el papel tendría una protección contra una amplia gama de desgracias. Por ejemplo, en la *Oración del Santo Sepulcro* se asegura que «las personas que consigo la truxere no morirán muerte supitaña, ni en poder de sus enemigos, ni del demonio será engañado, ni en fuego será quemado, ni en agua será aogado, ni de testimonio, ni rrabia. Todas las veces que entrare en guerras será vensedor y no morirá sin confeción. La muger que la trugere no morirá de parto [...] El que tuviera espíritu malino será libre».<sup>208</sup>

He aquí dos grandes particularidades de estos textos. En primer lugar, algunas gozaron de una amplia circulación por escrito que les permitió funcionar como talismanes, en cuanto su posesión confería protección y buena estrella a los creyentes; esta necesidad de contar con ellas en todo momento ocasionó que muchos cosieran la hoja en la parte interna de la ropa o en el forro para evitar olvidarlas y quedar a merced del infortunio. En segunda instancia, se les atribuyeron un origen extraordinario, el cual se contaba en breves pasajes narrativos ubicados antes o después de la oración, que servía para confirmar sus supuestos dones; así, la ya mencionada *Oración del Santo Sepulcro* tenía dicho nombre porque se descubrió en el lugar aludido en el título, mientras que la *Oración concedida por el papa León III a Carlomagno* había sido compuesta por el pontífice para socorrer al monarca galo de toda adversidad.

---

<sup>207</sup> Araceli Campos, *op. cit.*, p. 35.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 57.

Todas las oraciones, tanto las que circularon por medios escritos como las que se transmitieron oralmente, suelen ajustarse casi por completo a las enseñanzas de la Iglesia: invocan el auxilio de personajes y objetos sagrados, recrean historias y pasajes bíblicos con una fidelidad más o menos aceptable, se dirigen de manera respetuosa a las entidades nombradas en el discurso y buscan consumir hechos benéficos. Esto se debe, como menciona Kieckhefer, a que «pueden ser utilizadas junto con la magia y pueden ser integradas en ella, pero no son inherentemente mágicas».<sup>209</sup> Es decir, el carácter mágico de las oraciones se encuentra en su uso: en dotarlas de propiedades que no poseen por sí mismas, en complementarlas con rituales ajenos a lo que debería ser su ejecución y en utilizarlas para fines moralmente inaceptables.

La plegaria, por su parte, puede entenderse como «una modalidad de oración en que se subrayan las dimensiones de sumisión, ruego, arrepentimiento y petición de perdón a la divinidad»,<sup>210</sup> pues a diferencia de las oraciones tradicionales, que buscan la protección y tutela de la corte celestial, éstas «suelen relacionarse con actos de contrición por errores o por pecados cometidos en el pasado».<sup>211</sup> Esta explicación la brinda Pedrosa, quien sí distingue la plegaria de la oración, a diferencia de Campos, Kieckhefer y Diez Borque, investigadores que no señalan una separación entre una y otra forma. Lo cierto es que durante la modernidad hispana parece no haber existido ningún contraste claro entre estas nociones, pues el *Diccionario de Autoridades* registra la entrada para este término como la «rogativa, deprecación o súplica que se hace para conseguir alguna cosa»,<sup>212</sup> es decir, remitiendo a su

---

<sup>209</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 80.

<sup>210</sup> José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, p.

<sup>211</sup> José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>212</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. rogar.

sentido etimológico —del latín *precari*, «rogar» o «suplicar»—, sin mencionar su existencia como una clase particular de oración.

El género mágico cuya función primordial es la sanación se conoce en la tradición hispánica como ensalmo y a quienes lo emplean a modo de oficio como ensalmadores. Se trata de una creencia muy antigua en el poder terapéutico de la palabra que en España recibe ese nombre tan particular, según se anota en el *Diccionario de Autoridades*, porque en los textos solían integrarse fragmentos o versos del Salterio.<sup>213</sup> A grandes rasgos, Jesús Suárez López define ensalmos como «fórmulas verbales que se dirigen a una divinidad, santo o personaje sagrado con el objetivo de obtener la curación de una enfermedad o dolencia por medios sobrenaturales».<sup>214</sup> Dichas palabras podían ir acompañadas de acciones con verdaderas propiedades curativas —suministro de hierbas y pócimas medicinales, colocación de cataplasmas y vendajes— o con un sentido más bien simbólico —imposición de manos, arrojar el aliento, formar una cruz con dos pañuelos—.

A diferencia de la oración, usada para diversas finalidades, los ensalmos se empleaban para curar afecciones específicas, por lo que dependiendo de la clase de padecimiento que se tuviera, se recitaba una fórmula particular. Campos asegura que en su corpus, recogido del archivo de la Inquisición novohispana, la mayoría de estos textos «son para curar heridas; menos numerosos los que se utilizaron para detener hemorragias, sanar padecimientos de los ojos y para quitar cualquier mal o dolencia del cuerpo».<sup>215</sup> De aquí deriva una situación muy curiosa, señalada también por la investigadora mexicana, pues en algunos ejemplos se pedía

---

<sup>213</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. ensalmo

<sup>214</sup> Jesús Suárez López, *op. cit.*, p. 22.

<sup>215</sup> Araceli Campos, «Ensalmos novohispanos, palabras mágicas para curar», en Mariana Maserá (coord.), *La otra Nueva España: la palabra amenazada en la Colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México/Azul, 2002, Barcelona, p. 157.

el auxilio de una especie de santo patrono de la enfermedad en cuestión, cuyo vínculo se establecía a partir del martirio que se narra en su hagiografía. Así, san Juan, que murió decapitado, es responsable de la cabeza; santa Lucía, quien se sacó los ojos al enterarse de que había provocado el amor de un hombre mundano, era responsable de la vista; y la sanación de los padecimientos bucales se adjudicaba a santa Apolonia, a la que unos infieles le extrajeron los dientes con una pinzas.<sup>216</sup>

No obstante, Jesús es la figura que aparece con mayor frecuencia en este tipo de composiciones, ya que se le tiene como el gran taumaturgo, al que basta nombrar para asegurar el éxito sobre cualquier mal. El encomio de su poder y las exaltadas referencias a su nacimiento, milagros y muerte forman una parte esencial de estos textos, como consta en el siguiente caso recogido por Campos:

En el nombre de la Santísima Trinidad:  
Padre i Hijo y Espíri<tu>,  
tres personas y un sólo Dios berdadero,  
yo así lo creo.

Esto <es> berdad:  
la noche santa de Nabidad  
parió la birgen María en Belén el bien Jesús de Nasareno,  
quedando ella birgen antez del parto,  
y en el parto y después del parto.

I en premio de tan alto misterio,  
pido y suplico a ssu dibina magestad  
aia por bien de sanar essta erida de todo mal,  
que no empudreshca,  
ni enbeneshca,  
ni caiga cánsen,  
ni seia asedentada ni daniada,

así como no fue as<id>entada ni daniada,  
la lansada <dio> Longinos a mi señor Jessucristo  
en el viernez santo de su santa pasión,

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 160.

en el árbol santo de la Beracruz.<sup>217</sup>

Muchas veces los ensalmadores asumían que era el hijo de Dios, a través de ellos, quien en realidad llevaba a cabo la sanación, por lo que funcionaban sólo como intermediarios entre el paciente y la divinidad; esto los convertía en una especie de elegidos para continuar el legado de Cristo.<sup>218</sup> Este tipo de creencias, así como la observancia ritual presente en las curaciones —mencionar tres veces el nombre de la Trinidad o realizar la señal de la cruz igual número de ocasiones—, no fueron bien vistas por las autoridades religiosas, que tildaron dicha práctica de supersticiosa y, con ello, censuraron su uso. Sin embargo, la falta de médicos y la imposibilidad de que las personas pobres los costearan redundaron en el aumento de individuos que se dedicaron a este oficio, los cuales solían ir de un lugar a otro ofreciendo sus servicios y ganando una fama que no pocas veces les dejaba pingues ganancias.

Francisco Rodríguez Marín asegura que el recelo en contra de esta forma de la medicina tradicional provino de la gran cantidad de charlatanes que lucraban con la necesidad de la gente o de aquellos que poco diestros en materia de fe celebraban rituales rayanos en lo profano; de esta manera, la «profesión de ensalmador era en sí lícita, mientras fuesen lícitos los medios y fórmulas empleados para curar: curar con palabras de las Sagradas Escrituras y con invocaciones a Dios y a su bondad infinita era santo y bueno; hacer cruces sobre lo llagado no podía [tampoco] ser reprobable».<sup>219</sup> El investigador español indica que en las leyes emitidas por los Reyes Católicos en 1477 se permitió el ejercicio de los ensalmadores, quienes fueron equiparados con algunos profesionales de la salud —como boticarios,

---

<sup>217</sup> Araceli Campo, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>218</sup> Jesús Suárez López, *op. cit.*, p. 22.

<sup>219</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op. cit.* p. 18.

cirujanos y físicos—, pero dichos permisos fueron derogados hacia 1523 por Carlos V, debido a los excesos cometidos por muchas personas dedicadas a esa labor.<sup>220</sup>

Existe, también, una clase de ensalmos que no se dirige a las entidades celestiales para pedir la curación del enfermo, sino a la propia enfermedad personificada o al agente que la provoca, ordenándole que abandone el cuerpo del paciente; se trata, por tanto, de una especie de batalla por la salud librada entre el oficiante y el mal. Uno de los ensalmos de este tipo más difundido por Iberoamérica es el recitado para combatir la erisipela,<sup>221</sup> del cual Rodríguez Marín brinda un buen ejemplo registrado por escrito en 1612:

Conjúrote, rosa,  
por vejigosa,  
y por morroñosa,  
y por torondosa,  
y por toda mala cosa,  
que te vayas y no vuelvas,  
a las selvas de Ardenia,  
donde gallo no canta,  
ni vaca brama,  
ni madre a su hija llama.<sup>222</sup>

Suárez López piensa que esta clase de fórmulas, a las que denomina ensalmos imperativos, tienen una raíz más antigua que las de contenido religioso y considera que se remontan a la antigüedad precristiana. Esta explicación sobre su origen resulta más que plausible por el contenido del discurso y la forma como se despliega, sin embargo, catalogarlas como ensalmos sólo a partir de sus dones curativos es un tanto arriesgado. En el

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>221</sup> Afección cutánea de origen bacteriano que se caracteriza por el enrojecimiento e inflamación de una sección de la epidermis, por lo común en cara y pies; en ocasiones, produce fiebre y puede llegar hasta la necrosis de la zona infectada. Debido a la coloración que adquiere la piel durante el padecimiento y a que suele escarmarse ha sido conocida en el orbe hispano como “mal de la rosa”.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 23.

caso del ensalmo contra la erisipela, por ejemplo, la manera como se coacciona a la enfermedad para que abandone el cuerpo, el tono marcadamente imperativo y la intención de desterrar el mal a un paraje donde no cause estragos remite más a las técnicas del conjuro. Aquí, no obstante, se debe tener cuidado con el uso del término, pues en español adquiere un sentido ambivalente; por un lado, según consta en el *Diccionario Autoridades*, conjurar significa alejar el mal, pero por el otro se refiere a los medios mágicos —incluida la invocación de seres malignos— que ciertas personas emplean para conseguir algo<sup>223</sup>. Así, la noción se mueve entre atraer y alejar, entre acercar y expulsar, entre beneficiar y perjudicar, hecho que no puede más que acarrear complicaciones.

Tal vez sea mejor precisar que este tipo de composiciones son conjuros-exorcismos, en cuanto este último vocablo alude, según el *Diccionario de Autoridades*, a palabras que compelen y precisan a los espíritus malignos a hacer lo que se les manda.<sup>224</sup> Si bien el exorcismo suele vincularse únicamente con la expulsión de seres demoniacos de una persona, lugar u objeto poseído, no cuesta trabajo imaginar a las enfermedades como una especie de demonios y, de hecho, muchos padecimientos durante el Medioevo y la Edad Moderna se atribuyeron a toda clase de seres malignos, como duendes y diablos. Esta amplitud permite achacar a la influencia diabólica otras desgracias que aquejaron a los hombres de esos tiempos, como las tormentas y las plagas, por lo que las fórmulas empleadas en su contra también podrían considerarse conjuros-exorcismos.

El conjuro, realizados los deslindes terminológicos pertinentes, es el género mágico más huidizo a las definiciones, ya que presenta una mayor apertura a las hibridaciones que oraciones y ensalmos. A grandes rasgos puede entenderse, según José Manuel Pedrosa, como

---

<sup>223</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. conjurar.

<sup>224</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. exorcismo

«un discurso que una persona dirige a un personaje sagrado o demoniaco con el objeto de exigirle o de obligarle a la concesión de un favor mágico».<sup>225</sup> A diferencia de los otros géneros, continúa el investigador español, el conjuro «refleja creencias más apegadas a lo mágico y que se sitúan en los márgenes o fuera de las normas impuestas por la religión dominante»,<sup>226</sup> por lo que no es raro que los propósitos buscados sean moralmente inaceptables y tengan que ver con el perjuicio del otro. Araceli Campos concuerda con la propuesta de Pedrosa y agrega que en ellos «hay mayor profanación de elementos o divinidades sagrados»,<sup>227</sup> pues cuando se recurre a estas figuras o se les nombra no se hace con la solemnidad y el respeto debidos; es algo común, por ejemplo, que la invocación a los santos, la virgen y el mismo Jesús se mezcle con una larga enumeración de entidades demoniacas o de objetos personificados, como estrellas, la sal o algunas hierbas. Además, el tono usado en este género suele ser imperativo y directo, es decir, se ordena y coacciona a los seres invocados para que realicen lo que se les pide a la brevedad posible.

En términos generales, los conjuros se pueden agrupar en dos clases diferentes: propiciatorios, aquellos que buscan modificar algún aspecto de la realidad, y predictivos, los que tratan de descubrir algún secreto o revelar el futuro. La primera categoría incluye a las fórmulas empleadas para tener suerte en los juegos de azar, para burlar a las autoridades y no ir a la cárcel, para encontrar riquezas (como tesoros escondidos o vetas de metales preciosos) y para manipular la voluntad y amor del prójimo; por su parte, en la segunda clase se encuentran los sortilegios, usados en muchas prácticas adivinatorias y para encontrar objetos o personas perdidas. Cabe señalar, además, que en algunos conjuros pueden aparecer dos o

---

<sup>225</sup> José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, p. 10.

<sup>226</sup> *Id.*

<sup>227</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos...*, *op. cit.*, p. 37.

más objetivos, si bien uno de ellos ocupará un lugar central; por ejemplo, en muchas composiciones de temática amorosa se quiere obtener el deseo o compañía del ser amado y, para lograrlo, se trata de provocar algún malestar físico que obligue a actuar a la persona según la intención del conjurante; pero esto se verá con mayor profundidad más adelante.<sup>228</sup>

En este sentido, las demandas hechas en el conjuro, por lo regular, son muy específicas y aparecen literalmente en el cuerpo textual o puede deducirse con facilidad a partir de lo expresado; por ejemplo, cuando se quiere conocer la ubicación de un objeto o animal perdido se pide así, sin ningún rodeo, como en el siguiente texto recolectado por Cirac Estopañán:

Satanás y Barrabás,  
los mayores del infierno,  
venid con la porra de hierro  
y descubridme esta oveja o dinero.<sup>229</sup>

Como puede apreciarse en el ejemplo anterior, los conjuros tienen un carácter más bien apremiante, ya que se utilizaron para cambiar o resarcir situaciones infaustas relacionadas con los aspectos más importantes de la vida, como el amor, el dinero y la suerte, por lo que no sorprende la prisa por la inmediata consumación de lo solicitado. En este sentido, Aguirre Beltrán menciona que esta clase de fórmulas «traduce en palabras las urgencias de los deseos humanos y su emisión constriñe a las fuerzas de la naturaleza a ejercer las acciones requeridas [...] El mecanismo de acción que el conjuro pone en juego es de la reificación. Tipo de dominio por medio del cual la verbalización de un deseo transmuta el anhelo en realidad objetiva».<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> *Infra*, p. 126-128.

<sup>229</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 64.

<sup>230</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 250

La capacidad de transformar de repente la realidad vincula el empleo de estos textos con la hechicería y, al ser parte de esta ramificación de la magia, la conjuración generalmente se acompañaba de acciones performativas destinadas a potenciar sus efectos: pronunciar las palabras cierto número de veces —por lo regular tres o siete—, en determinados espacios y momentos del día; realizar movimientos con las manos, gesticulaciones o modulaciones de la voz acordes con lo exclamado; llevar a cabo alguna acción simbólica relacionada con lo dicho, en la cual podían intervenir también sustancias y objetos que establecían correspondencias con lo mencionado en el discurso.<sup>231</sup>

No todos los conjuros, sin embargo, se articularon de la misma manera. Algunos no se dirigieron a las potencias sobrenaturales para alcanzar su meta, sino que se valieron tan sólo de las cualidades ocultas de las palabras para materializar los deseos. Así, muchos textos constaron nada más de una exclamación donde se manifestaba lo que quería obtenerse, por lo que parte de la magia bien podía dimanar de la vehemencia con que debían pronunciarse. Lo anterior ocurre en los siguientes casos proporcionados por Cirac Estopañán:

Fuiste como un horno  
y abrasado como un horno  
vienes contra mí.<sup>232</sup>

Tan humilde vendrás a mi  
como lo que traigo debajo del pie.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Por ejemplo, Cirac Estopañán describe que mientras se pronunciaba el conjuro del hervidor, cuyo propósito era causar amor en una persona, se debía cocer «un corazón de carnero, atravesado con agujas y alfileres y adobado con sal, piedra alumbre, vinagre, vino tinto y otras cosas» (Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 140). En este caso, no cuesta trabajo encontrar la asociación entre el corazón del animal y el del ser amado, así como entre los objetos punzantes y la cocción con el amor que debía embargar a la persona deseada.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 127

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 115.

Otros conjuros, por su parte, incorporaron ciertos pasajes bíblicos o de la vida de los santos con la finalidad de potenciar el efecto mágico, o bien porque podían «funcionar como sucesos arquetípicos, directamente análogos al propio proceso [mágico]». <sup>234</sup> Esto ocurrió, sobre todo, con los sortilegios, los cuales solían acompañarse de prácticas rituales donde a partir de la disposición azarosa de ciertos elementos —habas, naipes, agua, cera— podía interpretarse el porvenir. Por ejemplo, en el conjuro de las habas —uno de los más extendidos en España e Hispanoamérica como consta en los archivos inquisitoriales—, recitado antes de arrojar un puño de doce habas, <sup>235</sup> junto con otros objetos simbólicos, sobre una mesa o en el piso, <sup>236</sup> suelen mencionarse ciertos episodios atribuidos a los santos conjurados:

En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo  
y de la Santísima Trinidad.

Y de San Sibrián,  
que echó las suertes en el mar,  
por ver si la señora sancta Elena  
abía allado la cruz de Christo.  
Y alló que la abía allado,  
y un clabo que dio a su hijo Constantino,  
y el otro que echó en el fondo de la mar.

Y así como esto es verdad,  
así me declaréis todo esto que os pido. <sup>237</sup>

Finalmente, entre los géneros mágicos pueden incluirse dos formas por lo regular breves, pero cuya enunciación puede tener serias repercusiones en la vida de las personas a quienes

---

<sup>234</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 80.

<sup>235</sup> Número con importantes asociaciones simbólicas. Basta recordar su constante aparición en el imaginario occidental: los doce apóstoles, los doce trabajos de Hércules, las doce tribus de Israel, los doce pares de Francia, las doce signos del zodiaco, entre otros.

<sup>236</sup> Cf. Araceli Campos, «El conjuro de las habas, texto adivinatorio del virreinato mexicano», en Mariana Masera (editora), *Literaturas y culturas populares de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México/Azul, Barcelona, 2004, p. 75.

<sup>237</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos....*, *op. cit.*, p. 108.

se dirigen: la bendición y la maldición. La primera abarca aquellas palabras que apelan a alguna entidad celestial para obtener el bienestar de un individuo, ya sea preservándolo de cualquier mal o brindándole una fortuna propicia, por lo que suelen comenzar con las expresiones “que Dios te bendiga” o “que Dios te acompañe”; como ocurre con las oraciones, el contenido de las bendiciones es por completo religioso, ya que se espera la intervención de la divinidad para que se materialice la petición realizada, pero al pronunciarse junto con acciones ajenas a lo que debería ser su ejecución normal —si se dicen un número determinado de veces o se acompañan con palabras poco ortodoxas— pueden adquirir un cariz mágico.<sup>238</sup> Esto parece haber ocurrido con frecuencia, por lo que puede considerarse sin ningún problema como una fórmula mágica.

La maldición, por su parte, es una expresión dirigida a un individuo con la intención de causarle algún tipo de daño o sufrimiento —que puede ir desde padecer una plaga de piojos hasta la enfermedad o la muerte—, pues como asegura Claudia Carranza en ella «se reconocen las voces de hombres y mujeres desesperados que pedían la intervención de los dioses para castigar a sus enemigos [...] cuyo castigo sólo se podía esperar por un medio sobrenatural»;<sup>239</sup> la investigadora también propone una útil escala con la cual es posible distinguir entre la simple exclamación realizada en un momento de ira, las expresiones que revelan frustración o coraje contra el propio enunciante, el lamento donde se hace una queja contra un acontecimiento desafortunado, las palabras injuriosas y las maldiciones propiamente dichas. Carranza apunta, asimismo, que no siempre basta con pronunciar las

---

<sup>238</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 80.

<sup>239</sup> Claudia Carranza Vera, «El castigo en verso. Aspectos de la maldición en la lírica popular hispánica, siglos XVI al XVII», en Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García (coords.), *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2016, pp. 309-310.

palabras en voz alta para que produzcan el efecto deseado, «en ocasiones se requiere también de un tono, una expresión, un gesto, e incluso de rituales enteros, para que [...] tenga efecto».<sup>240</sup>

Entre las distintas manifestaciones de la palabra mágica, bendiciones y maldiciones son, acaso, las que poseen una mayor dependencia entre lo dicho y lo hecho, en la entera convicción de que enunciar con fervor un deseo presupone, de manera enigmática, su inmediata consumación. En éste más que en otros casos, además, se puede observar la ambivalencia de la magia, pues ambas clases de fórmulas coinciden en estructura —invocación de la divinidad o entidad a la que solicita el auxilio, nombre de la persona a quien se dirige, verbalización de la petición, acciones complementarias de cariz mágico—, se sostienen en la creencia en el poder mágico de la palabra y apelan a la intervención de una fuerza superior, pero se oponen en la finalidad perseguida.

Las definiciones propuestas hasta aquí permiten vislumbrar el alcance de la palabra mágica como una herramienta para sortear los obstáculos más agobiantes de la vida diaria; no por nada se manifestó en tan diversos géneros y tuvo un cultivo tan amplio en ambos lados del Atlántico. Sin embargo, como se ha mencionado a lo largo de este capítulo, las composiciones nunca se mantuvieron dentro de un esquema preciso, sino que tendieron a aproximarse y mezclarse sin consideración alguna, lo cual generó bastantes casos de hibridación genérica que suelen importunar a las tipificaciones elaboradas por los estudiosos. En efecto, algunas composiciones se dirigen respetuosamente a las entidades invocadas y no se articulan por medio de un lenguaje imperativo, por lo que podrían catalogarse como

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 321.

oraciones; sin embargo, cuando se observan con detenimiento otros elementos del texto dicha pertenencia genérica pierde validez.

Esto ocurre con frecuencia, por ejemplo, en las oraciones dirigidas a santa Marta, san Antonio de Padua y san Silvestre de Montemayor, donde suelen esbozarse peticiones bastante específicas, urgentes y no pocas veces de una moralidad más que cuestionable, es decir, características correspondientes al conjuro. Para salvar este atolladero conceptual, Sánchez Ortega acuñó el término “oraciones supersticiosas”,<sup>241</sup> donde se engloban todas las oraciones tanto con elementos estructurales como con las funciones atribuidas al conjuro, es decir, aquellos textos donde se traslapa lo sagrado con lo profano; sin embargo, la investigadora española no ahonda en las implicaciones de la etiqueta que propone, por lo que ésta resulta un tanto vaga, ya que ¿basta cierta correspondencia con algunos mecanismos de la oración para catalogar una composición cómo tal?, ¿acaso no se deben tomar en cuenta los distintos aspectos que estructuran una fórmula mágica para identificarla con tal o cual género?

Como puede verse, la contigüidad entre géneros manifestada en algunos textos impide catalogarlos con toda seguridad en una u otra clase; lo anterior se puede comprobar en el siguiente caso, donde la primera parte tiene mayores correspondencias con la oración y la segunda con los procedimientos del conjuro:

Señora santa Marta  
digna sois y sancta;  
de mi señor Jesucristo  
querida y amada,  
de mi señora la Virgen  
huésped y conbidada.

Así como traxiste al dragón del monte

---

<sup>241</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 171.

con la çinta atada,  
assí me traigas a Fulano.<sup>242</sup>

Este mismo problema, como se mencionó más arriba, se encuentra en algunos ensalmos, en los cuales la cercanía con otros géneros resulta evidente. Araceli Campos, por ejemplo, decide etiquetar como conjuros una serie de textos cuyo propósito es detener hemorragias, ya que la sangre aparece personificada y a ella se dirige el oficiante demandándole que deje de fluir; no obstante, la invocación a Jesús, la idea de que su mención potencia el efecto curativo, la fuerte carga religiosa conferida por lo anterior y la propia finalidad curativa perseguida por la enunciación ligán de manera irremediable estas fórmulas con el ensalmo. Suárez López opta por clasificar este tipo de textos como ensalmos imperativos y menciona que «se caracterizan por el *tono coactivo con que se dirigen a la enfermedad o agente maligno causante de la misma, instándole a que abandone de inmediato el cuerpo del paciente*»;<sup>243</sup> sin embargo, dicha definición se asemeja mucho a la que él mismo propone para conjuro —la cual elabora a partir de la muestra recolectada en su trabajo de campo por Asturias y se aleja un poco de las revisadas para esta investigación, pues les concede características apotropaicas—, al que entiende como «*fórmulas verbales que se dirigen a un personaje demoniaco o mítico, un fenómeno meteorológico, un animal dañino o un agente maligno para contrarrestar su influencia negativa o su poder destructivo*».<sup>244</sup>

Parece que Rodríguez Marín ya había notado la dificultad que entraña comprender dichas composiciones fronterizas, por lo que trató de señalar una separación clara entre conjuros y ensalmos: «por medio de los ensalmos se pretende hacer un bien sin daño para

---

<sup>242</sup> AGN, Inquisición, vol, 271, exp. 12, f. 22v.

<sup>243</sup> Jesús Suárez López, *op. cit.*, p. 24. El subrayado se hace para notar la similitud de los conceptos.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 21.

alguna persona; más no así con los conjuros, que tienen por objeto hacer un mal en provecho del conjurante o de su patrocinado». <sup>245</sup> El problema que entraña aprehender y definir composiciones tradicionales tan elusivas a una clasificación exacta sólo refuerza la utilidad de una noción como la de conjuro-exorcismo, ya que en los términos que integran dicho concepto se toma en cuenta no sólo la función primordial que identifica a toda esta serie de textos, sino que también tratan de llevar a cabo una desambiguación del vocablo “conjuro”. En este sentido, como se dijo antes, el concepto de conjuro-exorcismo se referiría a todas aquellas fórmulas con mecanismos similares al conjuro —directas, coercitivas, dirigidas a una entidad sobrenatural—, pero cuyo objetivo no es tomar el control de los acontecimientos para el beneficio egoísta de la persona, sino ahuyentar cualquier manifestación posible del mal: enfermedad, tormenta, espíritu infernal, plaga.

Atención aparte merecen aquellos casos en los que parece que un género se incluye en otro como una especie de refuerzo para materializar los deseos del oficiante. Carranza presiente este fenómeno al señalar las posibles confusiones que pueden surgir al distinguir entre algunas maldiciones y conjuros, pues en ambas composiciones se manifiesta la clara intención de provocar un daño al prójimo. <sup>246</sup> En efecto, estas fórmulas mágicas son las que presentan una integración de esta clase, ya que muchos conjuros contienen partes donde se pide que al otro lo aquejen incomodidades y desgracias hasta que no haga lo que se quiere de él, hecho que se corresponde por completo con lo expresado en las maldiciones, tanto en la finalidad malévolas como en el tipo de infortunios que se busca provocar:

Yo te conjuro no por la sal,  
sino por el corazón de fulana;  
y así como esta sal salta,

---

<sup>245</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op. cit.*, p. 28.

<sup>246</sup> Claudia Carranza, *op. cit.*, p. 327.

salte su corazón,  
y que no pueda sosegar,  
ni dormir, ni comer,  
ni bocado le sepa bien,  
ni gusto tener  
con hombre casado ni soltero,  
ni sueño duerma  
dando mil vuelcos  
con doscientas mil sabandijas,  
y mil serpientes,  
de ellas preñadas y de ellas paridas  
[...]  
y que no pueda reposar  
ni gusto tener  
sino es conmigo.<sup>247</sup>

En este ejemplo se pueden contemplar con claridad cuando menos tres partes: en la primera se realiza una invocación a un ser indeterminado por gracia del corazón de una mujer, luego se establece un paralelismo entre el movimiento de la sal y los que deben afectar al corazón de la amada, para finalmente enumerar las aflicciones que ésta debe padecer mientras no esté al lado del sujeto que la requiere. El último segmento puede identificarse, entonces, como una maldición, en cuanto se espera producir estragos en el otro por medio de la palabra. Tal vez la única diferencia entre la maldición independiente y la integrada en el conjuro estriba en que esta última está condicionada, ya que los padecimientos cesarán en cuanto el individuo perjudicado atienda las demandas expresadas en el discurso —por ejemplo, la mujer a quien se dirigió la fórmula antes citada podrá disfrutar de la vida sólo al lado del conjurante—, mientras que los efectos de la primera son más bien irreversibles.

Faraone ya había advertido este mismo proceder en los conjuros amorosos empleados en la antigua Grecia y explica que «on a strictly formal basis, then, the techniques of many

---

<sup>247</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 120-121.

forms of erotic magic are quite indistinguishable from those of hostile curses used against enemies or of self-curses used in especially fearful oaths»;<sup>248</sup> sin embargo, el investigador estadounidense aclara que en la tradición oral helenística, como también se aprecia en varios ejemplos procedentes de la tradición oral novohispana, las consecuencias nefastas que se intentaban provocar mediante uno y otro género diferían en algunos aspectos centrales: «there seems to be a practical short-terms goal behind most erotic spells. Whereas most curses use these punishments as an end unto themselves, erotic spell [...] are clearly the means or tools for achieving another, more important goal: forcing the victims to do something against their will»<sup>249</sup>

De esta manera, se puede concluir que el conjuro tiene cierta independencia fundada en los objetivos que persigue y en sus particularidades discursivas, lo que permite distinguirlo de ensalmos y oraciones; sin embargo, por la manera en que se emplearon estas fórmulas y por estar sustentadas en una creencia común tendieron a no diferenciarse en el uso y a mezclarse con frecuencia. Pese a dicha confusión, existe una característica presente en los distintos planos que articulan cualquier tipo de conjuro y que marcan el principal contraste con sus composiciones hermanas: la subversión. Esta característica se manifiesta en el lenguaje, sentido y función de los textos, ya que se plantearon como medios para trastornar un determinado orden, en cuanto impusieron una lógica propia donde los deseos de los conjurantes se convierten en el centro mismo del acontecer; donde la imaginación suplantaba la realidad.

En ninguna clase de conjuros esta operación alcanzó mayor relevancia que en los amorosos, pues se sustentaron en una completa inversión de las relaciones de poder entre los

---

<sup>248</sup> Christopher A. Faraone, *op. cit.*, p. 55.

<sup>249</sup> *Id.*

sexos, de los códigos morales y religiosos y de la posición del ser humano frente a las entidades y poderes que lo excedían; es decir, buscaban una completa subversión de las bases sociales. Además, los conjuros amorosos fueron de las composiciones mágicas más extendidas y empleadas en España y en el Nuevo Mundo, pues como indica Rodríguez Marín al respecto de su propia experiencia, en «los muchos procesos por hechicería que he examinado hay conjuros para todo, y muy en especial para atraer a la persona amada y hacerse querer de ella. Este fin tienen los de la sal, de los palmos, del umbral, de los tres clavos, de la piedra alumbre, de la ventana, de los tres demonios mayores, del almea, del ánima sola y muchas más».<sup>250</sup>

A esta breve enumeración ofrecida por el erudito español se pueden añadir las tipologías propuestas por Cirac Estopañán y Sánchez Ortega, así como los ejemplos recabados por Campos y Quezada en los archivos inquisitoriales novohispanos, para mostrar la amplísima variedad de conjuros amorosos existentes en la hispanidad y la vitalidad que gozaron durante toda la Modernidad. En el caso concreto de Nueva España, como se verá en el siguiente capítulo, dichas fórmulas fueron piezas centrales del pensamiento mágico y formaron parte de la cotidianidad de hombres y mujeres, para quienes significaron una forma de lidiar con sus sentimientos, externar sus deseos más vehementes y, en última instancia, tratar de apaciguar la incertidumbre de su destino.

---

<sup>250</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op.cit.*, p. 57.

CAPÍTULO 3  
EL CONJURO AMOROSO EN NUEVA ESPAÑA: CARACTERÍSTICAS FORMALES

**3.1. El conjuro amoroso en Nueva España, 1577-1668: descripción de la muestra**

Entre las numerosas fórmulas mágicas empleadas en la Colonia, los conjuros amorosos conforman uno de los grupos más variado y extendido, tanto por su propagación en buena parte de los grupos étnicos, como por la diversidad de formas que alcanzaron. Esto, sin embargo, parece que no fue privativo del contexto novohispano en particular ni de la hispanidad en general, sino que tendió a ser una constante en otros ambientes culturales; por ejemplo, Roper señala que en su muestra de 523 encantamientos proveniente de Gran Bretaña, en el amplio margen existente entre la Edad Media y el siglo XX, «charms touching on the sphere of love, especially to discover who or whether someone loves you, were the second most popular class with 84 examples (16% of the relevant entries)».<sup>251</sup> Dicha información no causa ninguna sorpresa, ya que las preocupaciones amorosas han estado presentes en todas las civilizaciones y forman uno de los temas comunes de la humanidad.

El corpus recolectado para esta investigación consta de 89 versiones de 41 conjuros amorosos diferentes, los cuales abarcan el periodo de 1577-1668. Si bien el objetivo era estudiar dicha clase de textos durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano (1571-1671), no se encontró ningún ejemplo antes y después de los años señalados. Para facilitar el estudio de los textos, se decidió seccionar la temporalidad por décadas, lo cual arrojó un resultado que superó todos los pronósticos, pues la cantidad de ejemplos rescatados varió mucho de acuerdo con el corte explorado: mientras en unas se obtuvieron muestras bastante numerosas, en otras no se localizó elemento alguno. Las décadas que brindaron más textos

---

<sup>251</sup> Jonathan Roper, *op. cit.*, p. 61.

fueron las de 1590, 1620 y 1570, con 30, 17 y 15 versiones, respectivamente; siguieron la de 1650 y 1610, con 10 y 9; al final se encontraron las de 1600, 1580 y 1660, con apenas 5, 2 y 1. Por su parte, en los cuarenta y cincuenta del siglo XVI fue imposible localizar algún ejemplo, tal vez debido a que la atención de las autoridades inquisitoriales en esas fechas estaba centrada en la persecución de las comunidades judaicas, por lo que los casos de hechicería en esos veinte años fueron más bien escasos y los que lograron encontrarse no contenían conjuros.

La distribución geográfica del corpus fue, asimismo, bastante desigual. La gran mayoría de los ejemplos recolectados provienen de entidades administrativas del centro del Virreinato, mientras que menos de una decena proceden del norte y el sur juntos. En este sentido, fueron las ciudades novohispanas las que brindaron un mayor número de textos, lo que parece coincidir con la opinión de Tausiet sobre el auge de prácticas hechiceriles, en este caso amorosas, en poblaciones urbanizadas y su relativa ausencia en el mundo rural. La Ciudad de México es la que proporcionó más versiones, con 47; le siguieron Veracruz y Puebla, con 17 y 14 respectivamente; luego estuvieron Campeche y Michoacán, con cuatro y tres; al final se encontraron Nueva Galicia (2), Tlaxcala (1) y Yucatán (1). De este número total de versiones sólo cuatro se encuentran en procesos iniciados en poblados y villas: Cholula (Puebla), Villa de Llerena (Nueva Galicia), Xiquilpan (Michoacán) y Valladolid (Yucatán).

Esta disparidad puede deberse, en un principio, al contraste poblacional entre las regiones de Nueva España, ya que mientras el centro, oriente y sur de la colonia contaban con varios núcleos poblacionales importantes, el septentrión tenía apenas un puñado de ciudades, haciendas y villas diseminadas en un extenso territorio; es decir, a mayor cantidad de habitantes aumentaban los casos donde se empleaban conjuros amorosos. En segunda

instancia se encuentra el interés de los jueces por consignar dichas prácticas por escrito, ya que el bajo número de versiones procedentes del norte novohispano no concuerda con la cantidad de denuncias y procesos por hechicería generados en esa región durante el primer siglo de la Inquisición, pues si bien no es tan copiosa como la del centro o sur del virreinato, no deja de ser significativa; por tanto, la escasez de versiones septentrionales puede deberse a que las autoridades no estaban interesadas en registrarlas, o bien a que en sus pesquisas omitieron preguntar por este tipo de fórmulas mágicas.

La búsqueda y localización de documentos donde se consignaran conjuros amorosos fue posible gracias al *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición, siglo XVII*, de María Águeda Méndez, y al *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, coordinado por Adriana Rodríguez Delgado, ya que facilitaron la tarea de explorar el basto acervo inquisitorial y de encontrar procesos y denuncias por los delitos de hechicería y supersticiones. Ahora bien, para obtener el corpus de conjuros amorosos se revisaron un total de 105 expedientes sobre hechicería y supersticiones —entre denuncias, autodenuncias y procesos—, cuyas fechas de escritura comprenden el periodo estudiado en su totalidad, es decir, van de 1571 a 1671. De esta cantidad, en 58 se encontraron registros de géneros mágicos —oraciones, ensalmos, conjuros—, aunque sólo en 45 se localizaron conjuros de carácter amoroso.<sup>252</sup> La inmensa mayoría de estos expedientes (43) involucran a mujeres culpadas de hechiceras, mientras que sólo dos fueron levantados, por el mismo cargo, contra hombres. En relación con esta tendencia, Zumthor menciona que la poesía tradicional puede organizarse a partir de la «causalidad instrumental; de hecho, la calidad del intermediario humano ejecutante de la *performance* [...] formas reservadas al uso de una

---

<sup>252</sup> Véase fuentes documentales, en la parte de anexos.

clase de edad, de uno de los sexos, de los miembros de un cuerpo profesional, o vinculadas al ejercicio de un trabajo determinado»;<sup>253</sup> en este sentido, menciona el investigador suizo, por lo menos desde la Edad Media, ha existido en todo Occidente una tradición de canciones de mujeres de temas erótico y amoroso, en la cual pueden incluirse los conjuros que conciernen a esta investigación.

Una particularidad muy interesante de algunos expedientes levantados contra hechiceras es que se daban en una especie de racimo, ya que durante el interrogatorio era común que la inculpada denunciara a quienes participaban con ella en sus prácticas ilícitas. Al respecto de este asunto, Sánchez Ortega escribe que las

hechiceras, profesionales o no, terminaban formando una complicada red compuesta por madres, hijas, tías, amas, criadas, etcétera, que se relacionaban entre sí, enseñándose mutuamente los diferentes ritos y conjuros. Una vez que alguna de ellas caía en manos del tribunal, inmediatamente terminaban siendo procesadas las demás componentes del conventículo. El procesamiento de una hechicera suele desencadenar el encarcelamiento de una gran parte de sus compañeras o clientes a través de las declaraciones sucesivas.<sup>254</sup>

En los documentos analizados, por ejemplo, se encontraron tres casos —ocurridos todos en Veracruz, dos en la última década del siglo XVI y el otro en la segunda del XVII—, donde se descubren las reuniones que numerosos grupos de mujeres llevaban a cabo para ejercer y transmitirse toda clase de suertes adivinatorias y hechizos amorosos; en ellos resulta interesante la contundente actuación del Santo Oficio para perseguir y sancionar a las involucradas, pues como ya se ha mencionado antes, en raras ocasiones los inquisidores mostraron un verdadero interés por dichas actividades. Este inusual comportamiento de los

---

<sup>253</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 88.

<sup>254</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 139.

jueces ante las prácticas hechiceriles ejecutadas por las mujeres radicadas en Veracruz, en la opinión de Campos, pudo deberse a que «al Tribunal le provocaba especial inquietud la propagación de creencias heréticas y la formación de grupos alrededor de ellas»,<sup>255</sup> pues sus implicaciones eran más serias que las entrañadas por un hechicero solitario.

Lo anterior no significa que el sexo masculino se haya resistido a la tentación de emplear la magia para solucionar sus aflicciones sentimentales, sólo que pocas veces empleaban fórmulas en su hechicería amorosa; en efecto, buena parte de los procesos revisados sobre prácticas mágicas llevadas a cabo por varones revelan una marcada preferencia por el uso de otros métodos —hierbas, amuletos y pactos demoniacos— para conseguir el amor de las mujeres y, sobre todo, sus favores. Además, los hombres recurrían a una práctica o remedio en específico con la intención de mejorar varios aspectos de su vida a la vez, todos pertenecientes al ámbito de lo masculino y, por tanto, estrechamente vinculados entre sí; de esta manera, los acusados de hechicería no sólo trataban de satisfacer sus necesidades eróticas con el uso de un amuleto o estableciendo un pacto con el demonio, también buscaban tener suerte en los juegos de azar, ser buenos jinetes y toreros, escapar de cualquier trance que involucrara a la justicia y, por su puesto, acceder a alguna fuente de riqueza —sobre todo tesoros escondidos y minas aún no descubiertas—.

El grupo étnico de los acusados es otro rasgo que aparece con cierta frecuencia en los documentos revisados. De los expedientes aquí tratados, 26 fueron levantados contra individuos (24 mujeres y los dos hombres) considerados españoles —ya sea por haber nacido en la península o por la condición de sus padres—; tres contra mulatas, de las cuales una era originaria de España y otra de padres nacidos ahí mismo; dos contra mestizas; uno contra una

---

<sup>255</sup> Araceli Campos, «El conjuro de las habas...», *op. cit.*, p. 70.

mujer que dijo ser portuguesa; y once donde no se especifica el grupo étnico de los inculpados. En el caso de aquellos sin referencia alguna a su condición racial, como explica Pilar Gozalbo, tal vez se trate españoles o criollos, ya que los jueces poca veces asentaron la pertenencia de quienes gozaban de su misma condición, así como no dudaban en señalar la diferencia cuando se trataba de un miembro de las castas.<sup>256</sup> Sin embargo, no deja de resultar extraño que en 26 casos en que los inculpados fueron valorados como parte del grupo dominante dicha información sí se anotara; por tanto, se evitará especular sobre el tema y esos once expedientes no se imputarán a ningún grupo social.<sup>257</sup>

De los 26 expedientes formados contra inculpados identificados como españoles, en 20 se especifica la procedencia del individuo en cuestión: 19 eran originarios de la península y una declaró ser hija de padres peninsulares, aunque nacida en México, es decir, criolla. Sólo dos españolas dijeron haber nacido lejos de las costas sevillanas, una en Barcelona y la otra en Salamanca, el resto se confesó nativo de ciudades ubicadas en el suroccidente ibérico: Badajoz, Cádiz, Córdoba, Jerez de la Frontera, Málaga y Sevilla. Este dato no causa ninguna sorpresa, ya que buena parte de los emigrados a Nueva España provenían de la región cercana al principal puerto que conectaba a la metrópoli con el Nuevo Mundo: Sevilla. Hay, además, otros tres casos de mujeres no nacidas en Nueva España: una mulata originaria de Cádiz, una portuguesa y una procedente de Cartagena de Indias.<sup>258</sup>

La gran cantidad de mujeres españolas acusadas de hechiceras parece corroborar la afirmación de Campos al respecto de que durante el siglo XVI y buena parte del siguiente la

---

<sup>256</sup> Pilar Gozalbo Aizpuru, *op. cit.*, p. 74.

<sup>257</sup> Al respecto, Gozalbo menciona que por lo menos hasta mediados del siglo XVII buena parte de los mestizos novohispanos fueron considerados españoles, ya que el conjunto social en el que se integrarían posteriormente aún no se diferenciaba por completo del sector hispano. Esto implica que en aquellos procesos donde se omite información sobre la calidad racial del inculpad, tal vez no se esté ante un español o criollo, sino ante el miembro de alguna casta producto de la mezcla entre éstos y los indígenas (*ibid.*, p. 78).

<sup>258</sup> Véase tabla 1.

magia amorosa denunciada ante los inquisidores novohispanos fue sobre todo de origen hispánico y cometida por cristianos viejos, mientras que la de procedencia indígena o africana fue más bien excepcional.<sup>259</sup> Por su parte, la opinión de Behar también arroja luz sobre la información recabada, ya que para esta investigadora la tradición mágica arraigada en Nueva España se corresponde con aquella de carácter erótico y sentimental cultivada en las zonas más urbanizadas de Castilla y el sur de España, donde el tipo de relaciones establecidas entre hombres y mujeres permitieron que dichas prácticas florecieran sin mucha resistencia.

Otros datos interesantes que se consignan en algunos documentos son la edad, estado civil y profesión de los acusados. Las edades se registran en 33 casos y oscilan entre los 19 y 55 años; en aquellos donde el dato no aparece se debe, sobre todo, a que los denunciados no conocían esa información o a que ante la pregunta de los interrogadores los delatados confiesan no saberla. De los 43 expedientes levantados a mujeres, 33 contienen información respecto a su estado civil: 16 casadas, 12 viudas y 7 solteras; los dos hombres, por su parte, son solteros. En cuanto a la profesión, sólo se especifica que siete féminas contaban con alguna: una curandera, dos costureras, una empleada doméstica, una posadera, una tamalera y una vendedora de loza; en cuanto a los varones, ambos dijeron ser soldados.

No se puede establecer, entonces, ninguna constante a partir de la información antes consignada, pues como señala Sánchez Ortega, «casadas, solteras, ricas y pobres, mujeres de todas las edades y condiciones comparecieron ante los inquisidores de todos los tribunales por haber llevado a cabo prácticas supersticiosas [...] ya fuera como clientes, ya como profesionales de esta auténtica magia amorosa».<sup>260</sup> Tal vez el único elemento que se presenta

---

<sup>259</sup> Araceli Campos, «Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata», en *Revista de Literaturas Populares*, México, número 2, 2012, p. 406. Disponible en: <http://www.rlp.culturaspopulares.org>.

<sup>260</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 139.

con cierta frecuencia en los expedientes es la precaria situación económica de las mujeres que se dedicaron a la hechicería, ya que muchas de ellas encontraron en dicha actividad un medio de subsistencia. En este sentido, es posible aventurar que quienes se dedicaron a enseñar conjuros amorosos, es decir, las expertas en la materia, pertenecían a sectores marginados de la sociedad novohispana, ya fuera por su condición racial (mestizas, mulatas, indígenas) o por no contar con un hombre que procurara su manutención (viudas, prostitutas, amancebadas), mientras que sus clientes procedían de todos los grupos, incluidos los mejor posicionados.

Alberro parece esbozar dicho argumento en un artículo dedicado a las actividades mágicas femeninas en la villa de Celaya, pues indica que en la Nueva España de principios del siglo XVII las hechiceras que gozaban de fama en su comunidad no formaban parte de la esfera social privilegiada, sino de aquella con menor prestigio y más necesidades económicas.<sup>261</sup> Esta puede ser la verdadera razón subyacente en las ideas postuladas por Caro Baroja al respecto de que los pueblos tenidos por inferiores o antiguos solían considerarse en el orbe hispano como poseedores de un conocimiento mágico sobresaliente —judíos, moros y gitanos en la península; indígenas, negros y miembros de las castas en territorio novohispano—, ya que la vulnerabilidad de su situación los obligaba a procurar su subsistencia de todas las maneras posibles, entre las cuales el ejercicio de la hechicería era uno de los oficios más redituables. Además, como apunta Sánchez Ortega, nunca existió una completa distinción entre las expertas y su clientela, pues con frecuencia las mujeres que acudían a buscar un remedio con una profesional se convertían, asimismo, en transmisoras de esos saberes cuando las circunstancias lo ameritaban.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México...*, *op. cit.*, p. 296.

<sup>262</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 149.

En lo que respecta a los textos recolectados, de los 41 conjuros amorosos encontrados, nueve presentan tres o más versiones, diez cuentan con dos y de 23 sólo se localizó una. Los que cuentan con el mayor número de incidencias son los *Conjuro de Santa Marta la Buena*, *Conjuro de estrella*, *Conjuro del señor compadre*, *Conjuro del ara consagrada* y *Te miro y te ato*, con 11, 9, 6 y 5 versiones respectivamente. La mayoría de estos textos tuvieron una buena distribución espacial y temporal, por ejemplo, el *Conjuro de santa Marta la Buena*, cuyos ejemplos rescatados comprenden el periodo 1582-1629 y provienen de Ciudad de México, Nueva Galicia, Puebla, Tlaxcala y Veracruz; también el *Conjuro de la estrella* gozó de popularidad, pues los textos encontrados abarcan de 1577 a 1652 y proceden de Ciudad de México, Veracruz y Puebla. De otros, en cambio, sólo se obtuvieron versiones de un solo lugar y fecha, como del *Conjuro de san Silvestre de Montemayor*, cuyas tres incidencias datan de 1593, de la Ciudad de México.

De las 41 composiciones recabadas, cuatro llaman particularmente la atención debido a que en ellas se entremezclan elementos de distintos textos, por lo que se pueden considerar fusiones de por lo menos dos conjuros amorosos. Según Menéndez Pidal, la combinación de textos es uno de los recursos más importantes de la literatura tradicional, ya que permite la formación de nuevas variantes y representa «la única forma, o al menos la principal, en que el pueblo como colectividad interviene en la composición poética».<sup>263</sup> Dicha mixtura entre conjuros se debe con seguridad tanto al objetivo similar que perseguían como a los rasgos compartidos —las entidades nombradas, las fórmulas de cierre, la rima—, lo cual ocasionó que se confundieran y refundieran en la memoria de los informantes. Para atender dicha particularidad se decidió nombrar estos textos a partir de las composiciones de las que se

---

<sup>263</sup> Ramón Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 79.

formaron: 1) *Conjuro de santa Marta la Mala + Conjuro de la sog a y el puñal*, 2) *Conjuro de santa Marta la Mala + Conjuro del compadre*, 3) *Conjuro del compadre + Conjuro del señor de la calle* y 4) *Conjuro de la luna + Conjuro de los diablos*.

Con el interés de brindar una vista panorámica del corpus recolectado para esta investigación, en la siguiente tabla se muestra el total de los conjuros amorosos de los que se compone —dispuestos en orden decreciente, según su recurrencia—, el número de versiones de cada uno y los lugares de los que proceden:<sup>264</sup>

Conjuro	Número de versiones	Lugares de procedencia
Santa Marta “la Buena”	11	Nueva Galicia (1), Veracruz (4), Ciudad de México (4), Puebla (2) y Tlaxcala (1).
La estrella	10	Ciudad de México (6), Veracruz (2) y Puebla (1)
Ara consagrada	5	Ciudad de México (4) y Veracruz (1)
Te miro y te ato	5	Ciudad de México (2), Veracruz, Puebla y Campeche.
Los mensajeros	4	Ciudad de México (3) y Puebla (1)
Señor de la calle	4	Ciudad de México
El Ánima sola	4	Ciudad de México, Guadalajara, Puebla y Veracruz
San Silvestre de Montemayor	3	Ciudad de México
Las ánimas	3	Veracruz y Ciudad de México
Santa Marta “la Mala”	2	Ciudad de México y Veracruz
Santa Marta “la Mala” + La sog a y el puñal	2	Ciudad de México y Veracruz
El compadre + El señor de la calle	2	Puebla
La luna	2	Ciudad de México y Veracruz
El gran poder de Dios	2	Ciudad de México
San Erasmo	2	Veracruz y Ciudad de México
La carta	2	Ciudad de México y Michoacán
Entre ti y mí	2	Ciudad de México
Señor san Antón	2	Puebla y Ciudad de México
Santa Marta “la Mala” + El señor compadre	1	Puebla
El compadre	1	Ciudad de México
La estrella + Los diablos	1	Puebla
De parte de Dios	1	Ciudad de México

<sup>264</sup> Para mayor información véase el corpus de conjuros, el cual se encuentra a partir de la página 447.

Las torcidas	1	Ciudad de México
Vence, vencedor	1	Campeche
Aquí te tengo metido en el puño	1	Campeche
Fulana te corta la barba	1	Campeche
La pata tiña	1	Valladolid
San Marcos	1	Ciudad de México
Espíritu Santo de Verdad	1	Ciudad de México
A acostarme vengo	1	Veracruz
Los orines	1	Veracruz
Santísima Trinidad	1	Ciudad de México
Si no comes sal	1	Michoacán
Que me quieras y me ames	1	Veracruz
Qué sólo a mí me quieras	1	Ciudad de México
Como el lucero tras la luz	1	Campeche
Santa Elena	1	Puebla
Mujer, tente en ti	1	Ciudad de México
Tan alta eres como un olmo	1	Ciudad de México
Los tres ángeles	1	Ciudad de México
El almodraque	1	Ciudad de México

Tabla 1. Conjuros, versiones y lugares de procedencia.

De estos 41 conjuros, 21 presentan correspondencias con composiciones peninsulares consignadas en distintos estudios,<sup>265</sup> ya sea sobre el Santo Oficio o el fenómeno de la hechicería amorosa, y se adecuan a la tipología esbozada por Sánchez Ortega. Este hecho sólo refuerza lo que se había mencionado con anterioridad: que los conjuros amorosos novohispanos revelan una amplia red de transmisión, cuyos orígenes se localizan en las distintas regiones españolas, la cual se vio favorecida por la constante movilidad geográfica de los hombres y mujeres de esa época. En cuanto a las 20 fórmulas restantes, pese a no haber dado con ningún ejemplo ibérico en las obras consultadas, lo más probable es que también provengan de España, ya que no contienen elemento alguno que permita suponer lo contrario.

<sup>265</sup> En el corpus se especifican las versiones que presentan correspondencias con composiciones peninsulares y se anotan las obras donde se rescatan dichos textos.

Otro aspecto que vale la pena comentar respecto a los conjuros es su extensión, ya que ésta también difiere mucho de unos a otros. En este sentido, se encontró que un poco más de la mitad del corpus recolectado (46 versiones) se pueden considerar textos de una envergadura importante, pues 18 se conforman de diez a 14 versos y 28 de 15 versos en adelante; por su parte, 35 versiones cuentan con un promedio de cinco a nueve versos y tan sólo se localizaron 8 casos con un número menor a cinco versos. Si bien la clase de conjuro no siempre condiciona la extensión de sus versiones, pues éstas a veces aparecen fragmentadas o con incorporaciones de otros textos, lo cierto es que existe una constante muy marcada; por ejemplo, de las once versiones del *Conjuro de santa Marta “la Buena”*, diez superan los nueve versos, mientras que de las cinco versiones de *Te miro y te ato*, cuatro rondan el promedio de cinco a nueve. En realidad, no sorprende mucho la primacía de conjuros largos frente a otros más breves, ya que en palabras de Zumthor, la letanía es una forma recurrente en las fórmulas empleadas por las hechiceras, en cuanto funciona como «reiteración ritualizada, eterno recurso inconfesable a la omnipotencia del otro, al mismo tiempo que extenuación del lenguaje y de sus mentiras».<sup>266</sup>

En lo que respecta a las fuentes documentales, a excepción de la versión 2 del *Conjuro de la carta*, tomada del libro *Proceso inquisitorial de una hechicera: el caso de Catalina de Miranda*, transcripción paleográfica y estudio de un expediente bajo el resguardo de la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, Berkeley, todas las versiones fueron recolectadas de la Rama Inquisición del Archivo General de la Nación, México. En la medida de lo posible se indagó si algunos de estos textos se había registrado ya en otras investigaciones, de lo cual se obtuvo que 22 de las 89 versiones procedentes del AGN fueron

---

<sup>266</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 93.

presentadas en trabajos previos: 16 en *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, de Araceli Campos; tres en «Amuletos, conjuros y pócimas de amor: un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)», de Celene García Ávila; dos (uno consignado también por Campos) en «Oraciones mágicas en la Colonia» y «Santa Marta en la tradición popular», de Noemí Quezada; y dos más en *Relatos populares de la Inquisición Novohispana*, de Enrique Flores y Mariana Masera. De esta manera se puede decir, con todas las reservas que dicha aseveración conlleva, que por lo menos 61 versiones no se habían consignado hasta ahora. Por tanto, este estudio puede considerarse un aporte significativo en el conocimiento de la extensión geográfica y temporal de la hechicería amorosa en Nueva España y, en específico, de uno de los géneros de la literatura tradicional más vinculado con ella.

No obstante, más allá de las diferencias existentes entre los distintos conjuros amorosos ya anotadas más arriba, todos se construyen a partir de idénticos procedimientos formales, los cuales sirven como base para la literatura tradicional entera. Mencionar los recursos empleados en los textos aquí estudiados permite, entonces, una mejor descripción de la muestra recabada, ya que gracias a ello se subrayan aquellos presentes con mayor insistencia y, por tanto, que podrían considerarse característicos del género. En este sentido, como bien apunta Masera, para «una comprensión integral del conjuro [...] no podemos dejar a un lado su valor como poesía y los mecanismos poéticos que lo componen. Se sabe que el poder del conjuro radica también en su belleza. No olvidemos que la función de encantar, conjurar y atraer se debe a su estructura».<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> Mariana Masera, «La palabra mágica en la Nueva España...», *op. cit.*, p. 154.

### 3.2. Estructura y principales recursos formales del conjuro amoroso

La amplia variedad alcanzada por los conjuros amorosos parece haber determinado que su formalización estructural no siempre se diera de la misma manera; una de las razones principales de esta discrepancia parece relacionarse directamente con la extensión de los textos, pues en los ejemplos de mayor longitud se distinguen mejor las partes que los conforman, mientras que en aquellos de tres o cuatro versos se vuelve complicado apreciar dichas secciones. No obstante, a grandes rasgos, es posible establecer una estructura más o menos común a la mayoría de los conjuros, la cual se compone de tres elementos básicos:<sup>268</sup>

1) invocación a la entidad sobrenatural a la que se dirige el texto o, en su defecto, a la persona a quien se busca afectar con su enunciación; 2) cuerpo o desarrollo en que se expresa aquello que se busca materializar y, en algunos casos, las acciones que el ser invocado debe realizar para lograrlo; y 3) una conclusión donde ya se piden señales de que la petición se cumplirá, se establecen comparaciones entre un hecho considerado verdad y el objetivo perseguido o sólo se menciona este último.<sup>269</sup>

La invocación es el elemento más frecuente en los conjuros recolectados, aunque éste se presenta de diversas maneras, según los textos. En algunos casos, por ejemplo, se conforman como una fórmula de inicio común a la mayoría de las versiones<sup>270</sup> —si bien se

---

<sup>268</sup> Es posible encontrar dicha estructura tripartita en los siguientes 57 textos que componen la muestra: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (11), (12), (13), (14), (15), (16), (17), (19), (20), (21), (22), (23), (24), (25), (26), (28), (34), (36), (37), (38), (39), (40), (41), (43), (44), (45), (46), (47), (48), (49), (50), (53), (54), (57), (58), (59), (60), (61), (62), (63), (65), (66), (70), (78), (81), (83), (86) y (88).

<sup>269</sup> Este esquema coincide, en términos generales, con la opinión de Aguirre Beltrán, para quien la «liturgia de la fórmula verbal se compone fundamentalmente de cuatro elementos constantes: la dedicación, la invocación, la demanda y el final. No pocas veces entre la invocación y la demanda se intercala un elemento más, la reprimenda, esto es, el insulto dirigido al dios para obligarle a realizar la demanda» (González Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 236). A pesar de que ciertos aspectos mencionados por el antropólogo mexicano —petición y reprimenda, sobre todo— no quedan del todo claros y, debido a la falta de ejemplificación, se tornen un tanto ambiguos, se puede apreciar una semejanza con la estructura tripartita aquí propuesta.

<sup>270</sup> La invocación como parte de una fórmula de inicio se encuentra en diez de las once versiones del *Conjuro de santa Marta “la Buena”* —(1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9) y (10)—; en las cinco del *Conjuro del ara consagrada* —(29), (30), (31), (32), (33)—; en siete de las diez que conforman el *Conjuro de la estrella* —(36),

suelen presentar algunas variantes— como sucede en el de santa Marta “la Buena”, santa Marta la “Mala” y la estrella:

Señora sancta Marta,  
digna sois y sancta,  
de mi señor Jesucristo  
huésped y convidada  
y de mi señora la virgen María  
querida y amada. (3)

Martha, Martha,  
no la digna ni la sancta. (47)

Conjúrote, Estrella,  
la más alta y la más vella,  
que en el alto cielo estrellado está. (40)

Buena parte de los ejemplos recabados, sin embargo, se limita a mencionar el nombre de la entidad sobrenatural a quién se dirige la composición, ya sea un santo, un elemento de la naturaleza o demonios; en ocasiones, sobre todo cuando se apela a algún personaje sagrado, dicha mención puede ir acompañada de una serie de atributos que se le confieren al ser invocado, los cuales pueden anteceder o seguir al nombre:<sup>271</sup> «Bienaventurado señor san Anton» (20), «Señor sanct Erasmo/ obispo y arzobispo/ y papa en Roma/ y confesor de mi señor Jesucristo» (15). En este mismo espectro llaman la atención aquellos textos que

---

(37), (38), (39), (40), (43) y (44)—; en las dos versiones del *Conjuro de santa Marta “la Mala”* —(46) y (47)— y, aunque no se cuenta al no aparecer en la apertura, también se halla en posición interior del ejemplo donde éste se combina con el *Conjuro de la soga y el puñal* —(48)—; en las dos incidencias del *Conjuro del compadre + Conjuro del señor de la calle* —(55) y (56)—; y en tres de las cuatro versiones que se localizaron del *Conjuro de los mensajeros* —(58), (60) y (61)—.

<sup>271</sup> La invocación que no aparece como parte de una fórmula de inicio se encuentra en los siguientes 29 textos de la muestra: (11), (12), (13), (14), (15), (16), (19), (20), (22), (23), (24), (25), (26), (27), (28), (34), (35), (41), (42), (45), (49), (50), (51), (52), (53), (54), (57), (64) y (71).

comienzan nombrando a la persona que se busca dominar por medio de las palabras mágicas:<sup>272</sup> «Fulano/ Pedro, Juan o Martín» (17), «Jhoan o Diego u otro nombre» (66), «Mateo Andrés» (76); asimismo, se localizó un conjuro que abre con una acción realizada por el conjurante: «Yo te conjuro» (67).

Sin embargo, también hay una cantidad considerable de textos que inician sin invocación<sup>273</sup> y si bien en algunos dicha omisión se puede deber al descuido u olvido de los procesados —como en la única versión del *Conjuro de santa Elena, en una del Conjuro de la carta* y en la de *Que sólo a mí quiera*, donde es evidente su estado fragmentario—, en otros parece que no existe nada que preceda a las palabras con las que principian, como en casi todas las versiones de *Te miro y te ato*, las cuales se dirigen de manera directa al interlocutor (víctima) del conjuro:

Con dos te miro,  
con dos te ato;  
la sangre te bebo  
y el corazón te ato. (74)

Por su parte, el cuerpo del conjuro es la sección con más disparidades entre los ejemplos de la muestra, pues mientras en algunos textos se presenta un amplio desarrollo del mismo, en otros no se encuentra o aparece muy difuminado. Esta diferencia tan radicalizada procede, en específico, del contraste entre aquellas composiciones que contienen un pasaje narrativo y las que carecen de él. Dicho elemento, como señala Roper, se denomina *historiola* y suele estar presente en los conjuros dirigidos a los santos, pues en ella «describing (often

---

<sup>272</sup> La apelación directa al ser amado se presenta en 14 de los ejemplos recolectados: (17), (21), (59), (66), (69), (70), (76), (78), (81), (82), (83), (84), (86) y (88).

<sup>273</sup> Se encontró un total de 16 textos sin una invocación como tal: (18), (48), (62), (63), (65), (67), (68), (72), (73), (74), (75), (77), (79), (80), (85), (87) y (89).

apocryphal) episodes in the live of Jesus and the saints [...] The *historiola* is very much a *micro*-narrative, sometimes less even than a sentence in length. It is the section where Biblical character or saints appear, often encountering or conducting a dialogue with on another». <sup>274</sup> La *historiola*, según la entiende Roper, se encuentra plenamente en casi la totalidad de las versiones del *Conjuro de santa Marta la “Buena”* y en las dos del *Conjuro de san Antón*; por su parte, en los conjuros de san Silvestre de Montemayor, san Erasmo y santa Elena se siente un poco encarecida, al no construirse de tantas acciones como los primeros. <sup>275</sup>

De todos los pasajes narrativos encontrados en los conjuros, tal vez el más asombroso es el que refiere las proezas de santa Marta, pues ésta entidad adquiere cualidades rayanas en el más puro heroísmo, como puede comprobarse en el siguiente fragmento:

En el monte Olivieti entrastes,  
con los siete cavalleros encontrastes,  
en gran questión y conquista, señora mía, los hallastes,  
con unas sanctísimas palabras los amansastes  
y delante pasastes.

Con el bravo dragón enconstrastes,  
con la sancta cruz de mi señor Jesucristo lo amansaste,  
con un hisopo y calderilla de agua bendita lo rociaste,  
con la çinta de mi señora, la virgen María, lo atastes,  
y por la puerta de la ciudad la entrastes  
y a los ciudadanos la entregastes. (3)

Existe otro grupo de conjuros donde aparece una sección un tanto similar a la *historiola*, aunque no se puede denominar como tal, en la cual se refieren las acciones que una entidad sobrenatural debe llevar a cabo para concretar la petición del conjurante o, como

---

<sup>274</sup> Jonathan Roper, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>275</sup> Los siguientes 14 textos poseen *historiola*: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (12), (13), (14), (15) y (19).

señala Masera, «se realiza una enumeración caótica de seres celestiales, fuerzas y elementos».<sup>276</sup> De esta manera, en el primer fragmento que se cita a continuación se le solicita a las estrellas que ejecuten una serie de actividades para que un hombre ame a la conjurante, mientras que en el segundo se presenta una larga nómina de demonios a los que se pide ayuda para dominar la voluntad de una persona:

Y que dichos nueve os juntéis  
y el cielo me çerquéis  
y dichas nueve os juntad  
y el coraçón de fulano me çercad;  
y en el monte Oliveti entréis  
y nueve varas de cedro negro me cortéis  
a la fragua de Barrabás las llevéis  
y en el corazón de fulano las hinquéis. (37)

Con Barrabás,  
con Satanás,  
con Bercebú,  
con Candilejo,  
con Mandilejo,  
con el Diablo Cojuelo,  
aunque es cojuelo,  
es ligero y sabe más,  
con cuantos diablos y diablas  
ay en el infierno,  
que me traigas a fulano,  
atado y legado,  
a mis pies humillado. (61)

---

<sup>276</sup> Mariana Masera, «La palabra mágica en la Nueva España...», *op. cit.*, p. 156. Son 32 los ejemplos donde se halla esta clase de desarrollo: (11), (17), (21), (22), (23), (24), (25), (26), (28), (34), (36), (37), (38), (39), (40), (43), (44), (45), (48), (54), (57), (60), (61), (62), (63), (65), (72), (73), (75), (85), (86) y (87).

También es necesario señalar que en varios conjuros el desarrollo se encuentra muy reducido,<sup>277</sup> en cuanto sólo se expresan unas cuantas acciones que no logran conformar elemento narrativo o enumerativo alguno, o simplemente no cuentan con él y se componen tan sólo de invocación y cierre.<sup>278</sup>

En cuanto a la conclusión, también se encontraron algunas diferencias importantes entre los textos, pues mientras unos terminan exponiendo la intención primordial del conjuro<sup>279</sup> —controlar, atraer o sosegar el carácter de un hombre, en casi todos de los casos— y algunos demandan alguna señal que confirme la intervención de la entidad sobrenatural en el asunto que se busca consumir,<sup>280</sup> en otros ni siquiera se menciona cuál es la finalidad de la enunciación, es decir, no cuentan con fórmula de cierre, por lo que es necesario acudir a los expedientes inquisitoriales en busca de respuestas sobre su finalidad exacta.<sup>281</sup> Ahora bien, en los casos donde sí se expresa el cometido de las palabras mágicas, estos cierres suelen ser comunes a varias clases de conjuros, ya que no aparecen sólo en las versiones de uno en específico, como ocurre con las fórmulas de apertura. No obstante, sí se pueden notar ciertas recurrencias; por ejemplo, el primer desenlace que se cita a continuación es propio de conjuros dedicados a los santos y a objetos y entidades sagrados, el segundo se presenta en cualquier texto y el tercero sólo aparece en las composiciones dirigidas a los demonios:

---

<sup>277</sup> Se localizaron 25 conjuros con un desarrollo muy escueto: (10), (16), (18), (20), (41), (42), (46), (47), (49), (50), (53), (58), (59), (64), (66), (70), (74), (76), (78), (79), (81), (82), (83), (84) y (89).

<sup>278</sup> Esto ocurre en apenas los siguientes 18 de los 89 textos que integran la muestra: (27), (29), (30), (31), (32), (33), (51), (52), (55), (56), (67), (68), (69), (71), (77), (80) y (88).

<sup>279</sup> En la inmensa mayoría de los ejemplos recolectados (73) se explicita el objetivo de las palabras mágicas en su parte final: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (12), (13), (14), (15), (16), (17), (20), (21), (23), (24), (25), (26), (27), (28), (29), (30), (31), (32), (33), (34), (35), (36), (37), (38), (39), (40), (41), (43), (44), (45), (46), (47), (49), (51), (52), (55), (56), (58), (59), (60), (63), (65), (66), (67), (68), (69), (70), (72), (73), (75), (76), (77), (78), (80), (81), (83), (85), (86), (87), (88) y (89).

<sup>280</sup> Esta clase de fórmula de cierre se presenta tan sólo en cinco casos: (48), (50), (53), (54) y (57).

<sup>281</sup> Se encontraron 11 textos que no poseen un cierre en el sentido estricto de la palabra, ya sea porque concluyen abruptamente o porque no mencionan el objetivo que persiguen: (18), (19), (22), (42), (61), (62), (64), (71), (74), (82) y (84).

Anssí como esto es verdad,  
anssí me traigas a fulano. (1)

no lo dexes parar ni sosegar  
hasta que me venga a buscar. (55)

Y si lo as de hacer  
dame señales:  
perros ladren,  
gallos canten,  
derramen agua,  
llamen a puertas. (48)

Finalmente, como ya se había adelantado, algunos conjuros no poseen la estructura tripartita explicada más arriba.<sup>282</sup> Lo más probable es que dicha característica se deba a la brevedad propia de estos textos, la cual facilita que se expresen en un solo momento, es decir, como un todo sin división alguna:

Muger,  
tente en ti,  
como mi señor Jesuchristo se puso en la cruz  
a morir por ti y por mí. (88)

Diego,  
si no comes sal,  
no vengas donde yo estoy. (69)

---

<sup>282</sup> En 32 de los 89 ejemplos que componen la muestra sólo aparecen dos secciones identificables: ya sea invocación y cierre —(10), (27), (29), (30), (31), (32), (33), (35), (51), (52), (55), (56), (67), (69), (71), (76), (77) y (82)—, desarrollo y cierre —(18), (68), (72), (73), (74), (75), (79), (80), (85), (87) y (89)—, o bien invocación y desarrollo —(42), (64) y (84)—.

Ahora bien, si entender la estructuración que presentan las composiciones aquí analizadas resulta fundamental para dar cuenta de su especificidad literaria, también lo es comprender los procedimientos formales que intervienen en su construcción discursiva. En este sentido, los conjuros amorosos que conforman el corpus analizado en la presente investigación se articulan a partir de recursos comunes no sólo a los otros géneros mágicos, sino también a otras manifestaciones de la literatura de tradición oral, ya que se vinculan con los procesos de memorización y transmisión a la vez que son de las técnicas literarias más apreciadas por la estética colectiva. Diez Borque asegura que el conjuro representa, sobre todo, un «terreno privilegiado del formulismo repetitivo», en cuanto «las figuras retóricas de repetición, paralelismos, estructuras bimembres, aliteraciones, rima no sometida a rigores estróficos [...] constituyen la parte privilegiada de los recursos de la formalización»;<sup>283</sup> junto a estos mecanismos literarios, como señalan Araceli Campos y el propio Diez Borque, también es posible encontrar con profusión enumeraciones, acumulaciones, analogías, antítesis, apóstrofes, exclamaciones, optaciones, empleo de diálogos, entre otras estrategias.

Como puede verse, los procedimientos formales empleados en la composición de los conjuros amorosos no difieren en absoluto de aquellos presentes en ejemplos provenientes de la literatura culta. Esta situación ya ha sido comentada con meticulosidad por Zumthor, de quien vale la pena recordar la siguiente reflexión: «La poesía oral y la poesía escrita utilizan una lengua idéntica: las mismas estructuras gramaticales, las mismas reglas sintácticas y el mismo vocabulario de base. Sin embargo, ni la distribución de los usos ni las estrategias de expresión son los mismos. La oralidad lleva consigo, a ese respecto, unas tendencias propias».<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> José María Diez Borque, *op. cit.*, p. 50.

<sup>284</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 143.

La repetición es uno de los mecanismos más empleados en la lírica tradicional, pues la reiteración de sonidos, palabras o frases a lo largo de la composición facilitan la conservación de los textos en la comunidad; según Ong, este procedimiento formal es una pieza clave de la oralidad, ya que fuera «de la mente no hay nada a qué volver pues el enunciado oral desaparece en cuanto es articulado. Por lo tanto, la mente debe avanzar con mayor lentitud, conservando cerca del foco de atención mucho de lo que ya ha tratado. La redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía».<sup>285</sup> En los conjuros recolectados, la repetición se da sobre todo en los niveles fonológico, léxico y morfológico, ya sea para subrayar algún aspecto, modificar un significado o apoyar en el proceso mnemotécnico.

En el nivel fonológico es frecuente la aliteración, «repetición de uno o más sonidos de fonemas en distintas palabras próximas»,<sup>286</sup> y la similitud, «recurrencias fónicas localizadas en las sílabas o fonemas finales de dos o más palabras situadas en posiciones comparables en la cadena del discurso».<sup>287</sup> La aliteración presente en los conjuros es en su mayoría consonántica, aunque también se localizó una incidencia de repetición silábica, como puede verse a continuación:

y las sábanas sean de sesenta y seis mill probincias  
para que sin mí  
no puedas estar ni reposar. (47)

Dios os salve, Estrella,  
la más alta y la más vella  
que en el cielo estáis. (38)

---

<sup>285</sup> Walter Ong, *op. cit.*, p. 46.

<sup>286</sup> Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2013, p.26.

<sup>287</sup> José Antonio Mayoral, *Figuras retóricas*, Síntesis, Madrid, 1994, p. 63.

Y como te conjuro con la una  
te conjuro con las dos,  
y como te conjuro con las dos  
te conjuro con las tres,  
y como te conjuro con las tres  
te conjuro con las cuatro. (36)

En cuanto a la similitud, se pueden encontrar incidencias en interior de verso<sup>288</sup> y sobre todo en posición final, funcionando en este último caso como rima. He aquí algunos ejemplos de lo anterior:

Estrella doncella. (45)

fuiste querida y amada  
y de su hijo precioso  
huéspeda y conbidadaa. (1)

con la sal y con el libro misal. (86)

en el templo entrastes  
con el agua bendita encontrastes,  
con vos la llevastes.  
Al monte Oliveti fuistes,  
con la brava serpiente encontrastes,  
con el ysopo de agua bendita la roçiases. (1)

Si bien no puede atribuir un gran alcance a esta clase de repeticiones, ya que la sonoridad no produce sentido por sí misma, no se debe obviar el hecho de que los sonidos poseen la capacidad de vincularse con experiencias sensoriales y emotivas, así que la

---

<sup>288</sup> A parte de los ejemplos ya consignados es posible encontrar casos de similitud interna en los siguientes 25 textos del corpus: (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (16), (21), (24), (27), (31), (33), (34), (54), (55), (60), (61), (64), (65), (66), (72), (78), (89).

recurrencia de cierto fonema puede acentuar el significado de un texto; por ejemplo, la reiteración de “s” en el *Conjuro de santa Marta la Buena* parece remarcar los epítetos que se le conceden a la entidad sobrenatural, es decir, señora y santa, en cuanto ambos inician con esa consonante. Para Díez Borque dicha iteración de sonidos posee una función sobre todo lúdica, en cuanto permite jugar con las palabras en sí misma;<sup>289</sup> no obstante, parece que las implicaciones de este recurso no terminan ahí, ya que en la opinión de Rafael Núñez Ramos, las equivalencias fónicas entre los elementos de un texto lírico establecen relaciones no gramaticales entre éstos, por lo que «palabras alejadas en el discurso y no relacionadas por ninguna categoría sintáctica contraen nuevos vínculos por su parentesco fónico, de manera que las relaciones se multiplican y de ellas surge la emergencia de varios sentidos simultáneos».<sup>290</sup>

La rima constituye otra clase de repetición en el plano fonológico que merece estudiarse con detenimiento, ya que en los conjuros tienden a presentarse varias irregularidades. Casos como los vistos arriba —sobre todo en los textos más amplios, como en los dedicados a santa Marta, san Antón y los demonios— se basan en un empleo particular de semilicadencia, ya que ésta origina una rima consonante a partir de la conjugación en un mismo tiempo y persona de los distintos verbos en que concluye una serie de versos continuos, los cuales suelen referir a acciones realizadas por la entidad a la que se dirige la composición.<sup>291</sup> Esta situación de monorrima ya fue advertida por Díez Borque, para quien hacer terminar los verbos de la forma ya señalada no solo facilita el rimado, sino que también

---

<sup>289</sup> José María Díez Borque, *op. cit.*, p. 65.

<sup>290</sup> Rafael Núñez Ramos, *La poesía*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 137.

<sup>291</sup> A parte del ejemplo que se citará después, la similicadencia en posición final de verso que propicia una monorrima consonante se encuentra en los siguientes 21 textos que conforman el corpus: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (19), (23), (28), (37), (38), (39), (40), (45), (57), (66), (68) y (78).

«se constituyen en un recurso de estilo, en técnica de formulismos de conjuros [...], explicable desde el significado general de la recurrencia».<sup>292</sup> Sirva el siguiente fragmento como ejemplo de lo anterior:

Estos nueve capitanes se juntarán,  
en el monte Olibete entrarán,  
tres barras de nebio negro cortarán,  
en la fragua de Barrabás las meterán,  
en las llamas de Bercebú las pasarán,  
en la fragua de Satanás las asuçarán,  
nuevas prendas sacarán. (62)

Con este mismo recurso es posible, de igual manera, construir rimas asonantes, como en la siguiente versión de *Te miro y te ato*, donde el rimado se hace posible gracias a la coincidencia de los verbos en presente de primera persona:<sup>293</sup>

Con cinco te açoto,  
con dos te ligo y te ato,  
tu sangre te bevo,  
tu corazón parto. (75)

En términos generales, se observó que la rima consonante fue más común en los conjuros extensos, sobre todo en los que se dirigen a los santos, demonios y entidades celestes; por su parte, en los conjuros más breves prevalece la rima de tipo asonante.<sup>294</sup> No

---

<sup>292</sup> José María Díez Borque, *op. cit.*, p. 80.

<sup>293</sup> Este procedimiento para ocasionar una rima asonante se encuentra en otros 11 ejemplos del corpus: (53), (54), (63), (65), (70), (71), (73), (74), (76), (85) y (87).

<sup>294</sup> Incluidos los ejemplos que terminan en verbos conjugados en una misma persona y tiempo enlistados más arriba, en la muestra de conjuros amorosos recolectados se encontraron 60 textos en total donde aparecen rimas consonantes: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (12), (13), (14), (16), (17), (19), (20), (21), (22), (23), (24), (25), (26), (27), (29), (30), (31), (32), (33), (34), (35), (36), (37), (38), (39), (40), (43), (44), (45), (46), (48), (50), (51), (53), (55), (57), (58), (59), (61), (62), (63), (65), (66), (68), (72), (78), (80), (85). Por su parte, con los ejemplos contabilizados más arriba, se localizaron 61 conjuros amoros con presencia de rima asonante: (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (12), (13), (14), (15), (16), (17), (18), (19), (22), (24),

obstante, esta tendencia no puede considerarse una regla como tal, pues casos de asonancias y consonancias aparecen entremezcladas en toda clase de textos, sin importar mucho su extensión, como puede verse en los siguientes fragmentos tomados de los conjuros de san Marcos y del *Ánima sola*, respectivamente:

Tómote con Dios Padre,  
con la virgen María su madre,  
con los doce altares mayorales  
y con los doce libros misales. (17)

Ánima, ánima, ánima,  
[...]  
conjúrote con Dios Padre  
y con sancta María Madre,  
con san Pedro y con san Pablo,  
con el ángel san Miguel  
y con el apóstol Santiago. (26)

Asimismo, se observó cierta preferencia por agrupar rimas asonantes o consonantes en tiradas de versos continuos, sobre todo en pares, triadas y cuartetos, como bien señala Campos al respecto de su corpus.<sup>295</sup> Las incidencias de este mecanismo literario son copiosas, así que sólo se citarán algunos fragmentos:

---

(25), (26), (29), (30), (31), (32), (40), (41), (42), (43), (44), (45), (47), (48), (49), (50), (52), (53), (54), (55), (56), (57), (60), (61), (62), (64), (70), (71), (72), (73), (74), (75), (76), (79), (81), (83), (85), (86), (87), (88), (89). De esta manera, se puede ver que en un mismo texto es posible encontrar con frecuencia combinaciones de ambos tipos de rima, es decir, que los conjuros no se decantan por uno en particular.

<sup>295</sup> Araceli Campos, *op. cit.*, p. 42. En este sentido, se encontraron agrupaciones de dos, tres o cuatro versos rimados —ya sea en asonante o consonante— en 74 de las 89 composiciones que integran el corpus: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (12), (13), (14), (16), (17), (18), (19), (20), (21), (22), (23), (24), (25), (26), (27), (29), (30), (31), (32), (33), (34), (35), (36), (37), (38), (39), (40), (41), (42), (43), (44), (45), (46), (47), (48), (50), (51), (53), (54), (55), (56), (57), (58), (59), (60), (61), (62), (63), (64), (66), (70), (71), (72), (73), (76), (78), (79), (80), (83), (85), (86), (87), (89). La profusión de este patrón de rima permite confirmar que fue uno de los esquemas más socorridos en la construcción de estos textos tradicionales.

Marta,  
haz lo que te pido;  
diablo cojuelo,  
tráemelo luego;  
diablo del horno,  
tráemelo al torno;  
diablo de la calle,  
tráemelo en el ayre. (48)

Fulano,  
ni te veo ni me ves,  
tres mensajeros te quiero enviar:  
tres galgos corrientes,  
tres liebres pacientes,  
tres diablos corredores,  
tres diablos andadores. (61)

A pesar de que los conjuros amorosos cuentan con los tipos de rima vistos hasta aquí, éstos distan mucho de presentarse con regularidad en los ejemplos recabados; de hecho, prima cierta anarquía en este ámbito, pues en un mismo texto se pueden encontrar asonancias y consonancias que no siempre se adecuan a patrones claros. Por ejemplo, en la siguiente versión del *Conjuro del señor compadre* se pueden encontrar algunas rimas asonantes diseminadas a lo largo de la composición, así como cuatros versos monorrimos al final, pero en ningún momento se alcanza a percibir un modelo de rimado como tal:

Compadre, compadre,  
vezino de la calle,  
un día te doy  
y otro te pido  
porque me declares.  
Vien sabes  
compadre, compadre,  
que fulano me daba

las gerbillas y las chinelas,  
el manto y la saya,  
y agora no.

Pues compadre, compadre,  
vezino deste hombre,  
quiero que me declares  
si me a de benir a ver y hablar:  
en puerta cerrando,  
en gallo cantando,  
en perro ladrando,  
en gato pasando. (57)

Los casos donde se observó una mayor precisión en los patrones de rima muestran una ligera predilección por la monorrima asonante, si bien ésta se encuentra dividida por versos que no cuentan con ella, como en la siguiente versión del *Conjuro de los mensajeros*:

Esta piedra [...] guerra y combate a tu corazón,  
mensajeros yo no los e,  
yo te los embiaré.

Yo te embiaré  
a Satanás y Barrabás  
y al diablo mayor del ynfierno,  
cavallero en un caballo  
ensillado y entronado  
y en la mano [porta] un cuchillo  
muy amolado y apurado;  
que te lo meta en en corazón,  
que me traigas a fulano. (60)

Estas tendencias en la rima de los conjuros amorosos fueron señaladas también por Díez Borque, para quien «el rasgo distintivo, por su frecuencia y sistemática utilización, es la aparición de consonancias dispersas, agrupadas más o menos organizadamente, solas o

alternando con asonancias, así como la presencia independiente de asonancias».<sup>296</sup> Sin embargo, dicha observación dista mucho de ser una regla general, pues la recurrencia fónica apenas si aparece en varios de los textos recabados, como en *Tan alta eres como un olmo*, donde sólo los primeros versos cuentan con rima:

Tan alta eres como un olmo  
y tan brava como un toro,  
y quando lleguéis a mí  
lleguéis con tanta mansura  
como mi señor Jesuchristo  
se puso en la cruz  
a morir por ti y por mí. (89)

En el nivel léxico, la repetición aparece de cuatro maneras posibles: como anáfora, «figura consistente en la repetición de una misma palabra [aunque para Helena Beristain también pueden ser frases o ideas] al comienzo de varias secuencias, sintácticas y/o versales»;<sup>297</sup> como epífora, es decir, «repetición intermitente de una expresión al final de un sintagma, un verso, una estrofa, un párrafo»;<sup>298</sup> como reduplicación o geminación, la cual se basa en la aparición consecutiva de una misma palabra —sobre todo sustantivos o adjetivos— en dos o más ocasiones;<sup>299</sup> o bien como polisíndeton, recurso que consiste «en repetir los nexos coordinantes con cada uno de los miembros de una enumeración».<sup>300</sup>

Como anáfora, la repetición se encuentra como la reproducción exacta de una palabra o frase en versos consecutivos o con cierta regularidad, lo cual parece ser de hecho una tendencia de la poesía tradicional hispánica, pues según Frenk la antigua lírica de tipo popular

---

<sup>296</sup> José María Díez Borque, *op. cit.*, p. 80.

<sup>297</sup> José Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 113.

<sup>298</sup> Helena Beristain, *op. cit.*, p. 190.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 403.

emplea repeticiones de palabras como una manera de enfatizar un elemento importante del discurso: advertencias, lugares, acciones, personajes.<sup>301</sup> En los conjuros amorosos se localizaron varios ejemplos de anáforas,<sup>302</sup> de los cuales se citan los siguientes dos:

Penas por los ojos,  
penas por el corazón,  
penas por cuantos miembros  
en su cuerpo son. (23)

con el otro le deis en el corazón,  
porque se acuerde de mi amor,  
con el otro le deis en las espaldas,  
porque se acuerde de mis palabras. (18)

En cuanto a la epífora, como ocurre en la muestra de Campos, no suele aparecer con frecuencia en los textos reunidos para esta investigación, pero aun así se localizaron algunos casos:<sup>303</sup>

En el nombre del señor de la calle,  
señor compadre,  
te pongo aquí,  
para que el señor de la calle  
te traiga aquí por el aire. (56)

Ánima,  
conjúrote que salgas  
de donde quiera que estuvieres  
y vayas donde está fulano:

---

<sup>301</sup> Margit Frenk, *Entre folklore y literatura*, op. cit., p. 76.

<sup>302</sup> En total 41 textos cuentan con algún tipo de anáfora: (2), (3), (4), (6), (7), (10), (11), (12), (14), (16), (17), (18), (21), (23), (25), (27), (31), (33), (35), (36), (40), (43), (45), (47), (48), (51), (52), (53), (54), (57), (61), (62), (63), (65), (66), (73), (74), (75), (76), (83), (85).

<sup>303</sup> A parte de los dos ejemplos consignados se localizaron otros 16 donde se emplea este recurso: (27), (31), (36), (39), (40), (51), (52), (57), (62), (70), (74), (80), (83), (84), (85), (87).

el ansia que tú traes por tu salvación  
traiga fulano en su corazón  
por mi amor;  
la soledad que tú traes por tu salvación,  
la traiga en su corazón  
por mi amor. (26)

La reduplicación, por su parte, tiene un uso entre los conjuros recolectados, ya sea en series de dos o tres elementos, sobre todo en la parte inicial de los mismos, es decir, en la que suele corresponder a la invocación realizada a las entidades sobrenaturales. La repetición del nombre a quien se apela mediante las palabras mágicas refuerza, gracias al énfasis que otorga la reiteración, el tono coercitivo y apremiante distintivo del conjuro, el cual aumenta con el evidente empleo del vocativo. Cabe señalar, además, que sólo se encontraron ejemplos de reduplicación continua, donde una misma palabra se repite sin ninguna partícula coordinante o disyuntiva entre los elementos consecutivos:<sup>304</sup>

Martha, Martha,  
no la digna ni la sancta. (47)

Compadre, compadre,  
vezino de la calle  
[...]  
Pues compadre, compadre,  
vezino de ese hombre. (57)

Ánima, ánima, ánima,  
la más triste y la más sola. (26)

---

<sup>304</sup> Se localizaron, en total, 7 ejemplos donde aparece alguna clase de reduplicación: (19), (26), (27), (47), (57), (71) y (80).

Mientras tanto, la frecuente aparición del polisíndeton en la muestra de conjuros debería considerarse, en primera instancia, como una marca ínsita de la transmisión oral de los textos y, en segundo lugar, como una estrategia literaria. Al respecto, Ong señala que las manifestaciones literarias propias de la oralidad se articulan sobre todo gracias a la acumulación de elementos, es decir, a la adhesión de palabras, frases u oraciones a partir de partículas coordinantes y no de subordinaciones, las cuales pertenecen a la gramática más elaborada y fija de la escritura;<sup>305</sup> por este motivo, no extraña la profusión de las conjunciones “y” y “ni” en el corpus recolectado<sup>306</sup> —en especial para introducir versos o realizar enumeraciones—, como puede verse en los siguientes ejemplos:

Por el monte Tabor entrastes,  
 con la fiera sierpe encontrastes,  
 brava y fuerte estaba,  
 con la cruz y el agua vendicta la ruciastes y conjustastes,  
 y en ella cabalgastes  
 y al pueblo la llevastes  
 y a los cavalleros la entregastes  
 y digistes y hablaste. (5)

Y así como obispo ni arçobispo  
 ni papa, ni cardenal, ni sacerdote  
 no pueden dezir misa sin ti. (32)

También se encontraron casos de repetición en el nivel morfológico, conocida como derivación, que consiste en el empleo de una raíz común en las palabras que componen un texto lírico, es decir, poseen una misma base pero se diferencian mediante la flexión, en

---

<sup>305</sup> Walter J. Ong, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>306</sup> Se encontraron casos de polisíndeton en los 47 textos siguientes: (1), (2), (5), (7), (9), (11), (12), (13), (14), (15), (16), (21), (22), (23), (25), (26), (28), (31), (32), (33), (34), (36), (37), (38), (39), (43), (44), (45), (46), (47), (48), (50), (53), (54), (57), (58), (60), (62), (63), (64), (66), (77), (78), (79), (85), (86), (89).

sustantivos y adjetivos, o la conjugación, en los verbos;<sup>307</sup> Frenk ya había notado este procedimiento en varias canciones tradicionales antiguas y lo valoró como una especie de juego de palabras basada en la sonoridad,<sup>308</sup> si bien en los ejemplos localizados adquiere otras funciones aparte de la señalada por la investigadora. De esta manera, en dos versiones del *Conjuro de santa Marta la Mala*, la derivación se presenta como diminutivo del nombre “Marta”, al que se le agrega el sufijo -illa, lo cual indica cierta familiaridad entre la voz invocante y el ser invocado, como si ambas estuvieran acostumbradas a convivir con regularidad. En el primer caso, el diminutivo parece tener la finalidad de diferenciar a la tal “Marta” de otro ser; en el segundo, por su parte, es sólo el trato íntimo que se le da a un elemento más de una pequeña enumeración:

Marta, Martilla,  
la diabla, que no la sancta. (46)

Marta, Martilla,  
señor compadre  
y la comadre. (50)

No obstante, varios de los casos de derivación localizados en la muestra de conjuros se apegan por completo a las funciones lúdica y sonora señaladas por Frenk, es decir, no parecen cumplir con ningún otro propósito en el texto:

Señor san Silvestre de Monte Mayor,  
que ligasteis a la draga y al dragón. (12)

---

<sup>307</sup> José Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 128-129. Este recurso se emplea en 16 de los conjuros que integran la muestra de esta investigación: (2), (6), (12), (13), (14), (15), (16), (21), (32), (36), (46), (50), (60), (70), (77) y (80).

<sup>308</sup> Margit Frenk, *Entre folklore y literatura*, *op. cit.*, p. 76.

Bense, bense, bensedor,  
Jesucristo es el bensedor. (80)

En ocasiones, aparece un tipo de derivación verbal que recuerda bastante a la anáfora, pues el cambio en la palabra es mínimo y su recurrencia muestra una clara regularidad; Díez Borque denomina a esta clase de repetición como políptoton y dice que consiste en «articular la repetición de distintos tiempos [y formas] de un mismo verbo».<sup>309</sup> A continuación se presentan un ejemplo extraído del corpus:<sup>310</sup>

Fulano,  
entre vea sol y luna,  
te *parezca* yo,  
quantas mujeres veas  
lodo y polbo te *parescan*. (70)

Cercano a la repetición, se encuentra el procedimiento conocido como figura etimológica, al cual Mayoral define como «el hecho de que el núcleo del predicado tenga como complemento directo un sintagma nominal derivado de su misma base léxica»,<sup>311</sup> si bien Beristáin lo considera una forma de pleonasma. El empleo de este recurso, sin embargo, no es muy usual en la muestra, pues sólo se encontraron cinco incidencias: «y a la vuelta que volbistis» (19), «que entiendo en mi entender» (22), «por la muerte que moristeis» (23), «por la vida que vibiste» (28) y, por último, «Y todas nueve juntas os juntad» (36). En todos los casos, parece que el fenómeno se debe al afán de aclarar lo mejor posible una situación, aunque la reiteración termine siendo innecesaria; sin embargo, no se descarta la posibilidad de que su aparición tenga una función más bien lúdica, como señala Frenk.

---

<sup>309</sup> José María Díez Borque, *op. cit.*, p. 76.

<sup>310</sup> Los 18 textos donde se encontraron casos de políptoton son los siguientes: (9), (10), (11), (12), (13), (17), (26), (37), (40), (46), (48), (58), (65), (70), (80), (83), (85).

<sup>311</sup> José Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 399.

El paralelismo representa otra técnica bastante utilizada en los textos recolectados y puede entenderse, según Nigel Fabb, como «a relation between sections of text such that each resembles the other in linguistic, or in lexical meaning, or in form and meaning»;<sup>312</sup> es decir, como una distribución simétrica entre estructuras equivalentes, frases u oraciones, en un texto lírico. Para este investigador, el paralelismo cumple una función primordial en el proceso mnemotécnico de la poesía tradicional, «because while composing or listening to the second line, the first line must be remembered: it is a relationship between the first and second line that constitutes the text as parallelistic».<sup>313</sup> Debido a la frecuente reiteración de algunos elementos, el mencionado recurso formal puede considerarse una repetición en el nivel sintáctico, aunque en ocasiones se convierte en un esquema sobre el que se diseña la composición entera; sin embargo, todas las incidencias encontradas se limitan a unos cuantos versos o a formar estrofas completas y, además, se presentan con cierta regularidad junto con la enumeración:<sup>314</sup>

Bienaventurada sancta Marta,  
digna sois y sancta,  
de mi señor Jesucristo  
querida y amada,  
de mi señora la virgen María,  
huéspedada y convidada. (8)

Diablos de la carnicería,  
traémelo más asina;  
diablos del rastro,  
traémelo arastrando. (61)

Conjúrote, Estrella,  
la más linda, la más alta y la más bella. (36)

---

<sup>312</sup> Nigel Fabb, «Poetic parallelism and working memory», en *Oral Tradition*, núm. 31, 2017, p. 355. Disponible en: <http://www.journal.oraltradition.org>.

<sup>313</sup> Id.

<sup>314</sup> A parte de los textos citados, en 23 composiciones más se emplea este procedimiento formal: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (9), (10), (11), (18), (31), (37), (38), (39), (48), (51), (52), (58), (61), (62), (83), (84) y (85).

El primer caso corresponde a la invocación común, aunque con ligeras variantes, a las doce versiones recolectadas del conjuro de santa Marta. No extraña la conservación casi idéntica de esta primera parte de la composición, pues en ella se establece una equivalencia entre la estimación que mereció la santa de Jesucristo y las deferencias que la virgen María tuvo hacia ella, lo que explica el estado de gracia de la entidad, la importancia de su culto y la capacidad para obrar a favor de quien le reza. El segundo ejemplo, por su parte, es frecuente en los conjuros dirigidos a los demonios y consiste en pedirle a toda una nómina de seres infernales relacionados con ciertos lugares o actividades —un tanto macabros o de mala fama— una misma cosa: hacer retornar al hombre amado, según la habilidad de cada uno. Por último, en el tercer fragmento citado se dan tres paralelismos que describen los principales atributos de la estrella conjurada, en los cuales se advierte el uso de la *captatio benevolentiae*, pues se intenta obtener el favor de lo sobrenatural por medio de halagos.

Una forma de paralelismo muy frecuente en los textos que integran la muestra y, de hecho, característico de la poesía oral castellana entera, como señalan Diez Borque y Campos, es lo que se conoce en la tradición retórica con el nombre de estructura bimembre o isocolon. En palabras de Mayoral, se trata de un fenómeno de correspondencia sintáctica presente en la cadena del discurso que se da «bajo la forma de iteración de un número dado de elementos, categorial y funcionalmente equivalentes, que aparecen insertos en unos esquemas distribucionales asimismo comparables, en la constitución de un enunciado, o de enunciados constituidos o desarrollados bajo un mismo diseño sintáctico».<sup>315</sup> Debido a la estructura común que se establece entre dos o más segmentos de un mismo texto, no extraña que este procedimiento también represente un mecanismo de suma importancia para la

---

<sup>315</sup> José Antonio Mayoral, *op. cit.*, pp. 160-161.

memorización de los textos, así como un elemento indispensable a la hora de construir el ritmo de los conjuros. En los siguientes ejemplos de estructura bimembre localizados en la muestra recolectada<sup>316</sup> se aprecia con claridad como los versos señalados obedecen a un mismo patrón sintáctico, pues mientras el primer caso inicia con un pronombre personal al que luego se añaden el verso ser conjugado en la persona correspondiente, un nombre propio y una frase genitiva, en el segundo se sigue la pauta de sujeto más verbo en pretérito conjugado en tercera persona del singular:

Señora santa Marta,  
güespedes y combidados tubistes,  
yo soy Leonor de mi coraçón  
y bos sois Martha de mi coraçón. (11)

El berbo de Dios encarnó,  
la virgen María lo consintió,  
el berbo de Dios se hizo carne. (85)

Junto con las distintas formas de repetición, la enumeración es otro rasgo frecuente de los conjuros recolectados, ya que muchos se valen de la incorporación de extensos inventarios, sobre todo de seres sobrenaturales o de sus cualidades —aunque también se suelen enlistar las incomodidades que se desean generar en el otro, las señales que deben ocurrir como muestra de que lo demandado se consumará o de las personas con quien el amado no podrá tener ningún acercamiento— con el aparente propósito de aumentar las propiedades mágicas de la composición, ya que entre más entidades se invoquen o mientras éstas posean más atributos, el poder del conjuro será mayor. En este sentido, Ong explica que

---

<sup>316</sup> Se encontraron en total 65 textos donde aparece este procedimiento formal: (1), (3), (4), (6), (7), (11), (12), (13), (14), (16), (17), (19), (21), (22), (23), (24), (25), (26), (27), (28), (30), (31), (32), (33), (34), (35), (37), (38), (40), (43), (44), (45), (46), (48), (49), (51), (52), (53), (54), (56), (57), (58), (60), (61), (62), (63), (65), (66), (69), (70), (71), (72), (73), (74), (75), (76), (78), (81), (82), (83), (84), (85), (86), (87), (89).

los «elementos del pensamiento y de la expresión de condición oral no tienden a ser entidades simples sino grupos de entidades, tales como términos, locuciones u oraciones paralelos, términos, locuciones u oraciones antitéticos: o epítetos»;<sup>317</sup> por tanto, no sorprende que casi todas las enumeraciones localizadas en el corpus coordinan palabras pertenecientes a una misma categoría gramatical o frases con una construcción similar,<sup>318</sup> como puede observarse en los siguientes ejemplos:<sup>319</sup>

Que no lo deges comer ni beber,  
ni dormir, ni cenar,  
ni con quantas mujeres ay en el mundo  
contento tomar:  
ni negra, ni mulata,  
ni çassada, ni viuda,  
ni donçella, ni soltera. (16)

con tres ángeles te envió a buscar:  
con el ángel Arquel,  
con el ángel san Gabriel,  
con el ángel san Miguel. (21)

En el primer caso se dan dos enumeraciones de forma consecutiva: la primera atañe a las tribulaciones que ha de padecer un hombre hasta que no vuelva al lado de su amante y la segunda detalla uno de esos males: las mujeres con las que no podrá retozar. La primera serie, en cuanto se refiere a acciones que no podrán ser realizadas por el individuo en cuestión, se conforma de verbos; la segunda, al enlistar cualidades, se compone de adjetivos. El segundo fragmento, mientras tanto, muestra una enumeración de seres que corresponden a un mismo

---

<sup>317</sup> Walter Ong, *op. cit.*, p. 45.

<sup>318</sup> José Antonio Mayoral, *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>319</sup> La importancia de la enumeración en la articulación discursiva del conjuro amoroso se demuestra con claridad en la muestra reunida para este trabajo, pues en los siguientes 57 de los 89 ejemplos que la componen se encontró dicho recurso: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (11), (12), (13), (14), (15), (16), (17), (21), (23), (25), (26), (31), (32), (33), (34), (36), (37), (38), (39), (40), (43), (44), (45), (46), (47), (48), (50), (53), (54), (57), (58), (59), (60), (61), (62), (63), (64), (65), (66), (72), (73), (74), (75), (76), (77), (78), (79), (85) y (86).

tipo de sustantivos, si bien los nombres que se les asigna a los ángeles difieren entre sí. Pero no todas las enumeraciones guardan una correspondencia tan clara entre los elementos que contienen, algunas aglomeran términos que, a simple vista, no guardan ningún tipo de proximidad:

que aquí está un brabo león,  
lerdo y cuerto,  
y ligado y encadenado,  
y dado a la mala ventura. (11)

que ligastes a la draga y al dragón  
y a la onça y al león  
y a la donzella y al varón  
y a los toros bravos del monte Sienay. (14)

Muy cercana a la enumeración y, en ocasiones, indistinguible de ésta, se encuentra la acumulación. Según Beristáin, dicho procedimiento se construye «aglomerando elementos de alguna manera correlativos [...] ya sea por su significado [...] por su forma [...] o por su función gramatical»,<sup>320</sup> sin embargo, esta definición resulta un tanto vaga y no permite establecer ninguna diferencia precisa entre los ya mencionados recursos. Ante esta imprecisión, Campos parece sugerir que la acumulación tiene un mayor alcance, pues se compone de varias enumeraciones consecutivas, por lo que en ella aparecen reunidos elementos de la más distinta índole, aunque ordenados en series de palabras relacionadas.<sup>321</sup> Siguiendo este criterio, en la muestra se tiene un caso que lo ilustra perfectamente:

Conjúrote ánima,  
con el sol y las estrellas,  
con la mar y las arenas,  
con los doze planetas;

---

<sup>320</sup> Helena Beristáin, *op. cit.*, p. 18.

<sup>321</sup> Araceli Campos, *op. cit.*, p. 41.

con treinta y tres altares  
que amanecieron la noche de Navidad  
dentro en Roma,  
con treinta y tres cruces  
que amanecieron en los altares  
en Roma la noche de Navidad,  
con treinta y tres aras consagradas,  
con treinta y tres cálices,  
[...]  
y con el alva,  
con la ostia consagrada,  
y con la primera camisa  
que la madre de Dios vistió  
a su bendito hijo,  
con treinta y tres cirios pascuales,  
[...]  
con el día y la noche de San Juan,  
con la mañana de Resurrección,  
con Dios Padre, con Dios Hijo  
y con el Espíritu Sancto,  
con sancta María su madre,  
con san Pedro y san Pablo  
y con el apóstol Sanctiago,  
con san Miguel arcángel,  
con san Silvestre de Monte Mayor,  
con san Francisco,  
con sancto Domingo,  
con la beata sancta Catalina,  
con el arcángel san Graviel,  
con la casa sancta de Jerusalén,  
con las doze tribus de Ysrael,  
con las tablas de Mossén,  
con el río Jordán. (25)

Como puede notarse, el conjuro se organiza a partir de cuatro conjuntos bien definidos: en el primero, marcado con un subrayado simple, se coordinan elementos de la naturaleza; en el segundo, señalado con una línea discontinua, objetos de la liturgia; en el tercero, resaltado con una línea punteada, días importantes del calendario religioso; en el cuarto, destacado con una línea zigzagante, entidades divinas; y en el quinto, marcado con un

subrayado doble, lugares y objetos bíblicos. Cabe señalar que la acumulación es más habitual en géneros mágicos de gran extensión, como el ensalmo, y no tanto en los conjuros, que tienden a ser más cortos. Sin embargo, el texto antes citado es una curiosa muestra de cruce genérico, pues si bien su función —explícita al final— lo determina como un conjuro amoroso, la manera en que se articula remite por completo a la forma del ensalmo.

La analogía aparece también en buena parte de los textos que conforman el corpus,<sup>322</sup> sobre todo en la parte final de algunos conjuros próximos a la oración, cuando se establece una relación de semejanza entre las proezas realizadas por el santo y la petición hecha por el conjurante. En este sentido, dicho recurso puede estimarse como una clase particular de símil, en cuanto se trata de crear una homología entre dos fenómenos o situaciones en esencia distintos, pero vinculados por un efecto, característica o valor común, que puede ser evidente u otorgado por la persona que establece la equivalencia; tal vez la única diferencia efectiva entre la analogía y otros tipos de comparación estriba en que mientras éstos últimas se encargan de resaltar o descubrir las posibles similitudes o correspondencias de dos elementos a simple vista desiguales, la primera discurre más como un razonamiento hasta cierto punto lógico al basarse en una serie de premisas “lógicas” que Josep Martí i Pérez explica de la siguiente manera: «Si “x” es cierto, “y” también lo será. Tratándose “x” de algo considerado como existente y real mientras “y” representa el efecto deseado».<sup>323</sup> Así, los conjurantes buscaban garantizar la consumación de un deseo comparándolo con un suceso religioso y, por tanto, verdadero, para lo cual solían emplear la conjunción *como* y la locución *así como*.

---

<sup>322</sup> En total, se encontraron 34 textos donde se emplea este procedimiento: (1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (13), (14), (19), (20), (29), (31), (32), (33), (35), (49), (65), (67), (70), (72), (75), (80), (81), (83), (85), (86), (88) y (89).

<sup>323</sup> Josep Martí i Pérez, «El ensalmo terapéutico y su tipología», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. 44, 1989, p. 179. Disponible en: <http://digital.csic.es/handle/10261/38112>.

Tal vez esta estrategia discursiva pueda considerarse un empleo de la magia simpática, ya que por medio del lenguaje se establece una semejanza completa entre los elementos que se relacionan, lo que propicia que uno se resuelva de la misma manera que el otro:

Assí como traxiste al dragón del monte  
con la çinta atada,  
así me traigas a fulano. (10)

que así como el saçerdote  
no puede decir missa sin tí,  
así fulano no biva sin mí. (29)

assí como los peçes no pueden vivir sin agua,  
assí Guillermo Rodríguez no pueda vivir sin mí. (35)

que vengas a mí  
tan ledo y quedo  
como Christo fue al matadero. (72)

así como estas torcidas arden,  
arda tu corazón por mí. (67)

Los dos ejemplos iniciales, aunque corresponden a fórmulas de cierre de conjuros diferentes, presentan una misma clase de analogía, en la cual se refrenda el carácter verdadero de lo expresado en el discurso lírico, ya sea los episodios narrativos extraídos de una hagiografía o la importancia de un objeto en la liturgia, para luego contrastarlo con lo que se desea lograr por medio de la palabra mágica; así, al estar en igualdad de circunstancias, el segundo término se corrobora gracias al primero y, por tanto, se confirma la posibilidad de que el conjuro surta efecto. En los siguientes dos casos, por su parte, se construyen

comparaciones en torno al comportamiento que las personas deben presentar, el cual está determinado por el término con que se homologan; de esta manera, el primer hombre no podrá vivir sin la compañía de su amante, pues la necesita como el pez al agua, y el segundo será dócil con su mujer, como Jesús lo fue cuando lo crucificaron. En cuanto al último fragmento, se trata de ejercer el mismo efecto en el corazón de un hombre que el producido sobre pedazos de tela que se consumen en la llama de un candil, donde el fuego semeja el amor y la tela los sentimientos masculinos.

Existen, sin embargo, algunos casos en los que no se puede argüir la explicación arriba propuesta, pues no parecen tener una finalidad más allá de la propia comparación como tal; en este caso, la homología entre cualidades similares de seres distintos sirve sólo para acentuar los atributos de uno de ellos, pero sin superar el plano de estrategia literaria:

Tan alta eres como un olmo  
y tan brava como un toro. (89)

La antítesis, como señala Díez Borque, es otro de los recursos más usados en los géneros mágicos, especialmente en el conjuro, «por los resultados impresionantes, emotivos que produce la oposición de contrarios, toda actitud maniquea contrastada».<sup>324</sup> Dicho procedimiento vincula palabras o expresiones cuyo contenido semántico se opone, ya sea por una correspondencia entre relativos, como en el binomio padre/hijo; entre contrarios, como en bueno/malo; entre privativos, como en vida/muerte; o entre contradictorios, como en es/o no es. La antítesis, como señala Mayoral, también guarda equivalencias estructurales entre los términos que contrasta, al hacerlo con palabras pertenecientes a una misma categoría

---

<sup>324</sup> José María Díez Borque, *op. cit.*, p. 58.

gramatical, con oraciones que poseen una misma función sintáctica o con expresiones que ocupan idénticos lugares en distintos versos.<sup>325</sup> Por ejemplo, en los conjuros amorosos la contraposición permite diferenciar entre la contraparte bondadosa y oscura de una misma entidad, como ocurre el *Conjuro de santa Marta la Mala*, o para mostrar los diversos estadios por lo que atraviesa el ser conjurado, como en el *Conjuro del Ánima sola*:

Martha, Martha,  
ni la digna ni la sancta,  
la que los demonios ata y encanta. (47)

por la vida que vibiste  
y la muerte que tubiste  
y las penas en que estás  
y la gloria que aguardáis. (28)

El apóstrofe, la exclamación y la optación son tres procedimientos que se encuentran prácticamente en todos los conjuros —en especial el primero y el último—, ya que se valen de ellos para dirigirse a las entidades invocadas o para manifestar con vehemencia aquello que se desea obtener por medio de la magia. Esta triada de técnicas se relacionan directamente con la enunciación, pues es en ese momento cuando se percibe mejor el cambio que representan en el devenir del discurso, es decir, la exaltación de la voz; en el texto escrito, por su parte, no siempre se distingue bien el lugar exacto donde debían ocurrir este tipo de modulaciones, ya que los transcritores no solían colocar las marcas pertinentes. En este

---

<sup>325</sup> José Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 264. Se encontraron ejemplos de antítesis en nueve composiciones: (11), (24), (28), (46), (47), (48), (57), (70), (89). Por otro lado, nueve de las diez versiones del *Conjuro de santa Marta "la Buena"* parecen estructurarse a partir de una antítesis entre la bravura inicial de un dragón o serpiente y la mansedumbre que dicha criatura adquiere al final; sin embargo, como esta situación supone un cambio de estado y no la presencia de dos opuestos conviviendo en un mismo momento, se decidió no considerarla una antítesis en el sentido estricto del término.

sentido, no debe olvidarse que se trata de lírica de tradición oral destinada a ser pronunciada y no a fijarse en papel; sin embargo, a partir de la propia articulación del texto lírico, es posible intuir las palabras o expresiones que funcionan como alguna de estas tres llamadas de atención. El apóstrofe aparece, por lo regular, en el inicio del conjuro o en las partes donde se realiza una invocación, ya que sirve para marcar el énfasis con que se interpela al receptor, que puede ser la entidad sobrenatural o la persona a quien se dirige el conjuro.<sup>326</sup> Debido a su cercanía con el vocativo, este recurso se señala por medio de una coma después de la estructura que funciona como tal:

Conjúrote, Luna,  
con el pan y con la sal. (34)

Dios os salve, Estrella,  
la más alta y la más vella. (38)

La exclamación, una de las modalidades más importantes de la función expresiva del discurso en cuanto mueve los afectos de quien enuncia y escucha, se presenta de forma constante en la parte conclusiva de los conjuros donde se muestra la urgencia del sujeto lírico por ver materializados sus deseos.<sup>327</sup> Lo más usual es que se apremie al ser amado para que retorne lo más pronto posible al lado de su amante, aunque en algunos casos la exclamación sirve para reafirmar una identidad femenina poderosa o para ordenar a las entidades sobrenaturales que cumplan una petición:

¡Presto, andando a mis puertas!

---

<sup>326</sup> Como este recurso aparece en buena parte de los textos que conforman el corpus, se optó por señalar los 15 ejemplos en que no se emplea: (62), (63), (65), (67), (68), (71), (72), (73), (74), (77), (79), (80), (85), (87), (89).

<sup>327</sup> Es posible encontrar ejemplos de exclamación en los siguientes ocho conjuros: (16), (26), (27), (43), (61), (62), (80) y (87).

¡Yo mando, presto, corriendo! (61)

porque venga,  
¡que nada le detenga! (43)

¡Traédmelo, señora!  
¡Otorgádmelo, señora! (87)

La optación, según Helena Beristáin, consiste en «la vehemente manifestación de un deseo»,<sup>328</sup> la cual suele proyectarse hacia un interlocutor, en este caso el individuo amado; no obstante, en los casos analizados, el sujeto lírico siempre busca predominar sobre el otro, pues se le dirige el texto con la intención de subyugar su voluntad, rindiéndolo a su pasión, por medio del poder de las palabras:

que fulano me venga a buscar  
y conmigo se venga a casar. (30)

hasta que me venga a ver y hablar,  
llamándome de señora,  
besándome en la boca,  
dándome lo que tubiese,  
diziéndome lo que supiere. (16)

Como puede comprobarse en los fragmentos antes citados, la optación permite realizar la petición que caracteriza a los conjuros amorosos, es decir, provocar el retorno, sosiego o amor del otro. Sin embargo, no pocas veces, dicho procedimiento se emplea con la intención de suscitar daño en la persona amada, sobre todo cuando ésta no corresponde como debiera

---

<sup>328</sup> Helena Beristáin, *op. cit.*, p. 371.

al cariño que se le brinda; en estos casos, la optación se convierte en imprecación,<sup>329</sup> una técnica discursiva por medio de la cual suelen desplegarse las maldiciones que, como ya se dijo antes, se incluyen en algunos conjuros amorosos con el objetivo de que el sujeto a quien se destina la composición no encuentre paz ni seguridad si no es al lado de quien lo llama. En buena parte de los textos recolectados, los conjurantes envían a los seres infernales a producir males en el amado, o bien los inducen mediante los atributos de la palabra, detrimentos que oscilan entre el abatimiento, el malestar físico y la imposibilidad de disfrutar la vida en compañía de alguien más; sin embargo, se promete que la desdicha terminará cuando se retorne al lado del conjurante:

Marta,  
yo te conjuro y te vuelvo a conjurar  
que vayas adonde este hombre está,  
si estubiere sentado hágaslo levantar  
en la cama que estubiese vuelva [a] estar,  
la cabeçera hormigas. (48)

que salga luego esta ánima,  
pues la tengo conjurada,  
y vaya a su casa:  
si estuviere dormido que lo recuerdo,  
que le entre por la boca,  
que le entre por los oydos,  
le entre por los ojos,  
se le aposente dentro de su coraçón,  
le dé tal ansia que no lo deje reposar. (25)

También la interrogación retórica se presenta, aunque con menor regularidad, en los conjuros recolectados.<sup>330</sup> Campos menciona que este recurso genera una tensión emotiva en

---

<sup>329</sup> Se puede ver este fenómeno en los siguientes 38 ejemplos del corpus: (1), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (12), (13), (15), (16), (17), (23), (25), (26), (27), (31), (33), (34), (38), (39), (45), (47), (48), (49), (53), (61), (62), (66), (73), (74), (75), (78), (80), (82).

<sup>330</sup> Tan sólo se hallaron tres composiciones donde claramente se percibe el uso de este procedimiento: (11), (40) y (63).

los textos,<sup>331</sup> pues la pregunta se dirige, en teoría, al ser invocado, de quien se espera una contestación que jamás llegará; no obstante, como señala Beristáin, la voz lírica «en realidad no espera respuesta y sirve para reafirmar lo que se dice».<sup>332</sup> En los ejemplos localizados, como dice Beristáin, el conjurante no espera que nadie despeje su duda, sino que la interrogación le sirve para mostrar a las entidades infernales que servirán a sus propósitos:

y tres baras de cebro negro me cortéis  
y estas tres baras de cebro,  
¿quién me las llebará?  
Llebaralas el diablo coguelo. (40)

¿Y con quiénes pensaba?  
Con Tizón  
y con Carbón  
y con Punçòn  
y con sesenta de los diablos  
que en la cama de Barrabás son. (63)

En estos casos, como en los citados en la sección destinada al apóstrofe, se da lo que Díez Borque califica como un simulacro de contacto directo entre la voz conjurante y lo sobrenatural, ya que el discurso recrea un juego entre un yo presente que pide el auxilio de una fuerza superior y un tú ausente —dicha fuerza— con la capacidad de materializar lo que se le pide. Sin embargo, como el propio investigador español indica, este tipo de diálogo se queda siempre suspendido, pues «el destinatario de la invocación no contesta, en general, a la referencia directa en segunda persona. Es como un inicio de diálogo encaminado a una respuesta de hechos y no de palabras, y así es el contacto con la divinidad o con [...] el bien y el mal».<sup>333</sup> Esto no implica, de ninguna manera, la completa inexistencia de diálogo en los

---

<sup>331</sup> Araceli Campos, *op. cit.*, p. 47.

<sup>332</sup> Helena Beristáin, *op. cit.*, p. 268.

<sup>333</sup> José María Díez Borque, *op. cit.*, p. 62.

conjuros o que éstos se queden trancos en preguntas que nunca obtendrán respuestas, sino que obedecen a otro tipo de cuestiones. En efecto, los diálogos suelen darse en aquellos textos que se acercan a las oraciones y, por lo regular, son los santos quienes se dirigen a otras entidades, como ocurre en los conjuro de santa Marta la Buena y de san Antón.<sup>334</sup>

—Veís aquí, hermanos míos, al bravo dragón  
gimiendo de ofendido  
atado, ligado y amarrado. (3)

—Cavalleros, amigos de mi señor Jesucristo,  
veis aquí la serpiente braba  
que braba estaba,  
mansa, queda,  
lega, legada  
humilde y atada. (6)

Hasta aquí es posible establecer el conjunto de procedimientos formales empleados con mayor frecuencia en la articulación discursiva de las composiciones recolectadas para esta investigación y la manera cómo se desarrollaron en ellas. En síntesis, no se puede sino estar de acuerdo con la postura de Díez Borque, para quien la repetición es el rasgo característico de los géneros mágicos, pues quedó claro que las diferentes formas asociadas con este recurso constituyen, en esencia, el fundamento de casi todos los ejemplos. Ahora bien, como se verá en el capítulo siguiente, estos procedimientos formales adquieren una complejidad particular dentro de los textos, ciertos matices de sentido asociados con su propia identidad genérica, en cuanto se impregnan de esa característica que distingue al conjuro de otras manifestaciones literarias cercanas: una propensión subversiva. Sin embargo, antes de proceder con el análisis es necesario dar cuenta de otros elementos igual de importantes que

---

<sup>334</sup> Se localizaron nueve composiciones donde aparece algún tipo de dialogismo. De estos, ocho pertenecen a textos muy cercanos a los mecanismos de la oración —(2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (19)— y uno a un caso típico de conjuro amoroso: (48).

forman parte ínsita de las composiciones y sin los cuales toda descripción del fenómeno estaría incompleta, es decir, la voz lírica y los tópicos que se encuentran en ellos, así como la tendencia al fragmentarismo que muestran algunas versiones.

### **3.3. Otros elementos estilísticos del conjuro amoroso: voz lírica, tópicos y fragmentarismo**

A pesar de que los procedimientos formales mencionados y explicados en el apartado anterior son los que mejor se prestan a investirse de un carácter subversivo en los conjuros amorosos, no pueden obviarse otros elementos de estas composiciones que, de un modo u otro, también colaboran en este fin, además de ser piezas ínsitas del estilo poético propio de los textos que integran la muestra, sin los cuales no se podrían estudiar a cabalidad. Dichos recursos son la voz lírica, los tópicos y la tendencia al fragmentarismo. La decisión de explorarlos en este momento de la investigación se debe al propósito de brindar una fluidez más óptima del análisis que se desarrollará en el capítulo siguiente, ya que con frecuencia se traerán a colación y, por tanto, es necesario señalar de qué manera se entenderán, sobre todo en aras de evitar cualquier tipo de ambigüedad o imprecisión.

En esencia, todo discurso poético —incluido el conjuro amoroso, por supuesto— representa un acto de comunicación y puede estudiarse como tal. De esta manera, en cualquier texto de dicha índole participan los dos actores básicos en todo proceso de interlocución: un emisor —o enunciador, aunque en las composiciones también es dable llamarlo conjurante— encargado de construir un mensaje y un receptor —también conocido como enunciatario o destinatario— a quien dicho mensaje va dedicado; además, en ocasiones, es posible encontrar una figura que Beristáin denomina *delocutor*, es decir, «la

persona de quien se habla».<sup>335</sup> Al respecto de cómo se vertebra esta situación comunicativa en la lírica popular hispánica, Masera ha dedicado una gran cantidad de trabajos y ha concluido que en el plano de la enunciación de estas manifestaciones literarias «sólo puede existir como sujeto enunciativo el yo»,<sup>336</sup> aunque ya en el nivel discursivo —en el enunciado tal cual— puede desplegarse en cualquiera de los tres pronombres: yo, tú, él. Con base en este principio, la investigadora ofrece una clasificación de gran utilidad para diferenciar entre canciones personales e impersonales: las primeras serían aquellas enunciadas por un yo, mientras que las segundas lo estarían por un él; en cuanto al tú, según la estudiosa, no se encontraron ejemplos de su uso.<sup>337</sup> Dilucidado lo anterior y en términos generales, la voz de un texto lírico puede concebirse como el emisor o sujeto de enunciación, al cual se le dota de una identidad genérica determinada —femenina o masculina— a partir de una serie de marcas explícitas o implícitas presentes en el discurso.<sup>338</sup>

En su artículo «Desire and Transgression in the Female Voice of Early Popular Lyric», la propia Masera comenta que una de las principales características de la lírica popular hispánica —y, de hecho, de muchas tradiciones poéticas en el mundo— radica en su proclividad a albergar una voz femenina, sobre todo cuando trata de temas amorosos, como ya había advertido Zumthor. La investigadora entiende voz femenina según la definición ofrecida por James Monroe, para quien «When one speaks of a feminine lyric one is referring to a literary voice, to a persona, not to actual feminine authorship, much less to feminine

---

<sup>335</sup> Helena Beristáin, *op. cit.*, p. 169.

<sup>336</sup> Mariana Masera, «Yo, mi madre, yo,/que la flor de la villa me so”: la voz femenina en la antigua lírica popular hispánica», en Concepción Company *et al*, *Voces de la Edad Media (Actas de las terceras jornadas medievales)*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 105.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 107.

*performance*».<sup>339</sup> En ese mismo artículo, Masera también remite a la diferenciación propuesta por Frenk entre dos términos similares, aunque no sinónimos, que pueden conducir a toda una suerte de equívocos: las canciones de mujer, «aquellas en que el yo poético, la voz que habla, es claramente de mujer», y las canciones femeninas, a las que dicha «característica viene a sumarse, y a veces a contraponerse, otra que considero más importante: la expresión de puntos de vista que se nos revelan como específicamente femeninos».<sup>340</sup> Dicha aclaración es de suma importancia para entender mejor este fenómeno, pues como puntualiza la propia Frenk, no «todas las canciones puestas en boca de mujer tienen un enfoque femenino: las hay tan imbuidas de misoginia, que parecen reflejar una visión más bien masculina».<sup>341</sup>

Si las composiciones femeninas se distinguen porque en ellas la voz lírica exhibe «una explosión de sentimiento totalmente ajena a las convenciones sociales, una expresión directa y franca de sus deseos, sus urgencias sexuales, sus frustraciones, sus enojos»,<sup>342</sup> no hay ninguna duda de que la mayoría de ejemplos que integran la muestra de conjuros amorosos cubren a la perfección este requisito y, por tanto, se alejan de esas otras expresiones donde sólo habla una mujer, sin revelar un enfoque concreto. Ahora bien, 71 de las 89 versiones que integran la muestra poseen un sujeto femenino que puede reconocerse a partir de tres marcas textuales propuestas por Masera para dicho fin: 1) por algún elemento gramatical que lo define, ya sea porque el yo lírico se presenta como tal o por la terminación de algún sustantivos o adjetivos relacionados con él; 2) porque se menciona el género del destinatario,

---

<sup>339</sup> Mariana Masera, «Desire and Transgression in the Female Voice of Early Popular Lyric», en Xon de Ros y Geraldine Hazbun (editoras), *A Companion to Spanish Women's Studies*, Tamesis, Woodbridge, Nueva York, 2011, p. 42.

<sup>340</sup> Margit Frenk, «La canción popular femenina en el Siglo de Oro», en *Poesía popular hispánica...*, *op. cit.*, p. 354.

<sup>341</sup> *Id.*

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 357.

pues si la composición amorosa se dedica a un hombre, lo más probable es que quien la pronuncie sea una mujer; y 3) porque se explicita la identidad del “delocutor”, es decir, del individuo de quien se habla en el texto.<sup>343</sup>

En el corpus se encontraron once composiciones que obedecen al primer grupo de marcas textuales y, por ende, en las que resulta sencillo identificar la naturaleza de la voz lírica, ya que ésta se encarga de manifestarla sin ambages:

Señora santa Marta,  
guéspedes y combidados tubistes,  
yo soy Leonor de mi corazón. (11)

Y todos aquellas y aquellos  
que más le dixeren de mí  
le parescan ciebros y cieras del monte  
¡Yo, María del Norte! (16)

Señor de la calle,  
yo, fulana, te llamo. (51)

Fulano,  
mensajeros yo no los he,  
yo, fulana, te los enviaré. (58)

Como puede notarse y a pesar de que en los últimos dos casos el nombre de la persona se sustituye por el término “fulana” en la transcripción hecha por el amanuense inquisitorial, todos los ejemplos referidos coinciden en que el sujeto lírico se reconoce a sí mismo como femenino, por lo que no queda ninguna duda al respecto de su género. En otros once textos, mientras tanto, es posible deducir la naturaleza del yo a partir de la persona a quien se dirige

---

<sup>343</sup> Mariana Masera, «“Yo, mi madre, yo...”», *op. cit.*, pp. 107-108.

el enunciado —el destinatario—, pues éste aparece como un hombre al que se desea atraer o dominar:

Mateo Andrés,  
yo te ato,  
yo te encanto. (76)

Fulano,  
el rostro te veo,  
las espaldas te saludo.  
Aquí te tengo metido en el puño  
como mi señor Jesucristo todo el mundo. (81)

Debido a que las personas a las que se dirigen estos conjuros amorosos son individuos masculinos, no cuesta mucho imaginar que tras su enunciación se encuentren mujeres, sobre todo porque conseguir el afecto o controlar la voluntad de sus amantes o parejas suponían algunos de los objetivos principales de la hechicería amorosa practicada por las novohispanas, justo la actividad donde se enmarca la ejecución de los textos. Por su parte, en 49 ejemplos se reconoce la voz lírica gracias al delocutor o persona de la que se habla en el texto; dicho papel suele estar representado por el varón amado, de quien la enunciante espera su rendición completa, su fidelidad, retorno o sufrimiento a partir de las acciones que algunas entidades sobrenaturales invocadas *ex profeso* deben provocar sobre él:

Ansí como esto es verdad,  
os suplico me traigas a fulano  
manso y ledo y quedo  
y atado y ligado  
de sus pies y de sus manos  
y de quantos miembros en su cuerpo son;  
que no pueda estar ni reposar  
hasta que amí venga a buscar. (7)

que le déis dolor a mi marido  
en el corazón:  
que me ame  
y se muera por mi amor. (15)

donde quiera que estubiese fulano,  
no lo dexes parar ni sosegar,  
hasta que me venga a buscar. (55)

Asimismo, se encontraron 13 casos donde resulta un poco más difícil descubrir la naturaleza de la voz lírica, ya que no se presenta ninguna de las marcas textuales comentadas arriba; sin embargo, como algunas son versiones de conjuros donde habita un sujeto lírico femenino —(33), (42), (56), (65), (73), (74), (75), (79)— y el resto tiene como objetivo ligar la voluntad del prójimo, suscitarle un fuerte amor u obligarlo a retornar —(64), (67), (71), (77)— se decidió concederles la misma identidad genérica que a la voz de los textos mencionados arriba.

Atención aparte merecen los textos (19) y (22) en los que se encontró un yo poético indefinido, fenómeno que tal vez está ocasionado por su cercanía con otra clase de fórmula mágica, en este caso la oración. Mientras tanto, en las versiones (86), (88) y (89) parece tener cabida una voz masculina, pues en los tres casos el enunciatario se revela como femenino:

Conjúrote, fulana,  
con la sal y con el libro misal. (86)

Muger,  
tente en ti. (88)

Tan alta eres como un olmo

y tan brava como un toro  
y cuando lleguéis a mí  
lleguéis con tanta mansura. (89)

Al analizar el conjuro amoroso como un acto de comunicación no sólo es posible reconocer quién habla en él y, a partir de eso, la naturaleza de la voz lírica, sino que también se abre la opción de averiguar un poco sobre los otros dos actores que participan en la interlocución, es decir, el enunciatario y el delocutor. De esta manera, en los ejemplos que componen la muestra se encontraron dos tendencias muy interesantes que vale la pena señalar: 1) en los 57 textos donde el enunciatario es un personaje sobrenatural —demonios, astros, santos, ánimas del purgatorio, la Santísima Trinidad—, la función del delocutor recae casi siempre en el amado, ya que éste funge como la “víctima” de las acciones que dicha entidad está obligada a llevar a cabo para cumplir con las demandas de la conjurante y, por tanto, se convierte en el individuo del que se habla en la composición, sobre todo en la fórmula de cierre; y 2) en los 21 ejemplos donde el hombre amado desempeña el papel de destinatario, las criaturas preternaturales juegan el rol de delocutores, pues se describe aquello que deben realizar para cumplir con su misión. Así, en los primeros dos ejemplos que se citarán a continuación se puede ver con claridad la primera tendencia, mientras que en el siguiente par se evidencia la segunda:

Señor san Silvestre de Monte Mayor, que ligaste a la draga y al dragón, y a la donzella y al varón, así liguéis a fulano [...]	Enunciatario  Delocutor
Que lo liguéis de pies y manos	Se habla del delocutor

y de ojos y de corazón  
para que venga a mi llamado,  
y a mi mandado  
y a mi amor. (13)

En el nombre del señor de la calle,  
señor compadre,  
donde quiera que estubiese fulano,  
no lo dexes parar ni sosegar  
hasta que me venga a buscar. (55)

Enunciatario

Delocutor

Fulano,  
Pedro, Juan o Martín,  
san Marcos te amarque  
y Jesucristo te amanse. (17)

Enunciatario

Delocutor

Fulano,  
mensajeros no los he,  
yo, fulana, te los embiaré.

Enunciatario

Yo te embío tres galgos corredores  
y dos diablos sabidores,  
los galgos que te den favor  
y los diablos que te hagan venir. (58)

Delocutor

A pesar de que ambas tendencias determinan la configuración de la mayoría de las versiones, también se localizaron algunos casos donde no se cumplen a cabalidad. Por ejemplo, en nueve composiciones —sin importar a quién se dirijan— no aparece ningún componente que se pueda identificar como delocutor; tal vez esto se debe a que dos de ellas —(19) y (22)— son conjuros muy próximos a la oración y, por ende, todo el discurso gira en torno a los personajes invocados; por su parte, en las restantes siete prima la idea de que las palabras poseen en sí misma la capacidad de provocar acontecimientos extraordinarios, así que se verbalizan como una especie de orden dedicada justo a la persona a quien se busca

afectar, o sea que no hace falta apelar a otro poder. De igual manera, se encontró un conjuro muy particular —el (85)—, ya que mientras en su primera estrofa convoca el poder de entidades divinas, en la segunda apela al hombre amado, es decir, parece ocurrir un cambio de enunciatario:

El Espíritu Santo de berdad  
[...] toda bondad  
lumbre y luz y amor berdadero.  
[...]

Fulano,  
yo no te veo a ti  
ni tú me ves a mí,  
así me quieras en tu espíritu  
como la virgen María  
quiso y amó a su señor e hijo. (85)

Una vez aclarado cómo se entenderá el concepto de voz lírica en esta investigación y computadas las posibles maneras en que se presenta en los textos, así como expuestos los otros elementos —enunciatario y delocutor— que colaboran en ese acto de comunicación que supone el conjuro amoroso, sólo resta aclarar que en el capítulo siguiente se emplearan como sinónimos de dicho término los de sujeto y yo lírico —o poético— y, de igual forma, el de conjurante. Esta decisión se basa en el hecho de que —hasta donde pudo indagarse— no existe diferencia alguna entre dichas nociones y, entonces, es dable usarlas de forma indistinta.

Ahora bien, al igual que con la voz lírica, en los conjuros aparecen otros componentes consustanciales a su naturaleza literaria que es necesario comprender mejor: los tópicos. González define estas piezas del discurso como «unidades transfrásicas a las que solamente podemos atribuir un valor significativo muy diluido, elementos que, sin embargo, a pesar de

este debilitamiento, tienen la capacidad de llenar otras posibles funciones»,<sup>344</sup> sobre todo relacionadas con la caracterización de personajes, espacios y tiempo. El investigador mexicano explica, además, que una de las principales características de los tópicos radica en su recurrencia, es decir, en que suelen aparecer en varias composiciones de la tradición oral, más allá del género al que pertenezcan; asimismo, asegura que estas unidades son posibles vestigios de elementos que, en un principio, poseyeron un sentido amplio, pero que con el paso del tiempo adquirieron un grado de significación tan reducido que «no debe afectar la tensión lírica o narrativa del texto».<sup>345</sup> De esta manera, González concluye que un tópico, como lo indica su etimología, es un lugar común —por lo regular, cifrado en una sola palabra— basado en la recurrencia y en que posee un valor culturalmente asignado, aunque advierte que se debe «distinguir cuando se trate tan sólo de una referencia recurrente generada por el contexto con valor significativo casi nulo (ciertas faenas del campo, animales domésticos, etc.) y cuando se trate de una referencia cargada con una mayor significación».<sup>346</sup>

Aclarado lo anterior, en la muestra de conjuros amorosos aparece una larga serie de tópicos, sobre todo relacionados con los números y el espacio. Entre los primeros hacen acto de presencia con mucha regularidad el tres y el nueve, los cuales tienen una fuerte asociación con el pensamiento mágico y religioso,<sup>347</sup> de ahí que se aludan con mucha frecuencia en una buena cantidad de textos:

Conjúrote, Estrella,  
la más alta y las más vella,  
tú que a los tres reyes os guiaste

---

<sup>344</sup> Aurelio González, «Tópicos caracterizadores», en *El corrido: construcción poética*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2015, p. 97.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>346</sup> *Id.*

<sup>347</sup> No hace falta explicar las diferentes connotaciones del número tres en el imaginario occidental. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el nueve, el cual parece tener una trayectoria menos clara; aun así se pueden mencionar un par de situaciones en que aparece: los novenarios a santos y difuntos, así como los nueve coros descritos por las fuentes angelológicas.

y que tres rayos echaste. (44)

Fulano,  
ni te veo ni me ves,  
tres mensajeros te quiero enviar:  
tres galgos corrientes,  
tres liebres pacientes,  
tres diablos corredores,  
tres diablos andadores. (61)

Y todas nueve juntas os juntad  
y en el monte Oliveti entrad  
y nueve varas de mimbre negro me cortéis. (62)

Sin embargo, estos elementos no se limitan a ser mencionados, sino que también participan en la construcción de algunos textos, ya sea porque una palabra o expresión se repite dicha cantidad de veces o porque el ejemplo se estructura a partir de esos números; esto ocurre, en especial, con el tres, uno de los dígitos con mayores implicaciones en los distintos campos de la magia, ya que determina no solo procedimientos formales como enumeraciones, geminaciones y paralelismos, sino incluso el número de estrofas o secciones de la composición —verbigracia, los textos (26), (51) y (52) — . He aquí algunos, entonces, algunos ejemplos:

Señor de la calle,  
yo te llamo,  
que vengas luego;  
señor de la calle,  
que vengas presto;  
señor de la calle,  
tráemelo luego. (52)

Yo te embiaré  
a Satanás y Barrabás  
y al Diablo Mayor del infierno. (60)

Conjúrote, fulana,  
con la sal y con el libro misal  
[entre líneas: y con la ara consagrada],  
que me quieras  
y me ames  
y me vengas a buscar. (86)

Como puede apreciarse, el primer texto consta de tres secciones identificables a partir de la misma cantidad de invocaciones dirigidas a la entidad conocida como señor de la calle, las cuales marcan el inicio de cada apartado: se trata de una composición con una estructura tripartita; en el segundo, por su lado, aparece una enumeración de lo que parecen ser demonios; finalmente, en el tercer caso se repite el procedimiento formal anterior, aunque esta vez con dos series de elementos: objetos religiosos y verbos relacionados con lo que se quiere obtener de la mujer amada.

En cuanto a los tópicos espaciales, dos cuentan con bastantes incidencias en el corpus: el monte como espacio sagrado o extraordinario —identificado, casi siempre, con el Oliveti y unas pocas con el Tabor o Tavocón— y el mar. El primero supone una referencia al lugar, donde según las Sagradas Escrituras, Jesús oró antes de ser aprehendido; sin embargo, en los conjuros sólo se retoma el nombre, en sustitución de otros más ajenos al común de las personas, ya que aparece como un sitio en que los santos realizan un milagro —santa Marta vence a un dragón y san Antonio recibe su breviario perdido de manos de Jesucristo—, o bien como la arboleda de donde estrellas o demonios cortan unas varitas con el don de provocar amor en los seres humanos. Mientras tanto, el mar tiene un sentido más

ambivalente: por un lado, puede representar el espacio donde ocurre un descubrimiento milagroso —«Adórote, ara consagrada,/ que en cielo fuiste escripta/ y en el mar hallada» (32)—; por otra parte, se entiende a la manera de una tumba colectiva —«Ánimas,/ que en la tierra fuiste criadas/ y en la mar fuiste ahogadas» (24)—.

Para finalizar, algunos conjuros dedicados a los demonios concluyen con una fórmula de cierre en la cual el sujeto lírico pide alguna señal como muestra de que lo demandado a dichas criaturas se consumará, por lo regular el retorno del amado. Estos indicios poseen un significado más allá de lo meramente literal, pues el canto del gallo y el ladrido del perro —dos de los sonidos enumerados en el desenlace— se convierten en la muestra inconfundible de que el contrato entre los seres infernales y los seres humanos ha sido aceptado. Por dichas razones se decidió considerar los elementos que constituyen esta fórmula de cierre como tópicos:

Si me lo has de traer  
dame señales dello  
en gatos que maúllen,  
en perros que ladren,  
en gallos que canten  
y en puertas que llamen (53).

El último elemento del que se tratará en este apartado es la propensión al fragmentarismo manifiesta en algunas versiones de los conjuros recolectados. Consecuencia de su transmisión oral y, por ende, de la memoria que privilegia las partes esenciales de un texto en detrimento de aquellas que pueden omitirse —tal vez sería mejor decir “olvidarse”— sin alterar su sentido, este mecanismo es compartido por todos los géneros tradicionales, tanto líricos como narrativos. Para Campos, el fragmentarismo supone una «técnica

expresiva que implica una interrupción del relato en su parte inicial y una suspensión en su parte final y por la cual cada fragmento cobra vida propia percibiéndose como un texto independiente»;<sup>348</sup> sin embargo, como se apresura a indicar la investigadora, dicho procedimiento más que un rasgo estilístico consciente, debe valorarse como el resultado inevitable de la manera en que la literatura de tradición oral vive y se perpetúa. No obstante, en el corpus se advierte un fenómeno curioso: tan sólo 15 de las 89 versiones presentan un estado fragmentario notorio, pues si bien en unas aparecen secciones o versos con las que sus iguales no cuentan, dichas omisiones no llegan a crear textos fragmentados como tal. Una posible respuesta a esta situación es que al encontrarse en boga durante la temporalidad estudiada en esta investigación y al ser parte fundamental de ese oficio que fue la hechicería amorosa, los conjuros se pronunciaban con la suficiente frecuencia para conservarse íntegros en los recuerdos de los usuarios. Aun así, como salta a la vista cuando se comparan las dos versiones del *Conjuro de santa Marta “la Mala”* + *Conjuro de la soga y el puñal* o algunas del *Conjuro de la estrella* —en concreto los números (41) y (42)— con el resto de las mismas, no todas las personas tenían capacidades similares para aprender y transmitir las composiciones, aunque tampoco se descarta que, ante la presión del interrogatorio inquisitorial, las declarantes olvidaran detalles de los textos.

Concluida la revisión de la voz lírica, los tópicos y el fragmentarismo, así como el de los procedimientos formales vistos en el apartado anterior, no resta sino reiterar que los conjuros amorosos son textos con una complejidad literaria asombrosa, no sólo porque se articulan a partir de un número considerable de mecanismos, sino también porque los adaptan a un discurso específico, en este caso a uno donde amor y magia se traslapan por completo.

---

<sup>348</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros...*, op. cit, p. 46.

Sin embargo, dicha complejidad se ve aumentada cuando se considera que éstos elementos forman parte activa de la poética de la subversión que se construye en las composiciones aquí estudiadas, como se tratará de demostrar en los siguientes capítulos.

**SEGUNDA PARTE**

**EL CONJURO AMOROSO: UNA POÉTICA DE LA SUBVERSIÓN**

## CAPÍTULO 4 HACIA UNA POÉTICA DE LA SUBVERSIÓN EN EL CONJURO AMOROSO

### **4.1 Subversión: definición y deslize de conceptos**

El conjuro amoroso es un género ecléctico, cambiante y diverso que desafía todo intento por definirlo con precisión. Tanto las investigaciones pioneras de Francisco Rodríguez Marín y José María Diez Borque, como las contribuciones recientes hechas por José Manuel Pedrosa, Araceli Campos y Mariana Masera han sugerido que las principales características de esta clase de textos radican en tres aspectos esenciales: 1) su carácter imperativo, es decir, su capacidad de expresar órdenes y apremiar su realización; 2) la constante mezcla de elementos sagrados y profanos, de santos y demonios, que tiene lugar en ellos; y 3) las peticiones negativas que suelen manifestar. Estos presupuestos, sin embargo, brindan una explicación parcial sobre el fenómeno, pues no atienden las particularidades de aquellas composiciones que, por ejemplo, se aproximan a la oración, en las cuales dichas características parecen atenuarse casi por completo.

Estos matices no implican, pese a las impresiones producidas en un primer acercamiento, que las mencionadas fórmulas mágicas carezcan de un rasgo común que permita agruparlas en una misma categoría, pero sí aluden a que su semejanza obedece a razones de otra índole. Dicho elemento afín es la propensión subversiva presente en alguno de los distintos niveles que articulan dichas composiciones, pues sin importar a qué fuerza sobrenatural se dirija el conjurante o la manera como lo haga, busca perturbar el estado de cosas, trastornar el orden moral y desahogar sus impulsos eróticos y sentimentales más desesperados.

No obstante, el término subversión plantea una serie de dificultades al momento de querer aprehenderlo, ya que en una buena parte de las investigaciones donde aparece se emplea de manera ambigua, casi siempre alejado de su sentido etimológico y como sinónimo de palabras cercanas —por ejemplo, “transgresión”—; sin embargo, cada una de estas nociones tiene matices distintos, como se verá más adelante. Según Edison Carrasco Jiménez, subversión proviene del latín “sub” (“abajo”) y “vertere” (“girar”, “dar vuelta” o “volver”), por lo que la traducción exacta del vocablo sería «mover desde abajo [...] dar vueltas de abajo hacia arriba».<sup>349</sup> En el DRAE, el término adquiere una connotación un tanto negativa, ya que ese movimiento al que atañe su raíz etimológica se asocia con acciones potencialmente destructiva o dañinas, en cuanto se define como «trastornar o alterar algo, especialmente el orden establecido».<sup>350</sup> Esto comprueba la opinión del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, para quien dicha palabra «no se entiende sino para referirse a actos que van en contra de [un orden] y, por lo tanto designa algo inmoral».<sup>351</sup>

Para Fals Borda, la subversión se conforma de actos y comportamientos, individuales o colectivos, que revelan las contradicciones entre los códigos normativos de una sociedad determinada y las necesidades o aspiraciones de sus miembros, ya sean éstas biológicas, psicológicas o culturales.<sup>352</sup> En este sentido, las acciones subversivas no lo son nunca por sí mismas, sino que adquieren esa denominación sólo en la medida en que contradicen el orden vigente en un momento y lugar determinados; es decir, sólo en cuanto los responsables de preservar el estado de las cosas las consideran nocivas y, por tanto, las censuran, persiguen

---

<sup>349</sup> Edison Carrasco Jiménez, «La subversión y los movimientos definidos desde la acción política», en *CISMA, Revista del Centro Telúrico de Investigaciones Teóricas*, núm. 2, 2012, p. 9. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3960776>.

<sup>350</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la Real Academia Española*, consultado en línea: <http://dle.rae.es>

<sup>351</sup> Orlando Fals Borda, *Subversión y cambio social*, segunda edición, Universidad Nacional/ Tercer Mundo, Bogotá, 1968, p. 3.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 18

y castigan.<sup>353</sup> Cada brote de subversión, por tanto, moviliza los esfuerzos de las autoridades para contenerlo y, de ser posible, erradicarlo, pues como indica Carlos Montalvo Martínez, ante dichas incidencias «el sistema instituido tratará de influir en las audiencias mediante estrategias culturales, en el mejor de los casos, y violentas cuando lo requiera».<sup>354</sup> Sin embargo, la propia irrupción de esas prácticas en el plano social desvela una cisura entre los códigos que norman y regulan la existencia de los individuos y la disposición de éstos para acatarlos; de esta manera, cualquier intento por refrenar una acción o práctica subversiva está condenado al fracaso, pues éstas resurgirán en una cantidad ilimitada de nuevas formas, siempre como el necesario desahogo de todas aquellas emociones que permanecen reprimidas.

Fals Borda asegura que el orden social se sostiene, principalmente, en cuatro aspectos que regulan todos los planos de la existencia individual: normas, valores, instituciones y técnicas.<sup>355</sup> Los dos primeros, en especial, resultan fundamentales en las clases de interrelaciones que se establecen entre los miembros de una comunidad, ya que «determinan el sentido vital y afectivo de la sociedad, y [...] ofrecen el marco existencial para la conducta de la gente».<sup>356</sup> A partir de estos códigos se configuran también las relaciones de poder que estructuran la realidad imperante, las cuales suelen aparecer dispuestas en pares de oposición donde uno de los términos ejerce cierto grado de control sobre el otro o es mejor valorado: hombres-mujeres, ricos-pobres, gobernantes-gobernados, conquistadores-sometidos, creyentes-no creyentes, amos-esclavos.<sup>357</sup> Las acciones subversivas emergen, entonces,

---

<sup>353</sup> Carlos Martínez Montalvo, «Antropología de la subversión. El don como matriz moral de subversión», tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014, p.42.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>355</sup> Orlando Fals Borda, *op. cit.*, p. 19.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>357</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 216.

como un atentado contra esos vínculos, contra la tradición que los respalda y, por ende, contra el sistema entero que se sustenta en ellos, pues no sólo están encaminadas a modificarlos, sino a trastornar de cierta forma los roles desempeñados por cada individuo.

De esta manera, la subversión fractura el curso de las cosas y ofrece alternativas insospechadas, pues como escribe Montalvo Martínez, «es constante devenir de la apertura y desgarramiento de lo que pretende ser unidad totalizadora [...] abre horizontes de sentido».<sup>358</sup> Sin embargo, no todo lo subversivo incide de la misma forma en el contexto social ni tiene alcances similares, ya que mientras algunas actividades persiguen la transformación del orden de las cosas y desembocan en grandes movimientos de lucha, otras se limitan a funcionar apenas como un desfogue de aquellos deseos, impulsos, miedos y frustraciones que deben permanecer acallados. En este sentido, se puede hablar de una subversión que revela tensiones experimentadas por sujetos específicos, aunque éstas sean comunes a una buena parte de la población y se manifiesten de maneras similares; estas prácticas subversivas muchas veces se expresan en acciones más simbólicas que tangibles, cuyo cometido es modificar la dinámica social en beneficio personal y, sobre todo, dar escape a las tensiones contenidas.

Como se mencionó en al principio de esta investigación, Ruth Behar ve en la hechicería amorosa practicada por las novohispanas un fuerte componente subversivo, ya que por este medio las mujeres trataban de cambiar su posición subordinada frente a los hombres y, así, tomar en sus manos el comportamiento de sus esposos y amantes; esto significaba, por tanto, invertir las relaciones de poder entre los sexos, las cuales estaban tradicionalmente avaladas y promovidas por las autoridades civiles y eclesiásticas. Al respecto, Tausiet menciona que

---

<sup>358</sup> Carlos Montalvo Martínez, *op. cit.*, p. 52.

en «una sociedad en la que el poder era detentado por el sexo masculino, la insistencia en someter a los hombres a través de la magia femenina representaba en el fondo una forma de revancha, o al menos de compensación frente a la violencia masculina. Dicho reajuste se producía en un plano más imaginario que real, lo que no significaba que fuera por ello menos efectivo».<sup>359</sup>

Buena parte de los conjuros amorosos empleados en la Colonia dan cuenta de esta situación, pues no es extraño que en ellos se expresara la voluntad de poner el mundo al revés, en cuanto «el objetivo de las mujeres, según ellas mismas y los hombres que las acusaban, era invertir su subordinación y obtener cierto grado de control sobre sus maridos y amantes».<sup>360</sup> No obstante, la subversión presente en estas composiciones distaba mucho de limitarse a dicho cometido, pues también violentaba preceptos religiosos y normas morales de variada índole: utilizaban elementos sagrados para fines profanos, mezclaban personajes sagrados con demonios y entidades de la naturaleza, exteriorizaban impulsos eróticos y sentimentales que debían permanecer reprimidos, mostraban un sincero descontento con la realidad y, finalmente, exhibían el fuerte arraigo de una serie de creencias desaprobadas por la Iglesia.

De esta manera, el conjuro amoroso se puede considerar un discurso subversivo, ya que se convirtió en un espacio donde se confesaban todos aquellos deseos, ansiedades y pretensiones silenciados en el día a día y, por tanto, evidenciaban la incompatibilidad entre las necesidades individuales y los códigos normativos de la sociedad virreinal; en ellos se percibe un descontento generalizado con el sistema de relaciones de poder que entretejía la dinámica social, la intención de superar cualquier obstáculo que impidiera la realización

---

<sup>359</sup> María Tausiet, *op. cit.*, p. 88.

<sup>360</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 198.

erótica y sentimental de los novohispanos y el rechazo más absoluto a la resignación aconsejada por el clero. Esta tendencia, sin embargo, parece ser recurrente en los diferentes géneros líricos asociados con lo femenino, pues como señala Frenk, «la inversión de valores dominantes y la expresión de lo que calla la cultura oficial están presentes en las canciones de mujeres».<sup>361</sup> Los conjuros amorosos representarían, entonces, la culminación de esa premisa, ya que instauraban un mundo con una lógica propia, donde los deseos individuales se convertían en el motor de los acontecimientos, los demonios y entidades de la naturaleza se volvían depositarios de la esperanza, los santos cumplían peticiones inmorales y la voluntad humana suplantaba a la divina.

En cuanto la palabra era concebida como una fuerza capaz de modificar la realidad y el fundamento detrás de la mayoría de las prácticas de hechicería, no sorprende que en la Nueva España —como en otros lugares del mundo— haya adquirido un valor subversivo, pues quienes usaban de conjuros amorosos creían de una u otra manera en su capacidad para modificar el curso de las cosas y tornar el mundo a su favor. En este escenario, el término subvertir se acercaba a su significado más exacto, pues suponía «poner de cabezas algo, dar vuelta algo desde la base, como quien da vueltas, por medio de un azadón la tierra, con el fin de hacer emerger aquella tierra que se encuentra en el fondo [...]»,<sup>362</sup> ya que no sólo implicaba un *mutatis mutandis* que iba en contra de las leyes que gobernaban la realidad, sino también un atentado contra las bases mismas de la estructura social y, en última instancia, contra los designios de Dios.

---

<sup>361</sup> Margit Frenk, «Lírica tradicional y cultura popular en la Edad Media», en *Poesía popular hispánica: 44 estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 33.

<sup>362</sup> Edison Carrasco Jiménez, *op. cit.*, p. 9.

La subversión patente en los conjuros amorosos se construyó a partir de una gran variedad de recursos, los cuales se amparaban, por lo menos, en dos creencias que, como ya se vio, eran aceptadas sin reparos en la sociedad colonial: 1) la que atribuía a las palabras la fuerza necesaria para influir en el mundo y concretar toda clase de deseos —ya fuera a partir de sí mismas o de la persuasión que se lograba sobre las entidades sobrenaturales— y 2) la que admitía la influencia recíproca entre signo y referente, es decir, entre lo nombrado y aquello que se nombraba. Sin embargo, aunque estos conatos de subversión pocas veces trascendían la fantasía de los conjurantes y se limitaban sólo al acto de la pronunciación, no carecían de alcances importantes en la mentalidad de los siglos XVI y XVII, pues como señala Behar, ese «control dentro del dominio simbólico también [representaba] una forma de poder».<sup>363</sup> Por tanto, los novohispanos depositaron en esta premisa su afán de tener un poco de control sobre su existencia y, sobre todo, la esperanza de que por este medio lograrían concertar lo que era imposible por vías más ortodoxas o naturales.

En los conjuros amorosos es posible encontrar distintos tipos de subversión, ya que estas fórmulas atentaban contra varios aspectos de la sociedad virreinal. No obstante, fueron cuatro las formas que se presentaron con mayor insistencia: 1) la inversión de las relaciones de poder entre hombres y mujeres que se sugiere en la mayoría de los conjuros amorosos, sobre todo en aquellos donde se muestra a esposos y amantes doblegados por completo ante la voluntad de sus compañeras y, por tanto, solícitos a cumplir con sus órdenes; 2) la invocación de seres infernales o de entidades de la naturaleza personificadas —luna y estrellas—, así como la plena convicción de la fuerza que poseían las palabras, pues dichos recursos quebrantaban la ortodoxia de la fe y, en ocasiones, «podían establecer una ideología

---

<sup>363</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 219.

religiosa alternativa [...] que desafiaban a la religión dominante»;<sup>364</sup> 3) el empleo indebido de las historias de algunos santos, de la figura de Jesucristo, de pasajes bíblicos y objetos sagrados, ya que en los conjuros se tergiversaba su sentido canónico para hacerlos coincidir con las finalidades perseguidas por los conjurantes; y 4) la clara afrenta contra la voluntad divina, pues usar conjuros amorosos significaba no respetar uno de los principales atributos conferidos por Dios a los seres humanos —el libre albedrío—, así como mostrar inconformidad con la manera como acontecían las cosas y, por ende, contra los designios celestiales.

Paul Zumthor indica que al estudiar textos poéticos de la tradición oral es recomendable «mantener la distinción corriente entre elementos “semánticos” (relativos a la emergencia de un sentido), “sintácticos” (a las relaciones de las partes), “pragmáticos” (al uso hecho de esa obra) y “verbales” (referente a la materialidad de los signos)».<sup>365</sup> Como puede advertirse dicha recomendación puede cifrarse en tres preguntas subsecuentes que, en su conjunto, contemplan el conjuro amoroso en su totalidad: ¿qué dicen?, ¿cómo dicen lo que dicen? y ¿para qué lo dicen? Esto implica, por tanto, que la subversión puede darse en el sentido emanado de los conjuros, en su estructuración discursiva, en la función que le otorgan las personas o en todas las instancias al mismo tiempo. A partir de estas consideraciones se puede proponer un análisis que no sólo atienda la construcción de la voz lírica en el texto —en términos de subordinación o coacción— o su contenido, sino que tome en cuentas rasgos presentes en los distintos niveles que conforman dichas composiciones. De esta manera, desde las posibilidades otorgadas por un concepto como subversión, se explican mejor aquellos ejemplos que no poseen las cualidades atribuidas comúnmente a los conjuros

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>365</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 81.

amorosos y se establece un criterio de clasificación más adecuado a la naturaleza de los textos.

En este sentido, todos los conjuros amorosos recuperados del acervo inquisitorial se pueden organizar en tres grupos: 1) composiciones donde el lenguaje desplegado, el sentido construido y la función otorgada por quienes empleaban de ellas son subversivos; 2) textos cuyo nivel léxico se ajusta en términos generales a lo establecido por la Iglesia, pero no así su sentido —que se subvierte con frecuencia en la fórmula de cierre— y función; y 3) aquellos conjuros en los que la subversión radica sólo en la manera como se empleaban, es decir, en el objetivo que buscaban conseguir quienes los pronunciaban. Como puede deducirse de este esquema, es en la función donde se origina la propensión subversiva de esta clase de fórmulas mágicas, ya que está no sólo es la única constante que se mantiene en los tres grupos de conjuros, sino que también es la directriz que parece guiar la articulación del texto. De esta manera, en cuanto aquello que se busca materializar y, en sí, la acción de controlar el acontecer de las cosas, eran moralmente inaceptables, los procedimientos empleados para alcanzar dichos fines —desde las entidades sobrenaturales a las que se invocaba hasta la interpretación de lo religioso— también se consideraban espurios.

La pronunciación de un conjuro amoroso nunca fue un acto de mera gratuidad, sino que en todo momento obedeció al deseo de poseer el control sobre la voluntad del ser amado y, como trasfondo, la necesidad de expresar las tensiones soterradas. Con esto no se quiere decir que las personas fueran conscientes de la propensión subversiva de los conjuros que empleaban y transmitían, pues éstos eran una clase más de los distintos textos que contaban en su acervo, los cuales se expresaban en momentos específicos de su vida; no obstante, dicha tendencia se encontraba allí, aunque fuera para darle presencia y voz a las aflicciones sentimentales experimentadas día a día. Al respecto, Zumthor escribe que el «texto poético

oral [...] rechaza [...] todo análisis que lo disocie de su función social y del lugar que ésta le confiere en la comunidad real»,<sup>366</sup> es decir, una composición tradicional se preserva sólo en la medida en que le sirve a la comunidad donde existe, ya sea explicando un fenómeno, amenizando los momentos libres y de trabajo, estableciendo vínculos con lo sagrado, transfiriendo valores y consejos a las nuevas generaciones o desahogando las frustraciones cotidianas.

Sin embargo, tampoco se debe presumir que los individuos desconocieran por completo las implicaciones negativas que, frente a los códigos normativos de su sociedad, recibían estas composiciones poéticas, tanto por las entidades y fuerzas a las que se concitaba como por los deseos y situaciones “inadecuados” que exteriorizaban. No es fortuito que, como se descubre en varios expedientes inquisitoriales, su pronunciación se diera en un entorno más bien privado —en solitario o rodeado de personas en cuya discreción se confiaba—, pues siempre era necesario mantener en secreto las actividades mágicas realizadas ante el peligro de ser descubiertas por las autoridades inquisitoriales; en resumen, los individuos eran conscientes de estar quebrantando las normas y, por tanto, de que sobre ellos podía recaer un castigo. Lamentablemente no se puede entender a cabalidad cuál fue el valor exacto que las personas les otorgaron a los conjuros amorosos, cómo los interpretaban y comprendían en su vida cotidiana; esto se debe a que, por lo menos durante los interrogatorios, se veían en la necesidad de ajustar sus declaraciones a lo que los jueces querían escuchar, en angustiados intentos de ver reducida su culpabilidad. Al respecto, Tausiet explica que «a la hora de dictar sentencia, una de las principales preocupaciones de los jueces eclesiásticos consistía en averiguar si los practicantes de dicho tipo de magia creían

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 41.

verdaderamente en la capacidad de conseguir los prodigiosos efectos referidos en sus conjuros y encantamientos. Como es de esperar, la respuesta de los acusados era invariablemente negativa».<sup>367</sup>

En efecto, varios de los documentos revisados contienen declaraciones donde los inculpados aducen su empleo de fórmulas mágicas a la simple curiosidad o a la desesperación que un acontecimiento adverso les provocaba, pero siempre trataban de dejar en claro que nunca les concedieron la menor credibilidad. Así, la información extraída de los procesos se encuentra mediatizada y revela tan sólo una parte de la verdad, pues la imposibilidad de que las personas se sincerasen ante los inquisidores y el cuidado que debían prodigar en sus discursos brinda una imagen un tanto tergiversada de la forma como los novohispanos consideraban, en realidad, los conjuros amorosos. En este sentido, tal vez la única certeza es que quienes usaron estas composiciones nunca alcanzaron a dimensionar la afrenta que representaban al orden vigente, es decir, no comprendieron del todo su potencial para trastornar el estado de cosas, aunque ésta yaciera allí, a plena vista, en los recursos empleados y objetivos perseguidos.

Aquí es necesario realizar un paréntesis para aclarar que existen composiciones con un lenguaje o sentido que pueden parecer subversivos por diferentes factores —su irreverencia al dirigirse a las entidades celestiales, su agresividad, las creencias en que se fundamentan—, pero cuya función no corresponde a dicho fin. Así, por ejemplo, un conjuro como aquel que se recitaba para curar la culebrilla (herpes zóster), a pesar del discurso poco ortodoxo que manifiestan muchas de sus versiones —basado en la personificación del mal y en la fuerza de las palabras emitidas por el conjurante para expulsar la enfermedad— no puede

---

<sup>367</sup> María Tausiet, *op. cit.*, p. 84.

clasificarse como subversivo, ya que no busca invertir un orden establecido, sino restablecerlo, en este caso la salud del enfermo:

Por la rosa curo,  
e por la vexigosa,  
e por la tondorosa,  
et por albar  
[...]  
—Di, rosa maldita,  
¿cómo fuiste aquí venida?  
Di, rrosa malhadada,  
¿cómo fuiste aquí llegada?  
—Con agua e con viento  
vine aquí por cierto.  
Con viento e con agua  
fui aquí llegada.  
Mas dame tercero día de plazo,  
e darte cuerpo sano.  
—En terçero día de plazo  
el cuerpo sea peleado,  
en terçero día de quando  
el cuerpo sea guarido.  
Mas gana, vete de cachas,  
prendas te tomaré  
e la raya te cortaré,  
e a las ondas del mar te echaré,  
donde ni gallo canto,  
ni buey ni vaca brama.  
Fuye, mal, allende el mar,  
que fulano no te pueda sofrir,  
ni parar ni sofrir.<sup>368</sup>

En este texto toledano de principios del siglo XVII, la falta al dogma radica en atribuir una cualidad sanadora al lenguaje, pues ningún elemento del mundo puede poseer por sí mismo una facultad extraordinaria, sino que todos los dones emanan de Dios. De igual

---

<sup>368</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp., 99-100.

manera, el siguiente conjuro-exorcismo contra las nubes de tormenta, encontrado en una pizarra gótica del siglo VIII y consignado por Pedrosa, posee un discurso que parece subversivo por el poder conferido a la palabra, pero cuya finalidad es completamente benéfica, pues trata de ahuyentar algo potencialmente dañino para las tierras de cultivo y, por ende, para la subsistencia humana: «Que se alejen [las nubes] de todas sus posesiones, de la villa y de aquellos edificios suyos, que vayan y vuelvan por los montes, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador ni el sembrador siembran, donde no hay nada para darle nombre».<sup>369</sup>

La composición para curar la herpes y la destinada a alejar las nubes de tormenta se considerarían, por tanto, fórmulas más que nada transgresoras, en cuanto van más allá de los preceptos impuestos por el dogma religioso al pretender un objetivo positivo por medios censurados. Como se dijo al principio de este apartado, el vocablo “transgresión” no pocas veces se usa como sinónimo pleno de subversión, pues ambos conllevan cierto grado de ruptura del orden vigente, aunque entre el sentido de una y otra noción existen matices importantes que deben tomarse en cuenta. La transgresión no invierte los esquemas que contradice, sino que revela la posibilidad de ampliarlos; ocasiona, entonces, una especie de ensanchamiento de lo permitido, ya que al ir más allá de los límites establecidos termina por dilatar el espacio de lo que se considera aceptable y, por eso mismo, se instaura como un “nuevo límite”; la transgresión da cuenta, así, del constante proceso de adaptación de los códigos normativos y de cómo éstos se rehacen a la luz de las tendencias y necesidades surgidas en cada época.<sup>370</sup> Por su parte, la subversión, como se ha visto hasta ahora, no busca

---

<sup>369</sup> José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, p. 67.

<sup>370</sup> *Cfr.* Hanna Mamzer, «La identidad y sus transgresiones», en *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 24, 2006, p. 120. Disponible en: <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/865>.

alterar las normas en cuanto tal, sino invertir los términos en que éstas se plantean y desarrollan; por ejemplo, no quiere terminar con las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres, sino que éstas dominen a los primeros. Se puede decir, por tanto, que mientras la transgresión es un reajuste de la norma, la subversión funciona como un trastocamiento de la misma.

Con esto no se quiere decir que un texto subversivo deba carecer por fuerza de una tendencia transgresora o viceversa, ya que la presencia de un concepto no supone la completa exclusión del otro. De hecho, en varios conjuros es posible encontrar ribetes muy claros de transgresión, en cuanto las normas vigentes experimentan un ensanchamiento de sus límites; de igual forma, como se vio en los ensalmos citados más arriba, es posible que en una composición transgresora aparezcan dejos subversivos. En este sentido, ambas nociones pueden manifestarse en una misma composición sin ningún problema, aunque una siempre alcanzará mayor relevancia y, por tanto, determinará su naturaleza; aquí vale la pena aclarar que no se trata, como puede llegar a pensarse en un inicio, que trasgresión y subversión sean peldaños de una suerte de escala ascendente, donde el segundo término representa un estadio superior al segundo, pues ya se explicó en el párrafo anterior que a pesar de cierta proximidad semántica entre los dos conceptos, éstos poseen connotaciones lo suficientemente diferentes para impedirles una sinonimia plena. De esta manera, en los conjuros amorosos recolectados se encuentran componentes transgresores, por ejemplo, en la forma cómo los novohispanos interpretaron y emplearon la religión, ya que expandieron los límites de aquello que se consideraba “canónico” u “ortodoxo”; sin embargo, en la lógica construida en los textos, en los recursos empleados para articularlos y en los sentidos que emanan de ellos es sencillo percatarse de que ocurre un trastocamiento cabal de las normas vigentes durante la Colonia, es decir, lo subversivo consigue un mayor peso en los textos, en cuanto a partir de ellos se

logra una lectura más acabada y propositiva que la que se obtendría si se retomaran desde un plano transgresor.

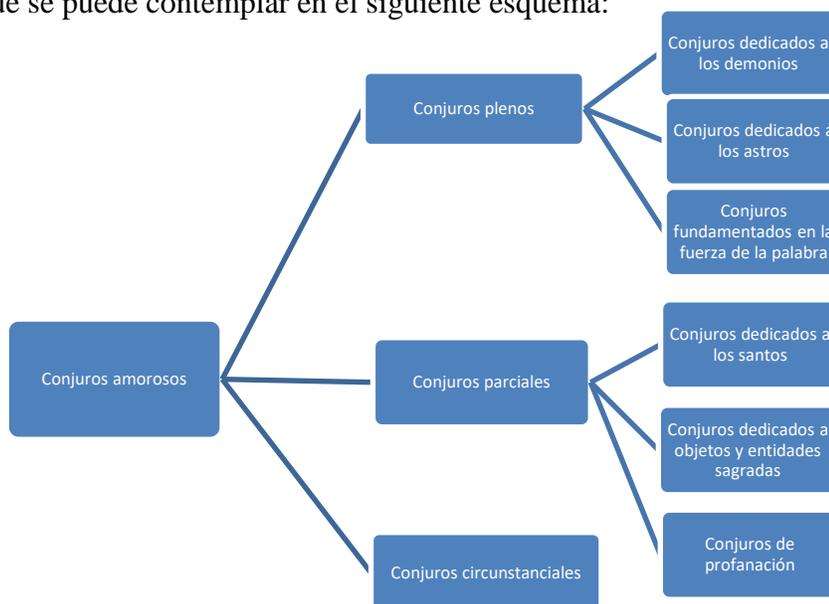
#### **4.2. Una poética de la subversión**

A partir de las posibilidades brindadas por un concepto como subversión se puede proponer una clasificación funcional para los conjuros amorosos recolectados. Ésta contempla en cuáles de los tres niveles señalados por Zumthor —gramático, semántico y pragmático— se pueden encontrar elementos subversivos y, por ende, se corresponde con la triada de grupos señalada más arriba: si se localizan en los tres niveles, se hablaría de conjuros plenos; si sólo aparecen en algunas partes del texto, las cuales condiciona su sentido y función enteros, se pueden considerar conjuros parciales; y si lo subversivo yace únicamente en lo que las personas desean conseguir con su pronunciación se denominarían conjuros circunstanciales.

Así, conjuros como los de *Santa Marta “la Mala”*, *Los mensajeros*, *El señor de la calle*, *El compadre*, *La luna*, *Las estrellas*, *Los orines*, *La pata tiña* y *Si no comes sal* se incluirían en la categoría de conjuros plenos, ya que poseen características subversivas en sus distintos niveles de articulación, en cuanto desde su léxico hasta su función se plantean como una agresión a los órdenes moral y religioso imperantes en Nueva España; otros, como el de *Santa Marta “la Buena”*, *San Erasmo*, *San Silvestre de Montemayor*, *San Marcos*, *San Antón*, *Ara consagrada*, *Las ánimas*, *El ánima sola*, *Los ángeles* y *Espíritu Santo de Verdad* presentan un lenguaje no muy alejado de los dogmas aceptados por la Iglesia, pero al incluir fragmentos que modifican por completo el sentido general de la composición, se consideran conjuros parciales; por último, textos como la *Santísima Trinidad* y una versión del de *San Antón*, que sólo pueden considerarse conjuros en función de su uso, pues carecen de marcas

discursivas o semánticas donde pueda apreciarse algún grado de subversión, se clasificarían como conjuros circunstanciales.

Dichas categorías, a su vez, son susceptibles de dividirse en subclases temáticas, es decir, en función de a quién van dirigidos o qué fundamento religioso quebrantan. De esta manera, los conjuros plenos se conforman de tres órdenes: 1) conjuros dedicados a los demonios, 2) conjuros dedicados a los astros y 3) conjuros basados en la fuerza de la palabra; los tres coinciden en la sustitución de la divinidad por seres o fuerzas a los que no se debería pedirles nada o en los que estaba prohibido creer, por lo que la subversión radicaba en conferirles atributos y fuerzas que sólo Dios podía poseer u otorgar. Los conjuros parciales, por su parte, también se dividen en tres subclases: 1) conjuros dedicados a los santos, 2) conjuros dedicados a objetos y entidades sagradas y 3) conjuros de profanación; esta triada se caracteriza por el uso indebido de nombres y objetos sagrados, por su mezcla con elementos profanos y por el mal uso de las historias santas al ser empleadas como analogía de los propósitos maliciosos perseguidos por los conjurantes. Por último, los conjuros circunstanciales no presentan ninguna ramificación, ya que en dicha clase se integran todas aquellas composiciones cuyo contenido no se desvía mucho del dogma, pero que son empleadas para finalidades inaceptables. De esta manera se establece una tipificación más exacta que se puede contemplar en el siguiente esquema:



Esta clasificación no sólo permite una explicación más clara sobre la especificidad de los conjuros amorosos en comparación con oraciones o ensalmos, sino que además descubre los mecanismos sobre los que se elaboran y, por tanto, despeja las ambigüedades existentes hasta el momento en relación con esta clase de composiciones. Se puede decir, entonces, que a partir de las tres categorías propuestas, así como de las subunidades desprendidas de éstas, se puede dar cuenta de la totalidad (o casi) del fenómeno estudiado, ya que el corpus recolectado para esta investigación y otros textos de naturaleza similar parecen adecuarse por completo a dicho esquema, como se verá más adelante en el análisis. Sin embargo, como advierte Martí i Pérez, siempre se debe tener en cuenta que «una tipología es una mera abstracción que si no se entiende como es debido y se ignoran sus limitaciones puede ser también una manera de falsear la realidad».<sup>371</sup>

De esta manera, al proponer que en los conjuros amorosos empleados por los novohispanos se desarrollaba subrepticamente una poética de la subversión es necesario examinar a detalle los diferentes niveles que constituyen dicha clase de textos, en busca de rasgos donde se manifieste esa premisa. Resulta deseable, entonces, estudiar los conjuros a partir de tres planos diferenciados, pero complementarios en todo momento, que se corresponden con las preguntas elaboradas más arriba a partir de lo mencionado por Zumthor: del discurso (¿cómo dice lo que dice un texto?), del sentido (¿qué dice un texto?) y de la función (¿para qué dice lo que dice?).

Antes de iniciar con el análisis se debe aclarar, entonces, cómo se puede entender una noción como poética aplicada a la poesía de tradición oral. En el artículo «Las fórmulas y el Romancero en México», Aurelio González discurre en torno a esta cuestión y señala que en

---

<sup>371</sup> Josep Martí i Pérez, *op. cit.*, p. 185.

cuanto los géneros tradicionales —cuentos, leyendas, romances, etc.— poseen un lenguaje literario específico, se debe aceptar que su composición se sostiene en un conjunto de reglas y técnicas, es decir, en una poética. No obstante, según el propio autor, dicho concepto no está exento de ambigüedades, pues puede referirse a varios aspectos, aunque relacionados entre sí:

por una parte, el término incluye toda la teoría de la literatura que subyace internamente en un texto que definimos como literario, pero el término también se refiere a la elección que ha hecho un autor de las posibilidades temáticas, formales y estilísticas que estaban a su alcance para la configuración de un texto determinado; y finalmente, al hablar de poética también nos estamos refiriendo al conjunto de reglas cuyo cumplimiento es normativo para que un texto pueda ser reconocido por sus receptores como pertenecientes a un determinado ámbito, corriente, género o escuela literaria.<sup>372</sup>

Al provenir estas definiciones de una reflexión sobre la literatura culta, González no tarda en advertir que «pensar en una poética de un género tradicional implica algunos matices distintivos [...] en nuestro caso difícilmente podemos pensar en un transmisor que tenga una conciencia teórica voluntaria; sin embargo, no por ello se debe excluir que la selección y aplicación de códigos y normas implica un auténtico trabajo de creación poética».<sup>373</sup> Por tanto, más allá de las variantes existentes y de la actualización que conllevó la pronunciación de los conjuros amorosos en Nueva España, como se explicó en el segundo capítulo, éstos se reelaboraban según ciertas pautas estructurales y temáticas —parte de un acervo compartido y estimado por los miembros de la comunidad— que desembocaban en un modelo literario

---

<sup>372</sup> Aurelio González, «Las fórmulas y el Romancero en México», en Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Formas narrativas de la tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2009, p. 15.

<sup>373</sup> *Id.*

identificable para las personas, quienes lo reconocían como parte de su herencia, lo asociaban con un contexto de enunciación específica y le atribuían una función determinada.

Ahora bien, al hablar de una poética de la subversión se hace referencia a que ésta se perfilaba en los distintos niveles de articulación de los conjuros amorosos, ya que no sólo se circunscribía al ámbito del lenguaje, como podría suponerse en un primer momento, sino que incluso los diferentes procedimientos formales parecían intervenir en su conformación. Con esto no se quiere decir que esos mecanismos literarios tuvieran la finalidad exclusiva de generar un producto subversivo —iteraciones, paralelismos y dialogismos son, por ejemplo, comunes a la literatura tradicional entera—, pero sí que la manera como se desarrollaban en esa clase particular de textos tradicionales favorecía dicha tendencia. Así, los elementos subversivos característicos del conjuro amoroso emergen desde el proceso inicial de composición —como resultado de las palabras seleccionadas y de los matices adquiridos por los recursos estilísticos empleados— y orientan la generación de significados particulares, los cuales condicionan de cierta forma el uso que le dieron los novohispanos. Para esbozar una poética de la subversión se debe analizar, por tanto, cómo se construye lo subversivo en el plano del discurso, de qué manera surge en el de sentido y sus posibles implicaciones en el de la función.

Con el propósito de facilitar el estudio de la muestra de conjuros amorosos recolectada para esta trabajo, los textos se dispondrán según la clasificación propuesta antes —plenos, parciales y circunstanciales—, los cuales se analizarán a partir de la conformación de lo subversivo en los tres planos identificados más arriba —discurso, sentido y función— y las condiciones específicas que tuvieron en cada uno de los tres grupos, pues aunque en todos aparece dicho elemento subversivo—que les confiere identidad como conjuros amorosos— no lo hace de la misma manera ni tiene alcances del todo similares. De esta manera, se aspira

a dar una explicación más acabada sobre el fenómeno en cuestión, ya que se tendrá en cuenta no sólo su elaboración desde las oportunidades brindadas por la estética tradicional, sino también aquel rasgo particular que le otorgó su especificidad dentro de ese amplio conjunto llamado literatura de tradición oral y le permitió diferenciarse de otros géneros cercanos, como ensalmos y oraciones. Aclarado este punto se presenta una tabla con los ejemplos recolectados, ordenados según la tipología elaborada más arriba a partir del concepto “subversión”.

<b>Clase</b>	<b>Subclase</b>	<b>Conjuros</b>
<b>CONJUROS PLENOS</b>	<b>Dedicados a los demonios</b>	<i>Conjuro de santa Marta “la Mala”</i>
		<i>Conjuro de santa Marta “la Mala” + Conjuro de la soga y el puñal</i>
		<i>Conjuro de santa Marta “la Mala” + Conjuro del señor compadre</i>
		<i>Conjuro del señor de la calle</i>
		<i>Conjuro del señor compadre + Conjuro del señor de la calle</i>
		<i>Conjuro del señor compadre</i>
		<i>Conjuro de los mensajeros</i>
		<i>Conjuro de la estrella + Conjuro de los diablos</i>
		<i>A acostarme vengo</i>
		<i>Conjuro de los orines</i>
	<b>Dedicados a los astros</b>	<i>Conjuro de la luna</i>
		<i>Conjuro de la estrella</i>
	<b>Fundamentados en el poder de la palabra</b>	Una versión del <i>Conjuro de la carta</i> (66)
		<i>Conjuro de las torcidas del candil</i>
		<i>Con la pata tiña</i>

CONJUROS PARCIALES		<i>Si no comes sal</i>
		<i>Como el lucero tras la luz</i>
		<i>Conjuro del almodraque</i>
		Una versión de <i>Te miro y te ato</i> (74)
	<b>Dedicados a los santos</b>	<i>Conjuro de santa Marta “la Buena”</i>
		<i>Conjuro de san Silvestre de Monte Mayor</i>
		<i>Conjuro de san Erasmo</i>
		<i>Conjuro de san Marcos</i>
		<i>Conjuro de santa Elena</i>
		Una versión del <i>Conjuro de san Antón</i> (18)
	<b>Dedicados a objetos o entidades sagradas</b>	<i>Conjuro de los ángeles</i>
		<i>Conjuro de las ánimas</i>
		<i>Conjuro del Ánima sola</i>
		<i>Conjuro del ara consagrada</i>
	<b>De profanación</b>	<i>Te miro y te ato</i>
		<i>De parte de Dios</i>
		<i>El gran poder de Dios</i>
		<i>Vence, vence, vencedor</i>
		<i>Aquí te tengo metido en el puño</i>
		<i>Fulana te corta la barba</i>
	<i>Entre ti y mí</i>	
	<i>Espíritu Santo de Verdad</i>	
	<i>Que me quieras y me ames</i>	
	<i>Que sólo a mí me quieras</i>	
	<i>Mujer, tente en ti</i>	
	<i>Tan alta eres como un olmo</i>	
	Una versión del <i>Conjuro de la carta</i> (65)	

		Una versión del <i>Conjuro de la estrella</i> (45)
CONJUROS CIRCUNSTANCIALES	Una versión del <i>Conjuro de san Antón</i> (19)	
	<i>Oración a la Santísima Trinidad</i>	

Tabla 2. Clasificación de los conjuros amorosos

CAPÍTULO 5  
LA POÉTICA DE LA SUBVERSIÓN EN EL CONJURO AMOROSO NOVOHISPANO:  
ANÁLISIS DE LOS TEXTOS.

**5.1. Conjuros plenos: una subversión total del orden**

Como se indicó en el capítulo anterior, los conjuros plenos son aquellos donde es posible encontrar elementos subversivos en los distintos planos de articulación del texto, es decir, en el discurso, el sentido y la función. Asimismo, se propuso una subclasificación de éstos a partir de la subversión que manifestaban, la cual se relaciona en todos los casos con la suplantación de la potestad divina por la de otras entidades o fuerzas sobrenaturales. De esta manera, en los conjuros dedicados a los demonios, las personas se dirigían a las potencias infernales, lo que implicaba apostar a favor del auxilio otorgado por los adversarios de Dios; en los conjuros destinados a los astros, por su parte, se le conferían atributos maravillosos a las estrellas y la luna, en lo que parecen ligeras reminiscencias a cultos paganos donde se consideraban divinidades, por lo que las autoridades eclesiásticas prohibieron su empleo al advertir cierta propensión idolátrica en los textos; finalmente, en los conjuros fundamentados en el poder de la palabra, ésta se convertía en una herramienta que, por sí misma, poseía la capacidad necesaria para trastornar el curso de los acontecimientos, lo cual era rechazado por la Iglesia, en cuanto ningún elemento del mundo podía tener dicha facultad sino por voluntad divina.

Las tres subclases de textos se configuraron, por tanto, en torno a un claro desplazamiento de las creencias avaladas por el clero —ya que Dios y su corte celestial apenas si se refieren de paso en algunos de los ejemplos de la muestra pertenecientes a esta categoría— hacia una especie de religiosidad alternativa; por este motivo, el conjuro pleno establece hasta cierto punto una correspondencia con el término “non-Christian charms”

acuñado por Roper, en cuanto no suelen aparecer menciones de personajes o hechos sagrados y «are more direct in their charming»,<sup>374</sup> como ocurre con los conjuros fundamentados en el poder de la palabra. No obstante, cada uno de los tres conjuntos de textos posee características propias que impide homogeneizarlos, es decir, existen algunas diferencias significativas que deben mencionarse antes de comenzar con su estudio. En primer lugar, los conjuros dedicados a los demonios y a las entidades de la naturaleza tienden a ser más extensos que los fundamentados en el poder de la palabra y, de hecho, presentan mayor número de versiones. Por ejemplo, de las 30 versiones que componen la docena de conjuros agrupados en las dos primeras clases (demonios y astros), 11 cuentan con 15 o más versos, siete con un total de diez a 14, 11 con cinco a nueve y sólo uno con cuatro o menos; mientras tanto, de las siete versiones correspondientes a igual número de composiciones que integran la subcategoría de los conjuros fundamentados en el poder de la palabra, sólo dos presentaron de cinco a nueve versos y el resto tuvo una cantidad oscilante entre los tres y cuatro. La longitud también se relaciona con la estructura de los textos: en los más amplios se contemplan secciones mejor definidas<sup>375</sup> que en los más breves, como se analizó en el capítulo tercero.

La segunda diferencia importante entre las tres vertientes del conjuro pleno es el modo en que se dirige a las potencias sobrenaturales, ya que se pueden vislumbrar algunas constantes propias de cada subclase, las cuales se verán con mayor detenimiento más adelante. Por ahora basta decir que en la mayor parte de las versiones que constituyen los conjuros dedicados a los demonios aparece un tono claramente coercitivo, en cuanto se conmina a las entidades para que atienda las solicitudes realizadas, hecho que lleva a suponer

---

<sup>374</sup> Jonathan Roper, *op. cit.*, p. 131.

<sup>375</sup> Dichas secciones se especificaron en *supra*, p. 144.

que el texto otorga alguna suerte de dominio sobre los seres convocados; por su parte, en los conjuros dedicados a los astros se observa cómo dicho tono coactivo parece atenuarse por momentos y, en su lugar, emerge uno más cercano al petitorio; finalmente, las composiciones basadas en el poder radicado en las palabras compelen de manera directa a la persona amada para que obedezca la voluntad del conjurante. De esta manera se puede advertir que las dos primeras categorías modifican la realidad a través de un intermediario, en cuyas manos descansa la decisión de cumplir o no las demandas del conjurante, por lo cual los textos se vuelven una forma de influir en las potencias sobrenaturales para que consumen las solicitudes hechas; mientras tanto, en la tercera clase de conjuros el individuo parece intervenir por sí mismo en la realidad, ya que sus palabras se convierten en un agente capaz de materializar aquello que se expresa por medio de ellas.

Una vez realizado este acercamiento introductorio a las diferencias y similitudes de cada uno de los tres conjuntos que conforman la categoría “conjuros plenos” se procede a su análisis detallado que abarca los tres planos concebidos para esta investigación, es decir, del discurso, del sentido y de la función.

### **5.1.1. Conjuros dedicados a los demonios**

Aunque los demonios son una figura importante del cristianismo y, por ende, indisociables de la doctrina transmitida por la institución eclesiástica, éstos han representado esa contraparte perversa de lo sobrenatural a lo que todo buen creyente está obligado a rehuir, es decir, suponen el «lado oscuro del que deben apartarse los seres humanos si quieren integrarse plenamente en la sociedad que habitan, pues, de otro modo, sus actos serán

considerados como transgresiones a las normas al uso, sean estas las que sean».<sup>376</sup> Por este motivo, en un primer acercamiento, los conjuros amorosos dedicados a los seres infernales pueden resultar abrumadores, pues el solicitarles ayuda de manera tan explícita parece contradecir por completo la imagen de un momento histórico dominado por el celo religioso. La opinión de Sánchez Ortega coincide con esta apreciación, ya que para esta investigadora resulta sorprendente como «sin demasiados escrúpulos, las expertas intentaban conseguir también la ayuda de Satanás, Barrabás o el Diablo Cojuelo para sus arreglos».<sup>377</sup> De los diez conjuros que integran esta subcategoría, en siete —de los cuales cuatro son refundiciones de dos composiciones distintas y, por tanto, no se incluyeron como versiones de ningún texto— se invoca a tres entidades demoniacas específicas: Marta “la mala”, el señor de la calle y el compadre; sin embargo, cada una de estas entidades presenta distintos grados de caracterización en los conjuros, pues mientras unos merecen una mayor descripción, otros tan sólo se mencionan.

En el caso de Marta “la Mala”, en tres de las cinco versiones en que se refiere su nombre en la invocación, éste se acompaña de una antítesis —que, incluso, adquiere la calidad de fórmula—, a partir de la cual se le distingue de lo que parece ser una contraparte benévola y celestial:

Marta, Martilla,  
la diabla, que no la sancta,  
la que en los ynfiernos manda. (46)

Barrabás, Satanás y Marta,  
ni la digna ni la sancta,  
la que los mares pasa,  
los montes allana. (48)

---

<sup>376</sup> Manuel Martín Sánchez, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, EDAF, Madrid, 2002, p. 122.

<sup>377</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 143.

Martha, Martha,  
no la digna ni la sancta,  
la que los demonios ata y encanta. (47)

Altamirano señala que la aparición de parejas es un rasgo frecuente en un género como el romance, en cuanto gracias a ellas se suele establecer una «relación de oposición más o menos marcada: hombre/mujer, viejo/joven, moro/cristiano, si cada miembro de la pareja representa cada uno de los polos de un eje semántico».<sup>378</sup> Esta explicación, a pesar de no estar ideada para un género como el conjuro, se adecua muy bien al primer ejemplo, pues en él se contraponen dos sustantivos pertenecientes a una misma categoría, diabla y santa; el último verso, mientras tanto, sirve tan sólo para reforzar el primer vocablo. Por su parte, en los siguientes fragmentos la situación se complejiza un poco, aunque no se le aleja de lo postulado por Altamirano, ya que en el verso que sigue a la pronunciación del nombre, se dice a quién no va dirigida la composición, mientras que en los siguientes se aclara la identidad del ser apelado, el cual se distingue por sus acciones contrarias a adjetivos como “digna” o “santa”. Como ocurre con el primer ejemplo citado, en el segundo la figura de Marta también se puede considerar demoniaca, al formar parte de una enumeración integrada por otros dos componentes —Satanás y Barrabás— que pertenecen a dicha categoría, es decir, mediante el procedimiento formal se relacionan términos semejantes. Más difícil se vuelve identificar como un ser infernal a la Marta del tercer caso, pues en la invocación no se ubica un solo elemento para clasificarla como tal y, de hecho, la acción de “atar y encantar demonios” parece aludir a las características representativas de una hechicera; sin embargo,

---

<sup>378</sup> Magdalena Altamirano, *op. cit.*, p. 147.

en otra parte del conjuro esta duda se resuelve como en el caso anterior, es decir, gracias al vínculo que los elementos establecen entre sí por medio de una enumeración:

Martha,  
yo te conjuro con Barrabás,  
con Sathanás,  
con Volcanás,  
y con cuantos diablos  
del infierno son. (47)

Como puede verse en las tres invocaciones, pese a las leves diferencias encontradas en cada versión, la oposición entre el personaje beatífico e infernal se mantiene. En el artículo «De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle», François Delpech estudia a profundidad el origen de la diferencia entre ambas Martas y concluye que debido a una serie de proverbios, cuentos y expresiones ibéricas en los que dicho nombre aparece asociado con actividades o comportamiento poco favorables —«Cuando hila Marta y Pedro devana, todo es nada», «Los pollos de Marta piden pan y danles agua», «Fabla Marta, responde Justa; una puta a otra busca»—, la figura de santa Marta<sup>379</sup> no tardó en contaminarse con la de sus homónimas, de tal manera que en el mundo hispano «à côté de la sainte [...] se développe une autre Marta, qui lui ressemble par certains côtés, mais qui, sur bien depoints, s'en écarté, parfois au point de faire surgir une anti-Marthe, un personnage essentiellement négatif que nous verrons [...] basculer du côté de la sorcelleire».<sup>380</sup> Esta distinción antitética no deja de poseer una fuerte carga subversiva, en cuanto por medio de ella se expresa la preferencia por

---

<sup>379</sup> Según Delpech, el foco principal del culto a santa Marta se ubica en el sureste francés, específicamente en la región de Provenza; desde este lugar emigró a España, donde sólo arraigó con fuerza en Andalucía. Los orígenes, implicaciones y sentidos adquiridos de este culto se verán con detenimiento más adelante. (François Delpech, «De Marthe a Marta ou les mutations d'une entité transculturelle», en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Casa Velázquez/Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, p. 59).

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 61.

«une autre Marta [...] mais diaboliquement magnifiée et complètement inversée par rapport à la sainte»<sup>381</sup> en lugar de su contraparte celestial, lo cual suponía trastornar el sistema de valores religiosos imperante en Nueva España.

Otro elemento interesante de la caracterización de Marta en estas versiones son las capacidades que se le atribuyen, en cuanto la revelan como un ser poderoso capaz de dominar a los seres infernales y de vencer cualquier obstáculo, como se refiere en los versos «la que los mares pasa/ los montes allana». De igual manera, no deja de resultar curioso el trato familiar que recibe en la invocación presente en dos versiones, donde luego de llamarla por su nombre se realiza una derivación del mismo por medio del sufijo -illa, lo que construye la frase «Marta, Martilla». Si bien el propósito del término derivado puede ser enfatizar a qué entidad se dirige el conjuro, este empleo del diminutivo parece indicar, cuando menos, cierto grado de afecto y confianza entre el conjurante y el personaje sobrenatural, pues en palabras de Fernando A. Lázaro Mora «una palabra diminutiva está completamente disponible, siempre, para expresar algún tipo de aprecio».<sup>382</sup> No obstante, en otra versión la relación se estrecha a tal grado que a la entidad se le denomina «Hermana Marta» (49), aludiendo a un parentesco directo o, por lo menos, a un íntimo lazo. Establecer un vínculo tan profundo con una entidad infernal para llamarla con cariño y, además, solicitar su auxilio en un conflicto personal, también representa un claro elemento subversivo, en cuanto se atenta sin ambages contra el dogma.

La proximidad entre humanos y demonios también se puede observar en el *Conjuro del señor de la calle* y en el *Conjuro del compadre*, pues desde los nombres otorgados a estos

---

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>382</sup> Fernando A. Lázaro Mora, «La derivación apreciativa», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte, *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 3, Espasa, Madrid, 1999, p. 4651.

seres se marca una profunda coexistencia entre ambos, aunque en los textos no se dice mucho sobre los rasgos de estos personajes.<sup>383</sup> En el primer caso, el hecho de que a un demonio se le otorgue el tratamiento de señor de la calle, bien puede significar que este territorio se encuentra bajo su dominio, en cuanto la partícula preposicional “de” también indica posesión; de ser así, dicha entidad se encontraría con tan solo cruzar una puerta o mirar a través de una ventana, lo que acentúa su cercanía, como se ve en la siguiente invocación: «Señor de la calle, escuchadme, amigo mío» (54). Por su parte, “compadre” es una forma coloquial de llamar al demonio sin recurrir a sus nombres más serios, pues durante mucho tiempo se ha pensado que usar de ellos equivale, de alguna manera, a convocarlo; sin embargo, no deja de llamar la atención la palabra elegida para sustituirlos, al referir una cercanía todavía más íntima que señor de la calle, un parentesco adquirido para adoctrinar, enseñar y fungir como segundo padre de un individuo, según define la palabra Covarrubias.<sup>384</sup> En el conjuro, dicha proximidad se refuerza gracias al segundo verso de la invocación, ya que al vínculo familiar se añade la contigüidad espacial:

Compadre, compadre,  
vezino de la calle. (57)

---

<sup>383</sup> De hecho, se debe recurrir al expediente inquisitorial para confirmar la naturaleza demoniaca de estos personajes, pues las composiciones nunca lo dejan claro. En el caso del señor de la calle, la mujer que recitó el conjuro ante los jueces del Santo Oficio, llamada Margarita Pacheco, vecina de la Ciudad de México y oriunda de Barcelona, confesó no haber conocido la identidad del ser que convocaba hasta tiempo después de que comenzó a usar la fórmula mágica, cuando lo consultó con la hechicera que se la había ensañado: «ella, la dicha doña Margarita, había dicho las mismas palabras sin saber quién fuese el que había de dar esta señal [la que aseguraba que la petición se cumpliría], porque aun quando lo hazía, lo avía hecho con yntento de casarse y estar en servicio de Dios. Y con mucho miedo y grima porque la última vez que avían hecho la dicha oración, avía preguntado a la dicha Ana de Narváez que quién era el señor de la calle, y ella le avía respondido que era el demonio» (AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 13, f. 491v); por tanto, no queda duda de que el mencionado título es uno de los tantos por los que se conocía al Maligno. Al respecto del señor compadre, en una parte de acusación del licenciado Tomás López de Herrenchun, fiscal y secretario del Santo Oficio, contra la mulata Mónica de la Cruz, se descubre su linaje infernal, pues se le imputa a la mujer «a ver tenido pacto expreso con el demonio, llamándole de ordinario el compadre, reçándole [una] oración» (AGN, Inquisición, vol. 562, exp. 6, f. 75; en el libro dirigido por Flores y Masera se recoge y transcriben esta acusación, *op. cit.*, pp. 105-109).

<sup>384</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.*, compadre

Este nexo entre el compadre y la calle parece haber generado algunos traslapes entre dicha entidad sobrenatural y el señor de la calle, pues se encontraron dos versiones refundidas donde ambas figuras se presentan como una sola:

En el nombre del señor de la calle,  
señor compadre. (56 y 57)

Es fácil suponer que aceptar un contacto tan estrecho con los seres infernales y, peor aún, mostrar afinidad por dicho lazo iba en contra de los principios religiosos vigentes en Nueva España; el orden se subvierte, entonces, cuando las entidades diabólicas pasan de ser enemigos atemorizantes a vecinos o parientes a los que se nombra con familiaridad e, incluso, aprecio. En este sentido, las siguientes palabras de Delpech al respecto del diablo en algunos cuentos y leyenda de tradición oral establecen asociaciones con lo presenciado en los ejemplos:

la subversión de la norma dogmática es más evidente aún en los cuentos y leyendas que [...] hacen del diablo un auxiliar e incluso un amigo del hombre [...] Resulta, pues, que “buen diablo”, “pobre diablo”, “diablo ridículo”, “diablo amigo” se suelen considerar como formas múltiples y alternativas [...] del diablo de los clérigos o como una auténtica contrafigura del mismo, desprovista de su potencial dramático y terrorífico.<sup>385</sup>

El resto de los conjuros dedicados a los demonios no apelan a ningún personaje en específico, sino que proceden a elaborar una amplia enumeración de los mismos, la cual responde a una regla muy simple: a mayor cantidad de seres llamados, mayor será la eficacia de la composición. No obstante, extraña que ninguna de las versiones de estos textos inicie con una invocación a los demonios propiamente dicha, pues todas optan por mencionar en

---

<sup>385</sup> François Delpech, «En torno al diablo cojuelo: demografía y folklore», en María Tausiet y James S. Amelang (editores), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, p. 2004.

primera instancia ya sea el nombre de la persona a quien se busca afectar con el conjuro, una acción realizada por la voz lírica o ambas de forma consecutiva, para luego proceder con la nómina de entidades:

A acostarme vengo,  
a dormir y descansar,  
por el corazón de fulano  
quiero enviar.

¿Y con quién pensaba?  
Con Tizón  
y con Carbón  
y con Punçón  
y con sesenta de los diablos  
que en la cama de Barrabás son. (63)

Llama mucho la atención los nombres de los tres primeros demonios referidos en este ejemplo —Tizón, Carbón, Punçón—, en cuanto los toman de objetos con los que se manipula o aviva el fuego, elemento asociado con el averno y sus moradores. En lo que respecta a Barrabás,<sup>386</sup> suele aparecer en varios conjuros acompañado de otros nombres ya sea de origen bíblico o teológico, como Belcebú, Satanás y Lucifer<sup>387</sup>, en lo que Escamilla-Colin denomina «une sorte de tétrarchie infernale»<sup>388</sup> y Manuel Martín Sánchez «los cuatro diablos mayores»,<sup>389</sup> o bien de entidades con orígenes más inciertos, como el Diablo Cojuelo, Volcanás, Candilejo, Mandilejo y el Diablo Mayor; sin embargo, no se encontraron textos

---

<sup>386</sup> Martín Sánchez dice que a pesar de ser un personaje bíblico del que no se dice gran cosa, en la cultura popular española, Barrabás «es el prototipo de la maldad y de la conducta reprobable. De ahí el dicho Ser de la piel de Barrabás, y la comparación Ser más malo que Barrabás, que suelen aplicarse a los niños traviesos, aunque a veces también se aplique para definir conductas reprobables de los adultos» (Manuel Martín Sánchez, *op. cit.*, p. 105).

<sup>387</sup> Los tres, en realidad, son diferentes formas de nombrar a un mismo personaje: el comandante de los ángeles rebeldes que reina en el infierno; sin embargo, en los conjuros parecen tomarse como entidades separadas que, eso sí, trabajan codo a codo.

<sup>388</sup> Michèle Escamilla-Colin, *op. cit.*, p. 97.

<sup>389</sup> Manuel Martín Sánchez, *op. cit.*, p. 105

dedicados en exclusivo a ellos.<sup>390</sup> Cabe señalar aquí que las enumeraciones donde se nombran estos demonios también son frecuentes en aquellas composiciones dedicadas a un ser en particular, así que suelen integrar una especie de séquito. Sirva el siguiente fragmento tomado de una versión del *Conjuro del señor de la calle* como ejemplo de lo anterior:

Señor de la calle, oydme.  
[...]  
[Yo] te conjuro con Satanás y Barrabás,  
y con el diablo de Palermo,  
y con Lucifer y su muger,  
y con todos aquellos diablos  
que hay en el infierno. (54)

Como se puede observar en los versos citados, el texto está dirigido a una entidad demoniaca específica, el señor de la calle, y al mismo tiempo se aprovecha para llamar a otros personajes para que la auxilién en su misión: Barrabás, Satanás, el diablo de Palermo, Lucifer y la esposa de este último.<sup>391</sup> De esta manera, muchos seres tienen un papel más bien secundario ya sea frente a una entidad mayor —siempre coincidente con aquella que se menciona al inicio del conjuro amoroso— o porque sólo aparecen trabajando al lado de sus cofrades.

Al igual que estos demonios con nombre propio se presentan bastantes enumeraciones de otros que no poseen uno como tal, pero que se vinculan con determinados espacios o

---

<sup>390</sup> En particular resulta extraño no haber encontrado ningún conjuro dirigido sólo al Diablo cojuelo, ya que fue uno de los personajes a los que se recurrió con mayor frecuencia en asunto de amores, por lo menos en la península ibérica. En contraste con sus principales características, esta entidad demoniaca se representa en varios cuentos y leyendas como un ser rápido, astuto y algo simpático.

<sup>391</sup> Resulta interesante la mención de una entidad diabólica femenina en esta enumeración, ya que si bien las diablesas no eran desconocidas en el ámbito hispánico, sobre todo en los cuentos maravillosos, tampoco eran personajes muy recurrentes (Cf. María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2000, p. 256).

ambientes y llevan a cabo una misma acción —llevar al hombre amado a los pies de la conjurante— por diferentes medios:

Diablos de la carnicería,  
tráemelo más asina;  
diablo del rastro,  
tráemelo arrastrando;  
diablos de la calle,  
tráemelo en los ayres;  
diablos de la corredera,  
tráemelo en rueda;  
diablos de cuantos cantillos hubiere  
y casas de conversación  
y tablas de juego,  
tráeme a fulano;  
diablos de la putería,  
tráemelo más ahína;  
diablo del horno,  
tráemelo en torno. (61)

La elección de los lugares mencionados en este pasaje no es fortuita ni arbitraria, la mayoría posee connotaciones negativas —en la carnicería y el rastro, abundan sangre y muerte; en la calle, peligros; en las casas de juegos y prostíbulos, vicio—, por lo que se convierten en el hogar ideal de los demonios, quienes se solazan en entornos lúgubres y desapacibles;<sup>392</sup> sin embargo, dichos espacios también formaban parte de la vida cotidiana de los novohispanos, de tal manera que se sigue subrayando la proximidad entre las personas y estas entidades, como escribe Escamilla-Colin: «dans l'imagination populaire, le diable est rabaisé au niveau très humain de la médiocrité: le diable du marché, de la boucherie [...] ressemblé étrangement à ceux et à celles qui l'évoquent, il se fond et se confond dans l'environnement familial».<sup>393</sup> Más difícil resulta entender la caracterización del horno y de

---

<sup>392</sup> José Manuel Pedrosa, *op. cit.*, p. 101.

<sup>393</sup> Michèle Escamilla-Colín, *op. cit.*, p. 114.

los marcos de puertas y ventanas (la corredera) como habitáculos de personajes infernales. Al respecto, Juan F. Jordán Montés explica que en cuanto las aberturas de una casa funcionan como una especie de umbral entre un adentro seguro y un afuera atemorizante, no es descabellado pensar que en los recovecos liminares se agolpen toda clase de seres malintencionados que tratan de penetrar en los hogares;<sup>394</sup> en lo concerniente al horno, el mismo investigador señala que este artefacto «fue siempre un reducto donde se podían ocultar extraños seres de misteriosas fuerzas que controlaban el fuego, la temperatura, las oquedades de aquel antro de calor».<sup>395</sup>

Un caso particular de enumeración demoniaca se encuentra en tres de las cuatro versiones del *Conjuro de los mensajeros*, pues en ellas los diablos aparecen intercalados con algunos animales:

Fulano,  
mensajeros yo no los he,  
yo, fulana, te los enviaré.

Yo te embío tres galgos corredores  
y dos diablos sabidores,  
los galgos que te den favor  
y los diablos que te hagan venir. (58)

Fulano,  
ni te veo ni me ves,  
tres mensajeros te quiero enviar:  
tres galgos corrientes,  
tres liebres pacientes,  
tres diablos corredores,  
tres diablos andadores. (61)

---

<sup>394</sup> Juan F. Jordán Montés, «Oraciones y fórmulas tradicionales en Yecla», en *Revista Murciana de Antropología*, núm. 1, 1994, p. 56. Disponible en: <http://revistas.um.es/rmu/article/view/73861>.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 63.

Los galgos, en cuanto perros, se encuentran muy ligados a la manifestación demoniaca, no es casualidad que en muchos textos tradicionales el Maligno encarne en dicho animal, por lo regular negro y de gran tamaño. La liebre, por su parte, tampoco está exenta de cierta asociación con las fuerzas infernales, debido sobre todo a sus hábitos nocturnos, a que se esconde bajo tierra y a su frenesí reproductivo;<sup>396</sup> de ahí que la supuesta marca del diablo en el cuerpo de las brujas soliera tener forma leporina.<sup>397</sup> Más allá de esta naturaleza oscura, en el conjuro se acentúa una característica común a los dos animales, la velocidad, la cual en el caso de los galgos se refuerza mediante el adjetivo “corriente”, mientras que en el de la liebre adquiere una condición que, pese a su peculiaridad, “pacientes”, no afecta el ya mencionado atributo; de esta manera, la rapidez de estos dos seres se suma a la de los diablos que aparecen en los últimos versos, a quienes se les otorga los calificativos de “corredores” y “andadores”. En el artículo «La voluntad cautiva: tres conjuros para atraer al amado», Campos ya se encargó de analizar esta versión del conjuro y concluye que, en efecto, la velocidad se convierte en el elemento compartido por todas las entidades nominadas, lo que no sorprende si se toma en cuenta la urgencia de aquello que se les solicita: el retorno del amado.<sup>398</sup> Finalmente, vale la pena indicar la función que, según el texto, desempeñan animales y diablos por igual: la de mensajeros, pues es obvio que entregarán algo al hombre amado que lo obligue a retornar a los brazos de quien lo espera.

---

<sup>396</sup> Cf. Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Herder, Barcelona, 1986, pp. 645-647

<sup>397</sup> Zamora Calvo menciona que para ratificar la completa abjuración del cristianismo, «el diablo le hace al candidato una marca en alguna señal de su cuerpo [...] A partir de ese momento la señal se vuelve indeleble e indolora. Dicha marca no siempre tiene la misma forma: a veces es una liebre, otras parece el pie de un sapo, una araña, un gozque o un lirón. La marca es impresa en las partes más escondidas del cuerpo [...] Y el sello que hace estas marcas no es otro que la garra del diablo» (María Jesús Zamora Calvo, *op. cit.*, pp. 25-26.)

<sup>398</sup> Araceli Campos, «La voluntad cautiva: tres conjuros novohispanos para atraer al amado», en Pedro M. Piñero Martínez (editor), *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar in memoriam : Actas del III Congreso Internacional Lyra Mínima Oral*, Fundación Machado/Universidad Autónoma de Sevilla, 2004, p. 428. Disponible en: <http://www.lyraminima.culturaspopulares.org/actas1.html>.

Puede verse hasta aquí que la cantidad de entidades demoniacas referidas en los conjuros sobrepasa cualquier expectativa, debido a la gran variedad que alcanza y al ingenio que se descubren algunos ejemplos. Al respecto de esta copiosa nómina del averno, María Tausiet comenta que si bien el clero reconocía a un sólo demonio capaz de incidir en el mundo (Satanás, adversario de Dios),

la gran mayoría continuaba recurriendo a una gama muy variada de *diablos* o *demonios* [...] Una de las principales características de la religión popular era precisamente su marcada tendencia al politeísmo, de modo que, al igual que se creía firmemente en la presencia activa de las almas del purgatorio en la vida cotidiana, o se concedía gran importancia a los santos [...] así se entablaban también relaciones con otros espíritus, que los representantes de la religión oficial identificaban directamente con fuerzas malignas.<sup>399</sup>

De esta manera, se puede decir que la enumeración presente en los conjuros amorosos también adquiere una calidad subversiva, en cuanto se vuelve una forma de convocar a todo ese universo infernal que se debía mantener alejado, de acercarlo para favorecerse de su magia y, por ende, de aceptar su ayuda. Aquí el aludido procedimiento formal resulta una completa inversión de la manera como se emplea en oraciones y ensalmos, donde se enlistan entidades, objetos y espacios considerados sagrados con la finalidad de obtener algo benéfico o aceptable; sirva como ejemplo el siguiente fragmento tomado del *Ensalmo para curar heridas* rescatado por Campos:

En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo  
Jesús, Jaspar,  
Jesús, Baltasar,  
Jesús, Melchor,  
san Cosme y san Damián  
ayudadme en nombre de la Santísima Trinidad.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> María Tausiet, *Ponzoña...*, op. cit., p. 259.

<sup>400</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos*, op. cit., p. 81.

Enumerar a toda esa miríada de criaturas malignas equivale, entonces, a suplantar la esfera de lo sagrado por una religiosidad alternativa, donde la esperanza se depositaba no en los santos, la virgen o Jesús, sino en todas esas huestes infernales que rondaban por los mismos caminos que los hombres. La invocación a los demonios, por tanto, no tiene nada de inocente, pues más allá de lo pintoresco que, en ocasiones, llegue a resultar, el conocimiento de los nombres de estos seres y su empleo en los textos aquí analizados revela una honda fractura entre los códigos normativos impulsados por la esfera oficial y las aspiraciones de quienes acudieron a las palabras mágicas.

Otro aspecto importante de los conjuros es la manera como la voz lírica se dirige a estos personajes, ya que dependiendo del tono empleado se generan diferentes sentidos. La tendencia a la coercitividad, que autores como Campos y Pedrosa han señalado como definitorios del género, se puede observar en prácticamente todos los conjuros dedicados a los demonios, sobre todo a partir de ordenes directas, emitidas mediante verbos en modo imperativo: «Marta,/ haz lo que te pido» (48), «Señor de la calle/ tráeme aquí a fulano» (53), «diablos del horno/ tráemelo en torno» (61), «a fulano me havéis de traer» (47), «traedme a mi marido [de] donde quiera que est[é]». En otros casos, mientras tanto, la coacción se enuncia por medio de un imperativo suavizado por un subjuntivo marcado con *que* inicial átono, construcción utilizada tanto en expresiones de mandato como de deseo:<sup>401</sup> «que vayas a fulano y me lo traigas» (46), «Señor de la calle [...] / que vengas presto» (52), «Y que todos le den ardor / y fervor en su corazón» (54). No se puede omitir que a partir de estos recursos sintácticos se establece una relación mandato-deseo imposible de disociar, pues si el primer término recae en los demonios ocurre sólo con el objetivo de que el segundo se consume; de

---

<sup>401</sup> Joaquín Garrido Medina, «Los actos de habla. Las oraciones imperativas», en Ignacio Bosque y Violeta Demond, *op. cit.*, p. 3909.

esta manera, la coerción atribuida a estas composiciones debe entenderse también a partir de un carácter desiderativo, cuya operación puede cifrarse en la máxima “tras toda orden hay un deseo que la impulsa”.

Si bien en ninguno de los conjuros amorosos dirigidos a los demonios se encontraron elementos propios de un tono rogativo, lo cierto es que adjudicarse la capacidad de controlar a los seres infernales supone también una forma de subversión: aceptar que los seres humanos poseen la fuerza necesaria para intervenir más allá del mundo vital y, por ende, que acudir a la divinidad se vuelve innecesario, pues se cuenta con toda una legión de seres dispuestos a obedecer. Esto se puede apreciar en aquellos textos donde el enunciante se pone en un primer plano, se impone y toma, a través del yo, el poder sobre las entidades invocadas, llevando a cabo una acción que confirma su poder sobre los demonios, ya sea enviándolos a donde se encuentra el ser amado «Yo te embío tres galgos corredores» (59) o llamándolos a su servicio «Marta/ yo te conjuro» (48), «Señor de la calle/ yo te llamo» (52).

Las particularidades de esta clase de enunciados fueron señaladas por el filósofo británico J. L. Austin, quien las denominó realizativas para subrayar su diferencia esencial frente a otras construcciones similares, ya que no se limitan a describir o reportar una acción, sino que la realizan en el propio acto de ser pronunciadas.<sup>402</sup> Para el lingüista español Joaquín Garrido Medina, las principales características de un enunciado realizativo son que están compuestos por un verbo en primera persona del presente de indicativo y que mediante ellos «se lleva a cabo el acto descrito mediante la expresión»;<sup>403</sup> de esta manera, los verbos “conjurar”, “enviar” o “llamar” representan una acción por sí mismos y, por ende, los textos contruidos en torno a ellas pueden considerarse una forma de actuar. Además, en estos

---

<sup>402</sup> Cf. Rodrigo Díaz Cruz, *op. cit.*, p. 136.

<sup>403</sup> Joaquín Garrido Medina, *op. cit.*, p. 3888.

ejemplos se puede observar otra constante de los enunciados realizativos: su autorreferencialidad o reflexibilidad, es decir, la «referencia a las palabras con las que se lleva a cabo el acto en cuestión»;<sup>404</sup> por tanto, la aparición frecuente del verbo “conjurar” en muchas de las versiones recabadas se puede entender como una especie de rasgo que identifica al género mágico, en cuanto se vuelve necesario expresar lo que se está haciendo, indicar el fundamento del texto, la acción misma de la que dimana: llamar a una entidad sobrenatural para que cumpla una petición u orden.

En relación con la naturaleza de la voz lírica, sólo en dos versiones ésta posee una marca genérica, como tal, en algún elemento de la composición. El primer ejemplo se encuentra en una de las versiones del *Conjuro del señor de la calle*, donde luego de realizarse la invocación prosigue el siguiente verso «yo, fulana, te llamo», en el cual el sustituto del nombre propio identifica a la voz como femenina; por su parte, la segunda incidencia —procedente de una de las versiones donde ocurre la refundición del *Conjuro de la sogá y el puñal* y el *Conjuro de santa Marta “la Mala”*— se desarrolla de una forma más compleja, pues la marca genérica se da en un diálogo sostenido entre la voz lírica y el hombre a quien se busca afectar con las palabras mágicas, es decir, el enunciatario:

A los ayres mido  
y a fulano veo venir  
[...]  
viene diciendo a grandes voces  
—Váleme, fulana de amor. (48)

Como el hombre se refiere en su intervención a quien lo ve venir es dable afirmar que el sustantivo “fulana” señala la presencia de un sujeto lírico femenino. El resto de los

---

<sup>404</sup> *Id.*

conjuros no cuentan con ningún rasgo morfológico que descubra dicha identidad, pero ésta puede inferirse de otros elementos, como de la insistencia en que un individuo del sexo masculino —“hombre”, “marido” o “fulano”— vuelva; es decir, los textos se configuran, también, a partir de una voz femenina. Este hecho no deja de tener serias repercusiones en un contexto como el novohispano, ya que el conjuro se convierte en un espacio discursivo donde las mujeres se muestra capaz de ostentar un gran poder y de tener bajo sus órdenes a seres extraordinarios; probablemente éste sea uno de los elementos subversivos con mayores alcances en los conjuros demoniacos, pues en él las féminas abandonaban por un instante su condición pasiva y sumisa para convertirse en agentes activos, en cuanto todas las acciones contenidas en los textos —las realizadas por los demonios— se desprenden de las ejecutadas por el sujeto lírico femenino: conjurar, enviar e, incluso, medir. De acuerdo con Behar, en la sociedad colonial se les negó a las mujeres una verdadera participación en la vida pública, confinándolas casi siempre al gobierno de su hogar o, en casos excepcionales, como cuando enviudaban, a la administración de su hacienda; de tal manera que si llegaban a adquirir un poco de poder más allá de estas esferas se considera ilegítimo y dañino, al sólo poder dimanar de una fuente maligna. Así, la investigadora concluye que «en una sociedad dominada por el hombre, es desde su perspectiva que el poder femenino se define como negativo, como una inversión del orden social».<sup>405</sup>

Ahora bien, en las actividades demoniacas descritas en los textos se manifiesta otra clase particular de subversión, tal vez la más llamativa de los conjuros amorosos, en cuanto se vale de la más funesta imprecación para expresarse. En efecto, la voz lírica manda a los demonios a que le produzcan malestares y daños de toda índole a la persona amada hasta que

---

<sup>405</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 201

no vuelva a su lado y si bien todo parece indicar que el padecimiento concluirá cuando ésta se someta a la voluntad de su amante, la agresividad desplegada asombra por su ensaño. Una de las peticiones más comunes es que una de las entidades enviadas incruste un objeto punzante en diferentes partes del cuerpo del hombre deseado, sobre todo en el corazón, como puede verse en los siguientes ejemplos:

Yo te embiaré  
a Satanás y Barrabás  
y al diablo mayor del ynfierno,  
cavallero en un caballo  
ensillado y entronado  
y en la mano porta un cuchillo  
muy amolado y apurado.

Que te lo meta por el corazón,  
que me traigas a fulano. (60)

Estos nueve capitanes se juntarán,  
en el monte Olibete entrarán,  
tres barras de nebio negro cortarán  
[...]  
Una la meterán a fulano por el costado,  
para que no se aparte de mi lado;  
otra por el cerebro,  
para que de mí tenga duelo;  
otra le meterán por el corazón,  
para que se acuerde me mi amor. (62)

No es difícil advertir que clavar un cuchillo o “barras de nebio” en el corazón es una alegoría del amor que busca suscitarse en el prójimo, el cual experimentará un dolor punzante mientras esté lejos de su amada; además, como se menciona en el segundo fragmento, dicho sufrimiento también sirve a manera de recordatorio para el hombre, quién será incapaz de olvidar a su dama. En otros casos, las acciones no llegan a tal grado de violencia, sino que se

le pide a los demonios que le causen incomodidades y angustia al amado hasta que sienta necesidad de retornar a los brazos de quien lo aguarda; la frecuencia de este recurso, de acuerdo con Tausiet, se debe a que «quienes se entregaban al cultivo de la magia erótica no tenían otro objetivo que transmitir o contagiar su desazón al hombre objeto de sus deseos como único alivio para sus pesares [...] buena parte los conjuros amorosos femeninos pretendían reproducir un estado similar en los hombres a quienes iban dirigidos».<sup>406</sup> Esta observación se muestra con claridad en los siguientes ejemplos:

Martha,  
vamos a fulano a hazerle la cama  
de espinas y abrojos  
y las sábanas sean de sesenta y seis mil probincias,<sup>407</sup>  
para que sin mí  
no pueda estar ni reposar. (47)

Marta,  
yo te conjuro  
y te vuelvo a conjurar,  
que vayas a donde este hombre está,  
si estuviere sentado hágaslo levantar,  
en la cama que estubiese vuelva a estar,  
la cabecera hormigas. (48)

Y que todos le den ardor  
y fervor en su coraçón,  
para que sin [mí] no pueda estar,  
sino que me benga a ver. (54)

Las incomodidades producidas por espinas, abrojos y hormigas se corresponden con el “ardor y fervor” mencionados en el último fragmento, pues tanto las plantas como la mordida

---

<sup>406</sup> María Tausiet, *Abracadabra omnipotens...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>407</sup> Este verso llama mucho la atención, pues se refiere al número total de demonios que integraban las legiones infernales (Cf. María Jesús Zamora Calvo, *op. cit.*, p. 144).

de los insectos tienen efectos urticantes, es decir, causan una fuerte irritación y calor en la piel. Parece, entonces, que todos estos materiales establecen una asociación directa con el fuego y, en especial, con la quemadura, la cual podía servir como una metáfora de lo experimentado por las personas cuando amaban a alguien; en el caso de las hormigas, María Luisa Bueno Domínguez explica que «tienen un papel muy importante en la magia erótica, porque la mordedura de una hormiga producía una sensación de quemazón intensa, y a esta sensación se le daba el mismo simbolismo que al fuego que acaba abrasando de amor al marido».<sup>408</sup> También llama la atención que espinas, abrojos y hormigas se deben ubicar, a decir del conjuro, en la cama del amado, ya que esto implicaría que el susodicho no podría conciliar el sueño ni tener momento de reposo por el amor que lo embargaría. De esta manera, el argumento de Tausiet al respecto de que los conjuros amorosos involucran un proceso de transferencia del desasosiego femenino al hombre que lo causa parece verosímil; tal vez de ahí se desprenda esa exacerbada necesidad de ver al amado padecer los sufrimientos amorosos que, puede suponerse, experimenta también la mujer, lo cual se deduce de versos como «no lo dejes reposar» (51), «que no lo dexéis sosegar» (53), «no lo dexes parar ni sosegar» (55).

Otra forma de violencia encontrada en algunas versiones se desprende de la forma como los demonios deben llevar al ser amado a los pies de su amante, pues ya sea “arrastrando”, “en torno” o “por el aire”, en todas parece sugerirse que el retorno del hombre ocurre contra su voluntad, es decir, que es forzado a hacerlo. En este sentido, la elección de frases como “en torno” y “por el aire” llaman la atención por sus implicaciones dentro de la lógica del conjuro, relacionadas sobre todo con el sentido de posesión del otro y con las

---

<sup>408</sup> María Luisa Bueno Domínguez, «Los maleficios contra los hombres», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (editores), *op. cit.*, p. 15.

habilidades de las entidades invocadas. “En torno”, por ejemplo, puede referirse a que el amado será llevado ante quien lo solicita dando vueltas de manera incesante —lo que supone una especie de maltrato— como lo hace un torno, pero más bien la palabra alude al verbo “tornar”, cuyas posibles acepciones en la época según el *Diccionario de Autoridades* eran «volver de alguna parte, donde se había ido, ò venir à aquella, de donde se salió» y «volver, ò restituir lo que se ha tomado, ò quitado»,<sup>409</sup> lo cual insinúa la idea de que el hombre le pertenece a la conjurante.

Mientras tanto, “por el aire” señala una de las cualidades más sobresalientes de los demonios y sus secuaces, el vuelo, ya que en palabras de un tratadista como Martín de Castañega, Dios «permite alguna vez que el demonio lleve por los aires a sus familiares [...] es de notar que así como leemos y hallamos que el demonio y cualquier ángel bueno o malo, por su virtud y poder natural puede llevar a cualquier hombre, que para eso estuviese obediente, permitiéndolo Dios, por los aires».<sup>410</sup> De hecho, la asociación entre los demonios y el vuelo va un poco más allá: durante mucho tiempo se creyó que el aire era el hogar de tal cantidad de espíritus infernales que ni siquiera una aguja era capaz de llegar del cielo a la tierra sin tocar una buena cantidad de estos seres;<sup>411</sup> por tanto, la mención del aire en los conjuros tal vez no sólo se refiera a la premura con que se debe ejecutar una de las órdenes manifiestas en el conjuro o a una clase particular de agresión contra la voluntad del prójimo, sino a una creencia muy arraigada entre la población sobre la naturaleza demoniaca. Sin embargo, también cabe la posibilidad de que el aire adquiera un matiz de sentido propio de la lírica popular hispana de tema amoroso, pues según Frenk «el viento es un símbolo

---

<sup>409</sup> *Diccionario de Autoridades*, s.v. tornar

<sup>410</sup> Martín de Castañega, *op. cit.*, p. 69.

<sup>411</sup> Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, traducción de Rufo G. Salcedo, Laertes, Barcelona, 1995, p. 79.

claramente erótico [...] en la mayoría de ellas [las canciones] el viento representa el poder del amor, tal como lo viven las mujeres»;<sup>412</sup> así, el hombre “surcaría los aires” impelido por la violenta pasión que lo embarga de pronto.

No obstante, las imágenes de una violencia más cruda localizadas en la muestra provienen de las versiones del *Conjuro de la soga y el puñal* + *Conjuro de santa Marta* “*la Mala*”, en cuanto en ellas el hombre amado se presenta disminuido, herido e implorante frente a una voz lírica femenina poderosa y firme:

A los ayres mido  
y a fulano veo venir,  
con una soga a la garganta  
y un puñal atravesado en su corazón,  
viene diciendo a grandes voces:  
—Váleme, fulana de amor

—No te quiero valer, traydor,  
tres tengo que te valgan:  
Barrabás, Satanás y Marta. (48)

En este pasaje, la lógica del conjuro subvierte por completo lo ocurrido en la realidad, ya que si en ésta las mujeres eran quienes sufrían el abandono y rechazo masculino, en el texto ocurre lo contrario: el hombre aparece rebajado ante su amada, quien lo tilda de “traidor” y se niega a “valerlo”; además, no deja de resaltar que un procedimiento formal como el diálogo se empleó justo para representar esta inversión de los roles, pues gracias a él queda clara la posición ocupada por cada uno de los elementos. No obstante, entre todos los detalles que pueden observarse en este fragmento, tal vez el más llamativo sea el de la

---

<sup>412</sup> Margit Frenk, «Símbolos naturales en las viejas canciones populares», en *Poesía popular hispánica...*, op. cit., p.

soga en el cuello masculino, ya que puede remitir al control total que se busca obtener sobre el prójimo, pero también a una especie de humillación no muy lejana del castigo, pues debe recordarse que algunas de las sanciones impuestas por tribunales eclesiásticos, como el Santo Oficio, contemplaban que el penitente paseara por las calles más concurridas de las ciudades con una soga amarrada al cuerpo. Una imagen similar de dominación sobre el sexo masculino se encuentra en una versión del *Conjuro de los mensajeros*:

que me traigas a fulano,  
atado y legado,  
a mis pies humillado. (61)

La mención de los participios “atado” y “legado” (“ligado”) en el segundo verso de la cita es muy interesante, en cuanto alude a una práctica muy extendida entre las hechiceras novohispanas: la de ligar voluntades. Aunque dicho término —y sus equivalentes “atar” y “encortar”— suele interpretarse como el acto brujeril por medio del cual se causaba impotencia sexual en los hombres, también significaba, como explica Tausiet, «tenerlo sujeto o amarrado, pero sin cuerdas reales: el poder de la imaginación y de la magia resultante de la misma bastaría y sobraría para suplirlas»;<sup>413</sup> por ende, la figura de un hombre atado o con una soga en el cuello significa el dominio femenino sobre su comportamiento, acciones y pensamientos. De este hecho se desprenden fuertes connotaciones subversivas, al trastornar a cabalidad el orden jerárquico de las relaciones entre hombres y mujeres, según se entendían y avalaban en el virreinato. En los conjuros, las féminas poseen una voz, toman decisiones y son capaces de someter a su mandato tanto a las entidades invocadas como al hombre amado, es decir, aparecen como sujetos activos; por su parte, los varones se muestran como

---

<sup>413</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, *op. cit.*, p. 313.

receptores pasivos —indefensos, exangües, sumisos— frente a la férrea determinación de la conjurante. La violencia manifestada en estas composiciones bien puede entenderse, en palabras de Nelson Arteaga Botello y Javier Arzuaga Magnoni, como «una expresión de las asimetrías sociales que se vuelven cada vez más insoportables en cierto contexto social y político», cuyo propósito atiende la «necesidad de restablecer el equilibrio en la balanza de la justicia».<sup>414</sup>

De esta manera, los conjuros amorosos dedicados a los demonios traducen el desamor, necesidades y frustraciones femeninas en imágenes violentas donde la relación víctima-victimario también se torna subversiva, pues en estos pasajes las mujeres son quienes ejercen —por intervención demoniaca— una agresión directa contra los hombres que, sin importar cuan metafórica o simbólica resulte, proyecta un deseo de cobrar venganza contra los maltratos, descuidos e infidelidades que soportaban día con día. En este sentido, la opinión de Sánchez Ortega arroja luz sobre esta cuestión: las estampas «del amor que se desprende de las oraciones y conjuros que pronuncian estas enamoradas es, indudablemente, atormentada y difícil. El varón aparece como un individuo que se enfada con frecuencia con su amiga, y no resulta demasiado fiel y generoso. Ellas, por su parte, procuran devolverle todos los sinsabores que sienten por su causa».<sup>415</sup>

De hecho, sólo se localizó un caso donde la voz lírica suena profundamente triste, rayana en lo lastimera, al confesarle al compadre el total abandono en que la tiene su amado y las penurias económicas que esto le causa:

Vien sabes  
compadre, compadre,  
que fulano me daba

---

<sup>414</sup> Nelson Arteaga Botello y Javier Arzuaga Magnoni, *Sociologías de la violencia. Estructuras, sujetos, interacciones y acción simbólica*, FLACSO México, México, 2017.

<sup>415</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 148.

las gerbillas y las chinelas,  
el manto y la saya,  
y agora no. (57)

Aun así, la composición no se salva de poseer un elemento subversivo muy evidente: el hecho de recurrir a un demonio para desahogar las penas más amargas, en lugar de hacerlo con un santo, la virgen u otra entidad celestial, quienes cumplían con esa función entre los creyentes. Además, se otorga a dicha criatura infernal la capacidad de retrotraer al presente una situación ideal ocurrida en el pretérito, es decir, ya no sólo es capaz de tornar el mundo a favor de la conjurante, sino de enmendar un amor estropeado.

Ahora bien, en relación con la función atribuida a estas composiciones, en todas las versiones se explicita cuál es la misión de los seres infernales convocados y, por tanto, el objetivo de la enunciación: «que vayas a fulano y me lo traigas/ a mi querer y a mi mandar» (46), «y a fulano me havéis de traer» (47), «tráemelo luego» (52), «que me traigas a fulano» (60), «para que me dé lo que tuviesse/ y me diga lo que supiere» (63). Esta característica de los conjuros dedicados a los demonios debe tomarse en cuenta, pues en ningún momento se presenta ambigüedad alguna en las peticiones hechas: el asunto del texto nunca deja lugar a dudas. Tal vez este rasgo se debe a la convicción que sirve como trasfondo de los géneros mágicos, es decir, que enunciar palabras equivale a realizar un hecho;<sup>416</sup> por tanto, se vuelve indispensable conocer la finalidad de un hacer determinado, en cuanto de ello se espera obtener un resultado. Por otra parte, también cabe la posibilidad de que la claridad provenga de las órdenes a partir de las que se construye el texto, pues éstas deben ser lo más específicas posibles para que las entidades invocadas las lleven a cabo con presteza.

---

<sup>416</sup> Cf. Rodrigo Díaz Cruz, *op. cit.*, p. 136.

Por último, otro detalle que vale la pena mencionar son las dos fórmulas de cierre encontradas en algunas de las versiones recolectadas, cada una de las cuales indica dos cosas diferentes, pero relacionadas con la finalidad de las composiciones: 1) la urgencia de que lo solicitado se cumpla, de que los demonios se den prisa en llevar al hombre amado ante la conjurante: «¡Presto, que venga/ que no se detenga!»; o 2) se pide una señal de que los seres conjurados cumplirán con el mandato que se les hizo:

quiero que me declares  
si me a de venir a ver y hablar:  
en puerta cerrando,  
en gallo cantando,  
en perro ladrando,  
en gato pasando. (57)

Las implicaciones subversivas de estas conclusiones también poseen alcances considerables: no sólo se reafirma el vínculo con las entidades infernales, en cuanto se espera establecer una comunicación directa con ellas por medio de la consumación de la orden o de indicios físicos de que esto ocurrirá —lo que representa una forma de respuesta por parte de los demonios—, sino que en última instancia, se les exige una demostración de su capacidad para alterar el curso de las cosas y, así, deshacer los designios de Dios.

Para finalizar con este apartado vale la pena revisar un texto bastante extraño en comparación con los antes estudiados, ya que en lugar de convocar seres infernales como tal, se dirige a unas “aguas”, a las cuales se les atribuyen facultades extraordinarias para alcanzar el corazón del amado. A pesar de este inusual proceder, la composición se integró en la subcategoría de conjuros dedicados a los demonios debido a la mención de tres de estos personajes, de los cuales se puede suponer dimana el poder de la sustancia empleada:

Conjuro os aguas,  
que en mi cuerpo  
fuistes criadas y engendradas,  
con Satanás y con Barrabás  
y con el Diablo Coxuelo (64).

Tal vez la característica distintiva de este breve conjuro estriba en la necesidad de acudir a las explicaciones dadas por la declarante, pues la información contenida en el texto no aclara dos aspectos esenciales para comprenderlo: ¿a qué aluden las “aguas” invocadas?, ¿cuál es la función de esta fórmula mágica? Según consta en el expediente inquisitorial, el 18 de agosto de 1594 una mujer llamada Catalina de Bermúdez declaró a los inquisidores cómo una tal Ana María «le dixo a ésta que conjurase sus orines y los diese a beber en [e]l agua a su marido y [así] la querría bien y no acudiría con otra muger», para después comunicarle el conjuro ya consignado.<sup>417</sup> De esta manera, sólo a partir de las revelaciones hechas por la testigo se puede aclarar que la conjuración está dirigida a los orines —que durante mucho tiempo han sido denominados con el eufemismo “aguas”—, cuyo destino era ser ingeridos por el hombre amado, en quien no tardaría en prender el amor. Como se vio en el primer capítulo,<sup>418</sup> ofrecer alimentos preparados con sustancias o materiales provenientes del cuerpo, sobre todo de aquellas originadas en los genitales, representó una de las prácticas más comunes de la hechicería amorosa, en cuanto engullirlos equivalía a traer dentro, en todo momento, la presencia del amante; por tanto, la mezcla de orina con agua no es muy distinta a la sangre menstrual disuelta en chocolate o a los guisos con vellos púbicos o uñas con que las enamoradas novohispanas trataban de hechizar los sentidos de sus galanes. Sin embargo, lo que más llama la atención de este procedimiento es que en él se ve cómo las facultades

---

<sup>417</sup> AGN, Inquisición, vol. 207, exp.7, f. 21v

<sup>418</sup> *Supra*, pp. 65-66.

extraordinarias de la sustancia mágica parecen activarse mediante la pronunciación del conjuro, ya que Catalina de Bermúdez insinúa que recitar las palabras mágicas era indispensable para que las “aguas” surtieran el efecto deseado una vez dentro del hombre.

Ahora bien, ya en el texto se puede apreciar como la enunciante asume el yo lírico para conjurar la orina y después convoca a una trinidad demoniaca compuesta por seres ya mencionados antes: Satanás, Barrabás y el Diablo Cojuelo. La asociación entre estos personajes y las “aguas” bien puede derivarse de la naturaleza corrupta de ambos elementos, pues los orines representan un deshecho merecedor de toda repugnancia, tanto por sus características físicas —olor, color, sabor— como por proceder de una zona del cuerpo femenino cargado de prejuicios, mientras que los demonios son dignos de toda execración y fomentan toda clase de vicios, como la lujuria. En este sentido, resulta interesante que en el conjuro se considera a los orines “aguas criadas y engendradas” en el cuerpo de la mujer, pues esto tal vez se refiere a la transformación que los líquidos sufren en el interior femenino para llegar a ser la sustancia mágica empleada en el hechizo —lo que acaso funcione como una metáfora del cambio que se busca provocar en los sentimientos del amado—, aunque tampoco se descarta la posibilidad de que los participios señalen que los orines son una especie de vástago simbólico de la mujer —en cuanto crecen, maduran y vienen al mundo siguiendo un camino más o menos similar al de un hijo—, lo cual reafirmaría su poder una vez dentro del amado.

Las implicaciones del conjuro poseen una tendencia subversiva nada despreciable, ya que no sólo se establece un poderoso vínculo entre los espíritus infernales y las evacuaciones humanas, sino que éstas últimas se consideran una creación —en este caso, femenina— con facultades maravillosas y no excreciones aborrecibles. Además, el hecho de mencionar que los orines son “engendrados” parece sugerir el acto de dar vida a un deshecho, es decir, a

algo que ya no tiene ningún provecho para el cuerpo y, por tanto, muerto.<sup>419</sup> Todo esto representa un abierto atentado contra los valores religiosos y morales imperantes en Nueva España por varias razones: se le atribuye un poder extraordinario ya sea a una sustancia que no podía tenerlo por sí misma, o bien a unas palabras muy alejadas de cualquier dejo de santidad y, por tanto, carentes de virtud; por la patente inversión de las capacidades más estimada en la mujer, engendrar y criar vida, en cuanto se vuelven actividades negativas y triviales; la alusión a una proximidad todavía mayor entre humanos y demonios, como si la caducidad manifiesta en los desechos corporales representara una plena correspondencia con la corrupción demoniaca.

Como se ha visto hasta aquí, los conjuros a los demonios reflejan no sólo el rico imaginario popular sobre el averno que tenían los novohispanos, también las contradicciones entre los códigos normativos y las aspiraciones individuales, las aflicciones sentimentales femeninas producto de relaciones amorosas poco equitativas y satisfactorias, la intención de invertir una realidad casi siempre adversa a los deseos, aunque eso significara acudir justo con el reverso de Dios. Y si bien la basta nómina demoniaca mencionada en los textos, como explica Delpech respecto al Diablo Cojuelo, funciona más que nada como «un instrumento completamente sujeto a las órdenes de la hechicera, que le impone su voluntad mediante el poder mágico de la fórmula [por lo que] su actuación sólo consiste en despertar la libido de la persona deseada y hacer que vaya cuanto antes a someterse al mando erótico de la maga»,<sup>420</sup> no pueden obviarse las fuertes implicaciones subversivas de estos conjuros frente al orden vigente, pues no sólo descubren un trato íntimo con estas entidades —donde se

---

<sup>419</sup> En la actualidad existen muchos remedios homeopáticos basadas en el consumo de la orina y, cabe pensar, se considera una sustancia benéfica ; sin embargo, no se encontró información sobre dicho asunto en la Nueva España de los siglos XVI y XVII.

<sup>420</sup> François Delpech, «En torno al diablo cojuelo...», *op. cit.*, p. 108.

subraya su cercanía tanto con el entorno como con las necesidades humanas— o el hecho de que su invocación en momentos de necesidad era frecuente, sino que parecen indicar un deslizamiento subrepticio hacia una religiosidad nada ortodoxa, en la cual se resarcía cualquier aspecto indeseado de la realidad y la voluntad humana —con el auxilio de una mirada de espíritus infernales— moldeaba el acontecer a su capricho.

### **5.1.2. Conjuros dedicados a los astros**

Para Rodríguez Marín, más allá de la «muchedumbre de fórmulas vulgares de conjuración, parecidas entre sí las más de ellas, como compuestas de casi unos mismos elementos», existen algunos conjuros, como los dedicados a los astros de la noche, que sobresalen «por el pensamiento empleado para la evocación y por la suavidad misma de las frases, son interesantes y poéticas, como bañadas en un aliento de ternura melancólica [ya que] en ellas habló el alma hondamente enamorada de quienes las inventaron, y no la torpe y brutal comezón de los sentidos».<sup>421</sup> Esta apreciación tal vez se deba a una de las principales diferencias que esta clase de conjuros plenos tiene en relación con los demoniacos y los fundamentados en el poder de la palabra: su manera más amable de dirigirse a las entidades convocadas. En efecto, aunque los verbos en forma imperativa son frecuentes y se percibe la intención de mandar sobre los seres nombrados, ciertos aspectos del texto suavizan estos detalles y parecen señalar que su finalidad última no es tanto obtener control sobre estos entes como influir en ellos para que cumplan el deseo solicitado, es decir, como una especie de intercesores.

---

<sup>421</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op. cit.*, pp. 40-41.

Desde la invocación se observa muy bien ese tono deferente, pues en algunas versiones se realiza una especie de saludo a la luna o la estrella, después del cual se procede a enumerar algunas de sus cualidades más importantes:

Dios te salve, Luna bendita,  
alta eres y resplandeciente,  
hija del rey de Oriente. (34)

Dios os salve, Estrella,  
la más alta y la más vella  
que en el cielo está. (38)

A pesar de que en ambos ejemplos se encuentra una alusión a Dios, esto no representa la incorporación de un elemento religioso propiamente dicho en el texto, como sí sucede en una versión del *Conjuro de la Estrella* (45), ya que la expresión «Dios te salve» o «Dios os salve» parece estar lexicalizada y funcionar tan sólo como una fórmula de cortesía. En este sentido, como explica Altamirano respecto a la integración de estas unidades en el romance, pertenecen al nivel lingüístico, es decir, son una «serie de expresiones con menciones religiosas que han perdido casi totalmente su sentido original y que han pasado a ser parte de la lengua común; su uso no delata, pues, una intención religiosa».<sup>422</sup> Aun así, no deja de ser curioso que se empleen las mismas palabras de una oración canónica dedicada a la virgen María,<sup>423</sup> lo cual podría indicar cierta transferencia de atributos de la figura católica a los astros nocturnos, en cuanto todas son entidades femeninas y celestes; esto se ve más claro en la apertura de una segunda versión del *Conjuro de la luna* que reza «Dios te salve,/ Luna y señora», (35) donde el segundo término del último verso remite al trato que se le da a la

---

<sup>422</sup> Magdalena Altamirano, *op. cit.*, p. 92.

<sup>423</sup> Según se narra en 1:28 del *Evangelio de Lucas*, “Dios te salve, María” es el saludo que el arcángel Gabriel le dirige a la virgen cuando acude a anunciarle que ha sido elegida por Dios para concebir y dar a luz a su hijo, Jesús, quien ocupará el trono de David y reinará sobre Israel.

madre de Jesús. De hecho, las invocaciones citadas más arriba recuerdan un poco al comienzo de un alabado en honor de la virgen María recogido en Nuevo México por el investigador estadounidense Thomas J. Steele:

Dios te salve, luna hermosa,  
Dios te salve, luz del día,  
Dios te salve, sol y estrella  
y Dios te salve, María.<sup>424</sup>

Por su parte, Campos recupera una brevísima oración de los archivos del Santo Oficio novohispano donde ese posible vínculo entre los astros nocturnos y la virgen se manifiesta con mayor contundencia: «Estrella de los çielos, Virgen María,/socorredme, señora, y sed mi guía».<sup>425</sup> No hay que olvidar, tampoco, que luna y estrellas aparecen en la representación iconográfica de varias advocaciones marianas: Inmaculada Concepción, Guadalupe, de los Remedios, de la Candelaria, entre otras; además, entre los diversos títulos que se le conceden en la *Letanía lauretana* se encuentra el de “estrella de la mañana”. Si bien no se puede afirmar que exista una relación entre el alabado y la oración con los conjuros —Steel, por ejemplo, no menciona cuál es el registro más antiguo del alabado y, por tanto, se vuelve imposible saber si los textos estuvieron en contacto como para hablar de una posible influencia— los elementos en común por lo menos sugieren que sí existe una asociación entre las entidades celestes y la virgen, sobre todo porque la referencia a los primeros sirve como una forma de expresar los atributos de la segunda; por ende, María es tan hermosa, superior y refulgente como los astros nocturnos.

---

<sup>424</sup> Thomas J. Steel, *The Alabados of New Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2005, p. 286. Según el autor, las más de cuarenta versiones localizadas de este alabado demuestran que es «one of the hymns most frequenetly copied and doubtless best loved in the New Mexican repertoire» (*Id.*).

<sup>425</sup> Araceli Campos, *op. cit.*, p. 69.

En esta forma de invocar a los astros se descubren ciertos rasgos con una carga subversiva muy evidente, ya que se recurre a palabras sagradas —sin importar su lexicalización— para solicitar el auxilio de estas entidades de la naturaleza y, al mismo tiempo, se admite la posibilidad de que éstas influyen en el mundo. De hecho, durante buena parte de la Edad Moderna se desarrolló una polémica en torno a la posibilidad de que las esferas celestes decretaran ciertos acontecimientos naturales y de la vida humana; el desarrollo de la astrología —una de las ramas más célebres de la magia natural— en ese periodo se basó justo en dicha premisa, pues muchas personas —tanto miembros del sector erudito como del pueblo llano— estaban convencidas de que gracias a los astros era posible conocer el porvenir u obtener cierto poder. Sin embargo, como expone Daxelmüller, ya desde las postrimerías de la Edad Media, varios teólogos se negaron a aceptar el influjo de los objetos cósmicos sobre el plano terrestre y, en especial, sobre los hombres, así que «introdujeron el concepto intermedio de “inclinación”: los astros no fuerzan, sino que en el mejor de los casos producen una “inclinación” de la naturaleza humana hacia determinada dirección; pero, claro está, quedaría a merced del hombre mismo el determinar hasta que punto está dispuesto a seguir la dirección marcada».<sup>426</sup>

Si Tausiet acierta al pensar que el *Conjuro de la Estrella* —y, por consiguiente, el de la luna— representa un ejemplo de vulgarización del conocimiento astrológico, una especie de reminiscencia culta adoptada y puerilizada por los estratos menos favorecidos de las sociedades hispánicas,<sup>427</sup> resultaría que en ellos se preserva intacta la creencia de que el firmamento puede intervenir directamente en la voluntad humana, sin importar la censura que dicha idea mereció por parte del clero. De esta manera, el trato deferente a los astros

---

<sup>426</sup> Christopher Daxelmüller, *op. cit.*, p. 137.

<sup>427</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, *op. cit.*, p. 519.

puede interpretarse no sólo como una más de las muchas clases de superstición existentes en la hispanidad, sino como otra forma de desplazamiento hacia esa religiosidad alternativa de la que se habló en el apartado anterior, pues en los conjuros incluso la figura de Dios se ve eliminada a favor de los astros. Tal vez en estos connatos de subversión contra los valores religiosos se fundamentó la alarma del jesuita Martín del Ríó al respecto del arraigo de muchas nociones mágicas —en especial astrológicas y curativas— entre la población hispana, en cuanto no las consideraba meros resultados de la ignorancia y candor popular, sino «consecuencia de la impiedad reinante, de la apatía de los cristianos y del menosprecio de la religión católica, [que seguían] como una sombra a la herejía».<sup>428</sup>

En lo que respecta a los epítetos conferidos a luna y estrella, todos tienen un valor positivo y parecen estar encaminados a exaltar a dichas entidades: adjetivos como “bella” y “resplandeciente” hablan de sus perfectas constituciones, mientras que “alta” no sólo designa el lugar que ocupan en el cielo, sino que también puede indicar su posición por encima del entendimiento humano, pues Covarrubias menciona que dicha calificación puede significar «cosa escondida, profunda, como alto misterio, alto pensamiento».<sup>429</sup> En el caso del *Conjuro de la Estrella*, por ejemplo, se especifica que éste va dirigido a la “más alta” y “más bella” que hay en el cielo nocturno, es decir, al lucero descollante entre los luceros, al de mayor dignidad, como se remarca en una de las versiones: «la más alta y la más vella/que en el alto cielo estrellado está» (40).

La preeminencia alcanzada por los astros llega a tal grado que a la luna se le considera “bendita”, es decir, que goza del favor divino o se encuentra en un estado de santidad y, por ende, es dable atribuirle facultades extraordinarias; esto se refuerza con el título de “hija del

---

<sup>428</sup> Christopher Daxelmüller, *op. cit.*, p. 209.

<sup>429</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* alto.

rey de Oriente” que también se le confiere, ya que señala el punto cardinal desde el que se levanta en el cielo nocturno y, a la vez, permite asociarla con todo el imaginario construido alrededor de esta parte del mundo, ese lugar repleto de maravillas, donde impera la magia y lo extraordinario está a la orden del día.

En la opinión de Diez Borque, el encomio a los astros presente en estos conjuros funciona a la manera de una *captatio benevolentia*, en cuanto «la ponderación, calificación [y] valoración [demuestran] que se necesita y exige la mediación de los destinatarios de las invocaciones para conseguir los fines deseados»;<sup>430</sup> por tanto, la adjetivación se convierte en una forma de alabanza, cuyo objetivo es ganar el favor de las entidades para que atiendan con prontitud las demandas que se les realizan. Se puede decir, entonces, que algunas versiones resultan más persuasivas que coercitivas, pues tratan de llamar la atención de los astros de una manera un tanto similar a los procedimientos de la oración, es decir, por medio de un tono adulador y ligeramente rogativo.

De nueva cuenta, los conjuros amorosos traducen la convicción de que las palabras son un herramienta para ejercer un control —aunque sea parcial y limitado— sobre ciertas entidades sobrenaturales, las cuales pueden actuar en la realidad a favor de quien las llama. Esto significa un claro atentado contra el orden religioso por tres razones principales: 1) sólo las palabras religiosas contenían la virtud necesaria para obrar algún prodigio, que siempre resultaba aceptable y benéfico desde un enfoque moral; 2) los astros nocturnos no poseían ninguna clase efectiva de poder sobre las personas, sino que estaban limitados a marcar algunas tendencias que gracias al libre albedrío podían resarcirse; y 3) todo cristiano tenía prohibido apelar a otra gracia que no fuera la divina, pues tras todas ellas se encontraba la

---

<sup>430</sup> José María Diez Borque, *op. cit.*, p. 60

intervención diabólica. De esta manera, recursos literarios como la *captatio benevolentia* y los epítetos adquieren un matiz subversivo en los conjuros amorosos dedicados a los astros, ya que su empleo representa una inversión de los tres incisos antes señalados: recurrir a otras fórmulas para cambiar el acontecer, expresar una firme creencia en el poder de los objetos celestes y atraer a esas fuerzas para el beneficio individual; además, el carácter sutilmente laudatorio que se percibe en el uso de estos procedimientos indica una especie de sumisión ante luna y estrellas, es decir, se admite una naturaleza divina que no tienen por sí mismas. En este sentido, Ricardo García Cárcel señala que en la manera de llamar a las entidades sobrenaturales los inquisidores conocían la magnitud del delito que suponía el conjuro, pues «si son de mandato, no hay herejía; si son suplicantes, inducen a adoración [...] hay sospecha de idolatría»;<sup>431</sup> por tanto, emplear estas composiciones suponían moverse en un terreno religioso muy indeterminado, por lo menos desde el punto de vista de las autoridades eclesiásticas.

No obstante, en la mayor parte de las versiones se encuentran oraciones realizativas del tipo “Yo te conjuro” o “Conjúrote”, lo que otorga identidad genérica a los textos y permite concebirlos como una acción encaminada a obtener cierto grado de control sobre los seres concitados. De esta manera, casi todos los ejemplos del *Conjuro de la Estrella* comienzan con las expresiones antes señaladas, a la cuales prosigue la enumeración de los atributos estelares, lo que constituye una fórmula de inicio muy estable, con apenas nimias variantes en sus distintas ejecuciones:

Conjúrote, Estrella,  
la más linda, la más alta y la más bella  
que en el cielo estás. (36)

---

<sup>431</sup> Ricardo García Cárcel, «Hechicería y superstición», en *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia 1530-1609*, Península, Barcelona, 1980, p.248.

Yo te conjuro, Estrella,  
de las más alta[s] y bella[s]  
que en el cielo estáis. (39)

A pesar de que en estos ejemplos se omite el saludo mencionado al principio de este apartado, la exaltación de la estrella atenúa bastante el carácter imperativo de la oración realizativa, pues del mandato se pasa a la lisonja, en una particular combinación. Esto también ocurre en un caso donde la apertura del texto se resuelve de manera distinta a la fórmula antes citada, en cuanto dicho alejamiento no supone un cambio importante en el sentido general de la invocación: «Conjúrote, Estrella,/ doncella garridica» (42). Al denominar al astro “doncella” se le adjudican todos los atributos relacionados con esta condición —pureza, castidad, inocencia— y, por ende, resulta sencillo considerarla virtuosa; mientras tanto, el adjetivo “garridica” indica la belleza de la que se habla en las otras versiones, aunque el empleo del diminutivo refleja un vínculo afectivo entre conjurante y entidad conjurada que no aparece en los demás ejemplos; por otra parte, la incorporación de dicho epíteto llama mucho la atención al señalar un posible vaso comunicante, pues “garrido” es un adjetivo de uso frecuente en varias cancioncillas de tema amoroso, como en *Las tres morillas* y, descubriendo un nexo más evidente, en *Soy casada y vivo en pena*, donde se recurre al diminutivo: «Soy garridica y bivo penada/ por ser mal casada».<sup>432</sup> Cabe mencionar que también se encontró un caso donde se mezclan ambas clases de invocación: «Estrella doncella/ la más alta y la más bella» (45); sin embargo, como ya se adelantó, esta versión posee fuertes elementos religiosos que obligaron a clasificarla dentro de los conjuros parciales, motivo por el cual se estudiará más adelante.<sup>433</sup>

---

<sup>432</sup> Margit Frenk, *Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV al XVII)*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 130.

<sup>433</sup> *Infra*, pp. 384-385.

Asimismo, en la mitad de las versiones justo después de la fórmula de apertura se encuentra un fragmento donde se conjura a otras estrellas, aparte de “la más alta y la más bella”, para llegar a un total de nueve entidades:

Y como te conjuro con la una  
te conjuro con las dos  
y como te conjuro con las dos  
te conjuro con las tres,  
y como te conjuro con las tres  
te conjuro con las quatro,  
y como te conjuro con las quatro  
te conjuro con las cinco,  
y como te conjuro con las cinco  
te conjuro con las seis,  
y como te conjuro con las seis  
te conjuro con las siete,  
y como te conjuro con las siete  
te conjuro con las ocho,  
y como te conjuro con las ocho  
te conjuro con las nueve. (36)

Lo interesante de esta sección radica en que se presenta como una especie de letanía, ya que se da la «repetición indefinida de una misma estructura, sintáctica y parcialmente léxica, al modificarse algunas palabras a cada repetición, de manera que marque una progresión por desplazamiento y desfase»;<sup>434</sup> además, en el ejemplo resulta claro ese tono martilleante y agotador del que hablan Diez Borque y Campos, sobre todo por la constante repetición de la sílaba “co”. Tal vez por este motivo en varias relaciones de causa los escribanos inquisitoriales optaron por resumir esta parte del conjuro en una nota entre paréntesis: «Y como te conjuro con la una/te conjuro con las dos (y así hasta llegar a nueve)»

---

<sup>434</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 150.

(37). En cuanto al número de estrellas conjuradas, todo parece indicar que se trata de una incorporación procedente de la esfera religiosa,<sup>435</sup> pues el nueve es una cifra importante en el pensamiento cristiano, basta pensar en las novenas rezadas a la virgen, algunos santos y difuntos, así como en las tres triadas de los coros angelicales.

La acción que presupone el verbo conjurar se presenta también en una de las dos versiones del *Conjuro de la Luna*: «Conjúrote, Luna/ con el pan y con la sal» (34). Aquí la alusión de estos alimentos no resulta nada fortuita, ya que los dos poseen una fuerte carga simbólica: el pan se usa en importantes celebraciones religiosas —por ejemplo, acompañado por el vino, representa el misterio de la transustanciación que acaece durante la eucaristía—, además de ser una de las principales fuentes nutricias en el Viejo Mundo; por su parte, la sal se ha considerado durante mucho tiempo un recurso valioso, «emblema de perennidad y permanencia, y de eternidad e inmortalidad»,<sup>436</sup> por su capacidad de impedir la corrupción de la comida y otras cosas. De acuerdo con Ángel Charro Gorgojo, ambos alimentos tienen varias implicaciones en la mentalidad hispánica, pues han formado parte indispensable de las ofrendas dedicadas a los dioses y en algunos rituales mortuorios y de expiación;<sup>437</sup> no sorprende, entonces, que la mención de estos virtuosos elementos —la cual tal vez se concretaba en una ofrenda material, aunque en el expediente inquisitorial no se dice nada al respecto— sirviera para invocar a una luna considerada “bendita”.

Ahora bien, si los astros se concitan es con la intención de ganar el amor de la persona deseada y, por ello, los textos explican una serie de acciones que éstos deben llevar a cabo

---

<sup>435</sup> Cf. Ma. Helena Sánchez Ortega, «Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos», en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 5, 1984, p. 110. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHMC/article/view/CHMC8484110083A>.

<sup>436</sup> Ángel Charro Gorgojo, «La sal, ¿mito o superstición?», en *Revista de Folklore*, núm. 214, 1998, p. 127. Disponible en: <https://funjdiaz.net/folklore/07ficha3.php?ID=1756>.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p.

para consumir dicho fin. Esto significa que luna y estrella aparecen personificadas,<sup>438</sup> lo cual tal vez suponga una reminiscencia de los sistemas religiosos precristianos en el catolicismo de la Edad Moderna, pues Caro Baroja asegura que para los cultos antiguos las entidades de la naturaleza estaban vivas y poseían raciocinio, así que se les hablaba por medio «de un tú mayestático como el que se emplea para hablar a Dios, o recurriendo a un tú familiar», con el que se trataba de obtener el auxilio de «estos elementos cargados de atributos que, en sí, nada tienen de naturales».<sup>439</sup> De esta manera, concluye el erudito español, en pueblos de distintas latitudes, «el cielo, el firmamento azul, el día iluminado, se asociaron a la noción de un principio superior, ordenador [...] a la idea de una divinidad suprema en suma»,<sup>440</sup> como es posible intuir en algunas de las composiciones aquí tratadas.

Si la personificación de los astros recuerda bastante a la condición divina que recibieron en las sociedades precristianas, dichas alusiones en los conjuros pueden considerarse idolátricas, al revelar una especie de «culto a cosas naturales [...] como el sol, la luna, la tierra o el fuego [...] un río, una fuente, un monte o un árbol determinado»;<sup>441</sup> la concesión de este atributo se observa en la forma laudatoria de dirigirse a ellos en la invocación, si bien en las partes más conminatorias del mismo se intuye cierta degradación de su potestad, pues se les trata como una especie de divinidades menores, en cuanto un ser humano tiene la capacidad de mandar sobre ellas. Esto representa una pervivencia de viejas creencias que siguen transmitiéndose en el corazón mismo de la cristiandad y, por tanto, no es difícil atribuir un cariz subversivo a su manifestación en los textos, al suponer un franco atentado

---

<sup>438</sup> Según Mayoral, la personificación «constituye un tipo particular de sustitución metafórica en el que se produce una atribución de propiedades, actitudes o acciones propias de la esfera de las personas, a entidades materiales o inmateriales categorizadas en ambos casos como “inanimadas”» (José Antonio Mayoral, *op. cit.*, p. 232).

<sup>439</sup> Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>440</sup> *Id.*

<sup>441</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, *op. cit.*, p. 350.

contra las enseñanzas de la Iglesia por dos motivos: mantener viva una fe en aquello que está prohibido y transferir cualidades propias de Dios a entidades de la naturaleza sin ningún poder.

En casi todas las versiones del *Conjuro de la Estrella* donde se convoca a los nueve luceros, se les exige que lleven a cabo las mismas acciones: reunirse en el cielo, entrar en un monte, cortar varas de una planta determinada y, con ellas, herir de amor al prójimo; sólo algunos ejemplos difieren un poco de dicho itinerario, sobre todo porque añaden otras tareas que los astros deben realizar, como sitiar el corazón del amado o el cielo, llevar las ramas a la fragua de algún ser infernal:

Que todas os juntéis  
y en el monte Olivete entréis,  
nueve varas de cebro me cortéis  
y en el corazón de fulano me las inquéis. (38)

Y que dichos nueve os juntéis  
y el cielo me çerquéis  
y dichas nueve os juntad  
y el coraçón de fulano me cercad;  
y en el monte Olivete entréis  
y nueve varas de cedro negro cortéis  
a la fragua de Barrabás las llevéis  
y en el corazón de fulano las hinquéis. (37)

Como puede observarse, estos fragmentos resultan más conminatorios que los antes analizados, no es fortuito que los verbos aparecen en modo imperativo, ya sea atemperados gracias al empleo del “que” átono propio del subjuntivo, «que todas juntas os juntéis», o expresados directamente, sin ambages de ningún tipo: «Y todas nueve juntas os juntad/ y en el monte Oliveti entrad». De hecho, los verbos empleados para enunciar los mandatos llaman mucho la atención, pues todos pueden considerarse agresivos, en cuanto suponen hacerse de

un objeto o llevar a cabo alguna acción mediante la fuerza. Por ejemplo, se ordena a las estrellas entrar en un monte y tomar ramas de unos árboles que ahí crecen, lo que equivale a irrumpir en un espacio y, de cierta forma, a profanarlo; se pide a los nueve luceros que “cerquen” el corazón del amado, es decir, que lo rodeen y asedien hasta rendirlo, aunque según Covarrubias la palabra también tiene connotaciones mágicas, «entrar en un cerco, hacer conjuros dentro de un cerco, superstición de hechicería y arte mágica»;<sup>442</sup> finalmente, sin importar cuán metafórico resulte, las varas están destinadas a perforar el cuerpo del amado. En realidad, no sorprende que el cambio de tono ocurra justo en esta parte del texto: es aquí donde se enuncian las actividades que las estrellas invocadas deben realizar consumir el deseo del conjurante; además, cabe suponer que una vez ganada su simpatía con la invocación lisonjera, los luceros están dispuestos a seguir las indicaciones de quienes les encomiendan sus ansiedades amorosas.

Esta sección del conjuro también posee una clara referencia bíblica, en cuanto no resulta difícil suponer que el “monte Oliveti” se trata del monte de los Olivos, aunque dicha alusión se encuentra desprovista de cualquier sentido religioso como tal, al sólo brindar un marco espacial necesario para el desarrollo del texto. De hecho, todo parece indicar que en las composiciones se toma como un sitio mágico donde crecen árboles y plantas capaces de propiciar el amor, lo cual se explica a partir de una posible asociación con los olivares, ya que en palabras de Frenk, el «olivo es el principal árbol de amor de la vieja lírica popular española [...] El olivo y el huerto de olivos —*olivar* tenía ambos sentidos— era un lugar de encuentro para los amantes, pero también una imagen de la mujer misma».<sup>443</sup> La asociación entre los olivares y el deseo amoroso observado en el conjuro también parece descubrir otra

---

<sup>442</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* cercar.

<sup>443</sup> Margit Frenk, «Símbolos naturales...», *op. cit.*, p. 347.,

aproximación con algunos ejemplos de la lírica popular hispánica, pues resulta imposible no encontrar similitudes con la siguiente cancioncilla consignada en el *Nuevo corpus...*, donde la mujer se duele del abandono del amante y, tan fuertes son sus lamentos, que hace temblar las ramas —varas, en la fórmula mágica— de los árboles:

Gritos dava la morenica  
sola en l'olivar,  
que los ramos haze temblar.

Morenica cuerpo garrido  
gritos dava so el verde olivo,  
sola en l'olivar,  
que los ramos haze temblar.

Gritos dava la morenica  
sola en l'olivar,  
que los ramos haze temblar.<sup>444</sup>

No obstante, la correlación se establecería de manera más directa con el espacio y no tanto con la planta, pues las estrellas recogen del monte Oliveti muestras de distintos árboles, mas no de olivo. A pesar de que dicha ubicación representa una constante en la mayoría de los textos, en una se sustituye por otra con características igual de extraordinarias, el «monte de Satanás o de Barrabás» (41), pero también se encontró uno donde sólo se remite al «monte» (42); ambas versiones son de las más fragmentadas que se localizaron, así que la modificación tal vez no sea más que un olvido del informante. Asimismo, las plantas de las que se deben tomar las varas con que se infligirá amor en el otro suelen cambiar de una ejecución a otra del conjuro, mientras en unas se identifica como cedro (a veces llamado cebro), en otras se remplacea por álamo o mimbre, e incluso en una no se aclara a qué especie

---

<sup>444</sup> Margit Frenk, *Nuevo corpus...*, *op. cit.*, p. 359.

pertenecen; en este sentido, la cantidad de ramas tomadas por las estrellas también varía entre los textos, pudiendo ser tres, siete o nueve.

De todas las plantas mencionadas, tal vez el mimbre es la que posee mayores implicaciones en el conjuro, pues pertenece a una clase de arbustos «que se dan a la orilla del agua y, en cuanto tales, están cargadas de un arcaico simbolismo erótico»,<sup>445</sup> lo que reforzaría el sentido amoroso de la composición. Al respecto de los otros árboles nombrados, lo más probable es que aparezcan debido a la relación entre estas plantas, en general, con ciertos aspectos de la sexualidad femenina, ya que «surgen de la tierra madre, sufren transformaciones y producen frutos [o semillas]». <sup>446</sup> Por otra parte, casi todas las versiones donde se mencionan las plantas coinciden en que son de color negro: «y nueve varas de mimbre negro me cortéis» (36), «y siete baras de álamo prieto de cortéis» (39), «y tres baras de cebro negro me cortéis» (40). Puede ser que este rasgo sirva para acentuar las facultades maravillosas del objeto —en contraste con las tonalidades rojizas, amarillas o verdes que suelen tener en la realidad—, que recuerda un poco a la varita mágica o de virtud, artefacto capaz de realizar toda clase de prodigios, muy socorrido en el cuento maravilloso, aunque su existencia no se dudaba del todo en los siglos XVI y XVII, sobre todo para encontrar riquezas escondidas,<sup>447</sup> sin embargo, el peculiar color de las varas parece mostrar, sobre todo, un vínculo demoniaco, pues el negro siempre ha estado asociado con el Maligno.

---

<sup>445</sup> Margit Frenk, «Símbolos naturaleza...», *op. cit.*, p. 342. El simbolismo amoroso del mimbre se puede ver en la siguiente cancioncilla: «Mimbrera, amigo,/so la minbrereta./ Y los dos amigos/ ydos se son, ydos,/so los verdes pinos,/so la minbrereta./ Minbrera, amigo,/so la minbrereta./ Y los dos amados/ ydos se son anbos/so los verdes prados,/so la minbrereta»

<sup>446</sup> Jean Chevalier, *op. cit.*, p. 125.

<sup>447</sup> Al respecto, Masera menciona que el uso de varitas de virtud para hallar tesoros «fue una de las actividades [mágicas] más constantes de la Nueva España», la cual se acompañaba de un brevísimo conjuro —muy dado a las variantes— donde se apelaba al poder de dicho artefacto: «En el nombre de la Santísima Trinidad,/varita de virtudes,/ por la virtud que Dios te dio,/que digas dónde ay dinero» (Mariana Masera, *op. cit.*, p. 161).

En efecto, como se mencionó más arriba, algunas versiones incluyen un verso donde se manda a las estrellas que lleven las ramas a las fraguas de Barrabás o Satanás antes de clavarlas en el corazón del ser amado; de igual forma, en un caso se emplea una pregunta retórica para descubrir la identidad de aquel que está destinado a terminar el trabajo, pues se les pide a los luceros que le den los artefactos al Diablo Cojuelo:

y estas tres baras de cebro,  
¿quién me las llebará?  
Llebaralas el Diablo Coguelo,  
que se las llevará  
a donde está Pedro de Aguilar,  
por el corasón se las encará. (40)

Si bien estas referencias permiten incluir las versiones en los conjuros dedicados a los demonios, se decidió añadirlas en la categoría aquí analizada debido al papel anecdótico que desempeñan estas entidades, en cuanto su mención no tiene grandes repercusiones en el desarrollo de los textos. Así, la fragua de Barrabás parece aludir, sobre todo, al fuego como metáfora del amor, por lo que las candentes varas de cedro negro se asocian con el “ardor” que padecerá la víctima; por su parte, el Diablo Cojuelo descubre la urgencia de que el deseo expresado se concrete, ya que este personaje se caracteriza por su velocidad. No obstante, la incorporación de estos personajes fue suficiente para que ocurriera una sustitución de las nueve estrellas por nueve “capitanes” demoniacos, como se vio en una versión comentada en el apartado anterior;<sup>448</sup> en este caso, no se puede hablar de una refundición de dos textos en sentido estricto, ya que fuera de algunos añadidos menores, se conserva la misma estructura que se aprecia en el *Conjuro de la Estrella*. Tal vez el cambio de unos seres por otros se

---

<sup>448</sup> *Supra*, p. 258

puede explicar gracias a una coincidencia entre los conjuros dedicados a los demonios y la mayoría de los ejemplos que invocan a los luceros: las imágenes violentas donde el ser amado se ve herido en el corazón por medio de objetos punzantes, clara alusión al paroxismo amoroso que se busca ocasionarle. Por tanto, si una de las principales acciones realizadas por las entidades infernales es traspasar a un individuo con toda clase de herramientas, no cuesta mucho entender la confusión ocurrida en el texto que, por razones prácticas, decidió titularse *Conjuro de la Estrella + Conjuro de los diablos* (21).

De esta manera, varias fórmulas mágicas de carácter amoroso descubren la relevancia alcanzada por esa acción metafórica que supone ensartar el cuerpo del amado. Este afán perforador explica muy bien un caso donde aparte de siete varas de álamo prieto, se ordena a las estrellas juntar tres esquirlas de diamante, las cuales se hundirán en diferentes órganos para causar efectos particulares:

tres puntas de diamante me cortéis  
y en el corazón de fulano las inquéis:  
la una en el corazón,  
para que sienta mi pasión;  
la otra en la cabeza,  
[...];  
y la otra en el sentido,  
para que no me heche en olvido. (39)

No es difícil suponer que el objetivo de estas palabras es obtener un dominio completo sobre el ser amado, ya que no sólo se busca infundirle un sentimiento amoroso de tal magnitud que le resulte imposible librarse de él, sino también embargar su razón, “el sentido”, para que ni por un momento lo abandone el recuerdo de su amante. El hecho de que en esta versión se mencionen puntas de diamante como instrumentos para generar pasión sólo refuerza lo anterior, pues dichas gemas son conocidas por su dureza e inmutabilidad, así

como por su capacidad de cortar y punzar a profundidad sobre cualquier material;<sup>449</sup> los fragmentos de diamante, entonces, calarían más hondo en el ánimo del prójimo y una vez incrustadas sería imposible deshacerse de ellas, es decir, asegurarían un amor perenne como la propia piedra.

De hecho, la imagen de hincar algo puntiagudo en el amado es una metáfora común a todas las versiones del *Conjuro de la Estrella*, incluso donde no aparece un objeto como tal. En efecto, dos textos no cuentan con la alusión al monte de los Olivos ni a las varas cortadas de las negras plantas, sino que al parecer identifican al lucero convocado con aquel cometa que guio a los Reyes Magos y le piden que arroje haces de luz sobre el hombre deseado:

Conjúrote, Estrella,  
la más linda y la más bella.

Tú que a los tres reyes os guiaste  
y que tres rayos echaste:  
con el uno le des a fulano en el corazón,  
por mi amor,  
y el otro en las espaldas  
y el otro en la cabeza. (44)

Aunque nunca se menciona el nombre de estrella de Belén, la referencia a tres reyes orientados por ella parece ser suficiente para reconocerla como tal; por este motivo, se puede suponer que se trata de una incorporación del ámbito religioso en el conjuro.<sup>450</sup> No obstante,

---

<sup>449</sup> Jean Chevalier, *op. cit.*, p. 415.

<sup>450</sup> Zamora Calvo asegura que a pesar de los continuos debates suscitados entre los teólogos del Medioevo y la Modernidad, «la magia astrológica y el poder aparecen íntimamente ligados desde el origen mismo del cristianismo. Según el Nuevo Testamento, el nacimiento de Jesucristo fue anunciado a tres reyes magos a través de una estrella, lo que vincula la existencia de cualquier individuo a su correspondiente astro. Esta creencia ancestral se refuerza durante el Siglo de Oro [...] la conservan los soberanos del Antiguo Régimen; de ahí que los cronistas de la época los signos prodigiosos [incluidos los cósmicos] que acompañan su vida» (María Jesús Zamora Calvo, *Artes Maleficarum...*, *op. cit.*, p. 16).

al igual que con los demonios, éste elemento representa una evocación de limitados alcances, ya que la alusión bíblica está muy alejada de su sentido original; en este caso, ocurre una simple asociación entre la estrella invocada y aquella que anunció el nacimiento de Jesús, pues sólo el astro que haya marcado un acontecimiento de tanta importancia puede considerarse el más hermoso del firmamento. Insinuar la posible identidad del lucero concitado se convierte en una particularidad de estas dos versiones, en cuanto van más allá de la ambigüedad que supone invocar “al más alto y más bello”, como ocurre en el resto de los textos; de hecho, según consta en el corpus recolectado por Cirac Estopañán, otorgarle un nombre a la estrella era algo común, ya procediera éste de la mitología grecolatina «Estrella Diana»<sup>451</sup> o del mundo árabe «Dios te salve, estrella Zafarín»,<sup>452</sup> por lo que sorprende la ausencia de este rasgo en buena parte de las versiones novohispanas.

Ahora bien, en el fragmento citado también se mencionan los lugares del cuerpo donde los rayos emanados del lucero deben impactar, aunque no se especifica los efectos que provocan en el amado, según se introduzcan en una parte u otra. En este sentido, la única novedad en comparación con las otras versiones donde se describe algo similar es la perforación de la espalda del amado, lo cual tal vez aluda al peso que significaría experimentar el amor provocado. Dicha sección corporal parece ser un blanco frecuente de las acciones llevadas a cabo por los seres invocados en los conjuros amorosos, pues en una realización del *Conjuro de la Luna* también se le pide a esta entidad que incruste una de sus tres ramas justo en la espalda del prójimo:

Dios te salve, Luna bendita  
[...]  
tres ramos tienes:  
uno de señor,

---

<sup>451</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 110

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 111.

otro de amor  
y otro de resplandor

Conjúrote, Luna,  
[...]  
que tiendas tus ramas  
y des con ellas  
a fulano en las espaldas  
y en el corazón. (34)

Todo parece indicar que los ramos de la luna es una forma de llamar a los haces de luz que se desprenden de ella, pues de esta manera se les concede la dimensión física necesaria para clavarse en el individuo al que se desea insuflar amor. A diferencia de lo ocurrido con los “rayos” de la estrella, cada ramo lunar posee una cualidad propia que se indica mediante la preposición “de”: señor, amor y resplandor; en su conjunto, la triada de dones parece esbozar la completa virtud del orbe nocturno. De esta manera, el ramo de señor descubriría su poder y superioridad sobre la mayoría de los seres y, por tanto, su capacidad de obrar maravillas; el de amor señala una de esas facultades extraordinarias, la de generar ese sentimiento en las personas; por último, el de resplandor se refiere a la luz que emite y, seguramente, a su sitio preponderante en la creación, pues lo divino resplandece. Entre todos, el ramo de amor parece alcanzar mayores implicaciones en la composición, no sólo por anticipar de cierto modo el objetivo que ésta busca materializar, sino también porque remite a otros textos de la lírica popular; por ejemplo, a la siguiente cancioncilla amorosa donde también se menciona dicho elemento:

Una rama me diera una flor,  
toméla y sembréla en mi corazón:  
de ella me salieran mil *ramos de amor*.<sup>453</sup>

---

<sup>453</sup> Margit Frenk, *Nuevo corpus...*, *op. cit.*, p. 82.

De igual forma, el ramo de resplandor parece una alusión directa a la claridad lunar como protectora de los encuentros amorosos; en este sentido, de acuerdo con Frenk, los paisajes iluminados por una luna brillante —en especial huertos o montañas— pueden interpretarse como la unión sexual de los amantes, mientras que una noche oscura significa la ausencia del amado.<sup>454</sup> Así, aparte de considerarlo una entidad sobrenatural capaz de incidir en el mundo, el conjuro parece evocar ciertos aspectos del sentido que el astro adquiere en otros géneros líricos relacionados con la mujer, de ahí que la insistencia en su figura resplandeciente —la palabra aparece dos veces, una como epíteto de la entidad invocada y otra como atributo de uno de sus ramos— bien pueda representar la anhelada reunión entre la enunciante y su amigo ausente.

Hasta aquí se ha podido comprobar que cabeza, corazón y espalda son los objetivos más frecuentes para las “armas” blandidas por los astros concitados, lo cual puede interpretarse como el deseo de dominar todas las facultades del otro: pensamientos, sentimientos y fuerza. En estos casos, la enunciante no sólo busca ser correspondida en su inclinación afectiva, también quiere subyugar totalmente la voluntad de su amado, convertirse en el eje de su existencia: que no piense en nadie más, que se esfuerce sólo por ella. Hablar en concreto de conjurantes femeninas se debe a que todas las versiones estudiadas en este apartado están en voz de mujeres, pues a pesar de que en ninguna se encontró una marca genérica —a excepción de un ejemplo del *Conjuro de la Estrella* que por su contenido religioso se incluyó en los conjuros parciales—, en la mayoría se expresa que las varitas generadoras de amor están destinadas a perturbar la vida de ciertos hombres y, en palabras de Sánchez Ortega, el «varón es el tema central de las prácticas de las

---

<sup>454</sup> Margit Frenk, «Símbolos naturales...», en *44 estudios*, *op. cit.*, pp. 334-337.

hechiceras por la sencilla y elemental razón de que [casi siempre] sus protagonistas son mujeres». <sup>455</sup>

Sin importar cuán metafóricas resulten, las imágenes de individuos atravesados por toda clase de objetos cortantes posee connotaciones subversivas nada despreciables, tanto por la brutal crudeza manifiesta en un primer plano como por la completa inversión de roles entre los géneros que hay de trasfondo. En efecto, varas y rayos perforantes no sólo proyectan la manera violenta como se pretende infundir pasión en el otro, sino también la completa anulación de la voluntad ajena: despojar a los varones de sus posibles ventajas en las relaciones amorosas y, de paso, convertirlos en sujetos afligidos, débiles y vulnerables. Esta rendición del ánimo masculino contrasta con la poderosa voz femenina presente en los textos, capaz de influir sobre entidades como luna y estrellas, de quienes se vale para hacerse del pleno dominio de su compañero; de hecho, aquí se encuentra uno de los componentes subversivos más importantes de los textos, en cuanto se quebrantan las bases en que se sustenta el dogma del libre albedrío y la primacía del hombre sobre la mujer, pues la enunciante asume la posibilidad de intervenir en ámbitos tan íntimos del amado —pensamientos, emociones, capacidades físicas—, donde sólo el propio individuo y Dios pueden acceder de manera legítima.

Los conjuros dedicados a los astros buscan transformar a los hombres en una especie de autómatas a merced del amor de sus compañeras, una condición no muy alejada a lo que ellas padecían en la realidad, ya que su tranquilidad dependía de los vaivenes afectivos de sus amados. Al respecto, Quezada explica que tras dichas intromisiones en la vida masculina se encuentra el despecho y rencor de la mujer que sufría el maltrato o desprecio del hombre,

---

<sup>455</sup> María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad...*, op. cit., p. 157.

el cual «se manifestaba en la necesidad imperante de someterlo, atarlo y poseerlo en su totalidad: cuerpo, mente y espíritu [...] Atentar contra el poder de decisión del hombre fue considerado [...] un delito grave. Las mujeres no escatimaron recursos implorando incluso a las divinidades prohibidas, que consideraban poderosas para fines mágicos».<sup>456</sup>

La violencia simbólica en contra de los hombres está presente incluso en una versión del *Conjuro de la Luna* menos visceral que la antes analizada, donde no se menciona la penetración del cuerpo con los objetos generadores de amor, pero sí una analogía muy bien lograda sobre la fuerte ansiedad amorosa que debe padecer el amado:

Dios te salve, Luna y señora,  
así como los peçes no pueden vivir sin agua,  
así Guillermo Rodríguez no pueda vivir sin mí. (35)

En este caso, la correspondencia entre la imagen de un pez muriendo por falta de agua y la de un individuo incapaz de vivir con tranquilidad si no está acompañado de quien lo ama resulta cuando menos inquietante, ya que es posible imaginar la desesperación experimentada por la “víctima”. Este breve fragmento, además, permite observar otro componente subversivo de considerables alcances: el amor infringido como única razón de la existencia masculina. En efecto, el hecho de equiparar lo que representa el agua para un animal acuático con lo que debe significar el afecto femenino para el amado condiciona en su totalidad la vida de éste, para quien la conjurante se transforma en su única razón de ser, desplazando no sólo las libertades básicas de todo individuo, sino también el lugar ocupado por la divinidad para todo cristiano. En última instancia, se trata de una clase de usurpación del amor divino

---

<sup>456</sup> Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVII», *op. cit.*, p. 353.

por el humano, en cuanto se quiere que este último determine cada acción realizada por el individuo controlado.

Las fórmulas de cierre común a algunas versiones manifiestan esa misma urgencia amorosa que se busca provocar en el varón, pues solicitan que el sujeto en cuestión padezca un desasosiego ininterrumpido hasta no encontrarse con su amante: «y le hagas que no pueda/ estar ni sosegar/ hasta que [me] venga a buscar» (34), «que no pueda estar ni reposar/ hasta que a mí, fulana, venga a buscar» (37). Por su parte, otras deciden mostrar la primacía que —gracias al conjuro— adquieren las mujeres sobre sus compañeros, pues éstos aparecen como sujetos serviles y generosos, dispuestos a compartir todo lo que poseen con sus damas: «y me dé de lo que tuviere/ y me diga lo que supiere» (35), «Y que me quiera y me ame/ y señora me llame/ y me dé de lo que tuviese» (38). También se localizaron casos donde la composición termina exteriorizando la urgencia femenina por el retorno del hombre ausente: «y dónde yo estoy lo trairá» (40), «porque venga, ¡que nada le detenga!» (43), «para que venga/ y que no aya quien lo detenga» (44).

Al igual que en los conjuros analizados en el apartado anterior, las fórmulas de cierre incluidas en los textos dedicados a los astros tampoco están exentas de elementos subversivos; en ellas se evidencia la convicción más o menos firme de que entidades como la luna y las estrellas pueden modificar la realidad a favor de una persona, lo que supone un grave atentado contra varios principios religiosos, al remplazar de cierta manera a Dios y su corte como depositarios de la fe humana. Sin embargo, el aspecto subversivo más notable es el cambio de posición que, en la lógica del conjuro amoroso, acontece entre hombres y mujeres, pues se da una especie de transferencia de las condiciones que unos y otros tienen en las relaciones amorosas. De esta manera, si en la realidad son las mujeres quienes sufren la ausencia del amado, están a merced de su voluntad y ocupan un lugar inferior respecto a

ellos, en el espacio discursivo abierto por la fórmula mágica ocurre todo lo contrario, la mujer se muestra capaz de provocarle daño —por lo menos emocional— al varón, de dirigir sus acciones y posicionarse sobre él, es decir, en el texto se subvierte el orden imperante en el mundo novohispano.

Antes de concluir con este apartado vale la pena señalar las diferencias encontradas entre las distintas versiones de los dos composiciones aquí analizadas, pues se encontraron dos tendencias muy interesantes. En principio, puede notarse como las distintas ejecuciones del *Conjuro de la Estrella* se caracterizan por su estabilidad, ya que a excepción de las más fragmentadas, todas se formalizan de manera casi idéntica, tanto en la estructura general como en los detalles más nimios. Esta similitud dista mucho de lo encontrado por Cirac Estopañán en los ejemplos provenientes de los tribunales de Toledo y Cuenca, donde las diferencias entre una versión y otra del conjuro son considerables, como bien apunta el investigador: de la composición

se conservan formas muy distintas en los procesos del siglo XVI y siguientes, las cuales no se refieren a la estructura del conjuro, ni al ritmo en general, ni a la esencia de la imprecación, sino más bien al nombre de la estrella que se conjura, a los atributos o epítetos que se le dicen, a los lugares donde han de reunirse y entrar las nueve estrellas, a las ramas o varas que han de cortar, a lo que con ellas han de hacer y a la forma de encender el amor que se pretende.<sup>457</sup>

Esto lleva a pensar en dos posibles escenarios: que las vías de comunicación a partir de las cuales se propagó el conjuro por la zona central de Nueva España —de donde proceden los diez ejemplos recolectados— tuvieron sino una misma fuente, sí orígenes lo suficientemente cercanos para que las discrepancias fueran mínimas; o bien, que todas las

---

<sup>457</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 107.

posibles versiones arribadas a territorio novohispano experimentarían un proceso de “nivelación”, el cual hizo que se preservaran en el texto aquellas partes más comunes a la mayoría, en detrimento de las inusuales. A pesar de que la segunda opción no es del todo descartable, la primera parece estar más cercana a lo que revelan los procesos inquisitoriales, pues más de la mitad de las mujeres que recitaron el conjuro declararon ser naturales de Sevilla.

Esto contrasta con lo observado en las dos versiones del *Conjuro de la Luna*, cuya única similitud se encuentra en la invocación. Lo más probable es que las diferencias se deban a las distintas regiones de donde proceden las mujeres que recitaron dichos poemas ante los jueces del Santo Oficio, pues una era lisboeta y la otra sevillana; no obstante, sorprende que las versiones toledanas consignadas por Cirac Estopañán coincidan más con el texto lusitano que con el español. Tal vez las pocas coincidencias entre las versiones se expliquen por la rareza del conjuro, por lo menos en relación con el de la estrella, ya que entre los corpus recolectados tanto de los archivos peninsulares como de los novohispanos —incluidas las de esta investigación— los textos consignados no suman ni siquiera la decena.

Para finalizar, se puede decir que las reminiscencias de ese ancestral culto a los astros esbozado en los conjuros analizados en este apartado sólo demuestra el fuerte arraigo de ciertas concepciones sobre el mundo en el pensamiento humano, pues en los momentos más infaustos de la vida se suele clamar al cielo —morada de dioses y astros— por ayuda. El acto de llamar justo a luna y estrellas para resolver un conflicto amoroso tal vez se debe al auxilio que estos presentaban a los amantes en sus encuentros fortuitos por la noche, porque si bien las sombras encubrían las ilícitas reuniones, sin ninguna fuente de luz también las dificultaba; sin embargo, esto no escapa a una tendencia general de localizar en el entorno fuerzas que actúan en beneficio de los humanos, ya que como apunta Suárez López, aún en el presente

circulan toda clase de invocaciones a las entidades de la naturaleza, a la manera de «peticiones, generalmente breves [...] para la obtención de alguna gracia o favor»,<sup>458</sup> si bien parecen haber adquirido una función más bien lúdica a costa de su ascendencia mágica. Esta información remite a las suposiciones de Caro Baroja vistas más arriba: que el hombre posee una fuerte inclinación a dotar de una existencia más allá de lo meramente objetual a todo lo que lo rodea.

### **5.1.3. Conjuros fundamentados en la fuerza de la palabra**

A diferencia de las dos clases de conjuros plenos estudiadas en los apartados anteriores, los fundamentados en la fuerza no recurren a ningún intermediario sobrenatural para consumir las pretensiones amorosas del enunciador, pues éste parece ejercer una intervención directa sobre el sujeto merecedor de su afecto. Dicha audacia se sostiene en creencias de vieja raigambre, avaladas incluso por la doctrina cristiana, según las cuales en algunas composiciones verbales yacían las facultades necesarias para modificar el curso de las cosas; sin embargo, como explica Kieckhefer, mientras los clérigos negaban cualquier virtud propia de los textos —en cuanto éstos tan sólo buscaban ganar el favor de Dios, quien decidía auxiliar o no al solicitante— otros aceptaron sin reservas que «las palabras por sí mismas, igual que ciertas hierbas y otros objetos de la naturaleza, poseían poderes especiales. Mucha gente creyó que las fórmulas verbales podían tener este tipo de poder inherente, y [los] hechizos serían buen ejemplo de ello».<sup>459</sup>

Los siete conjuros que se analizan en esta sección —cinco con una versión única y dos cuyas otras ejecuciones se encuentran integradas en otras categorías— se conforman

---

<sup>458</sup> Jesús Suárez López, *op. cit.*, p. 20.

<sup>459</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p.84.

básicamente de la verbalización de una acción o deseo, las cuales recaen sobre un “tú” al que a veces se nombra al principio, pero sobre todo reconocible en los pronombres de segunda persona empleados a lo largo de las composiciones. Debido a su brevedad y aparente simpleza, para Caro Baroja esas «palabras, más que conjuros, son expresiones elementales de una obsesión obsesiva, furiosa; útiles para ilustrar una teoría voluntarista de la magia»;<sup>460</sup> sin embargo, a pesar de la objeción del sabio español, para esta investigación dichos textos sí poseen una identidad genérica bien definida, basada no sólo en su estructura o función, sino también en la complejidad que llegan a alcanzar, pues en unos cuantos versos exhiben una amplia variedad de recursos literarios y despliegan varios sentidos insospechados. Esto se puede comprobar en la siguiente cuarteta:

Con la pata tiña  
te quiero untar  
para[a] que de mí  
no te puedas apartar. (68)

Este lacónico texto se compone apenas de dos enunciados, pero en la manera como se entretajan logran transmitir la esencia misma de la magia amorosa: llevar a cabo una acción para evitar la ausencia del amado. Como puede observarse, la primera oración está modificada por un hipérbaton y cuenta con un sujeto elidido; además, se construye mediante una perífrasis verbal —localizada en el segundo verso— con un sentido inusual: el primer verbo, “querer”, aclara que el segundo representa algo no realizado, es decir, tan sólo una intención o deseo. Leonardo Gómez Torrego explica que construcciones de este tipo poseen justo «un significado entre aspectual de “estar a punto de” y modal de disposición e, incluso,

---

<sup>460</sup> Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas...*, *op. cit.*, segundo tomo, p. 54.

posibilidad»;<sup>461</sup> por tanto, sobre el pronombre átono de segunda persona “te” no recae una acción como tal, sino no más bien una “tentativa”. El segundo enunciado, por su parte, ocupa los dos versos finales y parece ser una consecuencia de lo que ocurrirá una vez ejecutado el acto descrito en el anterior; de igual forma, ésta oración se construye a partir de una perífrasis verbal no muy alejada del valor semántico de la inicial, pues «el verbo “poder” seguido de infinitivo puede aportar los significados de “permiso”, “capacidad” [...] y el de “posibilidad»».<sup>462</sup> De hecho, esta parte conclusiva se articula como una oración subordinada final, ya que la locución adverbial empleada para introducirla —“par[a] que”— indica su total dependencia del primer enunciado.

A partir de estos recursos sintácticos, este breve texto establece una clara relación mágica entre causa y efecto, donde se asegura la presencia del amado en cuanto sea impregnado con “la pata tiña”. Sin embargo, resulta interesante que ambas secuencias coincidan en su “virtualidad”, pues mientras la perífrasis de los versos iniciales señalan una intención o deseo, el subjuntivo propio de las oraciones subordinadas finales refleja la «actitud volitiva del sujeto y la concepción de los hechos como futuro no realizado».<sup>463</sup> Esta composición se diferencia de las estudiadas hasta ahora en que se mueve en una total expectativa, en ella no se lleva a cabo un acto como tal para después aguardar su consumación, sino que sólo se manifiesta la posibilidad de “untar” al amado para retenerlo en algún momento no especificado.

Al respecto de esto último, el empleo de esa “pata tiña” para asegurar la compañía del amado llama mucho la atención, no sólo por lo pintoresca que resulta, sino también porque

---

<sup>461</sup> Leonardo Gómez Torrego, «Los verbos auxiliares. Las perífrasis verbales de infinitivo», en Ignacio Bosque y Violeta Bosque, *op. cit.*, p. 3364.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 3333.

<sup>463</sup> Carmen Galán Rodríguez, «La subordinación causal y final», en *ibid.*, p. 3621.

descubre una relación metafórica entre el contagio de una enfermedad y el amor inculcado mediante la fuerza de las palabras. La tiña es una enfermedad cutánea muy contagiosa provocada por hongos, cuyos principales síntomas incluyen erupciones rojizas, comezón, irritación y fuerte ardor en la zona afectada; durante la Edad Moderna debió ser una afección común, sobre todo localizada en las extremidades del cuerpo, pues resultaba sencillo que piernas y brazos entraran en contacto con un vehículo transmisor, ya fueran objetos contaminados o personas y animales infectados. En su diccionario, Covarrubias anota que dicho padecimiento se concebía como «una especie de lepra que nace en la cabeza, que va royendo la piel del casco, y corrompiéndola»; además, añade que por estas características se relacionaba con un «gusanico muy pequeño, que llamamos polilla, el cual va gastando la ropa, y a esta semejanza este humor corrosivo, va apolillando el pellejo, y la carne de la cabeza».<sup>464</sup> Gracias a estas explicaciones se vislumbran cuando menos tres asociaciones entre dicha infección cutánea y el sentimiento que se busca provocar en el otro: 1) las erupciones rojizas y urticantes ocasionadas por el padecimiento se asemejan a las de una quemadura, metáfora de la pasión muy socorrida; 2) se espera que el amor aparezca en el ser amado con la facilidad y rapidez con que la tiña se contagia; y 3) así como la enfermedad consume la piel humana, se busca que el afecto haga lo mismo con el ánimo del prójimo.

Por su parte, la elección del verbo “untar” sorprende por su ingenio, ya que no sólo funciona como una sustitución metafórica de “provocar”, sino que también se acopla muy bien con lo expresado en el nivel literal del conjuro, pues el mecanismo de transmisión de la tiña supone “untarse” de una persona a otra. Más difícil es comprender el sentido de la “pata” dentro del texto, en cuanto parece limitarse a ser el vehículo del contagio; de hecho, tal vez

---

<sup>464</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* tiña.

su inclusión sólo se deba a que en dichas extremidades la enfermedad se manifiesta con mayor frecuencia. Sin embargo, no sería descabellado pensar dos cosas: que la composición en sí representa esa “pata tiña”, la cual “unta” el afecto amoroso en el individuo a quien se dirige; o bien, que en verdad se usaba el miembro de algún animal para “contaminar” al otro de un fuerte sentimiento, siguiendo las reglas de la magia de contacto, si bien esto es una simple conjetura, pues no se menciona en el expediente.

El *Conjuro del almodraque* es otro donde se menciona un objeto relacionado con el amor provocado en un hombre, aunque su sentido queda bastante oscurecido por estar en un latín viciado e, incluso, mezclado con un vocablo de otro origen:

Et almodraque siraque  
pervertite, pervertite,  
et conciliate in nomine Sinaí. (71)

A pesar de que el primer verso se compone de apenas tres palabras, su interpretación supone un verdadero desafío por las inexactitudes a las que se presta en todo momento. El texto abre con la conjugación latina “et” y luego prosigue con “almodraque”, una deformación del arabismo “almadraque”, vocablo adoptado en el español que Covarrubias define como «colchón basto donde duerme la gente de servicio».<sup>465</sup> Por su parte, “siraque” burló todas las pesquisas realizadas para encontrar su significado; la conjetura más viable es que se trata de un apellido lusitano, pues la mujer que recitó el conjuro ante los inquisidores era natural de Lisboa. De esta manera, el inicio de la composición tal vez se refiere a la cama de algún Siraque, lo cual evidenciaría su contenido erótico. Esta posibilidad se refuerza en los siguientes versos: “pervertite” parece una alteración de la palabra “perverto” (“derribar”,

---

<sup>465</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* almadraque.

“trastornar”, “destruir”), mientras que “conciliate” se presenta sin ningún cambio y significa “conciliar”, “reunir”, “unir”. Por tanto, el texto mostraría el lecho masculino como ese lugar donde se “vencen” todas sus resistencias —de ahí la repetición enfática de “pervertite”— y se consuma la unión de los amantes. En cuanto a la frase “in nomine Sinaí” representa tan sólo una incorporación de la liturgia cristiana para reforzar el poder mágico de la fórmula, si bien extraña que ésta se dirija a un espacio sagrado —el monte Sinaí— y no a Dios.

A pesar de que la interpretación propuesta resulta verosímil se necesita acudir a los detalles brindados en el expediente inquisitorial para confirmarla, ya que el texto nunca aclara cuál es su verdadero objetivo. Según consta en los documentos, el 25 de septiembre de 1577 una mujer acusada por hechicería, llamada Felipa de Atayde —de cincuenta años, casada y nacida en Portugal—, acudió a su segunda audiencia ante jueces del Santo Oficio de la Ciudad México para continuar con las declaraciones sobre sus prácticas ilícitas; en este interrogatorio, Felipa confesó que una conocida le había enseñado más de quince años atrás el *Conjuro del almodraque*, el cual «se avía de decir [el] viernes, ayunando aquel día, y se avía de decir estando a la puerta del hombre a quien avían de atraer, el qual vendría luego a buscar a la muger que lo amava».<sup>466</sup> Gracias a esta información no sólo se confirma el propósito amoroso de la composición y, por tanto, se avala el sentido formulado más arriba, sino que también se descubre el elaborado *performance* que debía llevarse a cabo para que la magia verbal surtiera efecto.

Al respecto de que el texto se encuentre en latín, la incorporación de fragmentos o palabras en dicha lengua fue algo muy común en toda clase de fórmulas pronunciadas durante la Modernidad hispana, ya que como idioma de los oficios religiosos estaba muy presente en

---

<sup>466</sup> AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, f. 292r

la mente de las personas, quienes le confirieron una dimensión sagrada e intentaron aprovechar las numerosas virtudes extraordinarias que debía poseer. De acuerdo con Sánchez Ortega, fueron sobre todo las expresiones latinas usadas en misa las que resultaron más llamativas para los hechiceros hispanos, quienes las incluían en prácticas mágicas de toda índole, atribuyéndoles no sólo valores muy alejados de los originales, sino muchas veces subvirtiéndolos por completo.<sup>467</sup> De esta manera, hombres y mujeres sin ninguna formación memorizaron frases sueltas de la liturgia y las usaron según sus necesidades, basados en la firme convicción de que al enunciarlas los acontecimientos se tornarían a su favor. Esto llevó también a la creación de una especie de *collages*, donde frases tomadas de diferentes composiciones en latín se intercalaban sin ninguna lógica, ya que a las personas no les importaba saber qué estaban diciendo, sino que las fórmulas surtieran el efecto esperado; incluso, no se descarta la probabilidad de que en este rompecabezas inteviniera un fuerte componente lúdico, sobre todo por el juego fónico que llega a advertirse en los textos. Esto parece haber ocurrido con el *Conjuro del almodraque*, pues a excepción de “almodraque” y tal vez “siraque”, todos los vocablos señalan una fuente eclesiástica, es decir, fueron escuchados en una ceremonia religiosa, aprendidos de oída —lo que explica su deformación— y combinados en un producto nuevo caracterizado por su sonoridad.

El tercer conjuro donde se manifiesta esa furiosa obsesión de la que hablaba Caro Baroja posee otras cuatro versiones, si bien la estudiada aquí fue la única donde no se pide ayuda divina —Jesús, la Virgen María, el Espíritu Santo— para asegurar el afecto del hombre amado; por este motivo, decidió incluirse en los conjuros fundamentados en el poder de la palabra —en cuanto no hay intervención de ningún personaje sobrenatural— y no en los de

---

<sup>467</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad...*, op. cit., pp. 141-142.

profanación,<sup>468</sup> una categoría de los conjuros parciales, como el resto de las ejecuciones. Tal vez la principal característica de este texto sea su lenguaje abiertamente agresivo, ya que por medio de una enumeración de actos hostiles se planea obtener el más completo dominio sobre aquel a quien se dirige:

Con dos te miro,  
con dos te ato;  
la sangre te bebo  
y el corazón te ato. (74)

Como puede notarse, el texto se estructura como una cuarteta. La primera sección se conforma de dos oraciones simples —una por cada verso— yuxtapuestas e introducidas mediante la preposición “con”, que designa un utensilio o medio empleado en la ejecución de una actividad; sin embargo, resulta curioso que se mencione el número de herramientas —dos pares—, pero no su naturaleza. A pesar de este obstáculo, la identidad de los objetos se puede deducir por aquello que se realiza con ellos, pues “ver” remite a los ojos y “atar” a un trabajo realizado con las manos; a su vez, estas acciones son llevadas a cabo por el enunciante y recaen sobre un otro señalado con el pronombre átono “te”. Mientras tanto, la segunda parte se compone de dos oraciones donde aparecen elementos corporales muy relacionados con el amor: el corazón y la sangre; por lo visto, ambos le pertenecen al enunciatario, ya que a los verbos que actúan sobre ellos los antecede el ya mencionado pronombre “te” como objeto indirecto. De esta manera, se “bebe” la sangre y se “ata” el corazón del amado.

Las acciones suponen, entonces, la parte medular del conjuro y, como se había adelantado, éstas se distinguen por lo agresivas que pueden llegar a resultar. En este sentido,

---

<sup>468</sup> *Infra*, pp. 387-390.

mirar al amado significa vigilar sus pasos en todo momento, conocer sus actividades, a quién frecuenta, que hace cuando se encuentra lejos de quien lo ama; cuando se le “ata” el corazón es para asegurar su afecto y fidelidad, pues en la época «se imaginaba a quienes se hallaban [...] ligados como si estuvieran atados y sujetos mediante un fuerte y difícil nudo».<sup>469</sup> Finalmente, beber la sangre bien puede representar un acto simbólico con dos posibles vías de interpretación, aunque ambas coinciden en la intención de poseer la voluntad del otro: en cuanto dicha sustancia se considera fuente de la energía vital de todo ser humano, recuerda un poco al vampirismo imputado a algunas entidades maléficas —como las brujas—, el cual producía en las víctimas una larga y dolorosa enfermedad,<sup>470</sup> tal vez asociada con la pasión desesperada que debía aquejar al hombre; por otro lado, la acción crea asociaciones con el sacramento de la eucaristía, donde los católicos consumen la sangre —real, en cuanto acaece la transustanciación— de Jesús para renovar su unión con él, por lo que no cuesta mucho imaginar que con un procedimiento análogo se puede reforzar el vínculo entre los amantes.

Si bien el conjuro puede clasificarse sin ninguna duda como uno de los recitados en esa práctica conocida como ligamen, empleada para someter la voluntad de los hombres e incluso causarles impotencia sexual cuando trataban de estar con otras mujeres, en realidad nunca se especifica muy bien cuál es su propósito exacto; por tanto, se vuelve imperativo acudir a los documentos inquisitoriales en busca de respuestas. Celene García Ávila dedicó un artículo al proceso donde se encuentra el mencionado conjuro, el cual se levantó contra la hechicera poblana Margarita de Palacios y tuvo lugar en los tribunales del Santo Oficio de la Ciudad de México de junio a agosto de 1652; según la investigadora, en el expediente se narra como una mujer llamada María de Ribera le enseñó la fórmula a Juana de Sosa para que un tal Juan

---

<sup>469</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, *op. cit.*, p. 317.

<sup>470</sup> María Jesús Zamora Calvo, *op. cit.*, p. 37.

de la Cruz no tardara en ir a verla, además de recomendarle «tener en la mano un tuchomite colorado (un hilo de conejo) y que al ver a su amado dijera [las] palabras [...] y luego diera unos nudos al hilo».<sup>471</sup> Al respecto, la misma García Ávila explica que hilos y nudos

tienen un significado muy antiguo y persistente en el pensamiento mágico [...] el hilo significa “el hilo de la vida” y representa el destino humano, en tanto que los nudos son ambivalentes, ya que pueden usarse tanto para causar el bien o el mal [...] En este caso, se trata de un “amarre” de amor y con esta receta mágica ella no quiere causar mal, sino atrapar nuevamente a quien se ha ido y anudarlo al corazón.<sup>472</sup>

La importancia de “atar” a un individuo como una forma de avasallarlo permite entender la doble aparición del verbo en el texto y sus implicaciones, en cuanto una remite a la actividad manual efectuada con las hilos —“con dos te ato”— y la otra al sentido metafórico de poseer el amor del otro —“el corazón te ato”—. De esta manera, en el hechizo se establece una relación de semejanza muy compleja entre los aspectos verbal y factual, ya que se presuponen mutuamente y representan —tanto en lo individual como en su conjunto— aquello que se desea consumir en la realidad.

Algo similar ocurre con el siguiente ejemplo, si bien éste principia con una apelación hacia aquel a quien se dirigen las palabras mágicas:

Diego,  
si no comes sal,  
no vengas donde yo estoy. (69)

---

<sup>471</sup> Celene García Ávila, «Amuletos, fórmulas y pócimas de amor: un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)», en *Coatepec*, núm. 17, 2009, p. 56. Disponible en: <https://biblat.unam.mx/es/revista/contribuciones-desde-coatepec/articulo/amuletos-conjuros-y-pocimas-de-amor-un-caso-de-hechiceria-juzgado-por-el-santo-oficio-puebla-de-los-angeles-1652>.

<sup>472</sup> *Id.*

En realidad, este brevísimo texto se compone tan sólo de una oración condicional, donde el primer verso funciona como la condición —o prótasis— y el segundo como la consecuencia —o apódosis—. Los enunciados condicionales expresan predicciones o suposiciones, acontecimientos que pueden ocurrir en cuanto la prótasis se cumpla; por tanto, se puede decir que en ellos subyace un fuerte potencial mágico. De hecho, en opinión de Estrella Montolío, estas construcciones sintácticas producen «una situación de contraste entre dos mundos: aquel en el que se formula la suposición hipotética (mundo de la enunciación o real) y un mundo posible, el creado lingüísticamente [...] en el que, dado el antecedente, se produce la consecuencia [...] Esta actitud subjetiva ante la probabilidad de cumplimiento [...] es lo que se ha dado en llamar “universo de creencia”.<sup>473</sup> En este sentido, el conjuro muestra una total convicción en que Diego regresará una vez recitada la fórmula, sobre todo porque no deja ningún cabo suelto, ninguna posibilidad de que la consecuencia no se produzca: como lo más seguro es que el hombre amado consuma sal, no tiene más remedio que ir adonde se encuentra su amante.

Esta composición parece relacionarse con la fórmula de cierre de un ensalmo sevillano de principios del siglo XVII consignada por Rodríguez Marín, cuya finalidad es expulsar una manifestación del mal a un paraje tan remoto del que ya no pueda volver: «Allá vayas, mal,/ donde comen el huevo sin sal». <sup>474</sup> Aunque en el texto novohispano no aparece el dicho comestible, en la acción performativa que lo acompañaba resultaba indispensable, pues según consta en la declaración de Juana de Luna —recibida por el comisario del Santo Oficio en Xiquilpan, Michoacán, a mediados de enero de 1624—, un negro llamado Juan Primero le

---

<sup>473</sup> Estrella Montolío, «Las construcciones condicionales», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte, *op. cit.*, p. 3659.

<sup>474</sup> Francisco Rodríguez Marín, *op. cit.*, p. 24.

había enseñado un remedio para hacer retornar a su amigo Diego de Guio, español soltero que en ese momento se encontraba en Castilla, el cual consistía en «que cada día fuese tomando y bebiendo un huevo crudo con sal [...] y que antes de beberle dicesse siempre aquellas mismas palabras».<sup>475</sup> Si bien en el hechizo parece que el huevo representa el corazón del amado y la sal funciona como el amor que se busca causarle, la fórmula mágica no descubre ese sentido, más bien parece apelar a ese lugar extraño y distante donde la comida se come sin sal —tal vez, incluso, el propio infierno, pues los espíritus malignos la detestan— y como Diego no se encuentra ahí ni sigue esa costumbre, tendrá que retornar con quien lo llama. No obstante, tampoco se descarta una posible filiación con una cancioncilla amorosa consignada en el *Nuevo corpus...*, donde sal y amor aparecen imbricados, tal vez debido a que la sustancia —como anota Charro Gorgojo— es un símbolo de amistad y unión entre las personas<sup>476</sup>, lo cual remite al propio sentimiento amoroso: «¡Qué bonito y qué donoso,/ qué salado es el amor!»;<sup>477</sup> por tanto, en cuanto el amado consume sal en su alimentación diaria y ésta sirve como metáfora de ese lazo afectivo inquebrantable, a Diego le sería imposible no ir en busca de su amada.

Una versión del *Conjuro de la carta* incluida en esta categoría —la otra posee elementos religiosos y, por tanto, se encuentra clasificada en otro orden— también inicia llamando al destinatario, aunque la indeterminación del nombre parece señalar que la composición sirve para atraer a cualquiera o a más de un individuo a la vez:

Jhoan o Diego u otro nombre,  
donde quiera que tú estás

---

<sup>475</sup> AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 92, f. 516.

<sup>476</sup> Según Ángel Charro Gorgojo, en distintos pueblos europeos la sal «va unida a los conceptos de fidelidad y hospitalidad, de la amistad y de la mutua confianza» (Ángel Charro Gorgojo, *op. cit.*, p. 126)

<sup>477</sup> Margit Frenk, *Nuevo corpus...*, *op. cit.*, p. 68.

ni te tengo carta escrita  
ni con quien te la embiar,  
ni puedas sosegar  
ni en cama acostar  
ni en silla sentar,  
hasta que conmigo vengas a estar. (66)

Lo más interesante de este texto radica en su estructura sintáctica, ya que se articula por medio de enunciados introducidos por la conjunción copulativa “ni”, la cual «une dos o más términos y forma un sintagma que tiene todas las propiedades de un término de polaridad negativa».<sup>478</sup> En este caso, el conjuro parece señalar una serie de restricciones, en cuanto el hecho de no tener una «carta escrita» ni con quien enviarla remite a la ausencia del amado, también presente en el verso «donde quiera que tú estás», y a la imposibilidad de que la enunciante logre comunicarse con él; sin embargo, dicho obstáculo se convierte en el fundamento mismo de la acción mágica: mientras el hombre no vuelva con quien lo añora será embargado por una desesperación amorosa que le impedirá tener un momento de tranquilidad en su vida. Por otra parte, todo indica que en este texto se omiten un par de versos después del tercero, ya que lo lógico sería apelar a alguna entidad sobrenatural para que llevara la “carta” a su destinatario, como ocurre en la otra versión del conjuro, donde se pide ayuda a Jesucristo y la virgen María; no obstante, el sentido general de la composición no se ve muy afectado por esta eventualidad, al lograr convertir las dificultades —por ejemplo, no contar con emisario y la lejanía del amado— en una ventaja. Además, aquí se observa esa migración de la fórmula de cierre entre los distintos conjuros amorosos, pues la empleada en este caso se ha visto en ejemplos estudiados más arriba.

---

<sup>478</sup> Cristina Sánchez López, «La negación», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte, *op. cit.*, p. 2614.

También llama mucho la atención que en el texto se mencione justo una “carta”, en cuanto parece referirse al empleo de un conjuro escrito que necesita llegar a manos de la persona para cumplir con su finalidad. De hecho, no se excluye la posibilidad de que dicho elemento insinúe el empleo de una “carta de toque”, mencionadas brevemente en el segundo capítulo,<sup>479</sup> las cuales se creía eran capaces de provocar el amor por medio del contacto con el individuo; según Tausiet, estos artefactos fueron una de las pocas formas en que los saberes femeninos circularon por medio de la escritura, aunque sus implicaciones debieron ser muy limitadas, pues en palabras de la investigadora española, «en ningún caso se hace mención a la lectura o transcripción de dichas cartas por parte de las mujeres [...] sino únicamente a su mera posición, como si para ellas se tratara de un objeto mágico al margen del texto contenido en las mismas».<sup>480</sup> De esta manera, tal vez los versos «ni te tengo carta escrita/ ni con quien te la enviar» haga alusión a la falta de dicha herramienta o a la imposibilidad de tocar al hombre amado con ella, por lo que recitar el conjuro representaría una especie de sustitución, ya que las palabras enunciadas repercutirían en el enunciatario a pesar de su lejanía.

Entre todos los ejemplos donde se llama al amado en el inicio de la composición, el siguiente se distingue por el lenguaje más amable que se despliega, si bien su principal intención también es obtener el control sobre la voluntad del otro:

Fulano,  
entre vea sol y luna  
te parezca yo;  
quantas mujeres beas,  
lodo y polvo te parescan.

Andarás tras de mí  
y en pos de mí

---

<sup>479</sup> *Supra*, p. 77.

<sup>480</sup> María Tausiet, *Abracadabra omnipotents...*, *op. cit.*, p. 108.

como el lucero tras la luz. (70)

A diferencia de otros conjuros analizados en este apartado, las intenciones de éste resultan bastante claras y precisas. La primera estrofa se vale del subjuntivo para matizar una orden muy peculiar, la cual tiene que ver con la percepción del amado sobre dos elementos contrastantes: la conjurante debe aparecer ante sus ojos tan hermosa y sobresalientes como las astros, mientras que el resto de las mujeres se le mostrarían irrelevantes y desagradables como lodo y polvo. No cabe duda de que las palabras mágicas buscan alterar los sentidos masculinos —en este caso, la vista— a favor de la amante, pues de esta manera se asegura que toda la atención del varón se centre sólo en aquella fémina que percibe como la más bella, es decir, la conjurante. En este sentido, la segunda estrofa termina por dilucidar el objetivo del texto prefigurado en la anterior, ya que por medio de una interesante analogía creada a partir de la comparación entre la enunciante y los astros, se trata de que el hombre no sólo conciba a su amante como la única criatura a la que vale la pena amar, sino que también se le quiere infundir una fuerte necesidad de estar con ella.

Un detalle muy significativo del texto es el manifiesto temor experimentado hacia las otras mujeres, paradójicamente uno de los principales obstáculos para la realización del deseo amoroso femenino; de ahí se desprende, entonces, ese singular énfasis en anular la capacidad masculina para apreciar la belleza de posibles rivales. Esta cuestión no deja de resultar un tanto contradictoria, ya que si la transmisión de conjuros y toda clase de hechizos amorosos descubre una relación de solidaridad entre las mujeres novohispanas —en cuanto la mayoría se vio aquejada en mayor o menor medida por las mismas aflicciones sentimentales—, también ocasionaba una feroz competencia mágica por el corazón masculino. Alberro ya había notado

esta situación en algunos casos de hechiceras veracruzanas procesadas a finales del siglo XVI y opina que

la conquista y avasallamiento del universo varonil resulta ser el campo de batalla en que se ejerce el genio femenino, campo ciertamente heroico y estimulante si se le compara con aquellos, cuán más tediosos, que conforman la vida hogareña y familiar con su cortejo de deberes y obligaciones. Las hechiceras se miden, rivalizan y se aprecian en función de las victorias logradas en aquel campo y se llega a percibir en las más diestras un orgullo que [...] abarca toda la personalidad.<sup>481</sup>

La última composición fundamentada en la fuerza de la palabra se trata del *Conjuro de las torcidas del candil*, el cual parece haber gozado de cierta popularidad entre las hechiceras de toda la hispanidad, aunque las versiones consignadas hasta hoy no guardan ninguna relación entre sí, por lo que tal vez se trate de conjuros diferentes, cuya única coincidencia fue recitarse en el mismo ritual. En efecto, parece que Cirac Estopañán nombró tres textos de esa manera a partir de la misma acción performativa que los acompañaba, sin tomar en cuenta las nulas similitudes entre ellos: mientras en una se llama al amado conjurando objetos sagrados, en los otros se realiza una enumeración de demonios que recuerda más a otras composiciones.<sup>482</sup> De hecho, el ejemplo novohispano aquí analizado representa todo un descubrimiento, pues en él se descubre una plena correspondencia entre el hacer y el decir:

Yo te conjuro, de parte de Dios,  
así como estas torcidas arden,  
arda tu corazón por mí. (67).

---

<sup>481</sup> Solange Alberro, «Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII», en Antonio Guzmán Vázquez y Lourdes Martínez O. (editores), *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, México, 1989, p. 81.

<sup>482</sup> Véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 123-124.

Según narra Isabel Rodríguez en su confesión, fechada el 27 de mayo de 1626 en la Ciudad de México, una tal Quiteria de Luna le aconsejó que «para que su marido, ni buscarse ni hubiese amistad con otras mugeres, que quando tuviesse acto carnal con ella, cogiese del semen que le echase, y lo atase en un pañuelo [...] y luego dijo que en la luz de una vela avía de quemar el dicho lienzo diciendo esas palabras».<sup>483</sup> El ritual concuerda con la descripción brindada en otras investigaciones, si bien la fuente de la llama puede sustituirse con un candil o una hoguera. Como puede notarse, voz y acto resultan indisociables en este conjuro, pues mientras la palabra le imprime su fuerza de verdad a la ejecución, ésta le otorga una especie de materialidad a la primera; así, se logra una adecuación completa entre decir y hacer necesaria para consumir en la realidad aquello que se desea. Además, este es el único caso de los aquí analizados que emplea una de las marcas características del género, la frase realizativa “Yo te conjuro”, lo cual le brinda una nueva dimensión factual al texto, pues éste no sólo es la parte verbal de un acción, sino una acción en sí misma.

En cuanto al ritual, el empleo de lienzo humedecidos en semen se sustenta por completo en los principios de la magia simpatética, ya que en palabras de Tausiet «cualquier elemento que hubiera estado en contacto con la persona deseada [...] o, mejor todavía, que hubiera formado parte del cuerpo de dicha persona en otro tiempo [...] se suponía portador de un poder especial susceptible de ser utilizado, llegado el caso, contra la voluntad de su portador»;<sup>484</sup> por su parte, la acción de quemar dichos lienzo se basa en la magia de semejanza, «para que ardieran y se abrasaran del mismo modo que las ejecutantes de los hechizos esperaban que lo hiciera el corazón del hombre a quien iban dirigidos».<sup>485</sup>

---

<sup>483</sup> AGN, Inquisición, vol. 357, *op. cit.*, f. 177r.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>485</sup> *Id.*

Tal vez los únicos dos equívocos en el texto radican en la mención de la divinidad y los sentidos del vocablo “torcidas”. La aparición de Dios, en realidad, no tiene grandes implicaciones, pues solo funciona como una especie de testigo del acto que la enunciante lleva a cabo por sí misma, es decir, no se pide su intervención; por este motivo, se decidió incluir el conjuro en esta categoría. Al respecto de las torcidas, Covarrubias dice que significa «la mecha del candil, porque la torcemos para que tenga más fuerza y arda mejor», aunque dicho material recibe el nombre de la acción que le da su característica —torcer—, la cual se define como «revolver una cuerda o muchos hilos juntos».<sup>486</sup> De esta manera, la palabra usada en la composición hace referencia al lienzo donde se envolvió el semen del amado, en cuanto debió trenzarse para facilitar su incineración; sin embargo, Cirac Estopañán escribe que la tela podía usarse como mecha del candil, porque se creía que «mientras estuvieran encendidas durarían las malas relaciones».<sup>487</sup>

Como puede comprobarse a lo largo de este apartado, los conjuros fundamentados en la fuerza de la palabra poseen una evidente tendencia subversiva, tanto por su intención de someter la voluntad del hombre amado, como por avalar la idea de que en el ser humano subyace el poder necesario para dominar el curso de los acontecimientos sin ninguna ayuda sobrenatural. Esto se manifiesta en la forma como que se articulan los ejemplos analizados, pues ya sean órdenes directas o manifestación de un deseo, todas poseen un evidente carácter coercitivo otorgado por el lenguaje, estructuras sintácticas y procedimientos empleados: verbos en imperativo y subjuntivo, enunciados condicionales, oraciones subordinadas finales, analogías. Todos estos mecanismos descubren a final de cuentas el voluntarismo consustancial a la magia, es decir, la firme seguridad de que en la consumación de un objetivo

---

<sup>486</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* torcida.

<sup>487</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 123.

determinado importa más la fuerza con que se desee y no tanto las posibilidades reales de que ocurra. En este sentido, las mujeres que emplearon los conjuros aquí analizados depositaron su fe en la creencia de que verbalizar sus deseos facilitaba de alguna manera su concreción, pues la realidad no podía mantenerse impasible ante tanta vehemencia, ante un furor que superaba todo continente. Al respecto, Campos asegura que «uno de los rasgos esenciales de la magia es la emotividad; incluso puede decirse que es su razón de ser, en tanto que funciona y nace cuando el hombre es asolado por el amor infortunado, la enfermedad, la muerte y el odio reprimido».<sup>488</sup>

Y, en efecto, si algo se presiente en estos breves conjuros amorosos —y, de hecho, en todos— es una emotividad desbordante relacionada con el amor: miedo de perder al amado ante una rival, desesperación por no tener ninguna noticia suya, temor de que una de sus ausencias fuera la definitiva, angustia por su temperamento violento. En cuanto de un hombre dependía la seguridad económica y el reconocimiento social de una mujer, es natural que conservarlo representara uno de sus principales objetivos; sin embargo, junto a ese propósito también asoma el anhelo de la realización erótica y afectiva de las féminas, no por nada en los textos se plantean metáforas como derrotar las objeciones del amado justo en la cama o abrasar su corazón. Andrés Martín asegura que dichas expresiones del deseo femenino sólo reforzaron algunas posturas misóginas, en especial que la mujer daba pie a toda clase de situaciones pecaminosas: «Ella arrastraba al hombre a un abismo de perdición. Era la procaz inductora, auténtica sucesora de la serpiente bíblica, así como causante de implacables plagas venéreas. De esta forma la hembra condenaba al varón al doble exterminio moral y corporal».<sup>489</sup> No obstante, uno de los elementos más interesantes de estos conjuros radica en

---

<sup>488</sup> Araceli Campos, «Un tipo popular en la Nueva España...», *op. cit.*, p. 416.

<sup>489</sup> Ofelia-Eugenia de Andrés Martín, *op. cit.*, p. 200.

otro asunto: en provocar el sentimiento amoroso en los varones por medio de acciones bruscas y enérgicas, cuando no violentas a cabalidad; de ahí las asociaciones con contagiarlo de tiña, con atarlo del corazón, con confundir sus sentidos para que no vea a nadie más, con causarle todas las incomodidades posibles hasta que no retornara adonde su compañera.

Sin afán de sonar reiterativo, se debe decir que aceptar la capacidad de intervenir en la existencia del hombre de esa manera, al grado incluso de invertir los roles de víctima-victimario establecida en las relaciones, supone el principal componente subversivo de las composiciones aquí analizadas, pues se trataba de interferir directamente en el libre albedrío del sujeto, de arrebatarse su capacidad de decidir, de desplazar cualquier otra preocupación de su mente que no sea amar a la conjurante. Bien dice Tausiet que, en esencia, los conjuros amorosos representan una lucha contra una realidad no aceptada,

una forma más de intentar medir o controlar aquello que [...] escapaba por completo del dominio de la ejecutante, esto es, el hecho de que el hombre deseado se encontrara lejos [en todos los sentidos] de forma voluntaria [...] En realidad, la finalidad era siempre coercitiva [...] lo que es lo mismo, someter a la fuerza al hombre elegido sin que el pudiera siquiera sospecharlo. Ya se trataba de atraer a un potencial amante indiferente, de captar la atención de un hombre en buena posición económica o de recuperar a un marido infiel paralizando sus ardores por una tercera persona, el objetivo perseguido en todos los casos consistía en subyugar totalmente la voluntad y la libertad del otro.<sup>490</sup>

Cabe aclarar que en los textos analizados nunca se encontró ninguna marca genérica, pero no cabe duda de que por sus implicaciones o por estar dirigidos a hombres en ellos habita una voz femenina, la cual se revela poderosa, capaz de tornar la realidad a su favor y de provocar toda clase de acontecimientos. De esta manera, se puede decir que la lógica del

---

<sup>490</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, *op. cit.*, p. 524.

conjuro amoroso fundamentado en la fuerza de la palabra representa una completa subversión del orden colonial por lo menos en tres de sus aspectos: 1) moral, en cuanto busca materializar deseos considerados inapropiados, como generar una pasión descontrolada, al margen de todas las normativas vigentes; 2) religioso, ya que se le atribuye un poder sobrenatural a algo que no lo tiene por sí mismo, en este caso la palabra, y por medio de dicha herramienta se trata de incidir en el mundo; y 3) social, pues los hombres aparecen en los textos como receptores pasivos de la acción femenina, es decir, se invierte la jerarquía tradicional. Así, en las composiciones se crea un verdadero “mundo al revés”, donde en las manos de las féminas descansa el porvenir de unos varones que pierden todas aquellas características que los definen como tales: su fuerza, su capacidad de decisión, su indiferencia amorosa.

#### **5.1.4 Conclusiones sobre los conjuros plenos**

Como se ha visto a lo largo de estos tres apartados, los conjuros amorosos plenos se caracterizan por la evidente tendencia subversiva que exhiben en sus distintos niveles de articulación. En el lenguaje, por ejemplo, se concita a entidades y fuerzas consideradas por la institución eclesiástica como manifestaciones del mal, por lo que todo aquel que se tuviera por buen cristiano debía rehuirles o no creer en ellas, pero que en los textos analizados es justo a las que se llama, a las que se trata de acercar para obtener su ayuda en las cuitas sentimentales. Además, las peticiones que se les hacían se expresan mediante un léxico cargado de violencia, con el cual se construyen estampas donde los personajes invocados descargan toda clase de agresiones sobre el amado esquivo; aquí no importa cuan metafóricas resulten imágenes como la de un hombre ensartado con objetos punzantes en varias partes de su cuerpo, pues en verdad se esperaba que las “víctimas” experimentaran malestares físicos

y emocionales, por mínimos que fueran. En el plano del sentido, mientras tanto, los conjuros sugieren la posibilidad de trastornar a cabalidad diferentes ámbitos del orden virreinal, ya desplazando a la divinidad en favor de toda esa miríada de criaturas sospechosas al parecer más dispuestas a socorrer a los individuos, ya invirtiendo los roles que tradicionalmente desempeñaban hombres y mujeres en las relaciones amorosas, ya planteando la posibilidad de que bastaba la férrea determinación humana para incidir sobre lo contingente. Por su parte, la función que se le dio a estas composiciones representó también un fuerte atentado contra los códigos normativos regentes de la sociedad novohispana, ya que buscaban consumir objetivos “ilícitos” desde una perspectiva moral: anular el libre albedrío de los individuos y, a partir de esto, controlar los sentimientos, pensamientos, comportamiento y esfuerzos del otro; en fin, someterlo por completo a la voluntad de su amante.

Pese a las impresiones que lo antes dicho pueda suscitar, debe entenderse que invocar a demonios y astros o conferirle un poder extraordinario a la palabra no eran actos premeditados para desestabilizar el estado de las cosas, sino más bien una manera de lidiar con las aflicciones cotidianas, de creer por un momento que se tenía algo de control sobre la propia existencia y, en un nivel más profundo, de desahogar esa insuperable tensión entre las normas sociales y las aspiraciones amorosas de los individuos; de esta manera, como expone Tausiet, al pronunciar un conjuro amoroso «la cuestión de la eficacia era algo que ni siquiera se planteaba: la magia era ante todo un recurso, un hábito, un remedio o, por lo menos, un consuelo».<sup>491</sup> De hecho, solicitar ayuda de personajes y fuerzas considerados nocivos por la Iglesia probablemente sólo haya sido fruto de la desesperación, una última opción luego de comprobar que las súplicas eran desoídas por las entidades divinas, pues si éstas no atendían

---

<sup>491</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, *op. cit.*, p. 545.

a las personas, sus contrapartes no dudarían en prestarles el socorro que tanto anhelaban. Además, cabe suponer que estas entidades de cuestionable naturaleza suponían aliados más acordes con las necesidades “deshonestas” de los novohispanos, ya que no sólo carecían de la gravedad y superioridad ostentada por los miembros del panteón cristiano, sino que también se tenía la idea de que sobre ellos se podía ejercer un verdadero control mediante las palabras mágicas; por tanto, no se tenía ningún reparo en tratarlos como una especie de sirvientes preternaturales ni causaba ninguna turbación ordenarles que llevaran a cabo toda clase de misiones controvertidas: generar un paroxismo amoroso en el varón, obstaculizar sus encuentros sexuales con cualquier otra mujer que no fuera la conjurante, provocarle desasosiego o enfermedades si estaba lejos, privarlo de todo gozo hasta que no volviera a su lado, someter su voluntad y entregarla en manos de la enunciante.

Esta situación parece abonar crédito a la hipótesis de Behar: que durante la Colonia tuvo lugar un constante desplazamiento hacia una religiosidad de cariz alternativo, la cual resultaba más comprensible y, hasta cierto punto, reconfortante para el grueso de la población. Poderosas y extraordinarias, sí, pero también susceptibles a las mismas veleidades que los seres humanos, no extraña que de alguna manera demonios y demás seres se sintieran próximas y, por ende, familiares. El imaginario que descubren los conjuros amorosos plenos dan fiel testimonio de esa contigüidad, pues se les describe vagando por calles y plazas, frecuentando los espacios más sombríos y licenciosos de las aldeas y ciudades, apoltronándose en hornos y en cualquier oquedad disponible; en fin, cohabitando, codo a codo, con los humanos. De ahí que bastara asomarse por una ventana, dar unos pasos fuera del hogar o alzar la mirada hacia el cielo nocturno para contactarse con ellos.

Ya fuera por intermediación de estas entidades o directamente a través de las facultades mágicas consustanciales a la palabra, las hechiceras estaban convencidas de que podían

intervenir en la realidad, amoldarla a sus intereses y, ¿por qué no?, determinar el porvenir. Por ende, la proliferación de estos textos sólo viene a comprobar que, sin importar el esfuerzo de las autoridades religiosas por exterminar cualquier elemento corruptor de la fe, sobrevivieron muchas creencias anteriores al auge del cristianismo, ya fuera en esas veladas reminiscencias a los sistemas cultuales que asoman en los conjuros dedicados a los astros, ya en la acérrima confianza de que bastaba una voluntad firme y ciertos conocimientos para que una persona consumara sus deseos amorosos más vehementes. Esto último es una prueba fehaciente de que el pensamiento mágico —como una forma de comprender, habitar y relacionarse con el cosmos— no se vio sustituido ni disminuido en la Nueva España de finales del siglo XVI y mediados del XVII, sino que se mantuvo vigente al lado —y a costa— del religioso, lo cual hizo posible que se diera un constante préstamo de recursos y premisas entre ambos, sobre todo entre los sectores populares, al grado de que llegaron a asimilarse.

De esta manera, como se verá en el siguiente capítulo, varias composiciones que los novohispanos dirigieron a santos, ángeles, ánimas del purgatorio e incluso en aquellas donde se menciona a Dios, Jesucristo y la virgen se tiñeron de una evidente aura mágica, ya que en dichos textos los personajes sagrados pasan de ser considerados dispensadores de gracias a agentes sobrenaturales en los cuales se puede influir para que conjuren en favor del enunciante, más allá de la “legitimidad” de aquello que se les demanda. Así, entidades cuya naturaleza divina los alejaba de cualquier situación “deshonesta” o “inmoral” fueron invocados con mucha frecuencia justo para que propiciaran deseos de esa índole. Esto significó no sólo subvertir la esencia de estos elementos sagrados —en lo que los inquisidores llamaban un “mal uso” de la religión—, sino también introducir algunos componentes en las oraciones para convertirlas en conjuros, o bien en tratar de camuflar dichas fórmulas bajo una apariencia menos comprometedora.

## **5.2. Conjuros parciales: de cómo lo sagrado se puso al servicio de las pasiones humanas**

A diferencia de los conjuros amorosos plenos, donde se descubre una tendencia subversiva en los distintos planos que los componen, los parciales siguen una forma de articulación alejada de esa primicia, ya que en esencia pueden definirse como una clase de oraciones más o menos apegadas a las enseñanzas de la Iglesia, pero cuyo sentido final y objetivo de enunciación lo acerca de manera irremediable al conjuro. Esto ocurre porque la composición tiene ese mismo afán propiciatorio y coercitivo que caracteriza a los conjuros plenos, aunque para consumir el deseo amoroso se acude a personajes y objetos reconocidos por la institución eclesiástica como sagrados: santos, Jesucristo, la Virgen María, las ánimas del purgatorio, el altar de la iglesia. Lo curioso es que el conjurante no siempre se dirige a ellos de manera respetuosa y sumisa, como cabría esperar por su elevada condición, sino que en ocasiones se acerca bastante a una conminación maquillada, similar a la de los conjuros destinados a los astros; de hecho, en las fórmulas se adivina un claro intento por persuadir al intermediario divino para que torne las circunstancias a favor del enunciante, de tal forma que las palabras se conciben como una herramienta que le permite al hombre alcanzar cierto grado de influencia en el ámbito sobrenatural.

En esta interpretación utilitaria de los elementos religiosos se intuye una fuerte presencia de nociones características del pensamiento mágico, las cuales parecen haber condicionado la manera como muchos individuos experimentaron, comprendieron y se acercaron a la religión. De esta manera, sin importar los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas por mantener la ortodoxia de la fe, entre los novohispanos —como el resto de los habitantes del mundo hispano— prosperaron toda clase de actividades donde magia y religión se confundieron por completo; las fórmulas verbales son un buen ejemplo de lo anterior, pues en ellas no sólo se descubren los intereses, necesidades y temores de aquellos

que las emplearon, sino también esa adecuación particular que hicieron de la doctrina católica. La opinión de Delpech sobre este asunto resulta esclarecedora:

les représentations religieuses [...] illustrent par leurs métamorphoses tous les processus de déménagement et de remodelage que la culture populaire impose aux formes qu'elle a héritées de la culture ecclésiastique. Ce que l'on appelle souvent "folklorisation" est en fait un ensemble complexe de procédures d'acculturation: la diffusion et l'adaptation à un public illettré de schèmes simplifiés issus de la religion officielle [...] Mais une autre série de transformations est opérée par le récepteur lui-même, qui triture et bricole le matériel reçu pour l'intégrer, à sa manière, à son propre système: les formes, au moment où elles sont inscrites dans un nouvel espace, transposées selon les termes d'une nouvelle combinatoire, font l'objet de déformations multiples, de réinterprétations et restructurations qui peuvent aller, dans certains cas, jusqu'à l'inversion, au contresens délibéré ou involontaire.<sup>492</sup>

Debido a su contenido religioso, los conjuros parciales se corresponden con la categoría "christian charms" propuesta por Roper, en cuanto «the term "Christian" is used here not to signify that the charms in question had the unqualified support of the church, but rather that they contain biblical, saintly or apocryphal motifs».<sup>493</sup> No obstante, cada una de las tres clases que integran este conjunto posee cualidades únicas que vale la pena señalar antes de comenzar con su estudio, pues no se puede considerar de la misma manera un conjuro parcial donde se pide a santa Marta que someta la voluntad del amado a uno donde se asocia la imagen de Jesucristo crucificado con la del hombre rendido ante su amada. De esta manera, los conjuros dedicados a los santos suelen incluir pasajes narrativos alusivos a sus vidas (*historiolas*), sobre todo a aquellas proezas relacionadas con el objetivo que se persigue; asimismo, las versiones presentan una gran estabilidad tanto en el contenido como en la aparición de fórmulas de inicio y de cierre. Las composiciones dirigidas a objetos y entidades

---

<sup>492</sup> François Delpech. «De Marthe a Marta...», *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>493</sup> Jonathan Roper, *op. cit.*, p. 90.

sagrados, por su parte, brindan unos cuantos detalles al respecto de los seres invocados, pero su mecanismo fundamental es la enumeración, ya sea de las acciones que éstos deben llevar a cabo para infundir amor en el prójimo, o bien de otros personajes santos que se concitan para asegurar el éxito de la recitación; además, las variantes de un texto a otro resultan más significativas. Finalmente, los conjuros de profanación son los más problemáticos por la diversidad de formas que adquieren: en algunos casos se articulan como órdenes emitidas hacia el destinatario, acompañadas de patéticas impetraciones a los santos, Jesús, la Virgen María, la cruz; en otros, se clama a ésta misma nómina celestial para que rindan la voluntad del amado; mientras tanto, unos cuantos establecen analogías entre la omnipotencia de Dios y el poder que se busca obtener sobre un individuo particular, o bien entre la pasión y crucifixión de Cristo y el sometimiento del amigo.

Las diferencias en la estructura de cada clase de conjuro también son dignas de análisis. Los conjuros dedicados a los santos presentan secciones mejor definidas —invocación, *historiola* y fórmula de cierre— y son más extensos, pues de las 19 versiones que integran esta categoría 10 cuentan con más de una veintena de versos, cuatro con más de la decena y cinco con menos de diez. Por su parte, en los 12 ejemplos de los textos dirigidos a objetos y entidades sagradas aparecen más irregularidades, ya que no en todos se logran percibir los apartados que los conforman y, en ocasiones, el cuerpo se encuentra muy reducido; de igual manera, su longitud varía mucho: tres tienen veinte o más versos, cinco de diez a 13 y cuatro de 6 a 7. Por último, de los 19 textos incluidos en los conjuros de profanación, 16 se conforman tan sólo de invocación y fórmula de cierre donde se manifiesta la petición, mientras que en sólo tres se observa un desarrollo como tal; no sorprende, entonces, que estas composiciones sean de las más breves: 15 rondan de los cuatro a los nueve versos, 3 de los diez a los 15 y sólo uno tiene más de veinte.

Hechas las aclaraciones necesarias se procederá con el análisis de los conjuros, el cual estará centrado en sus aspectos subversivos, es decir, en aquellas partes donde se encuentran posibles cambios en el sentido general de los textos.

### **5.2.1. Conjuros dedicados a los santos**

Según explica Caro Baroja, el culto a los santos es una actividad que se remonta a los primeros siglos del cristianismo, cuando los fieles rendían pleitesía a todos aquellos hombres y mujeres que padecieron el martirio en nombre de su religión;<sup>494</sup> sin embargo, la importancia ganada por estas muestras de fe en la Nueva España de los siglos XVI y XVII puede considerarse un producto directo de la Contrarreforma, en cuanto a partir de este movimiento su devoción cobró un impulso nunca antes visto, marcado por toda clase de pomposas celebraciones y liturgias alrededor de ellos, en un claro intento de la Iglesia por defender y legitimar su doctrina frente a los embates del protestantismo.<sup>495</sup> En su calidad de intercesores y dispensadores de gracia, los santos pronto se convirtieron en figuras centrales del catolicismo, así como en unas de las más veneradas; las personas adoraban sus reliquias, adquirían estampas con sus imágenes, acudían a los oficios en su honor y les rezaban toda clase de oraciones con la intención de obtener su auxilio. En este sentido, uno de los aspectos más llamativos de estos personajes sagrados, en palabras de Elías Zamora Acosta, es que la «tradición ha asignado a cada santo una especialidad en relación con los favores que se les puede pedir y que tienen capacidad para conceder [...] los devotos se dirigen a san Pancrancio para pedir salud, trabajo y buena suerte [...] A santa Rita se acude para pedir la pronta

---

<sup>494</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>495</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 165.

recuperación de los enfermos [...] A san Blas, para pedir la curación de las afecciones de la garganta». <sup>496</sup>

Las virtudes atribuidas a los santos procedían de los hechos asociados con sus vidas, estuvieran éstos confirmados o no por la Iglesia, las cuales parecen haber gozado de gran popularidad a partir de las colecciones de relatos hagiográficos que comenzaron a circular desde el siglo XII, en especial de *La leyenda dorada*, redactada por el dominico genovés Santiago de la Vorágine —así como por la iconografía que adornaba los templos y se comerciaba en estampas, cuadros y figuras—. A pesar de que estos compendios estuvieron al alcance sólo de un limitado público lector, en especial clérigos, en Nueva España, según Antonio Rubial García, «los contenidos tenían muchas formas de llegar a toda la población: la difusión oral, los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales. Por otro lado, las lecturas públicas de esas *Vidas* en las reuniones de las cofradías, en los salones de “estrado” de las mansiones, en los refectorios conventuales [...] multiplicaban a los “beneficiados” por esta literatura edificante»; <sup>497</sup> así, la transmisión de estas narraciones no sólo se dio por medio de la escritura, sino que también la oralidad jugó un papel muy importante en su propagación, aunque en el proceso de comunicarse de una persona a otra seguramente no tardaron en distorsionarse. De esta manera, así como existieron santos que concedían salud, dinero, protección y buenas cosechas, a otros se les imputó la facultad de intervenir en el terreno del amor, ya fuera consiguiendo un buen partido para una muchacha soltera o resguardando la felicidad conyugal; sin embargo, al lado de estas peticiones en lo que cabe justificables se

---

<sup>496</sup> Elías Zamora Acosta, «Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla», en C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *op. cit.*, p. 536.

<sup>497</sup> Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 72.

encontraban otras más maliciosas, guiadas por el desamor, la desesperación y el orgullo mancillado.

Los conjuros amorosos dedicados a los santos pueden considerarse, de hecho, oraciones modificadas, ya que en los diferentes procesos inquisitoriales novohispanos se localizaron ejemplos de algunas composiciones —a santa Marta y santa Helena, en concreto— que no cuentan con ningún elemento propio del género aquí estudiado. Dicha alteración, como se ha repetido en otras ocasiones, radica en la fórmula añadida en la conclusión del texto, donde su valor sagrado se subvierte por completo, no sólo al tergiversar el sentido canónico de las acciones llevadas a cabo por el santo, sino también al convertirlo en una especie de alcahueta. Sánchez Ortega atañe esta situación a la influencia alcanzada por el catolicismo en todos los aspectos de la existencia humana y explica que «los ritos oficiales habían calado tan hondo en el espíritu popular [...] que las hechiceras no podían apartarse de este universo sobrenatural a la hora de llevar a cabo sus propias prácticas religiosas, dando lugar a una estrecha interrelación entre el mundo mágico-supersticioso y el de la religión oficial»;<sup>498</sup> además, en cuanto los dos ámbitos se generan en un contexto común, «se expresan a través de un mismo lenguaje, constituyendo así una especie de imagen invertida la una de la otra. En el caso de las hechiceras en España [se trata] de una profunda “contaminación” del mundo religioso [...] que pasa a la esfera de lo mágico de manera inevitable y casi imperceptible».<sup>499</sup>

A excepción de tres casos que se analizarán con detenimiento más adelante, las composiciones donde se impetra a estos personajes comienzan con una invocación directa, en la cual puede darse un breve preámbulo sobre la identidad de los mismos y, en especial,

---

<sup>498</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, «Hechizos y conjuros...», *op. cit.*, p. 107

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 108.

se le otorgan epítetos que subrayan su dignidad y gracia, como “señor” y “bienaventurado”, además de “santo”. En los casos del *Conjuro de santa Marta “la Buena”*, esta sección constituye una fórmula de inicio común a diez de las once versiones y con apenas ligeras variantes, como puede verse en los siguientes ejemplos:

Señora sancta Marta,  
sancta eres y sancta de Nuestra Señora,  
la virgen María,  
fuiste querida y amada  
y de su hijo precioso  
fuiste huésped y convidada. (1)

Señora mía sancta Marta,  
digna sois y sancta,  
de mi señor Jesucristo  
huésped y convidada,  
de mi señora la virgen María  
querida y amada. (4)

Bienaventurada sancta Marta,  
digna sois y sancta,  
de mi señor Jesucristo  
querida y amada,  
de mi señora la virgen María,  
huésped y convidada. (8)

No cuesta mucho percatarse que los tres fragmentos poseen una estructura común: en el primer verso se convoca al personaje en cuestión, llamándola con adjetivos que denotan su naturaleza divina; en el segundo se refuerza esa condición a partir del calificativo “digna” y la iteración de “santa”; finalmente, la última sección se vale del paralelismo para terminar de subrayar la preeminencia de Marta, al mencionar las deferencias que Jesús tuvo con ella y el aprecio que merecía de la virgen. Las variantes más significativas entre estas

realizaciones de la fórmula, en realidad no representan ningún añadido importante a su sentido general; por ejemplo, el segundo verso del primer caso citado sólo alude a que la santa ya era considerada como tal por María, mientras que en la parte final del siguiente texto tan sólo se invierten los roles desempeñados por Jesucristo y su madre. Tal vez el detalle más interesante se encuentra en el empleo del pronombre posesivo “mía” en la invocación del tercer fragmento, lo que puede remitir a la devoción que se le profesaba y, por tanto, a un sentimiento de cercanía con el personaje; esto parece confirmarse en una versión que principia con «Madre mía santa Martha» (6), donde es posible percibir con mayor vigor el afecto hacia la entidad y la confianza en su protección.

La apertura del conjuro remite, entonces, al papel que Marta desempeña en el Nuevo Testamento. Hermana mayor de Lázaro y María Magdalena,<sup>500</sup> éste personaje vivió en la aldea de Betania, situada en la pendiente oriental del monte de los Olivos, donde en un par de ocasiones hospedó a Jesús: cuando lo llamó por la muerte de su hermano —al que después resucitaría— y cuando pasó por dicha ciudad camino a Jerusalén.<sup>501</sup> Estos acontecimientos se modifican en la composición, ya que en ésta se insinúa que fue Jesús quien recibió en su hogar a la santa, como se advierte en el verso «de mi señor Jesucristo huésped y comidada»; dicho equívoco tal vez sea una simple confusión, aunque tampoco se descarta

---

<sup>500</sup> Aunque la Biblia no proporciona ningún indicio para suponer que María Magdalena (María de Magdala) y la hermana de Marta (por tanto, María de Betania) sean el mismo personaje, Alban Butler explica que desde la época de san Gregorio Magno (siglo IV) la tradición católica identifica a estas dos mujeres, así como a la pecadora mencionada en Lucas 7: 35-50, como una sola persona; sin embargo, el sacerdote inglés asegura que en el cristianismo ortodoxo esa asimilación no se dio nunca y, por tanto, se venera a tres figuras distintas (Alban Butler, *Vidas de los santos*, tomo III, traducción y adaptación de Wifredo Guinea, Collier's International-John W. Clute, México, 1965, p. 168). No extraña, entonces, que la tradición hagiográfica de Occidente, de la cual se nutren los conjuros amorosos aquí revisados, tienda a conjugar dicha triada femenina en María Magdalena —así lo hacen, por lo menos, De la Vorágina y el propio Butler—; por este motivo y porque así parece ocurrir en las composiciones analizadas, para este trabajo ambos personajes se tomarán como una misma santa.

<sup>501</sup> Cf. Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, núm. 10, 1973, pp. 221-222. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23287>.

la posibilidad de que represente un intento de los devotos por aumentar la gracia y poder de Marta, en cuanto recibió tal privilegio. Asimismo, en los evangelios no se encuentra ningún comentario sobre la relación entre la virgen María y la santa de Betania, por lo que la mención de que fue “querida y amada” por la madre de Jesús procedería de fuentes apócrifas; sin embargo, cabe la posibilidad de que esta alusión responda a un malentendido entre los nombres de María Magdalena y María de Nazaret, es decir, que las personas confundieran a la hermana de Marta con la madre de Jesús y atribuyeran a ésta última el vínculo afectivo con la santa.

Luego de la fórmula de apertura, dos versiones de este conjuro prosiguen con una suerte de descripción de las esmeradas atenciones que Marta prodigó a Jesucristo cuando fue su anfitriona, las cuales permiten sublimar la corporeidad del personaje, en lo que parece una reminiscencia al culto que se les profesaba a las reliquias:

Benditas sean las santas rodillas  
que de delante de Dios te humillaste,  
y tus sanctas manos  
con que le adoraste,  
y tus sanctos ojos  
y boca con que le hablaste  
en el monte Tavocón. (1)

Benditos sean los ojos  
con que a mi señor Jesucristo mirastes,  
bendita sea la boca  
con que a mi señor Jesucristo hablaste,  
benditas sean las manos,  
con que a mi señor Jesucristo manjares guisastes. (2)

Estos pasajes descubren la personalidad diligente de Marta y, al mismo tiempo, remarcan la cercanía entre ésta y su divino huésped, pues tuvo la oportunidad de asistirlo y

gozar de su presencia. En este caso, resulta muy interesante cómo distintas partes del cuerpo de la santa se sacralizan justo en virtud de los servicios que con ellas brindó a Jesús, de esta manera sus ojos son santos porque con ellos miró al salvador, al igual que su boca, porque con ella le habló, y sus rodillas, porque con ellas se hincó ante él. De hecho, estos fragmentos esbozan en mayor o menor medida la imagen que de Marta se presenta en los evangelios y, por tanto, la manera como se ha concebido en la tradición canónica. Esto puede comprobarse a partir de la explicación que Alban Butler ofrece sobre Lucas 10: 38-42, donde se narra la actuación de Marta como anfitriona del Salvador:

Marta amaba tanto a Jesús que todo lo que hacía para atenderle le parecía poco y hubiese querido que todos los hombres empleasen las manos, los pies, el corazón y todos los sentidos y facultades en el servicio del Creador del mundo que se había hecho hombre. Por eso, Marta pidió al Salvador que reconviniere a María para que la ayudara. Nuestro Señor se complacía ciertamente en el afecto y devoción que le profesaba Marta, pero encontró más digno de alabanza el celo tranquilo con que María se consagraba a la única cosa realmente importante, que es la atención del alma en Dios: "Marta, Marta", le dijo, "te afanas en muchas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha elegido la mejor parte . . ." En la vida activa, el alma se dispersa con frecuencia y pierde de vista el fin; en cambio, en la vida contemplativa se concentra en Dios y se une a El por la adoración y el amor. La vida contemplativa es una especie de noviciado del cielo, pues la contemplación es la ocupación de los bienaventurados del paraíso. Por ello, Cristo alabó la elección de María y afirmó que nunca cesaría en la contemplación y todavía añadió: "sólo una cosa es necesaria". Eso significa que la salvación eterna debe ser nuestra única preocupación.<sup>502</sup>

Además de la oposición entre las dos hermanas, Quezada refiere un episodio de Juan 12:1-3, donde al parecer se cuenta otro importante suceso ocurrido en la mencionada cena: la unción de los pies de Jesús por María Magdalena, a la vez que Marta prepara y sirve los guisos a los concurrentes. En cuanto esto acontece poco antes de la crucifixión, la propia

---

<sup>502</sup> Alban Butler, *op. cit.*, p. 208.

Quezada identifica en esa narración otro importante contraste: «María Magdalena anuncia y prepara al Salvador para su futura muerte convirtiéndose en oráculo necrológico; mientras que Marta que sirve los alimentos representa la vida»;<sup>503</sup> no obstante, cabe la posibilidad que el lavado de pies fuese una acción de cortesía para los huéspedes, sobre todo ofrecida en vísperas de la Pascua. Aun así, debido a su industrioso carácter y por haber fungido como anfitriona de Jesús, no extraña que la santa de Betania se considere patrona de hospederos, cocineros, sirvientes y de todos aquellos oficios relacionados con el trabajo doméstico.<sup>504</sup>

En una de las dos versiones del *Conjuro de san Erasmo* también se localizó un breve preámbulo después de la invocación del personaje; sin embargo, no se puede asegurar con toda certeza que se trate de una fórmula de inicio como tal, pues se omite en la segunda versión y a pesar de que sí aparece en el ejemplo consignado por Cirac Estopañán,<sup>505</sup> falta comprobar su presencia en más casos. Ahora bien, en dicha sección se le confieren al santo toda una serie de dignidades eclesiásticas, con la cuales se comprueba su elevada virtud:

Señor sanct Erasmo,  
obispo y arzobispo  
y papa en Roma  
y confesor de mi señor Jesucristo. (15)

En efecto, como se narra en *La leyenda dorada*, Erasmo merecía el trato de obispo entre la gente que lo rodeaba, pero no por hacerse cargo de la feligresía de un territorio, sino más bien por la ayuda que proveía a quienes lo rodeaban; según de la Vorágine, como el

---

<sup>503</sup> Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», *op. cit.*, p. 223.

<sup>504</sup> François Delpech, «De Marthe à Marta...», *op. cit.*, p. 57.

<sup>505</sup> La versión de la fórmula inicial en el conjuro español va del siguiente modo: «Herasmo, Herasmo,/ obispo y arzobispo, e confesor en Roma/ bienaventurado señor santo Herasmo,/ yo te conjuro con el padre que te hizo» (Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 135). A pesar de las acentuadas variantes entre ésta y su correspondiente novohispana, ambas conservan suficientes elementos en común para considerarlas un mismo elemento.

personaje vivió en uno de los momentos más terribles de la persecución contra los cristianos —durante los reinados de Diocleciano y Maximiano, descritos en el relato como emperadores crueles y acérrimos enemigos de las enseñanzas de Cristo—, le fue imposible tener residencia fija. De hecho, se vio obligado a desplazarse en cuatro ocasiones<sup>506</sup> para evitar la captura, aunque no pudo evitar ser aprehendido en tres ocasiones y sometido a las torturas más espantosas —lo golpearon con varas, desgarraron su piel con garfios, lo dejaron encadenado en un calabozo para que muriera de hambre, lo colocaron dentro de una túnica de bronce al rojo vivo, lo metieron en una olla de aceite hirviendo—, de las que salió indemne por intervención divina. De la Vorágine asegura que sin importar por donde transitara, Erasmo tenía la capacidad de convertir a multitud de paganos al cristianismo, ganándose los con su carisma, con los milagros que obraba y con su devoción; estas características le permitieron ridiculizar a los emperadores y verdugos, quienes fallaron delante del pueblo en sus intentos por matarlo. Sin embargo, más allá de todas las innumerables proezas del mártir, la hagiografía jamás menciona que alcanzara la jerarquía de arzobispo ni mucho menos de “papa en Roma”; asimismo, el verso que nombra a Erasmo confesor de Jesús resulta apócrifo, ya que ambos personajes vivieron en épocas distintas. De esta manera, el fragmento supone una muestra perfecta de cómo en los géneros mágicos se alteran las leyendas de santos, ya sea porque se les atribuyen obras que no realizaron o porque se añaden episodios de otras fuentes; por otra parte, los títulos otorgados a Erasmo muestran una tendencia a

---

<sup>506</sup> Primero pasó de su natal Antioquía a un lugar secreto del Monte Líbano, donde permaneció siete años orando y haciendo milagros; después, al escuchar una orden proveniente del cielo, retornó a su terruño, allí fue capturado y martirizado por órdenes de Diocleciano; luego de escapar de prisión con ayuda de un ángel, el santo pasó a Italia, donde resucitó al hijo de un respetado hombre, llamado Anastasio, pero volvió a ser apresado —ahora por Maximiano— y sometido a nuevos suplicios; los últimos años de su vida residió tranquilo en la ciudad de Formia, en la que murió (Cf. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, dos tomos, traducción de fray José Manuel Macías, Alianza, Madrid, 2011, pp. 882-890).

hiperbolizarlo, tal vez bajo el argumento de que entre mayor méritos se le confieran, más milagroso resulta.

El resto de las composiciones analizadas en este apartado no cuentan con el preludeo visto en los textos dedicados a santa Marta y san Erasmo, se limitan a invocar al personaje por medio de un epíteto encomiástico antepuesto al nombre de la entidad —«Señor san Silvestre de Monte Mayor» (12), «Bienaventurado señor san Antón» (20)— y pasan directamente a la *historiola*. En esta sección de carácter narrativo se da cuenta de alguna proeza o momento en la vida del santo —verídicos o no— asociados de una u otra forma con la petición que se formula, de tal manera que representa una parte fundamental de los conjuros; al respecto, Roper señala que «the *historiola* formulates a rule that will exert an authority of its own on the event to follow [...] Although the narrative is brief, it has space enough to name the character(s) and, often, the location, to describe the [vicissitude] that the sufferer has, and how it was overcome [...] The charm then applies the precedent that has just been narrated to the present situation».<sup>507</sup> Sin embargo, no en todos los casos esta parte recibe el mismo desarrollo, pues mientras en las composiciones dedicadas a santa Marta “la Buena” ocupa hasta dos estrofas de extensión considerable, en el resto es una mera alusión sintetizada en unos cuantos versos.

Las tres versiones del *Conjuro de San Silvestre de Monte Mayor*, por ejemplo, dedican tan sólo entre dos y cuatro líneas a contar sus hazañas, las cuales se presentan en todos los ejemplos como una enumeración de actos muy similares entre sí, en cuanto se desprenden de un verbo común:

Señor san Silvestre de Monte Mayor,  
que ligasteis a la draga y al dragón

---

<sup>507</sup> Jonathan Roper, *op. cit.*, p. 91.

y a la doncella y al varón del toro blanco  
que en la carrera se os humilló. (12)

Señor san Silvestre de Monte Mayor,  
que ligasteis a la draga y al dragón  
y a la onça y al león  
y a la dozella y al varón  
y a los toros bravos del monte Sienay. (14)

Como puede notarse, las variantes de un fragmento a otro son mínimas: en el segundo caso se añaden dos elementos coordinados a la enumeración —onza y león— que no aparecen en el primero, mientras que en éste último se habla de un “varón del toro blanco” que se humilló ante el santo en una carrera, a diferencia del siguiente, que menciona unos “toros bravos del monte Sienay”. Más allá de estas nimias discrepancias, todas las acciones realizadas por el santo tienen que ver con el avasallamiento de algunos seres cuya principal característica —tal vez a excepción de la doncella— es la ferocidad: dragones, leones, onzas (guepardos) y toros; por tanto, no cuesta mucho percibir en este breve apartado la correspondencia con el objetivo amoroso del texto que se descubre al final. No obstante, en la leyenda de Silvestre que ofrece de la Vorágine no aparecen la totalidad de los elementos enumerados, por lo que tal vez se tomaron de otras fuentes u obedecen a esa propensión hiperbólica sugerida más arriba.

*La leyenda dorada* cuenta que el santo en cuestión fue obispo de Roma durante el imperio de Constantino y, de hecho, el encargado de bautizarlo, luego de que el emperador recibiera en sueños la visita de los apóstoles Pedro y Pablo, quienes le revelaron que Silvestre era capaz de sanarlo de la lepra. Acontecida la milagrosa curación durante la administración del sacramento, Constantino se convirtió al cristianismo y dispuso una serie de leyes en contra de los cultos paganos y a favor de sus correligionarios; la madre del emperador,

Helena, que vivía en Betania —tal vez una confusión con el nombre Bitinia, región ubicada en el norte de la actual Turquía donde se cree que nació esta mujer—, se enteró de la conversión de su hijo y le escribió una carta para felicitarlo por dejar atrás la idolatría, aunque externándole su preocupación al estar convencida de que el dios verdadero era el de los judíos y no el predicado por Jesús. Como respuesta, Constantino la invitó a Roma y le propuso que llevara «algunos maestros de la ley judaica, indicándole que, si así lo hacía, él señalaría otros tantos doctores cristianos y organizaría entre éstos y aquellos determinados debates públicos, a fin de que oyendo a unos y otros pudiesen ambos colegir cuál de las dos religiones era la verdadera».<sup>508</sup>

La discusión se llevó a cabo según lo dispuesto por el emperador y en ella Silvestre destacó por su sabiduría y elocuencia, pues rebatió con acierto todos los argumentos presentados por los doctos judíos contra las enseñanzas cristianas y la figura de Jesús como hijo de Dios. Sin embargo, el intercambio de opiniones se vio interrumpido por un maestro llamado Zambri, quien arrebatado ante la inminente derrota de su bando se jactó de haber descubierto el verdadero nombre de Dios, según las pautas dictadas por su fe, el cual causaba la muerte a todo aquel que lo escuchaba y, para demostrarlo, pidió el toro más fiero y grande que hubiera en la ciudad; así se hizo y, en efecto, apenas Zambri susurró la palabra en el oído del formidable animal, éste cayó muerto a sus pies. Los sabios judíos comenzaron a celebrar su triunfo por tan contundente prueba de la verdad de su religión, pero Silvestre atribuyó el nombre al de un demonio y le refutó a su adversario, en clara alusión a las criaturas del averno, que matar «lo hacen fácilmente los leones, las serpientes y las fieras; es lo suyo; pero ¿han conseguido acaso alguna vez estos terribles animales devolver la vida a un muerto?»;

---

<sup>508</sup> Santiago de la Vorágine, *op. cit.* p. 79.

después lo condicionó de esta manera: «Si Zambri quiere que yo crea que no ha sido el nombre de un demonio la palabra que ha pronunciado a la oreja de este toro, que [la] pronuncie de nuevo [...] y veremos si logra resucitar al que antes consiguió matar. Si pronunciara el nombre de Dios el toro resucitaría. Porque de Dios dice en la escritura: “Yo tengo poder para quitar la vida y para darla”». <sup>509</sup> El docto judío admitió ser incapaz de devolverle la vida al toro y retó a Silvestre a tratar de hacerlo en nombre de Jesús; el obispo tomó el desafío, se acercó a la cabeza del toro y, encomendándose a su Dios, rezó una breve oración: «inmediatamente el toro resucitó, se puso en pie y pacíficamente se alejó de allí». <sup>510</sup> Maravillados por el acontecimiento, una demostración concluyente de cuál era la religión verdadera, tanto el público asistente a la discusión, como Helena y los propios judíos abrazaron el cristianismo.

Lo más probable es que los versos finales del primer ejemplo citado arriba, donde se habla de un “varón del toro blanco” que se humilló en una “carrera” ante san Silvestre, sea una referencia al episodio anterior. De esta manera, el “varón” no sería otro que Zambri, quien solicitó que la bestia fuera llevada al recinto de la discusión; por su parte, la “carrera” fungiría como una sustitución de la polémica, lo cual resulta viable en cuanto ambos vocablos implican una competencia o enfrentamiento; por último, la “humillación” puede interpretarse como la victoria de Silvestre frente a las argucias de su oponente. Esta fidelidad más o menos puntual de los acontecimientos narrados por de la Vorágine no se da en la segunda versión de la *historiola*, pues en ella se mencionan “los toros bravos del monte Sienay”, lo que supone una clara distorsión de la leyenda a pesar de que respeta la identidad de la bestia. Aquí se observa, de nuevo, cómo la exageración de las hazañas realizadas por los santos es un

---

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>510</sup> *Id.*

procedimiento frecuente en esta clase de conjuros, ya que dominar a toda una manada de bravos animales resulta más sorprendente y le da mayores cualidades al personaje que el hecho de vencer a un simple humano. Mientras tanto, la aparición del monte “Sienay” es dable explicarse de dos maneras: una lógica, por la alteración antes referida, pues como Roma no es un lugar adecuado para situar a un grupo considerable de toros agresivos se sustituye por otro espacio sagrado donde encontrarlos sería plausible; y una referencial, en alusión al episodio de Génesis 32, donde los israelitas, cansados de esperar a Moisés, quien había ascendido al monte Sinaí, fabricaron un becerro de oro al que adoraron como dios.

En cuanto al dragón “ligado”, elemento común en las enumeraciones de ambos fragmentos, su procedencia también se localiza en la hagiografía. De acuerdo con de la VoráGINE, poco después de celebrada la controversia, unos sacerdotes paganos acudieron con el emperador para informarle que desde su conversión al cristianismo había aparecido un fiero dragón, el cual sólo con su resuello mataba cada día a trescientas personas. Preocupado, Constantino consultó el asunto con san Silvestre, quien le aseguró que resolvería el problema con ayuda de Jesucristo; antes de partir a la cueva donde moraba la bestia, el santo oró en busca de consejo y no tardó en escuchar la voz del Espíritu Santo, quien le enseñó una plegaria para derrotar al lagarto y le aseguró éxito en su empresa. En compañía de dos presbíteros, Silvestre descendió por la guarida del dragón y, una vez ante él, «pronunció las palabras que el Espíritu Santo le había indicado, amarró la boca del monstruo y subieron de nuevo a la entrada de la gruta»;<sup>511</sup> sin embargo, ese no fue el único portento de ese día, pues uno hechiceros siguieron en secreto al santo para comprobar su virtud y, al ver dominada a la bestia, ellos y una multitud de personas decidieron abrazar la fe de Cristo.

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 84.

No cabe duda de que entre los milagros atribuidos a san Silvestre de Montemayor, éste es uno de los más impresionantes y también el que se adecua mejor al propósito amoroso del conjuro, de ahí que el acontecimiento se registre en las tres versiones. No obstante, por lo menos en la historia referida en *La leyenda dorada*, no aparecen los otros componentes de la enumeración en que se sostiene la *historiola*: león, onza, draga y doncella. De estos, los tres primeros tal vez procedan de la forma como Silvestre llama a los demonios cuando increpa a Zambri sobre la capacidad destructora del supuesto nombre de Dios, al comparar el proceder de esas entidades malignas con la sed de muerte propia de leones y serpientes; por tanto, del último animal se desprendería la mención de la “draga” y del anterior la de los felinos —recuérdese, onza es sinónimo de “guepardo”—. La doncella, mientras tanto, supone el término más oscuro de la lista, en cuanto no se le puede conferir una identidad certera con base en la hagiografía; una conjetura un tanto forzada es que este personaje remite a la figura de santa Helena —a pesar de ser madre—, ya que en la historia es Silvestre quien logra convertirla al cristianismo, lo que de cierta forma equivale a “ligarla” a una fe.

Otra composición donde se cuenta un brevísimo pasaje de la vida del santo es el *Conjuro de san Antón*,<sup>512</sup> si bien la versión que se encontró en los documentos inquisitoriales hace pensar que se encuentra en un estado fragmentario. Esto se comprueba al cotejarla con una segunda realización, también extraídas de las fuentes del Santo Oficio, donde se da el preámbulo —visto en otros conjuros— sobre el personaje para después desarrollar con

---

<sup>512</sup> El nombre del santo aparece de esa manera en la transcripción que de los conjuros hicieron los inquisidores, pues era un hipocorístico común para referirse a él durante la Edad Moderna; sin embargo, en el santoral moderno se ha optado por llamar con esa forma abreviada a san Antonio abad, en un intento por distinguirlo de san Antonio de Padua (Cf. Susana Gala Pellicer, «Magias inquisitoriales y magias virtuales: del conjuro amoroso en los procesos inquisitoriales de los Siglos de Oro al conjuro web del siglo XXI», en Patrizia Botta (coordinadora), *Actas del XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, volumen VII, Bagatto Libri, Roma, 2012, p. 76. Disponible en: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih\\_xvii\\_b.htm](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_xvii_b.htm)). De esta manera, para evitar cualquier confusión, se advierte que toda referencia a san Antón en este trabajo va dirigida a san Antonio de Padua.

amplitud un episodio de su vida; sin embargo, se decidió incluir dicho ejemplo en la categoría de conjuros circunstanciales, pues aunque tiene una finalidad amorosa, ésta no se enuncia en el texto ni se puede deducir mediante el contenido, es decir, se trata de una oración recitada con la intención de generar amor en el otro —como conjuro amoroso—, pero que en realidad está abierta a cualquier otro fin que se le quisiera dar. Por supuesto, esto no implica que cada versión represente un conjuro distinto —ambas refieren el mismo hecho de forma similar— o que en la acepción “conjurística” se omitieran deliberadamente algunos detalles para conferirle ese valor —se ha constatado que entre más se diga del santo invocado mayor poder se le da a la fórmula—; por tanto, la omisión presente en el conjuro parcial sólo puede deberse al olvido o descuido del informante. Explicado lo anterior, el ejemplo que aquí interesa es el siguiente:

Bienaventurado señor san Antón,  
que rezastes en el monte Torón  
y se os perdió el breviario  
y Nuestro Señor Jesucristo os lo traxo. (20)

Si bien *La leyenda dorada* no dice nada sobre un breviario perdido y recuperado gracias a la ayuda divina, Susana Gala Pellicer asegura que sí se trata de un milagro atribuido a Antonio, pero recogido en fuentes más recientes.<sup>513</sup> En su libro sobre la vida de este personaje, Estefano Dell’Orto consigna el suceso de esta manera:

una noche, un novicio no supo resistir la tentación de robarlo [el breviario] de la celda donde el santo dormía. Habiéndose apoderado del codiciado libro, el novicio huyó del convento. Antonio se puso a buscar el libro, pero al no encontrarlo, se puso a orar; en aquel momento el demonio se apareció al fugitivo y le ordenó amenazante que regresara al convento y restituyera lo indebidamente apropiado. Así lo hizo, y el ladrón

---

<sup>513</sup> *Id.*

arrepentido, después de haber pedido perdón, fue readmitido por Antonio en el noviciado.<sup>514</sup>

Aunque en este relato la devolución del libro no ocurre a manos de Jesús, pues éste decide valerse del demonio para amedrentar al bandido y devolverlo al buen sendero, no cuesta entender por qué en el conjuro se optó por esa peculiar resolución. En efecto, como comenta Carranza Vera, san Antonio es conocido por ser uno de los siervos predilectos de Cristo, quien para demostrarle su afecto se le presentó en varias ocasiones bajo la advocación del niño Jesús y sostuvo amistosos coloquios con él; de ahí que en su iconografía se le muestre cargando al divino infante.<sup>515</sup> De esta manera, la *historiola* citada altera un poco el episodio del breviario con la posible intención de remarcar esa cercanía entre el santo y Jesús, tan estrecha que no sólo Antonio merece ese gesto de amistad divina que supone el regreso de su libro, sino que también acontece en un plano material. Por su parte, la referencia al “monte Torón” tal vez se deba a los muchos retiros espirituales llevados a cabo por el santo, en los cuales demostró su virtud al triunfar sobre las diversas tentaciones que el demonio le presentó, aunque de la Vorágine menciona tan sólo el desierto y una gruta como los lugares que escogió para recogerse; sin embargo, los montes poseen una fuerte asociación con la anacoresis y el encuentro con lo divino,<sup>516</sup> de ahí que se comprendan sin esfuerzo dos aspectos de la composición: la aparición de dicho espacio como sitio de oración, «que rezastes en el monte Torón», y la insinuación de que fue allí donde ocurrió el milagro del breviario, pues resulta lógico que el santo llevara consigo el libro si tenía pensado orar.

---

<sup>514</sup> Estefano Dell’Orto, *San Antonio de Padua*, apud Claudia Carranza Vera, «Amenazas y coerción contra san Antonio. Casos de peticiones desesperadas en los archivos inquisitoriales», en Alejandro Martínez de la Rosa (coordinador), *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, Fontamara/Universidad de Guanajuato, México, 2016, p. 145.

<sup>515</sup> *Id.*

<sup>516</sup> Jean Chevalier, *op. cit.*, pp. 724-725.

Entre todas las composiciones analizadas en este apartado, las dos versiones del *Conjuro de san Erasmo* cuentan con el pasaje narrativo más resumido, ya que el momento de la vida del santo que se evoca ocupa apenas dos versos en ambos casos:

Señor sanct Erasmo  
[...]  
por aquel dolor que sentistes  
quando os ylaron vuestras tripas. (15)

Señor san Aresmo  
por aquel ardor y herbor  
que tubisteis en vuestras gloriosas tripas. (16)

Resulta curioso que, entre todos los tormentos a los que Erasmo sobrevivió gracias a la intervención celestial, el texto recupere justo aquel que se cree le valió la muerte; de acuerdo con Butler, en algunos países de Europa sus representaciones populares «lo muestran con una enorme cortadura en su costado, por la cual le salen los intestinos para enredarse en un molinete que está junto a él. En consecuencia, se le invoca contra los calambres y los cólicos [...] Pero en la historia legendaria de San Erasmo, no hay ningún dato o indicio que lo relacione con esta forma de tortura».<sup>517</sup> De hecho, este episodio se omite en *La leyenda dorada*, donde el fallecimiento del personaje acaece en la más completa tranquilidad, mientras los ángeles descienden del cielo para acompañar su alma a la presencia de Dios. No cabe duda, entonces, de que el conjuro acude a la versión más cruenta de la muerte de san Erasmo, tanto porque ésta era probablemente la más extendida entre la sociedad novohispana como por la finalidad amorosa de la composición, pues un suplicio de esa envergadura se

---

<sup>517</sup> Alban Butler, *Vidas de santos*, tomo II, *op. cit.*, p. 436.

presta muy bien a una analogía con el paroxismo que se busca generar en el prójimo, a diferencia de la escena de un deceso pacífico.

Aquí es necesario resaltar un detalle bastante curioso que se ha visto en el texto: la exaltación del personaje queda confinada a los epítetos de alto dignatario eclesiástico que se le brindan en el preámbulo, ya que en la alusión a su martirio no hay una reafirmación como tal de su virtud —no lleva a cabo ninguna hazaña ni Dios le muestra su gracia—, pese a que las circunstancias deberían ameritarlo; incluso, se alcanza a percibir cierta irreverencia en la forma de expresar el asesinato de Erasmo. Por ejemplo, la calificación de “gloriosas” que reciben sus vísceras en el segundo fragmento suena cuando menos chocante, igual que cuando se compara sus intestinos enrollados en el molinete con la acción de hilar alguna fibra en la rueca, como se da en el último verso del primer ejemplo citado «quando os ylaron vuestras tripas». Esta situación conduce a pensar que el elemento más importante de la composición reside en la imagen martirizada del santo y no del todo en los atributos extraordinarios del mismo, en cuanto el encomio de su grandeza se percibe un tanto deficiente; por tanto, tal vez la mención de este personaje se deba tan sólo a que ilustra de maravilla los estragos que se busca provocar en el ser amado, es decir, brinda esa correspondencia necesaria para que ocurra la magia simpática de la palabra.

En oposición con los casos anteriores, nueve de las once realizaciones del *Conjuro de santa Marta “la Buena”* presentan una *historiola* bien desarrollada y bastante fiel a lo que de ella relatan los hagiógrafos. Como se explicó más arriba a propósito del preámbulo con que inician buena parte de las versiones, la santa de Betania es una figura bíblica, discípula de Jesús y hermana de Lázaro y María Magdalena; recordar esta información resulta indispensable en este punto, ya que su vida experimenta un cambio radical después de la crucifixión. De la Vorágine cuenta que por instrucciones de los gobernantes romanos muchos

de los seguidores de Cristo se vieron obligados a abandonar Palestina, entre ellos se encontraban los tres hermanos, quienes se embarcaron rumbo a las costas de Marsella, al sur de la actual Francia, donde cada uno tomó un camino diferente. En el caso de Marta, sus pasos la llevaron a una región boscosa próxima al río Ródano, no muy lejos de Arlés y Aviñón, conocida por el aterrador dragón que allí habitaba, al que llamaban Tarasca, el cual disfrutaba acechar en las aguas para hundir los navíos y devorar a sus tripulantes. Al arribo de la santa, los habitantes de las comarcas se alegraron e imploraron su ayuda, desesperados como estaban de todos los daños ocasionados por el monstruo; Marta no se amedrentó ante semejante petición y se dio prisa en atenderla, así que

se fue en busca de la descomunal bestia; en el bosque la halló, devorando a un hombre; acercose la santa, la asperjó con agua bendita y le mostró una cruz. La terrible fiera, al ver la señal de la cruz y al sentir el contacto del agua bendita, tornose de repente mansa como una oveja. Entonces Marta se arrimó a ella, la amarró por el cuello con el cíngulo de su túnica y, usando el ceñidor a modo de ramal, sacola de entre la espesura del bosque, la condujo a un lugar despejado, y allí los hombres de la comarca la alancearon y mataron a pedradas.<sup>518</sup>

Entender cómo el personaje bíblico se convirtió en el de la leyenda es una de las principales metas de un artículo que Delpech dedica a la trayectoria de la santa en la cultura popular hispánica. De acuerdo con éste investigador francés, la narración difundida en toda Europa por *La leyenda dorada* procede en realidad de la tradición provenzal y contiene varios elementos del folclore literario de dicha región, por medio de los cuales se trata de explicar la sucesión de creencias que tuvo lugar allí;<sup>519</sup> en este sentido, el episodio de la Tarasca debe comprenderse como un relato fundacional, donde la victoria de Marta sobre el monstruo representa el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas y, por ende, del bien sobre

---

<sup>518</sup> Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, p. 420.

<sup>519</sup> Cf. Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», *op. cit.*, p. 224

el mal, en lo que supone la inauguración de un nuevo comienzo.<sup>520</sup> Esta interpretación se sostiene por completo en la conclusión de la historia, donde se cuenta que la hazaña realizada por Marta generó un cambio de nombre muy significativo: «hasta entonces la zona aquella en que el monstruo se escondía, por lo sombrío y tenebroso del paraje, llamábase Nerluc, que quiere decir *lago negro*; pero a partir de la captura y muerte del dragón, al que la gente designaba con el nombre de Tarascón, en recuerdo a la desaparecida fiera comenzó a llamar[se] Tarascón».<sup>521</sup>

De esta manera, el enfrentamiento con el dragón dota a santa Marta de las cualidades propias de un héroe civilizador, tanto por el triunfo alcanzado sobre la bestia como por la cristianización de los lugareños que tuvo lugar a partir de dicha hazaña. A pesar de que a simple vista no se alcanza a distinguir una clara relación entre la figura bíblica y la de la leyenda provenzal, según Delpech sí es posible identificar una continuidad en su génesis: «en tant qu'hôteestradasse la Marthe post-évangélique était concernée par les auberges, donc par les voyages et les lieux de passage. La Marthe provençale, navigatrice et dompteuse de dragons, surveille et protege le passage du Rhône , souvent turbulent, en un point, Tarascon, particulièrement stratégique car situé sur la route qui joint l'Espagne à l'Italie».<sup>522</sup> Así, los atributos que desde el Nuevo Testamento se le confieren a la santa se reinterpretan en el marco de la hagiografía, pero de ninguna manera se sustituyen, es decir, se preservan las características definitorias del personaje; por tanto, en palabras del estudioso francés, la nueva personalidad de Marta «absorbe définitivement le personnage évangélique et lui confère une forcé d'expansion extraordinaire: alors que Marthe n'était apparue jusqu'alors

---

<sup>520</sup> François Delpech, «De Marthe à Marta...», *op. cit.*, p. 57.

<sup>521</sup> Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, p. 420.

<sup>522</sup> François Delpech, «De Marthe à Marta...», *op. cit.*, p. 58.

que comme une figure effacée dans l'ombre du Christ et de Madelaine, elle passe, grâce essentiellement à la Tarasque, au premier plan et devient l'un des héros du christianisme conquérant». <sup>523</sup>

En cuanto *La leyenda dorada* popularizó esta versión de la historia de santa Marta a lo largo de la Cristiandad no extraña que los conjuros amorosos novohispanos se basen en ella; tampoco sorprende que de todos los milagros atribuidos al personaje sea el triunfo sobre la Tarasca el que se reproduzca en dichas composiciones, ya que la escena de una mujer capaz de atar y amansar a una criatura feroz e indómita establece bastantes asociaciones con el objetivo perseguido por las conjurantes. De hecho, lo más interesante del asunto es la fidelidad con que se refiere el episodio en casi todas las versiones recabadas, pues tan sólo se encontraron mínimas alteraciones respecto a la leyenda: cambios de escenarios donde ocurren los hechos, confusión de topónimos, formas de llamar al monstruo —unos casos se refieren a él como dragón y otros como serpiente—, añadido de alguna acción llevada a cabo por la santa antes o después de someter a la fiera; asimismo, los textos presentan una estructura narrativa común y pocas variantes significativas entre ellos, como se constata en los siguientes ejemplos:

Señora mía santa Marta,  
en el monte Tabor entrastes,  
con la serpiente mala encontrastes,  
con vuestro hisopo de agua le hechastes,  
con una cinta la ligasteis,  
en ella cabalgastes  
y por la ciudad entrastes  
y a los jueces la entregastes. (2)

---

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 59.

Señora mía sancta Marta,  
en el templo entrastes,  
con el agua bendita encontrastes,  
con vos la llevastes;  
al monte Oliveti fuiste,  
con la brava serpiente encontrastes,  
con el ysopo del agua vendita la rociaste,  
con vuestra preciosa çinta la amarrastes,  
con vuestras palabras benditas la amansastes,  
con vos la llevastes,  
por las puertas de Hierusalem entrastes. (4)

Por las puertas de Maçeda entrastes,  
con los caballeros encontrastes;  
señora santa Marta,  
por el monte Talancón entrastes,  
a la sierpe encontrastes,  
con el hisopo de agua la rociastes,  
con la cinta de la virgen María la atastes,  
al pueblo la llevastes  
y a él la entregastes:  
mansa y leda y queda. (7)

Al cotejar estos fragmentos se pueden observar algunas diferencias interesantes, sobre todo en su parte inicial, pero la secuencia de acciones realizada por la santa en su combate contra la Tarasca coinciden en su mayor parte: el personaje entra en un monte sagrado, ya se identifique éste con los bíblicos “Olivetí” y Tabor, o se distorsione el nombre del original Tarascón en las formas “Talascón” o “Talancón”; en dicho espacio se encuentra con un dragón que se caracteriza por su fiereza, bravura, fuerza y maldad, aunque en la mayoría de las versiones se sustituye por otros animales asociados con esta encarnación del mal, como sierpe y serpiente —sólo se declinan por el primer término los textos (3), (9) y (10)—; la santa rocía a la bestia con un hisopo de agua bendita y luego la ata con un cinta, que en un par de ejemplos se relaciona con la virgen María, tal vez debido al vínculo que en la fórmula

de inicio se establece entre ambas mujeres; finalmente, Marta lleva al amansado dragón hasta la aldea —en el segundo fragmento reconocida como “Hierusalem”, pero innominada en el resto de los ejemplos recolectados— y la entrega a las personas, ya sean éstas “jueces”, “caballeros” o “ciudadanos”. La estabilidad del conjuro es tal que, incluso, en todas las versiones los actos se enuncian a partir de los mismos verbos —o de sinónimos muy exactos— que aparecen en posición final de verso: entrar, encontrar, rociar, atar, llevar, entregar.

De hecho, las principales diferencias entre los textos radican en añadidos o supresiones de algunos elementos narrativos, si bien casi todos proceden del relato de *La leyenda dorada* y su presencia u omisión no suponen un cambio importante en la *historiola*, pues tan sólo la sintetizan o prolongan. En este sentido, aquel verso donde se menciona cómo Marta le muestra una cruz al dragón y éste de inmediato se amansa, “con la sancta cruz de mi señor Jesucristo la amansaste” (3), sirve tan sólo para sumar acciones realizadas por el personaje y, con ello, aumentar su gloria, pero no aporta nada nuevo al desarrollo del episodio. Algo similar ocurre, incluso, con algunos pasajes que las composiciones extraen de fuentes distintas a la leyenda recopilada por de la Vorágine; en efecto, el regreso triunfal de la santa al pueblo cabalgando sobre la Tarasca referido en el primer fragmento citado, la equiparación de su victoria sobre el dragón con la imagen de la virgen María pisando la serpiente, «con la vuestro pie la quebrantastis» (6), y la alusión a unas palabras que la santa dirigió a la Tarasca para terminar de subyugarla, «con vuestros santos conjuros la conjurastis» (6), más allá de brindar detalles curiosos sobre el enfrentamiento con la bestia, se limitan a reforzar la grandeza del milagro, sin alterar su constitución esencial.

Entre estos sucesos apócrifos, el último que se mencionó resulta especialmente sugestivo, ya que la presencia de la palabra “conjuros” evoca de cierta manera el empleo que

se le brinda al texto, aunque la presencia inmediata de una forma conjugada del verbo del que se desprende dicho sustantivo, “conjurastis”, induce a pensar que más bien se está apelando a la otra acepción del vocablo, es decir, a “exorcizar” el mal; esta suposición parece apoyarse en otro ejemplo donde la palabra adquiere ese mismo matiz, si bien el exorcismo se lleva a cabo con objetos sagrados y no con fórmulas verbales: «con la cruz y el agua bendita la ruciastes y conjurastes» (5). Sin embargo, como advierte Delpech, en cuanto esta secuencia narrativa se aleja de la leyenda “canónica” no es descartable que su sentido adquiriera connotaciones nada inocentes, pues el efecto avasallante que los “santos conjuros” provocan en la Tarasca se relaciona sin problemas con la sumisión que se busca generar en la voluntad del amado; por tanto, el investigador francés concluye que «ce qui y est mis en relief c'est le pouvoir qu'a la saint de conjurer, de lier, d'affaiblir et de conduire en laisse le dragon soumis. Les prières come les conjurations rappellent ce pouvoir et demandent plus moins explicitement à Marthe l'exercer sur la victima visée par la sorcière».<sup>524</sup>

Ahora bien, en relación con las adiciones antepuestas al pasaje de la Tarasca, tal vez una de las más ingeniosas y lógicas de todas se localiza en una triada de versos al principio del segundo fragmento citado más arriba, donde se cuenta que antes de emprender su aventura, santa Marta ingresó a un templo y de allí tomó un poco de agua bendita, pues si no ¿cómo explicar que llevara consigo esa sustancia? En otra realización del conjuro se encuentran, asimismo, unas líneas introductorias a la *historiola*, aunque se intuyen incompletas por lo abrupto de su final: «Por las puertas de Maçeda entrastes/ con los caballeros encontrastes» (7); a pesar de su brevedad, este añadido marca una diferencia notable de este texto en comparación con los otros: situar la historia en un escenario más

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 66.

cercano para las conjurantes, en este caso la ciudad gallega de Maceda, sin importar que después las acciones medulares tengan lugar en el monte “Talancón”. En cuanto a los caballeros referidos también deben provenir de alguna fuente apócrifa, ya que no se mencionan en la narración de *La leyenda...*; lo curioso de estos personajes es que aparecen en cinco de las once versiones, pero en todas cumpliendo funciones más o menos diferentes, ya sea como individuos a los que santa Marta se encuentra por casualidad, como aquellos a los que cede la custodia del dragón una vez en la aldea—«y al gran pueblo la llevastes/ y a los caballeros la entregastes» (5)— e, incluso, como una especie de oponentes a los que debe sobrepasar antes de enfrentarse con el monstruo:

En el monte Oliviete entrastes,  
con los siete cavalleros enconstrastes,  
en gran cuestión y conquista, señora mía, los hallastes,  
con unas sanctísimas palabras los amansastes  
y delante pasastes. (3)

En una nota a pie de página, Delpech conjetura que estos caballeros ajenos a la hagiografía recuperada por de la Voragine «sont parfois habitants de la ville que la sainte vient de délivrer de sa “serpiente fiera”», o bien que suponen una reminiscencia al *Conjuro de santa Marta “la Mala”*, pues en ocasiones se acercan a «les “siete diablos” assesseurs de “Santa Marta Enamorada [o la Mala]”, et ceux-là sortent directement des “siete capitánías del infierno” bien connues des inquisiteurs». <sup>525</sup> A excepción del ejemplo antes citado, donde la santa debe “amansar” a los guerreros para seguir con su camino, el resto de los textos novohispanos parecen inclinarse por la primera alternativa, ya que en uno se hace una aclaración sobre la posible identidad de los personajes, «a los cavalleros de la franco

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 65.

conquista se la entregastis» (6), para después adjudicarles un estatus especial en el breve discurso que la santa de Betania les dirige: «Cavalleros, amigos de mi señor Jesucristo» (6); si bien esta información no despeja la ambigüedad en torno al origen de los personajes, por lo menos permite rechazar su asociación con las fuerzas infernales, en cuanto ser “amigos” del Salvador les confiere una naturaleza benigna.

Aquí cabe señalar otra diferencia interesante del *Conjuro de santa Marta “la Buena”* en relación con los dedicados a los otros santos: el empleo de un diálogo donde se le otorga la palabra a la santa, que sirve como una especie de prelude al cierre del texto. En este recurso, que se encuentra en seis de las once versiones, se columbra un vínculo muy estrecho con el trasfondo amoroso de la composición, pues una vez obrado el milagro, Marta les muestra el dragón a los habitantes de la aldea y enfatiza el dominio que ha logrado sobre él:

—Veis aquí, hermanos míos, al bravo dragón,  
gimiendo de ofendido,  
atado, ligado y amarrado. (3)

—Veis aquí la brava serpiente,  
mansa y leda y amarrada. (4)

— Veis aquí la fiera sierpe atada,  
ligada, contenta, pagada,  
mansa y queda de los pies,  
de las manos, del corazón  
y de todos sus miembros  
quantos en su cuerpo son. (5)

—Aquí traigo la sierpe fiera,  
mansa, leda y queda,  
como una cordera. (8)

Como puede apreciarse, por medio este procedimiento discursivo se manifiesta una voz femenina poderosa y capaz de superar cualquier desafío, la cual es asumida por el sujeto de la enunciación en cuanto por boca de éste se expresa Marta, es decir, durante un momento ambas voces se traslapan y parecen coincidir en su totalidad. Debido a esta imbricación entre personaje y conjurante, así como al hecho de que el diálogo anticipa de cierto modo la sección petitoria del texto, resulta lógico pensar que también las figuras del dragón y el ser amado se entremezclan, de tal manera que los adjetivos empleados para referirse al sometimiento de la Tarasca se transfieren al estado que se busca provocar en el prójimo: ligado, atado o amarrado, para que le sea imposible separarse de su amante o estar con otra persona; manso, para que acepte sin protesta la voluntad ajena o sosiegue su carácter; quedo, para asegurar su quietud y permanencia; ledo y contento, para que se sienta feliz bajo el dominio de quien lo ama.

Ahora bien, como se ha visto hasta aquí, más allá de algunos rasgos presentes en las *historiolas* donde se logra entrever la finalidad amorosa de las composiciones, en realidad éstas discurren sin traslucir de forma evidente su cometido; de hecho, se puede decir que hasta antes de sus desenlaces no se alejan mucho de los mecanismos propios de una oración típica, como se concibieron en el segundo capítulo de este trabajo,<sup>526</sup> si bien algunos de sus aspectos descubren una acentuada propensión transgresora, sobre todo al distorsionar las acciones atribuidas a los santos y, en ocasiones, por la manera un tanto irreverente como se dirigen a ellos —recuérdense, por ejemplo, las “gloriosas tripas” de san Erasmo—. En la parte conclusiva de casi todos los textos, sin embargo, se incluye un apéndice de unos cuantos versos que repercute por completo en su desarrollo, no sólo al trastocar de repente el sentido

---

<sup>526</sup> *Supra*, pp. 110-112.

prefigurado desde su inicio, sino también porque gracias a este añadido adquieren esa identidad genérica que los acerca de forma irremediable al conjuro amoroso. De esta manera, la etiqueta de “conjuros parciales” otorgada a estas composiciones supone un intento por explicar mejor la particular naturaleza que se vislumbra en ellas, es decir, esa condición de oraciones propiamente dichas que han sido modificadas (refuncionalizadas) para servir como conjuros.

En el capítulo anterior se explicó que el componente subversivo de los textos dedicados a los santos casi siempre radica en sus fórmulas de cierre, ya que en éstas se establece una correspondencia plena entre las solicitudes amorosas realizadas por las hechiceras y los episodios protagonizados por las entidades celestiales. El empleo de dicho procedimiento homológico permite, entonces, retorcer el mensaje pío de los pasajes hagiográficos para convertirlos en modelo de aquellos objetivos cuestionables —como someter la voluntad de un hombre— que se buscan materializar, es decir, subvierte el sentido original de la *historiola* y lo hace coincidir con los intereses amorosos de las oficiantes; Kieckhefer ya había advertido esta situación e indica que en los géneros mágicos «los sucesos sagrados de la Biblia o de las leyendas cristianas pueden ser más que simples fuentes de poder: pueden funcionar como sucesos arquetípicos, directamente análogos al propio proceso [mágico]». <sup>527</sup>

En 13 de las 20 versiones aquí analizadas, la analogía se introduce mediante la conjunción “así” o la locución “así como”, que expresan la comparación o semejanza entre milagro y petición, según el principio *similia similibus* de la magia simpática atribuida a la palabra. Además, dicha homología se complementa casi siempre con las fórmulas de cierre ya observadas en los conjuros plenos, las cuales sirven para reforzar el objetivo prefigurado

---

<sup>527</sup> Richard Kieckhefer, *op. cit.*, p. 81.

en la correspondencia analógica; la presencia de estos elementos resulta muy significativa para esta investigación, pues no sólo demuestra su capacidad migratoria de un texto a otro, sino que también revela el parentesco de los conjuros dedicados a los santos con los incluidos en la categoría de plenos, en cuanto las fórmulas suelen compartirse sólo entre géneros cercanos. De esta manera, al finalizar el episodio narrativo del triunfo sobre la Tarasca o, en su defecto, el diálogo que santa Marta dirige a los pobladores de la aldea, se procede a fundar la analogía y enunciar el objetivo de la composición:

Así como esto es verdad,  
me traigas a mi marido;  
que con otra muger ninguna pueda hablar  
ni con ella estar,  
sino que benga connmigo a hablar y estar  
y me de todo lo que yo pidiere. (1)

Assí me traigas a mi marido,  
ledo y quedo y manso,  
a mi servicio y mandado. (4)

Ansí como esto es verdad,  
os suplico que me traigas a fulano  
(declarando a la persona a quien se quería traer)  
manso y ledo y quedo  
y atado y ligado  
de sus pies y de sus manos  
y de quantos miembros  
en su cuerpo son:  
que no pueda estar ni reposar  
hasta que a mí venga a buscar. (7)

Y así como la amansasteis  
me amanséis a fulano  
y me lo traigáis. (9)

A partir de estos fragmentos puede deducirse que si la victoria sobre las fuerzas del mal y el inicio de la cristianización en Francia representan la interpretación “canónica” del pasaje hagiográfico referido en la *historiola*, la fórmula de cierre lo reduce a la imagen de la santa subyugando a la fiera, una precisa evocación de aquello que se quiere consumir en el terreno amoroso; de hecho, como menciona Quezada, todo lleva a pensar que «la causa significativa que permite la invocación [de santa Marta] es por tener y haber amansado al dragón [...] pensando que de la misma manera se puede amansar, atar, conducir y atraer al ser amado».<sup>528</sup> No sorprende, por tanto, que en todas las realizaciones del conjuro se conserve la escena donde Marta coloca su cingulo alrededor del cuello de la Tarasca, pues en cuanto dicha acción reafirma la potestad del personaje femenino sobre la bestia y la capacidad de controlar sus acciones permite asociarla de forma directa con la idea de “atar” o “ligar” la voluntad del hombre amado. En este sentido, la incorporación de otras fórmulas de cierre a la analogía ayudan tan sólo a reforzar este objetivo del conjuro, al brindar una descripción más acabada del estado que se busca provocar en la “víctima”. De ahí que en los ejemplos consignados arriba se enfatice la total rendición del prójimo, ya sea a partir de los adjetivos que se le asignan, como “manso”, “quedo” y “ledo”; de versos como «que no pueda estar ni reposar/hasta que a mí venga a buscar», donde se trasluce esa imperiosa necesidad de estar en compañía de su amante que debe embargarlo; o bien, de la obediencia servil que asumirá una vez que surta efecto la magia, como se subraya en «Assí me traigas a mi marido [...] /a mi servicio y mandado» o « que benga conmigo a hablar y estar/y me de todo lo que yo pidiere». Cabe señalar, además, que en las muestras citadas se encuentran algunos versos donde se pide a santa Marta el retorno del amado —«me traigas a mi marido», «os suplico

---

<sup>528</sup> Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», *op. cit.*, p. 231.

que me traigas a fulano»—, los cuales parecen conferirle una virtud no tan obvia a primera vista, aunque no muy alejada de sus cualidades subyugantes: que así como condujo a la Tarasca hasta la aldea, puede guiar al amigo a brazos de quien lo aguarda.

Muy cercana a los casos anteriores se encuentra la analogía que se establece en la fórmula de cierre del *Conjuro de san Silvestre de Monte Mayor*, pues no sólo se basa en la noción de “ligar” al ser amado como el texto sugiere que el santo hizo con un toro y un dragón, sino que también se entremezcla con otros fragmentos que redundan en el objetivo de la enunciación; sin embargo, en dos de las tres versiones se presentan ligeras diferencias, ya que mientras en una se invierte la disposición de los términos equiparados, es decir, aparece primero la solicitud y luego la alusión narrativa que le sirve de fundamento, en la otra se introduce la analogía mediante un verbo imperativo:

así liguéis a fulano  
y me lo traigas  
como umillaste al toro bravo  
que en la carrera se os umilló.

Que lo liguéis de pies y manos  
y de ojos y de corazón  
para que venga a mi llamado  
y a mi mandado  
y a mi amor. (13)

ligad a fulano de pies y de manos  
de ojos, de corazón,  
que venga a mi querer y a mi amor  
dándome lo que tuviere  
y diciéndome lo que supiere. (12)

De nueva cuenta, la referencia a seres indómitos controlados por un santo sirve como ejemplo de la finalidad amorosa perseguida por las conjurantes, lo cual implica tergiversar el

sentido original del episodio hagiográfico para adecuarlo a intereses poco ortodoxos; por tanto, si los milagros obrados por Silvestre representan la afirmación del cristianismo como fe verdadera —recuérdese que, en realidad, el santo resucita al toro que su oponente judío fulmina con el supuesto nombre de Dios— y su completo triunfo sobre el paganismo romano encarnado en la figura del dragón, el conjuro los interpreta como pruebas contundentes del don que tiene el personaje para imponer su voluntad sobre otros seres. Esto se vislumbra muy bien en los dos ejemplos citados, en cuanto a partir de la equiparación con el suceso sacro se solicita que el amado no posea ningún ápice de libertad: que esté ligado de “pies”, para que no se ausente; de “manos”, para que no descargue su cólera contra su amante; de “ojos”, para que no fije su atención en otra mujer; de “corazón”, para que sólo ame a una persona. Asimismo, la “humillación del toro bravo” mencionada al comienzo del primer fragmento parece remitir a la intención de volver servil al prójimo que se intuye en los últimos versos, en los que se pide el inmediato retorno del amigo cuando la conjurante lo llame, ya sea para brindarle su amor o para ordenar sobre él, «para que venga a mi llamado/ y a mi mandado/ y a mi amor»; algo similar se da en la parte final del segundo fragmento, donde se demanda que el amado confiese y entregue todo cuanto la profesante disponga.

Un procedimiento analógico formulado de manera similar a los ejemplos anteriores se localiza en el *Conjuro de san Antón*, aunque en este caso se produce entre el episodio del breviario recuperado y el regreso del hombre amado, además de no contar con la incorporación de otros fragmentos que refuerzan la demanda: «assí me traerás a tal hombre/ a mi voluntad y todo mi querer» (20). A pesar de que en varios procesos inquisitoriales se evidencia que por lo menos desde el siglo XVI ya se pedía la intercesión de san Antonio en

cuestiones amorosas,<sup>529</sup> no se puede determinar a ciencia cierta cómo obtuvo esa singular especialización, pues en las distintas narraciones sobre su vida no hay elemento alguno que permita asociarlo con dichos fines; de acuerdo con Carranza Vera, tal vez no sea en las leyendas en torno a este santo donde se dé una respuesta clara a esta interrogante, sino en su patronazgo sobre asuntos difíciles o imposibles, ya que una persona desesperada por realizar sus aspiraciones afectivas seguramente consideraba ese problema como algo “complicado” y, por tanto, acudir a Antonio se volvía una alternativa más que factible.<sup>530</sup>

Sin embargo, la homología planteada en la fórmula de cierre parece basarse en un arbitrio de esta entidad que sí procede de la historia retomada en la composición: el de ayudar a la gente a encontrar objetos perdidos. Por este motivo, la solicitud amorosa debe entenderse como una especie de ampliación de dicha facultad, pues si se le considera capaz de restituir todo aquello que falta en la existencia de un individuo, no debe extrañar que un amante ausente entre en esa categoría. Así, el mensaje pío de la leyenda —el premio de la virtud con el favor divino— y la propia figura del san Antonio se subvierten para hacerlos coincidir con una estampa moralmente inaceptable: la de un personaje sagrado a quien se puede acudir para atraer a una persona y someterla a la “voluntad” de otra, como bien se especifica en el último verso de la fórmula de cierre.

El *Conjuro de san Erasmo* es el único de los hasta aquí revisados que emplea otro mecanismo para establecer la relación analógica, en esta ocasión entre el martirio del personaje y los padecimientos que deben embargar al amado, ya que no recurre a las partículas antes señaladas —“así” y “así como”— para introducir dicha añadidura, sino que se infiere a partir de una especie de causalidad, donde el segundo término es un efecto lógico

---

<sup>529</sup> Cf. Susana Gala Pellicer, *op. cit.*, p. 74.

<sup>530</sup> Claudia Carranza Vera, «Amenazas y coerción contra san Antonio...», *op. cit.*, p. 144.

que se desprende del primero, siguiendo la premisa “por x es y”; además, en las dos versiones se recurre a fragmentos de considerable extensión para aclarar lo más posible el objetivo perseguido por la conjurante:

por aquel dolor que sentistes  
quando os ylaron vuestras tripas,  
que le deis dolor a mi marido  
en el coraçón:  
que me ame  
y se muera por mi amor. (15)

por aquel ardor y herbor  
que tubisteis en vuestras gloriosas tripas,  
que seáis servidas de arder y herbir  
el corasón de fulano.

Que no le deges comer,  
ni beber, ni dormir, ni çenar  
ni con quantas mugeres ay en el mundo  
contento tomar:  
ni negra, ni mulata,  
ni cassada, ni viuda,  
ni donçella, ni soltera,  
hasta que [me] benga a ver y hablar,  
llamándome de señora,  
besándome en la boca,  
dándome lo que tubiese,  
diciéndome lo que supiere.

Y todos aquellos y aquellas  
que más le dixeren de mí  
le parescan cierbos y cierbas del monte.  
¡Yo, María del Norte! (16)

Como ya se había adelantado cuando se habló de la breve *historiola* de este texto, la razón por la cual se invoca a san Erasmo en asuntos amorosos parece relacionarse íntimamente con la imagen de su martirio —una evocación precisa del desasosiego que se

busca generar en el ser amado— y no tanto con los atributos que se le confieren a partir de su hagiografía, donde no hay un solo episodio que justifique su intervención en cuestiones de esa índole. De hecho, todo lleva a suponer que el conjuro busca ocasionar una transferencia de la agonía experimentada por el santo al estado anímico del amante desdeñoso, de tal forma que la horrida escena funciona como un modelo inmejorable para crear un *similia similibus* basado en la magia simpática de la palabra, mientras que el santo no participa directamente en el sometimiento del otro, como sí lo hacen Marta, Silvestre y Antonio, a quienes se les adjudican determinadas acciones, sobre todo a partir de los verbos “amansar”, “ligar” y “traer”. En efecto, más allá de provocar aflicción en el otro, como se manifiesta en el tercer verso del primer fragmento «que le deis dolor a mi marido» o en el segundo del siguiente caso, en que al parecer se llama a las “gloriosas tripas” del santo para «que seais servidas de arder y herbir/el corasón de fulano», evocación del fuego como metáfora del amor, Erasmo no conduce los pasos del amigo ausente a la compañía de su amante ni aniquila su voluntad. Sin embargo, a pesar del cariz menos invasivo de este personaje, por lo menos en lo que respecta a la libertad del amado, no se puede obviar la clara subversión del episodio sacro que se efectúa en el texto, pues el martirio como una muerte sacrificial que da testimonio de la constancia de la fe y del deseo de emular a Cristo se transforma en una descripción puntual de los estragos que buscan reproducirse en el sujeto de deseo.

En lo concerniente a los fragmentos empleados como refuerzo de la analogía, el primer ejemplo resulta menos agresivo que los estudiados con anterioridad, ya que no se intenta subyugar por completo el albedrío del individuo, sino generarle una potente ansiedad “en el corazón” que le impida alejarse por mucho tiempo del afecto de su amante. Esta situación contrasta de manera drástica con el segundo caso, más condicionante, donde por medio de

enumeraciones se pide que el hombre amado sea incapaz de llevar sus actividad rutinaria —“beber”, “dormir”, “cenar”— con normalidad, así como de tratar con otras mujeres; de hecho, esta última restricción sorprende por lo detallada que resulta, pues se enumeran varios de los posibles estados y condiciones de las féminas con las que el hombre no podrá “tomar contento” —negras, mulatas, casadas, viudas, doncellas, solteras—, es decir, no se deja ningún vacío que permita consumir una traición. Luego de ambas aclaraciones, la fórmula de cierre expresa el deseo de que el ser amado acuda a la presencia de la conjurante y le muestre su disposición para servirla como su “señora”, tanto “dándole lo que tuviese” como “diciéndole lo que supiese”. La última parte de la segunda versión citada se conforma de dos secciones muy peculiares: en la primera se demanda que el amigo no haga caso de los rumores que pudiera escuchar sobre su amante y que vea a quienes los difundan como personas sin importancia, que «le parezcan cierbos y cierbas del monte»; finalmente, el texto concluye con una especie de afirmación, donde por medio de un “yo” vocativo, la conjurante se identifica como “María del Norte”, título del que no se encontró información.

Hasta aquí se ha visto cómo en los conjuros dedicados a santa Marta, san Silvestre de Monte Mayor, san Antón y san Erasmo se reinterpretan ciertos episodios de sus vidas para hacerlos coincidir con los cuestionables intereses amorosos perseguidos por las conjurantes, quienes no dudaron en conferirles una facultad que, por su propia santidad, no podían tener dentro de un margen canónico: doblegar la libertad de un individuo para que obedeciera o amara en contra de su voluntad a la conjurante. A pesar de esta evidente distorsión, no cabe duda de que a lo largo de los textos se logra percibir un tono más o menos respetuoso en la forma cómo el sujeto de enunciación se dirige a los santos, ya que no sólo se encomian sus virtudes lo más posible y se preserva un grado aceptable de fidelidad en la narración de sus

milagros, sino que también se mantiene una postura sumisa; sin embargo, en la fórmula de cierre se modifica esta situación y la oración adopta la naturaleza coercitiva del conjuro.

En efecto, las solicitudes se enuncian de manera muy similar a como aparecen en los conjuros dedicados a los demonios y a los astros, es decir, por medio de ordenes matizadas con el subjuntivo, aunque los casos aquí analizados están determinados por la misma articulación de las analogías, sobre todo por el empleo de las partículas con que se introducen, pues como explica Garrido Medina, los enunciados de carácter desiderativo o imperativo suelen darse «con sujetos pospuestos en oraciones encabezadas por *ojalá* y *si*, además de por *así*»;<sup>531</sup> esto aclararía, de igual forma, la omisión de la conjunción “que” propia del subjuntivo, pues en esta clase de oraciones se sustituye por los elementos iniciales. De esta manera, la homología no sólo establece una semejanza entre milagro y deseo, sino que también descubre la creencia subversiva de que se puede obtener cierto grado de control sobre los santos, pues todas las realizaciones de la fórmula se acercan más al mandato que a la rogativa: «así me traigas a mi marido» (4), «y así... me amanséis a fulano/ y me lo traigáis» «así liguéis a fulano y me lo traigas» (13), «así me amanses a fulano» (14), «así me traerás a tal hombre» (20).

Esta propensión coercitiva se presiente incluso en los casos donde se incluye una súplica en la comparación, ya que en ellas se entrevé esa «apariencia falsamente inocente de pseudoplegarias»<sup>532</sup> con la que según Tausiet las hechicerías trataron de encubrir sus conjuros amorosos: «así... os suplico que hagas esto/ o me traigas a mi marido» (3), «así... os suplico me traigas a fulano» (7), «así... os pido que traigas a fulano» (7). De hecho, las órdenes suavizadas mediante un subjuntivo poseen tal importancia en los conjuros que

---

<sup>531</sup> Joaquín Garrido Medina, *op. cit.*, p. 3908.

<sup>532</sup> María Tausiet, *Abracadabra omnipotents...*, *op. cit.*, p. 111.

también se emplean en las dos versiones de la composición dirigida a san Erasmo, aunque como en éstas la relación analógica se construye siguiendo el camino de la causalidad, sí se presenta el “que” distintivo de los verbos conjugados en dicho modo: «que le deis dolor a mi marido» (15), «que seáis servidas de arder y herbir/el corasón de fulano» (16). Para finalizar con esta parte del análisis, como se señaló en su momento, una versión del texto a san Silvestre de Monte Mayor acude al imperativo directo para ordenarle a dicha entidad «ligad a fulano de pies y de manos», si bien este mandato como tal supone una verdadera excepción, pues no se encontró ningún otro caso donde ocurriera algo similar.

Ahora bien, entre los conjuros dedicados a los santos se encuentran tres composiciones que vale la pena estudiar por separado, pues sus características los alejan hasta cierto punto de la manera como se articula el resto de los textos. El primero se trata de una versión muy resumida del *Conjuro de santa Elena*, la cual consta tan sólo de lo que parece ser una elaborada fórmula de cierre. Esta apreciación se reafirma al confrontar este ejemplo con otros dos extraídos también del archivo inquisitorial, en los que se observa un buen desarrollo de la *historiola* y que el fragmento del que se compone el conjuro sirve como su desenlace; sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con la versión más extensa del *Conjuro de san Antón*, estos dos textos no se tomaron en cuenta para este trabajo, ya que se emplearon como oraciones, es decir, para solicitar el auxilio de la santa en problemas más acordes con las intercesiones “legítimas” de estos personajes. He aquí, entonces, la composición:

Con uno de los clavos,  
bienaventurada santa Elena,  
deis a mi marido en la cabeza  
porque se acuerde de mis quejas,  
con el otro le deis en el corazón  
porque se acuerde de mi amor,

con el otro le deis en las espaldas,  
porque se acuerde de mis palabras. (18)

Si bien este ejemplo carece de una sección que funcione como *historiola* propiamente dicha, la referencia a los “clavos” sí procede de la leyenda asociada con la santa. Según se cuenta en *La leyenda dorada*, después de su conversión y en agradecimiento por haber sido curado de la lepra, Constantino mandó a su madre, santa Elena, quien para ese entonces ya era cristiana, rumbo a Jerusalén con la misión de encontrar todos los objetos relacionados con la muerte de Cristo. Ya en la ciudad, la mujer tuvo que recurrir a toda suerte de amenazas para lograr la cooperación de las personas, quienes se mostraban reticentes a brindarle cualquier información que le facilitara su cometido; al final, un sabio judío llamado Judas aceptó ayudarla y le señaló un lugar en el monte Gólgota, donde una serie de excavaciones dieron con el descubrimiento de tres cruces. Para determinar cuál de todas le había pertenecido al Salvador, de la Vorágine narra dos versiones de la historia: en la primera, se pidió a un cortejo fúnebre que el cuerpo del joven que llevaba a enterrar fuera colocado sobre cada una de las cruces y al posarlo sobre la tercera, el muchacho volvió a la vida; la segunda, por su parte, relata que se llevó a una mujer agonizante al lugar en que se encontraban los maderos, se le tendió sobre los dos primeros sin que ocurriera nada, pero al tocar el tercero se levantó por sí misma ya sanada. Segura de cuál era la vera cruz, santa Elena reparó en que aún faltaba dar con los clavos que habían sostenido el cuerpo de Jesús, así que mandó a Judas —que luego de presenciar el milagro obrado por la reliquia ya había aceptado el cristianismo y cambiado su nombre a Ciraco— a que tratara de encontrarlos y «apenas llegó al lugar en que hallara la Cruz de Cristo, los clavos que iba a buscar surgieron por sí mismos de la tierra,

y quedaron al descubierto, brillando como si fueran de oro». <sup>533</sup> Según la historia, fueron cuatro los objetos que se presentaron ante Judas, de los cuales «santa Elena empleó dos para confeccionar un freno [de montura] que regaló a su hijo; otro, para refundirlo en el metal con el que posteriormente se hizo una estatua de Constantino [...] y que el otro lo arrojó a las aguas del mar Adriático, para sosegarlas, porque ese mar hasta entonces había sido muy peligroso para la seguridad de los navegantes». <sup>534</sup>

El hallazgo de la cruz y el destino que dio santa Elena a los clavos se narra con sorprendente fidelidad en la *historiola* de las oraciones referidas más arriba, aunque en éstas se menciona que sólo fueron tres los artefactos encontrados y se insinúa que la madre del emperador quedó en posesión de uno, el cual se le pide prestado para obtener el favor solicitado. <sup>535</sup> Esto, sin embargo, no ocurre en el conjuro, donde los objetos punzantes tienen como finalidad incrustarse en tres partes del ser amado, pues según el lugar en que cada una se hincó provocará secuelas amorosas diferentes: en la cabeza, evitará que el hombre olvide las quejas de su amante; en el corazón, que desatienda el amor que le profesa; en la espalda, que haga oídos sordos de las palabras que su amiga le dedica. La forma cómo se construye el conjuro recuerda mucho ciertas secciones de los dedicados a los demonios y a los astros, en cuanto se ejerce una violencia metafórica en contra del amado por medio de herramientas

---

<sup>533</sup> Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, p. 293.

<sup>534</sup> *Id.*

<sup>535</sup> Éstas son las dos versiones de la oración a santa Elena que se encontraron en el archivo del Santo Oficio novohispano, donde se pueden ver las similitudes con el conjuro amoroso: 1) «Bienaventurada sancta Elena,/ en el huerto entrastes,/ con la cruz y clabos de mi señor Jesucristo encontrastes,/ los tres clabos le quitastes./ Uno hechasteis en el golfo de la mar,/ con que la consagrastes;/ otro lo disteis a vuestro hijo Constantino, con que fue padre santo en Roma;/ otro en la mano os quedo, con que vençistis guerras y batallas./ Ansí como esto es verdad,/ me concedas y otorguéis esto que os pido» (AGN, Inquisición, vol. 484, exp. 2, f. 48r); 2) «Señora santta Elenena,/ hija sois de rey y reyna/ y vos reyna sois./ A orillas del mar fuisteis,/ doce hombres alquilastis,/ las mesas les prebenisstis/ de pan, vino y sal;/ al monte Calbario fuistis,/ a buscar clavos y corona de mi señor Jesucristo,/ señora, vos los allasteis:/ uno le distes a vuestro hijo/ porque fuesse senador en las [...]/ el otro echasteis en la mar/ porque la mar estuviera consagrada,/ el otro dicen que [lo] tenéis vos./ Señora, dádmelo,/ emprestádmelo, señora/ para librarne de mal hombre y mala mujer» (AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f. 152r).

perforantes, si bien en este ejemplo dicha agresión resulta más benigna, ya que no se busca generar pesadumbre en el marido ni subyugar su libertad como tal, sino asegurar que preserve el recuerdo de su esposa, como se enfatiza a lo largo del texto mediante la frase “porque se acuerde de”; en principio, entonces, se trata de introducir la imagen de la mujer en un nivel tan profundo del espíritu masculino que al hombre le sea imposible desentenderse del afecto de su amada y de sus necesidades.

Respecto a la estructura del conjuro, llama la atención que la invocación a santa Elena se encuentre en el segundo verso y no al principio, aunque esto no afecta la función apelativa del enunciado; de hecho, este desajuste tal vez derive de la propia fragmentariedad del texto, pues en algunas versiones del *Conjuro de santa Marta “la Buena”* se repite la invocación en alguna parte del cuerpo, es decir, cabe la posibilidad de que la sección que constituye el conjuro se articulara de esa manera y que la parte inicial omitida sí abriera con el debido llamamiento a la santa. También resulta interesante que los pares de versos consecutivos se construyan como oraciones finales, donde el segundo elemento representa una consecuencia del primero, que se marca gracias a la conjunción “porque” en sustitución del nexo “para que”; según Galán Rodríguez, este tipo de enunciados expresan «una relación de causa-efecto en la que el efecto se interpreta como posterior (propósito virtual) [...] Por esta razón, las finales (al margen del nexo utilizado), ocupan preferentemente la segunda posición de la secuencia»,<sup>536</sup> además, añade la investigadora, las oraciones finales enuncian «un objetivo como deseo, algo no realizado sobre lo que el hablante vuelca su subjetividad».<sup>537</sup> Así, no sorprende que esta clase de construcciones sintácticas se presten muy bien para enunciar una finalidad mágica, en cuanto a partir de una acción se espera consumir algo que el conjurante

---

<sup>536</sup> Carmen Galán Rodríguez, *op. cit.*, p. 3621.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 3624.

anhela; en este caso, de cada uno de los clavos que la santa insertará en el amado se pretende conseguir un efecto específico relacionado con el sentimiento afectuoso que el hombre debe experimentar en todo momento.

A pesar de su estado fragmentado y de no contar con un añadido donde se establezca una analogía, el *Conjuro de santa Elena* no carece de importantes elementos subversivos, sobre todo porque el personaje aparece como un agente capaz de intervenir en la memoria de una persona, evocándole con insistencia el recuerdo de su amante. Además, la acción que debe llevar a cabo la santa se encuentra en esa forma matizada de ordenar que provee el subjuntivo: «le deis en la cabeza», «le deis en el corazón», «le deis en las espaldas»; por tanto, el texto se respalda en la creencia de que un ser humano tiene la capacidad tal vez no de gobernar, pero sí de persuadir a estas entidades sacras para que conspiren a su favor, sin importar la índole de la solicitud. Finalmente, aunque el conjuro no cuenta con una *historiola*, resulta difícil imaginar que la conjurante no supiera que los clavos aludidos en el texto eran aquellos con los que Jesús fue crucificado, de tal manera que emplearlos para afectar el ánimo masculino representa un obvio trastocamiento de su sentido sagrado.

La segunda excepción de las composiciones dedicadas a los santos se trata de una versión muy inusual del *Conjuro de santa Marta “la Buena”*, pues fuera de conservar el verso inicial con que principian el resto de las ejecuciones y de retomar ciertos elementos presentes también en éstas, el texto se articula de una manera muy diferente. Por ejemplo, en la fórmula de inicio se dice que Marta fue anfitriona de un grupo de comensales, como se refiere en Juan 12:1-3, pero la oficiante se presenta como la invitada de honor a ese banquete:

Señora santa Marta,  
guéspedes y combidados tubistes,  
yo soy Leonor de mi corazón

y bos sois Marta de mi corazón.  
Yo soy la guéspedes,  
combidádmelas que ya vengo a comer. (11)

Uno de los aspectos más interesantes de esta parte del conjuro radica en la confrontación realizada entre la identidad de la conjurante, «yo soy Leonor» —que, en efecto, coincide con el nombre de la mujer que comunicó este texto a los inquisidores: Leonor Maldonado— frente a la de la santa convocada, «bos sois Marta», aunque al final de ambos versos las dos personas se corresponden con la frase adjetiva “de mi corazón”; tal vez mediante este procedimiento se trata de exhibir la cercanía existente entre las mujeres, pues a pesar de ocupar jerarquías distintas, la devoción que siente Leonor por Marta las aproxima de manera muy íntima; asimismo, puede ser que dicha frase haga alusión a los dones amorosos prodigados por la santa, en cuanto corazón y amor suelen aparecer vinculados en muchos de los conjuros. Por su parte, los últimos dos versos, donde el sujeto de la enunciación se designa a sí mismo como “guéspedes” que acude a comer, parece señalar el deseo de la profesante por merecer la amistad y los favores de la santa, si bien el empleo del imperativo “combidádmelas” resulta confuso, tanto porque hace referencia a un sustantivo plural que no aparece en el texto, es decir, no se aclara qué debe convidarle Marta a Leonor, como por la evidente orden de que se le conceda dicho privilegio.

La segunda estrofa de la composición, por su parte, se articula como una pregunta que remite de manera velada a la pasión de Cristo, en cuanto se dirige a un sujeto masculino identificado como “juez de nuestras sentencias” que ha sido “sentenciado” a pesar de su inocencia:

¿Dónde vas,  
sentenciado juez de nuestras sentencias,  
con tu cuerpo de ynocencia,

tu corazón de [balentía]? (11)

En esta sección, de hecho, se percibe un ligero reproche, como si la enunciante demostrara su enfado por la partida del “juez”, ya que requiere de su ayuda o compañía en ese preciso momento; esta interpretación se sustenta en el apartado siguiente, donde se le realiza la misma pregunta a Marta y, de paso, se revela la tribulación que aqueja a la conjurante, es decir, aquella cuestión por la que ve con malos ojos la ausencia de ese personaje que puede ser Cristo y por la cual necesita el auxilio sobrenatural. En este sentido, el hecho de confesarle abiertamente su problema a la santa y de hablarle por su nombre, sin recurrir a epítetos de ninguna índole —ni siquiera el de “santa”—, en contraste con lo ocurrido en la estrofa anterior, demuestra otra vez la confianza que se le tiene, ese lazo íntimo que une a Leonor y Marta:

¿Adónde vas tú, Marta?  
Que aquí está un brabo león,  
lerdo y cuerdo  
y ligado y encadenado  
y dado a la mala bentura (11).

Resulta muy interesante cómo en esta parte del conjuro se decide plantear la situación que inquieta a la enunciante sin muchos rodeos de por medio, al referirse al hombre amado como ese “brabo león” que está “dado a la mala ventura”, en lugar de mencionar el milagro obrado por santa Marta para luego establecer una relación analógica con el deseo solicitado; a pesar de esta diferencia, el texto conserva esa facultad que se le atribuye al personaje en el resto de las versiones, es decir, la de atar la voluntad del prójimo, si bien la aplicación de los adjetivos “lerdo”, “ligado” y “encadenado” resulta un tanto contradictoria, pues se insinúa

que el “león” ya se encuentra en ese estado y, al mismo tiempo, que su comportamiento aún es indómito, poco favorable para los intereses de la enunciante. Tal vez lo que se trata de decir es que sin importar el compromiso —la “liga”— que el amado haya adquirido con la conjurante, éste sigue en sus andanzas, ajeno al sufrimiento que la desatención y falta de cariño causa en su amante. Expuesto dicho escenario, en las últimas dos estrofas se realiza la petición como tal a santa Marta y, además, se reitera la intención de acudir a su banquete:

Marta mía,  
vos me lo traeréis  
atado a mis pies.

Conbidadme vos, Marta,  
que vengo a que me conbidéis (11).

En estas dos estrofas se pueden ver con claridad cuáles son las principales diferencias de esta realización con las demás versiones, pues aunque todas comparten esa imagen del hombre derrotado a pies de su amante, amagado por la intercesión de santa Marta, a quien se le confiere dicha facultad en los once ejemplos, no cabe duda de que la familiaridad con que la enunciante se dirige al personaje, al cual incluso ya no se le brinda el tratamiento de “santa”, puede considerarse uno de los rasgos más característicos de esta última composición, en cuanto el resto no muestra una cercanía tan acentuada. Asimismo, el episodio hagiográfico retomado en este texto —que no se puede considerar *historiola*, al no haber ningún relato como tal— discrepa por completo del que se narra en los otros, ya que mientras en las diez anteriores se rescata la victoria sobre la Tarasca, es decir, una parte de la leyenda provenzal, en éste se remite a la función de Marta como anfitriona y cocinera mencionada en el Nuevo

Testamento. Al respecto de esta peculiar elección, Delpech asegura que se trata del empeño por convenir todas las facetas de la santa al propósito amoroso perseguido por los conjuros:

Mais d'autres aspects et épisodes de la légende de Sainte Martge, en particulier ceux qui ont leur origine dans les Evangiles, sont également mobilisés au service du sortilège amoureux et réinterprétés selon les termes d'une symbolique érotique: c'est le cas pour la fonction épulaire de l'hôtesse du Christ [c'est à dire] la nourriture se sexualise [...] Le processus de folklorisation, de réinvestissement populaire d'une figure sacrée a donc ici abouti à une véritable inversion: le pouvoir saint de la mulier fortis est devenu forcé contraignante et instrument de magie [amoureux].<sup>538</sup>

De esta manera, la imagen de una santa que dispensa favores potencialmente inmorales, en cuanto suponen coaccionar a una persona para que entregue su amor y voluntad a otra sin su consentimiento, representa un completo trastocamiento de su sentido bíblico, donde el afán de Marta por servir lo mejor posible a su divino huésped muestra el respeto que experimentaba hacía él; asimismo, mientras en los evangelios el banquete significa la celebración de la compañía divina, la oportunidad de gozar la enseñanza de Jesús, en el texto se convierte en un festín más bien mundano, donde se espera saciar apetitos muy alejados del ámbito espiritual. A esto se suma, además, otros dos elementos subversivos: 1) el tono desenfadado en que la conjurante se dirige al personaje, pues sin importar la cercanía entre ambas mujeres, la devota no está exenta de brindarle un tratamiento adecuado a santa Marta, digno de su condición celestial y de su capacidad para intervenir por los seres humanos; y 2) la sustitución que Leonor hace de Jesucristo como huésped y merecedor de las atenciones de Marta, pues si éste lo merece por su santidad, ella busca servirse de su anfitriona para consumir un fin de cuestionable moralidad.

---

<sup>538</sup> François Delpech, «De Marthe à Marta...», *op. cit.*, p.

Finalmente, el *Conjuro de san Marcos* discrepa por completo de la forma como se articulan los demás textos dedicados a los santos, ya que la mención del personaje parece un detalle tan circunstancial que este ejemplo podría incluirse sin ningún problema en los conjuros de profanación, en cuanto se dirige al enunciatario y no al santo, se da un mal uso de una amplia gama de nombres sagrados —de personajes, lugares, objetos— y no posee un elemento narrativo o, por lo menos, reminiscencias de él. De hecho, la decisión de colocarlo en esta categoría se debió a dos circunstancias un tanto fortuitas: 1) a que la composición era conocida con ese título —a pesar de tener muy poco que ver con el santo en cuestión—, como se comprueba en una versión registrada por Sánchez Ortega que data de finales del siglo XVII y procede de las Islas Canarias; y 2) a que la acción que se le pide llevar a cabo al personaje puede considerarse sino la central, sí la más llamativa. Aclarado este punto, se procede a citar el conjuro:

Fulano,  
Pedro, Juan o Martín,  
san Marcos te amarque  
y Jesucristo te amanse  
y ponga sus ojos en tu corazón,  
tu cara humildosa en tierra;  
quando tú naciste  
el hijo de Dios nacido era,  
hostia verdadera  
me ponga en tu corazón.

Fulano,  
yo no te veo  
más que con los diez mandamientos  
te ato y te tomo.

Tómote con Dios Padre,

con la virgen María su madre,  
con los doçe altares mayores,  
y con los doçe libros missales,  
con la casa santa de Belén,  
con la casa santa de Jerusalén,  
con el río Jordán  
donde mi señor Jesucristo fue bautizado,  
que pongas tu amor conmigo  
como la madre de Dios con su hijo  
y Jesuchristo con sus discípulos. (17)

Como puede observarse, el conjuro comienza llamando al enunciatario, aunque en el verso siguiente se aclara que puede dirigirse a cualquier hombre al que se desee afectar, ya se llame «Pedro, Juan o Martín», recurso que también aparece en la versión del *Conjuro de la carta* analizada en el apartado de composiciones fundamentadas en el poder de la palabra.<sup>539</sup> Luego el texto menciona a san Marcos y es allí donde radica uno de sus elementos más interesantes, pues se pide al personaje que lleve a cabo una acción inusual: que “amarque” al ser amado. Dicho verbo, que incluso necesita una definición entre paréntesis por parte del amanuense inquisitorial, «que quiere decir te tome»,<sup>540</sup> es una hispanización del vocablo quechua “marcana”, incorporado al español hablado en algunas regiones andinas, que no se registró en los diccionarios hasta fechas muy recientes; por tanto, su empleo en un texto recogido en el Santo Oficio novohispano extraña sobremanera, en especial porque la mujer que lo recitó era oriunda de Portugal. Sin embargo, como en el ejemplo consignado por Sánchez Ortega también aparece esa misma palabra, se puede conjeturar que su presencia es el resultado de esas complejas redes de transmisión que se establecieron entre las personas de toda la hispanidad, a pesar de las distancias y las peripecias que todo viaje suponía en la

---

<sup>539</sup> *Supra*, pp.287-288.

<sup>540</sup> AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, f. 264v.

Edad Moderna; de esta manera, no cuesta imaginar que una persona se asentara algunos años en alguna ciudad del virreinato del Perú, asimilara el verbo en su léxico y lo introdujera en el conjuro —del cual Cirac Estopañán consigna una muestra de la primera mitad del siglo XVI sin la mencionada palabra— para después comunicar la nueva versión en un poblado de las Canarias en su regreso a España —en cuanto de allí procede el caso rescatado por Sánchez Ortega, donde sí se encuentra una conjugación de “amarcar”—, donde pervivió en el acervo de los isleños, quienes a su vez lo compartieron con los contingentes de migrantes peninsulares que paraban allí en busca de un navío que los llevara al Nuevo Mundo. En lo que respecta a una posible explicación de por qué se incorporó un americanismo en el conjuro, tal vez se trate de una falsa asociación etimológica con el nombre de Marcos, en cuanto sus sonidos y escritura coinciden en varios aspectos, es decir, para las personas resultaba hasta cierto punto lógico que san Marcos “amarcara”, sobre todo porque el vocablo tiene un significado muy acorde con lo solicitudes de los conjuros amorosos: retener, aferrarse, tomar con fuerza, como bien se señala en el comentario del transcriptor.<sup>541</sup>

Ahora bien, ésta es la única ocasión en que se menciona al evangelista, pues en el resto de la composición se pide a otros personajes sagrados que intervengan a favor de la causa amorosa. Por ejemplo, en la primera estrofa, luego de la mención de Marcos, se le ordena sutilmente a Jesucristo —gracias al recurso del subjuntivo— que “amanse” al amado y ponga su “cara humildosa en tierra”; para ello, la conjurante alude al poder del Salvador —que al parecer se le confiere debido a su ancestralidad con respecto al amigo, «quando tú naciste/ el

---

<sup>541</sup> También es posible argumentar que el vocablo se emplea en sentido metafórico de la palabra marco, es decir, funcionaría a la manera del verbo “enmarcar” que al parecer todavía no era de uso corriente en la España moderna, pues no se consigna en Covarrubias o el *Diccionario de Autoridades*. Sin embargo, ninguna de las acepciones registradas en ambas obras se acerca al sentido que adquiere en el conjuro; además, la necesidad del amanuense por precisar el significado de la palabra hace suponer que constituía una rareza y, por tanto, es un punto a favor de que se trata del una conjugación de “amarcar”.

hijo de Dios nacido era»— con la intención de que coloque una “hostia verdadera” en el corazón masculino, metáfora del intenso sentimiento que se busca generar en el otro. La segunda parte del conjuro también resulta muy llamativa por la acción performativa que la acompaña, anotada entre paréntesis por el amanuense, pues los dedos de las manos se comparan con los diez mandamientos y, por ello, el hecho de “atar” y “tomar” al hombre adquiere una fuerza inusitada, en cuanto dichos actos se realizan no con las extremidades corporales, sino con los elementos sagrados que representan.

La última parte del texto se conforma de una larga enumeración de personajes, lugares y objetos religiosos, los cuales tienen la única finalidad de auxiliar a la enunciante en su intento de “someter” a su amigo, pues la serie abre con una conjugación verbal que no deja ninguna duda sobre el objetivo perseguido: “tómote”; además, en dicho procedimiento se ve con claridad la lógica seguida por varias composiciones: a mayor cantidad de entidades convocadas, se aumentan las posibilidades de que lo solicitado se consume. En los tres versos conclusivos, mientras tanto, se encuentra la única característica en común que el *Conjuro de san Marcos* tiene con el resto de los dedicados a los santos, es decir, el establecimiento de una analogía donde se trastorna un significado ortodoxo para amoldarlo a los intereses de la profesante; en este caso, se trata de equiparar el amor que la virgen María sintió por su hijo y el que éste experimento hacia sus discípulos con el que debe embargar a la “víctima” por la amante que lo espera. No obstante, la propensión subversiva de este conjuro no se encierra en su parte final, como suele ocurrir en los otros ejemplos estudiados en este apartado, sino que se puede apreciar desde un principio, cuando se pide el auxilio de Jesús para consumir un deseo trivial y, de hecho, un tanto deshonesto; esto sólo se acentúa en el devenir discursivo, ya que “atar” la libertad de un individuo en nombre de los diez mandamientos y “subyugarlo” con intervención de la corte celestial altera profundamente la naturaleza de

dichos elementos sacros, pues se les confiere una evidente dimensión mágica, como si se tratara de dispensadores de cualquier tipo de deseos.

Como ha podido verse hasta aquí, los conjuros dedicados a los santos están integrados por composiciones muy parecidas entre sí, tanto en su estructura como en los recursos que utilizan; en todos, asimismo, se aprecia una misma tendencia subversiva: otorgarle una función bastante heterodoxa a los santos, quienes se convierten en cómplices de las mujeres que desean ver a sus maridos y amantes rendidos ante su voluntad. De esta manera, si como opina Antonio Rubial García, la literatura hagiográfica tenía como principal cometido fungir como «maestra de la vida [...], es decir, maestra que enseñaba comportamientos morales, y narraba las luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del mal en su camino hacia el cielo»,<sup>542</sup> en los conjuros amoroso dicha misión se invertía por completo, de tal forma que los episodios narrativos condensados en la *historiola* se convertían en un modelo inmejorable de aquello que las mujeres anhelaban con mayor vehemencia: poseer el control sobre las acciones y sentimientos de sus parejas, propósito “deshonesto” que trastocaba la jerarquía tradicional entre hombres y mujeres imperante en la sociedad novohispana. En resumen: los conjuros transformaban a los santos en seres de una moralidad dudosa, en una especie de alcahuetas sobrenaturales, sobre los que se podía influir para que tornaran a favor de la profesante las relaciones amorosas que sostenían con sus amigos.

Si se habla de mujeres es porque fueron ellas quienes recurrieron con más asiduidad a estos procedimientos mágicos, pues aunque sólo en dos composiciones se encuentra una voz lírica con una marca genérica, en ambos casos a partir de una reafirmación de la enunciante —«Yo, María del Norte» (16), «Yo soy Leonor de mi corazón» (11)—, todos los ejemplos

---

<sup>542</sup> Antonio Rubial García, *La santidad...*, *op. cit.*, p. 77.

tienen el objetivo de afectar a un hombre —ya se le mencione con su nombre, como “marido” o “fulano”— y, por tanto, es dable suponer que en ellos habita un sujeto femenino. En este sentido, como bien dice Quezada, la hechicería amorosa representó uno de los pocos espacios donde las mujeres tuvieron la oportunidad de externar no sólo sus sentimientos más apremiantes, sino también de evocar una realidad más benigna y acorde con sus intereses y necesidades, así que «fueron mayoritariamente [ellas] quienes la practicaron como mecanismo de equilibrio social, consecuencia vivida de su inferioridad cotidiana. La mujer, a través de la magia, pretendió hechizar al hombre, manipular las fuerzas sobrenaturales y aplicar las técnicas mágicas para revertir las normas sociales».<sup>543</sup>

En dicho objetivo radica la tendencia subversiva mejor perfilada en todos los conjuros, pues en ellos se muestra la imagen de hombres disminuidos en su ánimo, con la única misión de servir a sus amantes y, básicamente, subyugados ante una poderosa voluntad femenina que vence cualquier obstáculo; es decir, en los textos se invierten los papeles que ambos sexos desempeñaban en las relaciones amorosas, la posición que cada uno poseía en la jerarquía sexual. No es fortuito, entonces, que también a los santos —como a demonios y astros— se les pida “amansar”, “atar”, “ligar”, “traer” y provocarle ansiedad y toda clase de incomodidades al hombre amado, en cuanto dichos verbos suponen el léxico fundamental de ese “amor obligado” que se buscaba consumir gracias a los conjuros; esto se puede entender, en palabras de la misma Quezada, como una revancha femenina contra los ultrajes recibidos, ya que «someter al hombre fue su objetivo [de las mujeres], y para demostrar que eran tan o más fuerte que él lo dañaba, lo enfermaba [y] lo ligaba [...] lograr humillarlo [...] fue la fantasía que vivieron muchas mujeres coloniales»<sup>544</sup>

---

<sup>543</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo...*, op. cit., p. 264.

<sup>544</sup> *Id.*

Asimismo, en la forma un tanto irreverente como se establece la comunicación entre conjurantes y santos se columbra otro elemento subversivo: sin importar cuanto se trate de sutilizar el tono coercitivo, el empleo de determinados verbos en modo subjuntivo —los mencionados en el párrafo anterior— revela una clara finalidad de obtener cierto control sobre ellos por medio de las palabras mágicas, aunque sea para persuadirlos de que tomen el asunto amoroso en sus manos. En efecto, cuando se compara el lenguaje desplegado en estos textos con el de las oraciones recabadas por Campos, saltan a la vista esas diferencias que aproximan los ejemplos estudiados aquí con el conjuro. Por ejemplo, en oraciones con un estatuto genérico bien definido, como la del Santo Sepulcro, la de las ánimas fieles y la de la cruz, abundan los verbos “suplicar”, “rogar”, “ayudar” y “consolar”, de los cuales sólo el primero aparece un par de veces —en dos versiones del *Conjuro de santa Marta “la Buena”*— en las composiciones estudiadas en este apartado. Además, cuando el enunciador de las oraciones se dirige a la entidad celestial lo hace por medio del indicativo: «rruega por mí, pecador», «ayúdame en aquella ora postrímera y espantosa», «te rruego y suplico que ayas misericordia de mí», «guárdame y sálvame,/ Salvador del mundo», «Sálvame, hijo de Dios bibo y salvador del mundo»; o bien de un imperativo con un fuerte sentido impetratorio que lo despoja de todo connotación obligatoria: «ayudadme en la postrimería de la muerte», «corona de los ángeles/guardadme y socorredme», «socorredme, señora, y sed mi guía»; mientras que el subjuntivo aparece tan sólo en la conclusión de las oraciones y en formas que atenúan bastante cualquier dejo impositivo: «me otorgues esto que te pido, ruego y demando», «me quieras otorgar esto que te demando, pido y suplico», «y me des gracia para que sirva/y me llesves a la vida eterna».<sup>545</sup> Finalmente, a diferencia de los conjuros, donde se

---

<sup>545</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros...*, op. cit., pp. 54- 69.

encomia a los santos sólo en el principio, con el evidente propósito de ganar su favor, en las oraciones se alaba la grandeza de los personajes sacros a lo largo de la composición, tal vez como un reconocimiento de su poder y, a la vez, como una muestra de humildad por parte del oficiante, quien es consciente en todo momento de que su destino yace en las manos de esos seres superiores a él.

En cuanto a la elección del santoral invocado en cuestiones amorosas, más allá de las correspondencias entre las acciones narradas en algunos pasajes hagiográficos y las pretensiones de los conjurantes —como se da en los casos de santa Marta y san Silvestre de Monte Mayor, que “ligaron” a un dragón como la mujer busca hacer con su amado—, no parece haber motivos claros para conferirle a los santos ese peculiar arbitrio que supone el avasallamiento del prójimo. Tal vez sólo la figura de santa Elena tiene una explicación más o menos plausible como protectora de estos trances sentimentales, pues según Fraile Gil, las alcahuetas y meretrices la consideraban su patrona debido a que, durante mucho tiempo, cohabitó con el emperador Constantino Cloro —padre de “el Grande”— en calidad de concubina.<sup>546</sup> Sin embargo, en las leyendas de los demás personajes no se encuentra un vínculo directo que permita atribuirles injerencia en el terreno amoroso; incluso, en el caso de santa Marta resulta una verdadera paradoja que se le invoque en asuntos del corazón, cuando ella se caracterizó por haber conservado su virginidad hasta el fin de su vida y por haber predicado los beneficios de dicho estado entre las mujeres de Aviñón. Ante estas circunstancias se puede coincidir con la opinión de Delpech, para quien los elementos religiosos:

---

<sup>546</sup> Cf. José Manuel Fraile Gil, *op. cit.*, p.27.

n'ont pas le même sens, la même portée dans tous les registres culturels d'une société donnée. Ce que l'on appelle généralement "culture populaire" est à la fois une culture autonome, organisée et ramassée autour de certaines activités et préoccupations vitales (voire "vitalistes") et dotée de ses propres représentations, une culture marginale qui se nourrit des déchets plus ou moins assimilés ou transformés du discours et des systèmes d'images forgés, pour leur propre usage par les classes dominantes, et, à l'occasion, une contre-culture qui capte et subvertit, à des fins agonistiques ou de simple récupération, tel ou élément allogène.<sup>547</sup>

En los conjuros amorosos esta reinterpretación de la figura de los santos descubre sobre todo un intento por establecer una relación más directa, simple y redituable con ellos, es decir, al margen de embrolladas explicaciones teológicas que resultaban ajenas e inentendibles para la mayor parte de la población; por tanto, no asombra en demasía que si se acudía a estos personajes en busca de salud, dinero y protección, pronto se deslizaran —gracias a esa dimensión mágica atribuida muchas veces a la religión— hacia asuntos más escabrosos de la vida cotidiana de los novohispanos, donde por su propia santidad no debían ni podían intervenir, por lo menos desde una perspectiva ortodoxa. Sin embargo, los santos no fueron las únicas entidades sagradas invocadas por las hechiceras para tratar de conseguir sus objetivos amorosos; junto a ellos se encuentran otros seres igual de socorridos, aunque con ellos la comunicación se entablaba de una manera distinta, como se verá en el siguiente apartado.

### **5.2.2. Conjuros dedicados a entidades y objetos sagrados**

Al mirar con detenimiento los conjuros amorosos que circularon por Nueva España durante los cien años posteriores al establecimiento del Santo Oficio se puede apreciar una tendencia muy evidente: que cualquier elemento sagrado era susceptible de ver modificadas sus

---

<sup>547</sup> François Delpech, «De Marthe à Marta...», *op. cit.*, p. 78.

funciones canónicas para adecuarse por completo a los deseos “egoístas” y “deshonestos” de las hechiceras novohispanas. Aunque los santos ocuparon un lugar preponderante en ese imaginario donde magia y religión coexistían sin diferenciación alguna —como se observó en el apartado anterior— otras figuras igual de importantes en el catolicismo, como los ángeles y las ánimas del purgatorio, e incluso objetos empleados en la celebración de la misa, como el altar, aparecen convocados en innumerables composiciones, cuyos objetivos van siempre por el mismo camino: vencer las resistencias del hombre amado y llevarlo rendido ante la conjurante. Este empleo acomodadizo de la religión, más allá de las desviaciones comunes que toda práctica experimentaba al ser recibida por el pueblo, fue un verdadero atentado contra las enseñanzas eclesiásticas, por lo menos desde la perspectiva inquisitorial, porque según Alberro supusieron una «doble blasfemia del manejo desvirtuado de “cosas sagradas” [...] y su combinación con “cosas profanas” y, peor aún, diabólicas»; además, continúa la investigadora mexicana, las finalidades para las que se solicitaba el auxilio de estos elementos invertía sus cualidades sacras, pues lo que los inquisidores denominaban “torpezas” o “abominaciones” abarcaban «una serie [...] de actividades que van desde las faltas a la moral sexual hasta los daños hechos al prójimo, pero que tienen en común un carácter fuertemente censurable por oponerse a la vez a la ley de Dios y a las buenas costumbres».<sup>548</sup>

El *Conjuro de los ángeles* es un buen ejemplo de lo anterior, si bien representa un caso inusual entre los ejemplos recolectados, ya que no sólo es una versión única, sino que también se estructura de forma muy similar a cómo lo hacen algunos conjuros dedicados a los demonios; en este sentido, cabe la posibilidad de que la mención de los ángeles no obedezca

---

<sup>548</sup> Solange Alberro, «Templando destemplanzas...», *op. cit.*, p. 83.

más que a la intención de disfrazar una composición heterodoxa bajo una apariencia más inocente y, por tanto, menos incriminatoria —artificio muy socorrido entre las hechiceras, según la opinión de Tausiet, para no despertar el recelo de las autoridades eclesiásticas—, como puede observarse en el texto:

Tú, fulano,  
con tres ángeles te enbío a buscar:  
con el ángel Arquel,  
con el ángel san Gabriel,  
con el ángel san Miguel,  
que te busquen  
y que te hallen  
y que te manden querido por mí. (21)

Al igual que muchos de los conjuros plenos estudiados, éste comienza apelando no a la entidad invocada, sino de manera directa al destinatario, en este caso mediante el pronombre personal “tú” en vocativo, al cual le sigue de inmediato el nombre del amado, sustituido por el genérico “fulano”. En el segundo verso, mientras tanto, se anticipa el objetivo de la enunciación: enviar a tres ángeles a que busquen al hombre amado; esto se lleva a cabo a partir de la oración realizativa “yo te envío”, en cuanto expresar dicha acción equivale de cierta forma a consumarla, es decir, palabra y acto suponen una misma cosa. A esta parte introductoria del texto prosigue una breve enumeración de las entidades angélicas que han de cumplir la solicitud de la conjurante: Arquel, Gabriel y Miguel. En la conclusión, por su parte, se precisa la misión de los tres personajes y, para ello, se emplean tres órdenes —una por cada arcángel— matizadas por medio del subjuntivo, cuyos efectos recaen sobre el enunciatario: «te busquen», «te hallen», «te manden». De estas demandas, sólo la tercera tiene un sentido más o menos equívoco, pues se le pide a los ángeles que el amigo retorne

“querido” por la enunciante y no “queriéndola”, como sería lógico pensar; si bien esto puede tratarse de un simple descuido en la transmisión o escritura del texto, no se debe omitir la posibilidad de que descubra una correspondencia “mágica” de los afectos, o sea, que al experimentar en carne propia los sentimientos que se tienen hacia él, éstos surjan como consecuencia en el amante ausente.

Todos estos componentes permiten vislumbrar varias similitudes con los conjuros dedicados a los demonios, en especial con el *Conjuro de los mensajeros*: a ambas clases de seres se les envía a encontrar al amado ausente y llevarlo ante su amante, se presentan mediante una enumeración y se les habla en términos muy parecidos, insinuando que la enunciante ejerce cierto grado de control sobre ellos. De hecho, como en ninguno de los corpus revisados —peninsulares: Cirac Estopañán, Tausiet y Sánchez Ortega; o novohispanos: Quezada y Campos— se encontró otra versión del mismo, no sería descabellado especular que, originalmente, en el conjuro se invocara el auxilio demoniaco. Sin embargo, el remplazo de unos personajes sobrenaturales por otros tal vez no sólo responda a la intención de las hechiceras por encubrir sus discursos bajo una apariencia más ortodoxa, sino también a un factor religioso en boga durante los siglos XVI y XVII: la devoción angélica iniciada por los teólogos postridentistas y, después, impulsada con mayor ahínco por los contrarreformistas. Al respecto, Rubial García apunta que franciscanos y jesuitas fueron los principales difusores de dicho culto en el Nuevo Mundo, donde expandieron la idea de que «los ángeles (que se contaban por millones) no sólo eran mensajeros y sirvientes de Dios, [también] constituían para el hombre canales de la gracia, de los dones del espíritu santo y de las siete virtudes del alma»;<sup>549</sup> noción reforzada con toda

---

<sup>549</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, op. cit., p. 163.

clase de imágenes «que los mostraba subiendo y bajando del cielo a la Tierra y el purgatorio», así como con textos devocionales «que servían para solicitar su protección e intercesión»,<sup>550</sup> los cuales dejaron una honda impresión en la mentalidad novohispana.

En cuanto a la triada de personajes convocados, Gabriel y Miguel son figuras bíblicas, aceptadas por la Iglesia y, según las fuentes angelológicas, pertenecen a la octava esfera de la jerarquía celestial<sup>551</sup> —la de los arcángeles—, aunque lo más probable es que la mayoría de las personas no diferenciara entre las categorías seráficas y, por ende, los concibieron sólo como ángeles. Gabriel, cómo se insinúa en el significado de su nombre —“hombre de Dios, hombre en quien Dios confía”—, es el heraldo predilecto del Creador, pues como explica Joaquín Ruiz Jiménez, «cuando Dios va a hacer uso de su poder sobre el mundo, en su manifestación más excelsa, la de la Redención, elige como mensajero, como su embajador y plenipotenciario, a este soberano arcángel».<sup>552</sup> Según el mismo estudioso, en tres ocasiones las Sagradas Escrituras refieren sus visitas al mundo, dos de las cuales fueron al profeta Daniel; sin embargo, la más conocida de todas ocurre en la Anunciación, narrada en el Nuevo Testamento, cuando Gabriel se presenta ante María para informarle que, por obra del Espíritu

---

<sup>550</sup> *Id.*

<sup>551</sup> La imagen de una corte celestial estructurada en nueve esferas angelicales que giran en torno Dios y le rinden alabanza se remonta a la obra *Jerarquía celeste*, escrita por el teólogo bizantino Pseudo Dionisio Areopagita entre los siglos V y VI de la era cristiana, la cual ejerció una fuerte influencia entre sus sucesores. Según este autor, pensar en el cielo a partir de una jerarquización es simplemente natural, ya que revela «un orden sagrado, un saber y actuar asemejado lo mas posible a lo divino y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de Él [...] En efecto, al decir jerarquía se intenta demostrar una disposición absolutamente sagrada, imagen de la hermosura de Dios, que pone de manifiesto los misterios de la propia iluminación, gracias a su rango y saber jerárquicos, y que se asemeja, en la medida de lo posible a su propio origen». (Pseudo Dionisio Areopagita, *Jerarquía celeste*, en *Obras completas*, traducción de Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, pp. 114-116). De manera resumida, Dionisio concibe una jerarquía descendente, a partir de la cercanía que las entidades tengan con el Creador, organizada en tres coros de ángeles, cada uno de los cuales se divide a su vez en tres esferas o clases de espíritus: el primer coro está conformado por serafines, querubines y tronos; el segundo, por dominaciones, virtudes y potestades; y el tercero, por principados, arcángeles y ángeles

<sup>552</sup> Joaquín Ruiz Jiménez, «San Gabriel, arcángel», en Lamberto Echeverría, Bernardino Lorca y José Luis Repetto Betes (coordinadores), *Año cristiano. Septiembre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p. 869.

Santo, en su vientre será engendrado el hijo de Dios. Por su parte, Miguel —cuyo nombre remite a una pregunta afirmativa “¿Quién como Dios?”— ha sido considerado por judíos y cristianos como el capitán de las legiones angélicas y el principal oponente de Satanás, como el guerrero que se enfrentó a los ángeles insurrectos y los expulsó hacia las oquedades del averno. Para Fermín Yzurdiaga Lorca, el arcángel Miguel

es el ángel que tutela la fe de la Sinagoga judía y de la santa Iglesia de Cristo [...] Es el custodio fuerte de Israel, militante y guerrero, con su coraza de oro, su espada invencible y un airón de luz, que le angeliza el brillo de las alas y toda su celeste figura. Tan guerrero, que después, en la santa Iglesia de Cristo, los piadosos monjes medievales no vacilan en revestirle de una poderosa y muy labrada armadura, donde no falta el detalle de la espuela impaciente ni la lanza que destruye al demonio, vencido a sus pies, como le vemos en las ingenuas miniaturas de los breviarios corales [en las que se] traduce fielmente los testimonios de la tradición y de la historia.<sup>553</sup>

Arquel es el único personaje del que no se pudo encontrar información. Tal vez dicho nombre sea tan sólo una versión deformada —en este caso, por una especie de metátesis— de Raguel, otro miembro reconocido del orden de los arcángeles; sin embargo, también cabe la posibilidad de que se trate de una más de toda esa miríada de entidades seráficas cuyos nombres aparecen con frecuencia en iconografías y textos virreinales, pese a no contar con el reconocimiento eclesiástico.<sup>554</sup> Esta proliferación de ángeles apócrifos se debió, seguramente, a los pocos detalles que de ellos se brinda en la Biblia, es decir, a que la «inmensa mayoría de [esos] espíritus puros, han quedado sin nombre y sin hazañas extremas. Sólo Dios sabe sus nombres y sus papeles en el gran teatro del mundo. Para nosotros son

---

<sup>553</sup> Fermín Yzurdiaga Lorca, «San Miguel, arcángel», en Lamberto Echeverría, Bernardino Lorca y José Luis Repetto Betes (coordinadores), *op. cit.*, p. 863.

<sup>554</sup> Cf. Ramón Mujica Pinilla, «Introducción», en *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1995, p. 19.

como anónimas estrellas fugaces, que de vez en cuando cruzan el firmamento del espíritu»;<sup>555</sup> esta carencia, sin duda alguna, representó un terreno fértil para la inventiva de los novohispanos, quienes se encargaron de nominar a todas esas criaturas anónimas que, de un modo u otro, intervenían día con día en su existencia. De hecho, en la composición se observa un detalle muy curioso que parece apoyar esta última especulación: Arquel aparece sin el epíteto de “santo”, a diferencia de los dos personajes canónicos, en lo que se puede interpretar como un gesto dubitativo de la conjurante respecto a la identidad del arcángel.

Ahora bien, si la invocación de —por lo menos— Gabriel y Miguel se debe a las constantes menciones de estos personajes en las ceremonias y lecturas religiosas, tampoco se pueden omitir los matices que adquieren en el marco del conjuro. De esta manera, como mensajero de Dios, Gabriel se convierte en el arcángel ideal para “buscar” y “encontrar” al amado ausente, así como para transmitirle esa desesperación amorosa que aqueja a la conjurante; de nuevo, al igual que el *Conjuro de los mensajeros*, se observa una evidente predilección por llamar a entidades sobrenaturales caracterizadas por su velocidad y, por tanto, competentes para realizar su cometido con presteza, clara alusión a la urgencia de la hechicera por ver consumadas sus aspiraciones sentimentales. Mientras tanto, al ser considerado un hábil combatiente y al dirigir las tropas celestiales, Miguel resulta un aliado indispensable para vencer las resistencias del corazón masculino, para someter esa reticente voluntad y entregarla en las manos de aquella que así lo demanda. No hay ninguna duda: la composición subvierte las funciones canónicas de los arcángeles, amoldándolos a los “torpes” deseos de la enunciante, ya que hasta cierto punto se transforman en sus sirvientes,

---

<sup>555</sup> Joaquín Ruiz Jiménez, *op. cit.*, p. 868.

meras herramientas para alcanzar una finalidad inaceptable desde la perspectiva de los códigos morales y religiosos vigentes durante la Colonia.

Entre los diferentes textos incluidos en la categoría aquí analizada, el *Conjuro del ara consagrada* representa un caso excepcional, pues en él se convoca a un instrumento empleado en los oficios religiosos —el altar, según investigadores como Rodríguez Marín, Tausiet y Sánchez Ortega, aunque al parecer también se llamaba así a la caja donde se guardaban las reliquias—, cuyo empleo entre las hechiceras novohispanas fue harto común para fabricar toda clase amuletos y pociones a los que se les atribuían virtudes amorosas. En este sentido, como menciona Tausiet, las iglesias no sólo eran espacios sagrados, sino también «centros de peregrinaje y distribución de un buen número de ingredientes utilizados por los iniciados en la magia: fragmentos de piedra de altar o ara, agua y panes benditos, cera consagrada, óleo santo, etc.».<sup>556</sup> Esto conduce a pensar, en un primer momento, que las palabras mágicas se acompañaban de algún procedimiento ritual con el objeto en cuestión, ya fuera cuando se trituraba para agregarlo en la comida de la víctima o cuando se confeccionaban los fetiches; sin embargo, como los documentos inquisitoriales revisados no mencionan nada al respecto, dicha premisa se queda en el terreno de las suposiciones.

En lo concerniente a las cinco versiones recolectadas, resulta sorprendente la estabilidad que todas presentaron, ya que tan sólo existen mínimas variantes entre unas y otras, sobre todo en lo que atañe a algunos versos que se omiten o añaden; no obstante, al mirar con detenimiento los textos se puede observar un detalle muy significativo que, hasta cierto punto, los separa en dos grupos. El primero se compone de tres versiones, las cuales inician convocando al ara consagrada de manera respetuosa —incluso en dos de ellos se le

---

<sup>556</sup> María Tausiet, *op. cit.*, p. 4.

rinde adoración—, para después atribuirle un origen divino y tratar de reafirmar la condición especial que posee por eso mismo:

Adórote ara,  
ara consagrada,  
que en el cielo fuiste scripta  
y en el mar hallada  
y en el altar de mi señor Jesucristo  
fuiste aposentada. (31)

Adórote, ara consagrada,  
que en el cielo fuiste escripta  
y en la mar hallada  
y en el altar reverenciada  
y de los ángeles del cielo adorada. (32)

Ara,  
que en la mar fuiste hallada,  
y de los peccadores contemplada. (33)

Como puede observarse, en los dos primeros casos se menciona que el ara fue “escrita” en el cielo, tal vez una forma de decir que su creación se debe al Señor y, por ello, se encuentra consagrada, es decir, posee un carácter sacro que obliga a los creyentes a rendirle homenaje. En cuanto a los versos donde se habla de que fue «en la mar hallada», bien puede señalar la intención de tejer a su alrededor una historia de “descubrimiento maravilloso”, lo que permitiría legitimar aún más su condición sobrenatural; sin embargo, dicho elemento también puede responder a necesidades formales, como a la de construir una estrofa a partir de versos que guardan un paralelismo sintáctico. Por otro lado, se plantea un vínculo entre el ara y el mesías que se puede observar en los últimos versos de los dos primeros ejemplos citados —«y en el altar de mi señor Jesucristo/ fuiste aposentada», «y en el altar reverenciada»—;

esto no sorprende en demasía, pues en palabras de Sánchez Ortega, el altar era ese lugar «donde, al fin y al cabo, se producía el milagro de la transformación del pan y el vino en la carne y sangre de Jesucristo».<sup>557</sup> Finalmente, los fragmentos dos y tres concluyen reforzando la virtud del objeto, al referir que merece la adoración de los ángeles y la atención de los pecadores, probablemente en cuanto en ella se encuentra una clave para redimir a los hombres y, por ende, para alcanzar la vida eterna.

El segundo grupo de versiones, mientras tanto, se compone de tan sólo dos textos, los cuales se diferencian muy poco de la forma como se articulan los anteriores: también comienzan llamando al ara, aluden a su prodigioso hallazgo en el mar e, incluso, en una se descubre su nexa con la transustanciación: «y del cuerpo de mi señor Jesucristo fuiste apoderada» (30). Sin embargo, ambas composiciones presentan un par de discrepancias muy interesantes en relación con las otras: 1) no inician adorando al objeto sagrado ni se busca subrayar su santidad, sino que se limitan a nombrarlo «Ara consagrada» (29 y 30); y 2) hacia la mitad de la composición, aparece el enunciado realizativo “yo te conjuro” característico de los conjuros plenos, aunque dicha acción se realiza «por la Santísima Trinidad» (29) en el primer caso y con cosas que la informante declaró no recordar (30) en el segundo. De esta manera, se puede concluir que las primeras tres versiones se apegan más al modelo de la oración, en cuanto se percibe un tono más respetuoso de la enunciadora, quien trata en todo momento de exaltar las virtudes del ara; por su parte, las dos restantes incorporan un elemento distintivo del conjuro —que supone el fundamento mismo de lo que se hace en la composición: “conjurar”—, invocan a la entidad sin ninguna consideración y con una clara intención utilitaria, por lo que se encuentran más próximas a dicho género.

---

<sup>557</sup> Ma. Sánchez Ortega, «Hechizos y conjuros...», *op. cit.*, p. 109.

No obstante las diferencias entre los dos grupos de versiones, las cinco terminan de manera similar y con la estrategia común de muchos conjuros parciales: con una analogía. Aquí cabe aclarar un asunto importante: aunque en primer acercamiento pareciera que el ara consagrada experimenta una especie de personificación, como la observada en los conjuros dedicados a los astros, en realidad dicho objeto no se comporta como una entidad animada, en cuanto no lleva a cabo ninguna acción ni posee raciocinio; de hecho, todos los verbos relacionados con ella están en voz pasiva, lo cual parece reafirman su condición objetual: «en el mar fuiste hallada», «en el cielo fuiste scripta». De esta manera, si en los textos se evoca el ara consagrada es para usarla como base de la homología que se pretende establecer entre su función indispensable en los oficios religiosos y lo que debe representar el amor de la conjurante para su amado; no sorprende, entonces, que en cuatro de las cinco versiones se recurra a los nexos “así” y “así como” —un recurso ya visto en los conjuros dedicados a los santos— para fundar la relación analógica entre los dos términos:

que así como el sacerdote  
no puede decir missa sin ti,  
así fulano no biva sin mí. (29)

Asy como el sacerdote  
no puede celebrar sin ti,  
asy fulano sin mí, fulana,  
no come con reposo,  
sin verme a mí, fulana;  
no puede ver muger soltera  
ni viuda ni casada,  
sino a mí, fulana. (31)

assí como el sacerdote  
no puede decir missa sin ti,  
assí quien me quisiese

no pueda estar sin quererme y amarme  
y darme de lo que tuviere  
y dezirme lo que supiere. (33)

Como puede notarse, en las composiciones se subvierte el sentido canónico del altar, ya que un objeto sagrado no debería utilizarse para consumir deseos inapropiados, como impedir que el hombre amado realice sus actividades cotidianas o tratar de limitar sus acciones mientras no cuenten con el beneplácito de su amante; además, al ser el ara ese lugar donde ocurre uno de los milagros más importantes del dogma católico y, hasta cierto punto, uno de sus pilares centrales, retomar dicho espacio como fundamento para generar una fuerte necesidad amorosa en el prójimo representa cuando menos una trivialización de lo que allí acontece durante la misa. Asimismo, se observa cómo en los últimos dos ejemplos citados se añaden algunas fórmulas de cierre que aparecen en otros conjuros, cuya finalidad es aclarar lo más posible la misión del texto: asegurarse de que el hombre amado no pueda vivir tranquilo si no está acompañado de la enunciante.

Al igual que en los casos anteriores, los conjuros de las ánimas y del *Ánima* sola son composiciones que intentan explotar la fuerza de entidades consideradas venerables para alcanzar el corazón del hombre amado. En términos generales, las ánimas son los espíritus de aquellas personas que, por alguna falta grave cometida en vida, no pueden ingresar al Paraíso hasta expiar sus culpas en un lugar diseñado en exclusiva para tal finalidad: el purgatorio. La importancia cobrada por estos seres en la cultura popular hispánica no es nada despreciable y se extiende a varios ámbitos de la existencia, como explica Martín Sánchez:

La creencia y el culto a las ánimas del purgatorio está muy extendida en toda la Península Ibérica a nivel popular, como fruto quizá del arraigo que tuvo su culto en la Edad Media, como lo atestiguan el enorme número de vestigios iconográficos que han llegado hasta

nosotros [...] sin olvidarnos de la enorme variedad de ceremonias con las que la Iglesia católica atendía la preocupación de sus fieles en esta materia, desde las misas de ánimas, al llamado toque de ánimas, con la que se recordaba a los fieles la necesidad de rezar por ellas [o] de supersticiones tan arraigadas como la de rezar a las ánimas benditas para que nos despierten a la hora exacta que uno quiere.<sup>558</sup>

En opinión de Rubial García, la devoción a las ánimas del purgatorio llegó a Nueva España con los primeros evangelizadores, quienes se encargaron de representarlas en algunos murales de conventos y en comenzar a propagar su culto entre la población indígena; pero no «fue hasta el siglo XVII que el tema llegó a convertirse en parte central de la predicación, de la imaginería y de una profusa actividad visionaria».<sup>559</sup> El impulso al reconocimiento de estos espíritus se dio en el marco de la defensa que los teólogos católicos hicieron del purgatorio como un tercer espacio de la geografía ultraterrena frente a las severas críticas que contra este dogma esgrimieron los escritores reformistas, quienes cuestionaron su existencia al no haber ninguna alusión en las Sagradas Escrituras que permitiera sostenerla. En efecto, como explica Jacques Le Goff, esa región del más allá fue una creación eclesiástica relativamente tardía, pues no terminó de edificarse como tal hasta el siglo XII —aunque los aspectos centrales de su arquitectura ideológica se prefiguran ya desde las obras de san Agustín— y su arraigo en el imaginario popular tardó por lo menos la centuria siguiente en consolidarse.<sup>560</sup> Para el investigador francés, uno de los aspectos más importantes que contribuyeron a la elaboración de ese lugar fue justo la

estrecha relación entre el Purgatorio, más allá intermedio, y un tipo de pecado intermedio entre la pureza de los santos y los justos y la imperdonable culpabilidad de los pecadores criminales. La idea durante mucho tiempo imprecisa de pecados «ligeros», «cotidianos»,

---

<sup>558</sup> Manuel Martín Sánchez, *op. cit.*, p. 399.

<sup>559</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>560</sup> Jacques Le Goff, «El tercer lugar», en *El nacimiento del Purgatorio*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1989, p. 9.

«habituales», percibida con claridad por Agustín y más tarde por Gregorio Magno, sólo a la larga desembocará en la categoría de pecado «venial» —es decir, perdonable—, un poco anterior a la creencia del Purgatorio y que fue una de las condiciones de su nacimiento. Aunque, como ya se verá, las cosas han sido algo más complicadas, en lo esencial el Purgatorio hizo su aparición como lugar de purgación de los pecados veniales.<sup>561</sup>

No cabe duda de que la noción de un lugar donde se podían depurar los pecados cometidos en vida resultaba más esperanzadora y comprensible para la mayoría de las personas que, por ejemplo, la tajante condena eterna que representaba el infierno; por este motivo, no extraña que el concepto haya gozado de una franca aceptación entre los novohispanos, quienes sustituyeron sus temores hacia el infierno por el consuelo de llegar al purgatorio. Tal vez debido a ese anhelo de salvación que llenaba el ambiente religioso de la Colonia, en el principio de algunas versiones de los conjuros dedicados a las ánimas se traduce con bastante exactitud la idea de que los espíritus aguardan el momento de verse purificados en su totalidad para recibir la gloria eterna, pues luego de realizarse las invocaciones obligatorias se procede no a elogiar a dichas entidades ni a referir sus actos, sino a describir con brevedad el estado en que se encuentran:

Ánimas del purgatorio,  
por la muerte que moristeis,  
por el juicio en que os visteis,  
por la gloria que esperáis,  
que ese bien y merced de mi señor Jesucristo alcanzáis,  
me queráis. (23)

Ánima sola,  
por la vida que viviste  
y la muerte que tubiste,  
y las penas en que estás

---

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 15.

y la gloria que aguardáis. (28)

De los dos ejemplos citados, el primero resulta muy interesante porque en el último verso se expresa la clara intención de ganar el cariño de las ánimas y, tal vez por ese motivo, se indica su próxima salvación, la cual se interpreta como un «bien y merced» que Jesucristo les concederá; por su parte, en el segundo caso se alude a los sufrimientos que experimenta el Ánima sola en el Purgatorio, pero se insinúa que éstos concluirán en algún momento no muy lejano, pues dicha entidad aguarda llegar a la presencia de Dios. Como puede verse, en ambos fragmentos se presenta a las entidades como espíritus que están en un estadio previo al de la bienaventuranza y, por tanto, no sorprende que en los dos se mencione de paso el final que, como criaturas mortales, debieron padecer para llegar al más allá; sin embargo, en una realización del *Conjuro de las ánimas* no basta la simple referencia al deceso de estos seres y se opta por detallar que clase de final tuvieron:

Ánimas,  
que en la tierra fuiste criadas  
y en la mar fuiste ahogadas  
[...]

Por las ansias y fatigas  
que tuvistes en la mar furiosa y brava  
quando os ahogastes. (24)

El verso que sigue a la invocación parece remitir a la naturaleza humana de las ánimas, ya que se dice que éstas fueron criadas en la tierra, es decir, que nacen, habitan, perpetúan su linaje y obtienen su sustento de ella; mientras tanto, el resto del texto se encarga de enfatizar la forma en que murieron: ahogadas en un mar embravecido, luego de una extenuante batalla por librar dicho fin. Si bien ese fatídico desenlace tal vez sólo responda a la intención de

propiciar un contraste entre la tierra como espacio de vida donde las personas se “crían” y las aguas como un lugar peligroso en que nadie se encuentra a salvo, no se puede omitir que el temor a morir en un accidente acuático estaba muy extendido entre la población novohispana. Esto parecen sugerirlo algunas versiones de la *Oración del Santo Sepulcro*, pues uno de los milagros más recurrentes que se le atribuyen es evitar que quienes la porten mueran ahogados; incluso, en uno de los relatos usados como testimonio de la virtud del texto se narra un acontecimiento que involucra a un individuo fallecido en el mar: «Esta oración truxo el deán de Córdoba. Y dixo que estando un hombre en la mar, que lo abían echado para que se ahogase en él, y haciendo diligencia para ello nunca lo pudieron ahogar. Y espantados los que lo abían echado, lo sacaron de la mar y hallaron esta oración. Y se la quitaron y echaron otra bes, y luego se ahogó».<sup>562</sup> No sorprende, entonces, que la gente prestara tanta atención a quienes morían en circunstancias tan funestas, ya que en un contexto donde las embarcaciones representaban el único medio posible para surcar los océanos que separaban los territorios bajo dominio español, la posibilidad de perder la vida durante los extenuantes y prolongados viajes no era un simple temor infundado.

Ahora bien, si las hechiceras recurrían a las ánimas era con el expreso objetivo de mandarlas adonde se encontrara el hombre amado para que le causaran tan diversos malestares e incomodidades, que éste se viera obligado a retornar con su amante, pues sólo en su compañía todos los padecimientos habrían de concluir. En este sentido, la agresividad de las aflicciones que se buscan provocar en el otro recuerdan mucho a una clase de conjuros amorosos usados en la antigua Grecia que han sido estudiados a profundidad por Faraone, en los cuales se llamaba a los espíritus de los muertos para alcanzar el afecto femenino, pues

---

<sup>562</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros...*, op. cit., p. 60.

estos fantasmas «employ a wide variety of means to torture or otherwise discomfort the female victim, until she is forced away from her family and into the arms of the man performing the spell».<sup>563</sup> Así, las acciones violentas desplegadas en los textos sólo se comparan con las observadas en los conjuros plenos, en cuanto se caracterizan por su desmesurada saña y por la clara intención de causarle daño al prójimo:

De dónde quiera que estuvieredes salgáis  
y adónde quiera que esté fulano vais  
y tan grandes sean las penas que por mí le deis  
que no le dexéis,  
todo su cuerpo le çerquéis  
y no le dexéis  
hasta que me lo traigáis.

Penas por los ojos,  
penas por el coraçón,  
penas por cuantos miembros  
en su cuerpo son;  
que no le dexéis estar  
hasta que a mí, fulana,  
venga a buscar,  
queriéndome y dándome quanto tuviere  
y diciéndome quanto de mí supiere. (23)

Que salga luego esta ánima,  
pues la tengo conjurada,  
y vaya a su casa:  
si estuviere durmiendo que lo recuerde,  
que le entre por la boca,  
que le entre por los [oydos],  
le entre por los ojos,  
se le aposente dentro de su coraçón,  
le dé tal ansia que no le deje rreposar  
y me venga a dar lo que tuviere  
y dezirme lo que supiere. (25)

---

<sup>563</sup> Christopher A. Faraone, *op. cit.*, p. 56.

Como puede notarse, en ambos fragmentos se emplea el subjuntivo —“que no le dejéis”, “que salga”, “que le entre”— con la intención de matizar las órdenes dirigidas a las ánimas: que abandonen ese incierto lugar en que moran —«donde quiera que estuvieredes salgáis»— y vayan adonde sea que se encuentre el hombre amado, a quien deberán “cercar” como si se tratara de una fortaleza e impedirle todo instante de sosiego. De hecho, aunque en ninguno de los textos se menciona ningún objeto punzante, en el primero parece sugerirse que esas “grandes penas” provocadas por las entidades deben introducirse en todos los miembros y órganos del cuerpo masculino a la manera de alfileres o herramientas similares; por su parte, el segundo ejemplo lleva las cosas un poco más lejos al insinuar que el *Ánima* sola ha de entrar en el hombre en una suerte de posesión, para después “aposeñarse”<sup>564</sup> en su corazón y suscitarle una vehemente ansiedad por la conjurante. Al discrepar por completo de los procedimientos vistos en el resto de los conjuros parciales, donde las entidades convocadas se encargan de rendir la voluntad ajena sin recurrir a ninguna clase de agresión directa, la violencia simbólica desplegada contra el prójimo en los conjuros a las ánimas no deja de generar algunas inquietudes, sobre todo porque parecen descubrir una situación muy interesante: que las conjurantes creían ejercer un control más efectivo sobre los habitantes del Purgatorio, ya que como esencialmente se trata de espíritus humanos en espera de la salvación, aún no contaban con un estatus “superior” que los librara del poder contenido en las palabras y, por tanto, se convertían en los sirvientes ideales para las intenciones amorosas de las hechiceras.

Esta suposición parece constatarse en buena parte de los ejemplos analizados, pues no sólo se omite cualquier clase de epíteto laudatorio aplicado a las ánimas, sino que también

---

<sup>564</sup> Covarrubias define aposenar como «dar aposento al que va de paso» (Sebastián de Covarrubias, *op. cit.*, p.).

en la mitad de los textos se usan verbos realizativos que les otorga una clara marca genérica. Así, una versión del *Conjuro del Ánima sola* comienza de manera idéntica a como lo hacen los conjuros dedicados a los demonios, es decir, convocando a la entidad que ha de llevar a cabo las órdenes de la enunciante, «Conjúrote, ánima» (25), mientras que en los otros dicho procedimiento ocurre en el cuerpo del texto; no obstante, en todos los casos el llamamiento se hace a partir de una enumeración de personajes sagrados, lo que puede interpretarse como un intento por disfrazar la evidente tendencia heterodoxa de las composiciones:

conjúrote con Dios Padre  
y con sancta María Madre,  
con san Pedro y con san Pablo,  
con el ángel sant Miguel,  
y con el apóstol Sanctiago,  
con todos los santos y santas  
de la corte del cielo. (26)

El deseo de causar estragos en la vida del hombre desdeñoso y, en especial, el pleno dominio de la conjurante sobre la entidad invocada también se expresa con claridad en uno de los texto dedicados al *Ánima sola*, donde la enunciante no recurre a ninguna sutileza en su comunicación con dicho espíritu, sino que le ordena de forma directa —mediante un verbo en imperativo al inicio y, después, empleando conjugaciones en subjuntivo— que genere un poderoso desasosiego en el amado ausente hasta que se sienta obligado a regresar con ella y, además, insta al ánima a que cumpla su tarea lo más rápido posible:

¡Ánima, ánima, ánima!  
traedme a Garci Pérez.  
¡Luego, luego, luego!

Que no tenga quietud ni reposo

hasta que venga;  
que no tenga quietud  
hasta que venga.

Que no duerma ni coma  
ni tenga reposo  
hasta que venga a verse conmigo.  
¡Presto, presto, presto! (27)

Más allá de la evidente urgencia que impregna toda la composición desde su comienzo, manifiesta incluso en las exclamaciones donde se reduplican los vocablos, se percibe un claro tono coercitivo en la manera como la conjurante se dirige al ánima, ya que en ningún momento se le muestra respeto o cortesía alguna; al contrario, incluso bajo la forma subjuntiva en que se encuentran los verbos de la segunda estrofa no se logran camuflar del todo las órdenes que enuncian: impedir la tranquilidad del amado «hasta que venga a verse conmigo». Además, el hecho de exigirle al *Ánima* sola que trabaje con presteza también adquiere connotaciones interesantes, pues de cierta manera se insinúa que la enunciante tiene una posición de mando frente al ser concitado, es decir, que ésta posee la fuerza suficiente para imponer su voluntad sobre dicha entidad, a quien trata en todo momento como su simple acólita. Esto permite concluir que este ejemplo particular coincide en su totalidad con los rasgos de los conjuros plenos, sin importar que esté dedicado a un personaje considerado sagrado.

En realidad, no extraña en demasía que las conjurantes novohispanas se relacionaran de dicha forma con estos espíritus y las llamaran para resolver sus cuitas sentimentales, pues según la doctrina eclesiástica todas las ánimas necesitaban con encarecimiento del socorro de los vivos —ya fuera por medio de misas, oraciones o adquisiciones de bulas en su honor— para acortar su estancia en el Purgatorio, por lo que no costaba mucho imaginarlas dispuestas

a favorecer a quienes se mostraban solícitos con ellas. Al respecto de las fórmulas mágicas que se les dedicaron, Tausiet comenta que por lo regular se presentaban como pseudoplegarias que «consistían fundamentalmente en transacciones comerciales que incluían condiciones explícitas (incluidas las “señales” exigidas a las ánimas como prueba de aceptación del contrato), llegando en ocasiones a establecer auténticos regateos imaginarios entre el conjurador y los espíritus invocados».<sup>565</sup> Aunque en los conjuros recolectados no aparecen fórmulas de cierre donde se demande una señal de que la petición amorosa se cumplirá —como sí ocurre en las composiciones dedicadas a los demonios— ni se entablan negociaciones entre enunciantes y seres conjurados, sí se observa la intención de aprovechar ese intercambio de favores entre vivos y muertos, de ahí que en un texto aparezcan versos como «que un don os vengo a dar/y otro a demandar» (24), lo cual parece aludir a una posible recompensa para las ánimas —en forma de misas, limosnas, oraciones por su salvación— en caso de beneficiar a la hechicera.

Otro asunto que vale la pena exponer es la caracterización que en algunas versiones merece el *Ánima sola*, personaje del que se ha hablado hasta aquí sin brindar información sobre su origen o identidad. En resumen se trataría del alma más olvidada en el purgatorio, aquella por la que nadie ofrece oraciones o realiza alguna obra de caridad; debido a su triste condición, los novohispanos creían que esta entidad «era muy generosa con quien rezaba por ella para salir del purgatorio, pues poca gente lo hacía; por ello, era muy efectivo rezarle para conseguir favores (galanes, maridos u objetos perdidos)».<sup>566</sup> La versión del conjuro inicia justo con un breve resumen de la condición del personaje, como si se quisiera recordarle la precaria situación en que se encuentra:

---

<sup>565</sup> María Tausiet, *Abacadabra omnipotens...*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>566</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, *op. cit.*, p. 187.

Ánima, ánima, ánima,  
la más triste y la más sola,  
la que en las penas derramada está. (10)

Al igual que el ejemplo cercano a los conjuros plenos estudiado más arriba, esta composición principia con un llamado a la entidad invocada, la cual se da a partir de una triple repetición del nombre que parece conferirle un tono apremiante al texto. Después, se procede a mencionar los principales atributos del ánima, aunque en este caso los epítetos que se le confieren poseen una carga semántica que puede considerarse negativa —triste y sola—, es decir, no exaltan su grandeza o virtud como ocurre con los santos o el ara consagrada; además, dichas características se acentúan mediante el adverbio comparativo “más”, pues sirve para aclarar que no sólo es un ánima triste y sola, sino «la más triste y la más sola» de todas las que se encuentran en el purgatorio. Finalmente, en el tercer verso se presenta una estampa llena de patetismo al mencionar que el ánima yace “derramada” sobre los distintos padecimientos que debe soportar en su camino hacia la purificación. De todos los elementos provistos en el fragmento citado, tal vez los adjetivos conferidos al *Ánima sola* son los más importantes en el desarrollo de la composición, tanto porque con ellos se especifica a cuál entre todas las almas purgantes va dirigido el conjuro, como por el hecho de que en la estrofa siguiente se le pide a la entidad invocada que transfiera esas mismas sensaciones a la víctima amorosa:

Ánima,  
conjúrote que salgas  
de donde quiera que estuvieres  
y vayas donde está fulano:  
el ansia que tú traes por tu salvación,  
traiga fulano en su corazón  
por mi amor;  
la soledad que tú traes por tu salvación,  
la traiga fulano en su corazón

por mi amor. (26)

Todo parece indicar que en la estrofa se equipara la salvación esperada por el ánima con el amor de la conjurante hacia su amigo, de tal manera que éste debe experimentar la misma ansiedad y soledad lejos de su amante que las padecidas por el espíritu en el purgatorio. Así, aunque en esta versión del conjuro no se presentan escenas de violencia contra el prójimo en el sentido estricto de la palabra, sí se busca perturbar la calidad de vida del amado, pues tratar de reproducir en el ánimo masculino los sufrimientos del *Ánima* sola se puede considerar una agresión, en cuanto se intenta dañar al otro.

Si bien la institución eclesiástica se encargó de impulsar el culto a las ánimas del purgatorio entre la población novohispana a partir de diferentes medios propagandísticos —celebraciones, sermones, imágenes—, Rubial asegura que en el imaginario popular no tardaron en adquirir características muy alejadas de su concepción canónica que, en ocasiones, rayaba en la más pura heterodoxia.<sup>567</sup> De esta manera, no sorprende que en las composiciones analizadas el intercambio de favores entre vivos y muertos tan importante en las especulaciones teológicas sobre el purgatorio se subvierta de tal forma que las ánimas se conciben como espíritus dispuestos a consumir las aspiraciones amorosas de las hechiceras, sin importar cuán inapropiadas resultaran éstas frente a los códigos morales y religiosos vigentes en la sociedad colonial. A esto se debe añadir otro elemento subversivo de suma importancia que se logra advertir en la forma como las conjurantes se dirigieron a estas entidades: el hecho de que se les despoja por completo de su sacralidad, pues no sólo se omite tratarlas con la veneración y el respeto que merecen por su función como intcesores preternaturales, sino que también se lucra con sus necesidades, en este caso con las misas y

---

<sup>567</sup> *Id.*

oraciones que requieren de los vivos para expiar sus culpas lo más rápido posible. Sin duda alguna, esta interpretación utilitaria de las funciones que podían desempeñar las ánimas en favor de los vivos ocasionó que se les concibiera como meros sirvientes preternaturales bajo las órdenes de quienes las concitaron o, en otras palabras, como simples herramientas de la voluntad humana.

En lo que concierne a la voz lírica presente en los conjuros estudiados en este apartado, no se encontró ninguna marca o flexión gramatical que permita asignarle un género determinado; sin embargo, como ya se vio en otras composiciones, al pretender causar toda clase de estragos y ganar el amor de sujetos masculinos identificados a partir de su nombre propio —Garcí Pérez y Francisco— o de sustitutos como “marido” o “fulano” no cabe duda de que en los textos habita un yo lírico femenino, en cuanto los problemas, anhelos, demandas y recursos que se traslucen en los textos son consustanciales al universo mujeril. Además, en las composiciones se vislumbra una tendencia de la hechicería ya señalada por Behar, «el discurso de los poderes sobrenaturales de la mujer [que] les permitió cuestionar y desafiar, aunque con poco éxito, las mismas estructuras que las llevaron a utilizar armas simbólicas para combatir el dominio y la opresión reales».<sup>568</sup> No es fortuito, entonces, que en prácticamente todos los ejemplos analizados en esta sección se pueda observar ese reto contra los estatutos imperantes durante la Colonia, pues el objetivo central de las hechiceras fue emplear las capacidades extraordinarias de ángeles, ánimas y objetos sagrados no sólo para obtener el control sobre los afectos, acciones y pensamientos masculinos o para causarle daño al hombre amado cuando se lo mereciera, sino en esencia para invertir los roles que mujeres y varones jugaban en las relaciones amorosas.

---

<sup>568</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 220.

Hasta aquí se ha podido apreciar cómo los conjuros parciales están dedicados a seres u objetos considerados sagrados por la Iglesia, a los cuales se intenta persuadir y, en algunos casos, gobernar para que rindan la voluntad o el afecto del hombre amado a favor de quien los convoca, es decir, para que remedien una circunstancia tenida por desafortunada o infausta. Sin embargo, no todos los textos en que se mencionan nombres sacros van dirigidos específicamente a dichas entidades, sino que más bien se incluyen en las composiciones con la finalidad de otorgarle a la fórmula mágica un poder más contundente, como se verá en el siguiente apartado.

### **5.2.3. Conjuros de profanación**

De las tres categorías que integran el orden de los conjuros parciales tal vez ésta sea la que plantea mayores dificultades al momento de definirla y estudiarla, ya que se encuentra integrada por un grupo muy heteróclito de composiciones y, por tanto, con pocas similitudes entre sí. De hecho, la única característica que a simple vista comparten las 19 versiones aquí reunidas son las constantes menciones de personajes, objetos o episodios sagrados realizadas con la clara intención de aumentar las propiedades mágicas de los conjuros, ya sea sólo con la fuerza que emana de esos nombres, o bien con la alusión de ciertos pasajes —sobre todo relacionados con la muerte de Jesús— que sirven como “arquetipo” de lo que se pretende conseguir: el avasallamiento de la voluntad ajena. La decisión de etiquetar estos textos con el enunciado genitivo “de profanación” obedece al mal uso que en ellos se les da a los elementos religiosos, pues se les conceden facultades que por su naturaleza benigna no pueden tener, es decir, se profana su sentido canónico; al respecto, Sánchez Ortega menciona que «cuando la hechicera llevaba a cabo cruces [o] pronunciaba el nombre de Dios, la Virgen

o los santos durante algunas de [sus] prácticas»<sup>569</sup> cometían sacrilegio, falta que era considerada grave por los inquisidores, en cuanto los principios de la fe se retorcían para hacerlos coincidir con las aspiraciones de cada individuo, las cuales pocas veces se mantenían dentro del margen de lo permitido.

No obstante, al revisar con detenimiento las composiciones aquí analizadas se puede vislumbrar que la mayoría se vale de ciertos recursos subversivos similares en su articulación discursiva: 1) incorporación de nombres de personajes u objetos sagrados a manera de breves enumeraciones con el objetivo de reforzar su potencial mágico; 2) primeras estrofas donde se aclama las virtudes de Dios y su corte, para después añadir una fórmula de cierre o versos con los que se trastruecan los alcances de dichas virtudes al ponerlas al servicio de los “deshonestos” propósitos amorosos de las conjurantes; 3) empleo frecuente de analogías en que se equipara un acontecimiento sagrado con la total rendición del hombre ante la voluntad de su amante; y 4) combinación de los tres recursos antes indicados. A estas similitudes habría que agregar otro aspecto común de todas las composiciones: ninguna se dirige a una entidad sagrada en específico, sino que más bien se trata de aprovechar las facultades mágicas que, se creía, radicaba en su sola mención o referencia.

Un primer conjunto de estos textos está integrado por diez ejecuciones de seis conjuros diferentes, tres de los cuales —*Conjuro de la carta*, *Conjuro de la estrella* y *Te miro y te ato*— presentan versiones que ya fueron analizadas en el apartado correspondiente a los conjuros fundamentados en el poder de la palabra y a los dirigidos a los astros, en cuanto no poseen alusiones religiosas o éstas no repercuten en su sentido, pues casi siempre funcionan como simples reminiscencias. En este sentido, como explica Suárez López respecto a los

---

<sup>569</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, «Hechizos y conjuros...», *op. cit.*, p. 103.

ensalmos, las incorporaciones de nombres sagrados en estas composiciones —donde lo más seguro es que originalmente no aparecieran— «pueden considerarse “adherencias” que se han ido incorporando a las correspondientes fórmulas verbales en el devenir de su transmisión oral»,<sup>570</sup> ya sea como resultado inevitable de esa cercanía entre los ámbitos mágico y religioso que imperó durante la Modernidad hispana, o bien como un intento de amoldar los textos a formas más acordes con las enseñanzas eclesiásticas. Sin embargo, a pesar de esta “contaminación”, en los textos aún se advierte la firme convicción de que gracias a las facultades prodigiosas subyacentes en las palabras o en los astros convocados es posible determinar el acontecer y consumir los deseos más urgentes de las personas, mientras que las referencias cristianas se presienten un tanto circunstanciales, como si se hubieran agregado de último momento o en remplazo de otras entidades. Por ejemplo, en la versión del *Conjuro de la estrella* parece que los personajes sagrados se limitan a brindar su protección al lucero más hermoso del firmamento, ése que debe ir como emisario de la hechicera a clavar tres varas de “amor” en el amado:

Estrella doncella,  
la más alta y la más bella,  
encomiéndote Dios,  
a Jesucristo, mi señor,  
por doce apóstoles que en su reino sson.  
El río Jordán passé,  
en la huerta de amor he,  
las tres baritas de amor miré,  
todas tres las cortéis  
y en el corazón de fulano las hinquéis. (45)

---

<sup>570</sup> Jesús Suárez López, *op. cit.*, p. 29.

Como puede apreciarse, la estructura de este texto se mantiene muy cercana a la de las versiones ya analizadas:<sup>571</sup> se invoca a la estrella en el primer verso, se le conceden los mismos epítetos, se le pide que corte ramas de un lugar extraordinario y las encaje en el corazón del hombre ausente. Aun así, resultaría descuidado omitir aquellos elementos que sí sufren cambios considerables y convierten a esta ejecución del conjuro en una de las más inusuales: el monte “Olivet” de las otras realizaciones se sustituye por la “huerta de amor”, aunque se insinúa que dicho espacio se encuentra cerca de una ubicación bíblica —el río Jordán, donde Jesucristo fue bautizado por su primo Juan—, por lo que se conserva un referente a las Sagradas Escrituras parecido al que se halla en los textos clasificados dentro de los conjuros dedicados a los astros; además, las varitas destinadas a herir al amigo no se obtienen de un árbol en específico, sino que tan sólo se aclara que son “de amor”, lo que se entiende en cuanto provienen de un sitio calificado con esa misma frase en genitivo: la “huerta de amor”. Por su parte, el hecho de que la entidad concitada se encomiende a Dios, Jesucristo y los apóstoles ocurre con la evidente intención de asegurar su éxito en la misión que se le encargó, o sea, se quiere que esos personajes sagrados cuiden que la estrella cumpla con la petición amorosa de la conjurante. Debido a esta presencia un tanto fortuita de los seres sagrados en el texto es dable presumir que los versos donde se les menciona apenas si se trata de simples añadidos al modelo original, pues sus repercusiones en el desarrollo de la composición no pasan de lo ya mencionado: reforzar el potencial mágico de la composición.

Algo similar ocurre con las versiones del *Conjuro de la carta* y de *Te miro y te ato* incluidas en esta categoría, si bien en ellas la aparición de nombres religiosos se siente aún más circunstancial. Así, en el primer título citado Dios, María y san Juan el de la Cruz

---

<sup>571</sup> *Supra*, pp. 250-276.

(evangelista) se invocan para que sirvan como mensajeros de la enunciante y entreguen una carta —tal vez una forma de aludir al hechizo amoroso— al hombre ausente:

Una carta tengo que enviarte,  
no tengo mensajero que te la lleve:  
allá te embió a Dios Padre  
y a sancta María su madre  
y a san Juan el de la Cruz.

Que no puedas estar ni reposar  
hasta que conmigo vengas a hablar,  
así como el clérigo no puede dezir missa  
sin ara en el altar,  
ni el peçe sin el agua puede nadar. (65)

Aunque la estructura y el contenido de esta realización se asemeja bastante al de la revisada más arriba,<sup>572</sup> salta a la vista que en ésta se trata de resolver uno de los obstáculos más evidentes en aquella: la falta de emisarios que entreguen la misiva a la víctima. Esto no significa, de ninguna manera, que los personajes sagrados cumplan con un papel indispensable en el devenir del texto; en realidad se atienen por completo a fungir como heraldos de la conjurante, pues la magia que permitirá el regreso del amado no descansa en ellos, sino en la carta enviada y en la propia fórmula verbal. Esto se comprueba al reemplazar a la triada de seres nombrados por otras criaturas sobrenaturales que se encargaran de llevar a cabo la misión, ya que el sentido del texto no se vería alterado en demasía. A pesar de esta situación, valerse de Dios, la virgen y san Juan evangelista para solucionar un conflicto sentimental urgente —en lugar de recurrir a demonios o entidades de la naturaleza personificadas— tal vez no sea del todo azaroso, en cuanto dicha elección puede explicarse

---

<sup>572</sup> *Supra*, pp. 287-288.

a partir de la confianza que esas entidades despertaban en la hechicera, quien posiblemente las consideraba más poderosas y, por ende, más aptas para cumplir con sus demandas; esto supone, entonces, un fuerte componente subversivo en el ejemplo aquí analizado, no sólo porque se desacraliza a los personajes ya referidos al grado de convertirlos en meros acólitos bajo el mando de la enunciante, sino que también se les emplea para conseguir un propósito inmoral que por su condición divina no podían consumir.

Otro aspecto que sobresale en esta versión es que, a diferencia de la otra, termina estableciendo dos relaciones analógicas muy llamativas —ambas introducidas mediante la locución “así como”—, con las cuales se intenta aumentar la potencia mágica del texto, en cuanto gracias a dichas homologaciones se detalla la envergadura que debe adquirir el amor de la conjurante para el hombre amado, equiparándola con lo indispensable que resulta el ara para el sacerdote que oficia la misa —«así como el clérigo no puede decir missa sin ara en el altar»— o el agua para los peces —«ni el peçe sin el agua puede nadar»—. Tal vez lo único extraño de estas añadiduras es que parecen proceder de otros conjuros: la primera del dedicado al ara consagrada y la segunda del dirigido a la luna; esto viene a comprobar el parentesco genérico entre ésta y las dos composiciones mencionadas, pues debe recordarse que las fórmulas sólo se comparten entre manifestaciones cercanas de la literatura tradicional.

Por su parte, en las ejecuciones de *Te miro y te ato* también se profanan diversos elementos religiosos, ya que por medio de ellos se intenta darle una mayor certidumbre a las facultades mágicas del texto y, por tanto, se les concede una participación —por mínima que sea— en los inadecuados objetivos que se buscan materializar:

Con çinco te açoto,  
con dos te ligo y te ato,  
tu sangre te bevo,

tu corazón parto.

Conjúrote con Dios  
y con esta cruz,  
que me quieras y me ames  
como el alva a la luz. (75)

Mateo Andrés,  
yo te ato,  
yo te encanto,  
con la virgen María  
y el Espíritu Santo. (76)

Al cotejar estas composiciones con aquella que fue estudiada previamente, se observa que la mención de las entidades religiosas no afecta mucho a la estructura y el sentido de estos textos. En el primer caso, por ejemplo, la estrofa inicial se mantiene como una cuarteta caracterizada por su lenguaje violento —el completo sometimiento de la persona amada se plantea por medio de imágenes construidas con verbos que pueden considerarse agresivos: “azotar”, “ligar”, “atar”, “beber”, “partir”—, donde la única novedad frente a la versión revisada en los conjuros fundamentados en el poder de la palabra radica en el verso de apertura. Mientras tanto, el segundo apartado supone una añadidura en la que se conjura al amigo con el poder Dios y con «esta cruz» —que parece sugerir el empleo de dicho objeto religioso durante la pronunciación de las palabras mágicas—, lo cual supone una de esas adherencias procedente de la esfera religiosa de las que habla Suárez López y, por tanto, un mal uso de los nombres sagrados, en cuanto gracias a ellos se planea obtener el dominio del otro; además, esta última sección concluye estableciendo una analogía de una fuerte connotación poética: el prójimo debe querer a su amante como el alba aprecia la luz, una homologación que recuerda mucho a la empleada en el conjuro *Como el lucero tras la luz*,

analizada más arriba.<sup>573</sup> De esta manera, la composición no deja lugar a dudas sobre el propósito que intenta materializar en la realidad y, para ello, se vale de cuanto recurso mágico está a su disposición para tratar de asegurar el éxito de su empresa.

El segundo ejemplo citado, por su parte, sí contiene variantes significativas en comparación con el resto de los textos. Para empezar inicia apelando a la persona a quien se dirige, aunque lo inusual del nombre Mateo Andrés hace pensar que, en realidad, ésta puede dirigirse a cualquier hombre y que la elección de ese par obedece justo a la intención de señalar esa característica. En segunda instancia, el verbo “encantar” referido en el tercer verso también resulta muy extraño, pues a pesar de estar relacionado con la actividad mágica, dicha palabra no figura en el vocabulario empleado con mayor frecuencia en la hechicería novohispana y, de hecho, ésta es la única incidencia que se encontró en la muestra de conjuros recolectados; sin embargo, más allá de su rareza, el uso del término se relaciona de forma estrecha con el objetivo amoroso atribuido a la composición, como bien explica Covarrubias en una de las acepciones que tenía en su época: «Hombre encantado, el retirado, y pasmado, que no trata con nadie».<sup>574</sup> No sorprende, entonces, que las conjurantes quisieran encantar a sus amigos, en cuanto gracias a esta acción evitaban que se comunicaran con otras mujeres y, así, disminuían el riesgo de abandono. Por último, otro rasgo discordante de esta versión frente a las otras es que la incorporación de las entidades religiosas se siente menos forzada, ya que incluso se logra crear un patrón de rima entre las terminaciones del segundo, tercero y último verso: “ato”, “encanto”, “santo”. Esto, sin embargo, no libra al texto de profanar los nombres sagrados, sobre todo porque a partir de ellos se intentaba atar y encantar la voluntad

---

<sup>573</sup> *Supra*, pp. 289-290.

<sup>574</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* encantar.

masculina, es decir, se investía a estos personajes de una naturaleza más mágica que religiosa, lo cual significaba despojarlos de su sacralidad y trivializar su poder.

Aquí vale la pena indicar que, de acuerdo con los hallazgos realizados por el equipo que elaboró la obra *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, el conjuro *Te miro y te ato* también era utilizado en Nueva España para enfrentar a las brujas, en especial cuando se divisaban transformadas en lechuzas o esferas brillantes.<sup>575</sup> A pesar de poseer esta singular función, el ejemplo consignado por los investigadores guarda muchas similitudes con aquellos que constituyen la muestra recogida para este trabajo: «Con dos te veo, con tres te ato/ en el nombre de el Padre, de el Hijo,/ y de el Espíritu Santo».<sup>576</sup> En este caso, la invocación de la Santísima Trinidad en el texto no supone un empleo incorrecto de una figura sagrada —aunque sí un poco transgresor, en cuanto las imágenes violentas se preservan—, sino que concuerda con su función: combatir o repeler una manifestación del mal; incluso, por este motivo, dicha ejecución se puede clasificar sin problemas como un conjuro-exorcismo. Esta información permite especular que la mención de nombres religiosos en las versiones amorosas de esta composición no es para nada fortuita, pues serían transferencias hasta cierto punto inevitables de sus derivaciones apotropaicas. En este sentido, Martí i Pérez aduce los cambios en la función de las composiciones mágicas, así como la mayoría de sus variantes formales, a su incesante proceso de difusión temporal y espacial,<sup>577</sup> pues al ser aceptadas en un nuevo contexto o por una nueva generación se ven adaptadas e interpretadas según las necesidades particulares de esos ámbitos receptores.

---

<sup>575</sup> La fórmula en cuestión se ha preservado hasta la actualidad con esta función apotropaica.

<sup>576</sup> Enrique Flores y Mariana Masera, *op. cit.*, p. 42.

<sup>577</sup> Josep Martí i Pérez, *op. cit.*, p. 165.

Otro conjuro amoroso donde se hace un uso inadecuado de nombres sagrados es *De parte de Dios*, si bien éste representa un caso excepcional frente al resto, ya que parece incorporar un elemento característico de algunas formulas adivinatorias, conocidas también como sortilegios. He aquí el texto en cuestión:

Conjúrote de parte de Dios y de la virgen  
y de mi virginidad  
y de la de san Juan Baptista,  
que me traigas a la persona que te nombraré. (77)

Como puede apreciarse, el texto inicia con el enunciado realizativo propio del género tradicional aquí estudiado, si bien éste resulta bastante ambiguo al no dejar en claro si se conjura directamente a la persona ausente o a una entidad sobrenatural innominada, sobre todo porque en el desenlace aparece una demanda —construida mediante un verbo en subjuntivo: «que me traigas»— que sólo puede cumplir una segunda persona. Sin importar cuál de las opciones sea acertada, la composición se vale de una enumeración de personajes reconocidos por su santidad para materializar un deseo explícito en el último verso: que la persona amada vaya al encuentro del conjurante; lo interesante es que entre las entidades convocadas aparece la virginidad del enunciante, tal vez como una manera de garantizar el éxito de su empresa, pues ésta representaría un estado de pureza tan agradable a los ojos de los personajes celestiales que no podrían rehusarse a llevar a cabo lo que se les pide, aunque también cabe la posibilidad de que gracias a dicha condición inmaculada se alcance de cierto modo su dignidad. Ahora bien, el préstamo tomado de la fórmula mántica sería justamente la alusión a la castidad del conjurante, como resalta al cotejarlo con una versión recogida por Campos, donde la virginidad juega un papel central en la predicción del futuro:

Señor san Sebrían,  
suertes hechastes en la mar.  
Si buenas las hechastes,  
mejores las sacastes.  
Por vuestra sanctidad y mi virginidad,  
me declararéis esto que pido en este orinal.<sup>578</sup>

Aunque en un primer momento sorprende la “contaminación” entre conjuros que no persiguen un objetivo común —uno es propiciatorio, el otro predictivo—, no debe olvidarse que ambos competen de una u otra forma al terreno afectivo, pues como señala la investigadora mexicana, el texto que ella rescató fue usado por la sevillana Benita del Castillo —que cuando se presentó ante los comisarios inquisitoriales de Puebla, en abril de 1625, declaró haber llegado siete años atrás a la mencionada ciudad— para diversos fines asociados con el corazón: revelar el aspecto que tendría el esposo de una jovencita llamada María, quien estaba en edad de contraer matrimonio; descubrir si un fraile del que estaba muy enamorada le correspondería; conocer el porvenir amoroso que le deparaba a su hija.<sup>579</sup> Así, en cuanto esta clase de sortilegios —entre los que se cuenta el reconocido *Conjuro de las habas*— atendía la incertidumbre sentimental ocasionada por el futuro, se puede decir que «siempre tuvo connotaciones sexuales», de ahí que en «las peticiones normalmente las mujeres expresaron sus preocupaciones amorosas: saber del marido ausente, si contraerían matrimonio, la posibilidad de un amor, si regresaría el amante».<sup>580</sup> Una vez reconocidas las implicaciones del mencionado texto adivinatorio se puede entender mejor que uno de sus elementos más representativos aparezca en una composición que pretende modificar la

---

<sup>578</sup> Araceli Campos, «Benita del Castillo, una hechicera poblana», en José Pascual Buxó (editor), *La producción simbólica en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp. 464-466.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 467.

situación afectiva de las personas, ya que las dos giran en torno a un mismo tema y comparten una misma tarea: brindar un asidero emocional a quienes padecían los sinsabores ocasionados por Eros.

Asimismo, no cabe duda de que en ambos conjuros existe una profanación de los nombres sagrados, pues mientras en uno se mencionan para conseguir el retorno de la persona amada —ya sea obligándola a retornar con su amante o auxiliando a esa criatura cuya identidad se omite—, lo que supone una clara afrenta a su libre albedrío, en el otro se emplean para conocer lo que deparará el porvenir, conocimiento al que sólo el Creador podía tener acceso y, por ende, prohibido para los mortales. De esta manera, la aparición de entidades religiosas en estas composiciones se puede considerar subversiva cuando menos por dos razones: por invocarlas sin el respeto que merecen por su jerarquía, como meros instrumentos mágicos para obtener algo que se desea; y por solicitarles que realicen acciones opuestas en gran parte a su naturaleza divina.

*Que sólo a mí me quiera* y *Entre ti y mí* son otros ejemplos donde se incorporan elementos religiosos con la aparente intención de potenciar las facultades mágicas del conjuro. En el primero, sin embargo, dichas inclusiones no se perciben forzadas o extrañas al texto, sino que se acoplan con toda naturalidad al discurso; esto tal vez se deba a que la composición posee un tono muy cercano al de la oración, en cuanto la enunciante se dirige con respeto a la entidad invocada, la cual parece tratarse de la virgen María por el epíteto “señora” con que se le llama en el desenlace del texto:

Que sólo a mí me quiera,  
tápadle los ojos, zerrádselos,  
para que a nadie vea  
ni a nadie más que a mí quiera,

que de la sangre de mi señor Jesuchristo  
echalde tres gotas en su corazón.

¡Traédmelo, señora!  
¡Otorgármelo, señora! (87)

En este caso, entonces, puede ser que las alusiones religiosas no sean meras añadiduras, sino que formen parte de la composición original. No obstante, a pesar de esta posibilidad, la tendencia subversiva propia de los conjuros se mantiene, pues se solicita a la “señora” que tape y cierre los ojos de la persona amada para que no vea ni quiera a otro individuo sino a ella, es decir, se quiere que intervenga en la voluntad y la manipule a favor de la enunciante. Además, la sangre de Jesucristo se presenta como una especie de pócima mágica capaz de generar un profundo amor, de ahí que se le pida a la que tal vez sea su madre que arroje tres gotas en el corazón del prójimo para asegurar su fidelidad; no cabe duda de que esto representa una interpretación maliciosa a la vez que frívola de una sustancia considerada sagrada, pues si desde una perspectiva ortodoxa ésta sirve para lavar los pecados de la humanidad, en la composición más bien los produce.

Otro aspecto que llama mucho la atención en el texto es el lenguaje que despliega, ya que éste se encuentra plagado de verbos en imperativo y subjuntivo para expresar las demandas hechas a la entidad concitada: “tapadle”, “cerrádselos”, “que a nadie vea”, “que a mí me quiera”, “echálde”, “traédmelo”, “otorgádmelo”. Sin embargo, en la forma como se enuncian es posible detectar un tono más bien impetratorio —semejante al que se emplea en algunas oraciones novohispanas recolectadas por Campos, como se vio con detenimiento en el apartado dedicado a las composiciones dedicadas a lo santos<sup>581</sup>— que disminuye su inflexión coercitiva; es decir, en el texto la conjurante asume una postura sumisa frente al

---

<sup>581</sup> *Supra*, pp. 356-357.

personaje conjurado, a quien no se le ordena, sino más bien se le ruega que atienda su solicitud amorosa. Por este motivo, se puede llegar a una conclusión: *Que sólo a mí me quieras* representa un caso fronterizo de géneros mágicos, muy similar a lo presenciado en los ejemplos analizados en los apartados anteriores de este subcapítulo, donde el conjuro retoma ciertos recursos estilísticos de la oración, aunque esto no supone que en él no se lleve a cabo la profanación —tal vez un poco más matizada que en el resto de los textos— de los elementos sagrados o que éstos no adquieran una propensión subversiva en el sentido y función que se les confiere.

Por su parte, *Entre ti y mí* inicia llamando a un hombre que ha estado ausente por mucho tiempo, pues los versos segundo y tercero parecen sugerir una separación prolongada. Con la intención de revertir tal situación se pide la intervención del Espíritu Santo para que el amigo ame y quiera bien a su enamorada; finalmente, en los versos de cierre se establece una analogía con la que se ejemplifica la dimensión del sentimiento amoroso que debe surgir en el prójimo: éste debe amar a la enunciante con la misma fuerza y pureza que la virgen María —a quien se le confiere una serie de epítetos encaminados a exaltar su virtud— amó a su hijo. He aquí el ejemplo referido:

Fulano,  
ni yo te veo a ti  
ni tú me ves a my,  
la gracia del Espíritu Santo  
sea entre ti y my.

Tal amor y bien querer  
os ponga conmigo,  
como la sacra suma virgen María  
puso a su hijo. (83)

Aunque los elementos subversivos de la composición se encuentran todavía más atenuados que en el caso de *Que sólo a mí me quieras*, al sólo pedir que el Espíritu Santo medie entre la pareja y otorgue su gracia para que el hombre quiera bien a su compañera, en realidad se solicita la intervención divina para obligar a un individuo a que ame a una mujer determinada, sin tomar en cuenta su libertad de elegir; esto no sólo representa un uso desaconsejado de una entidad sagrada, sino que también se le rebaja de cierto modo al demandarle que cumpla con funciones propias de un casamentero. Por otro lado, la comparación que se realiza en los últimos versos —introducida mediante la conjunción “como”— resulta cuando menos inadecuada, pues el amor maternal de la virgen hacia su hijo no pertenece a la misma índole de aquel que un hombre experimenta por una mujer. De esta manera, los componentes sagrados que aparecen en el conjuro sufren van trastocando de cierta forma su sentido original y se convierten en piezas centrales del avasallamiento que se desea propiciar en el otro.

Esta misma inversión de lo religioso se localiza en los textos donde la vulnerabilidad de Jesucristo en la cruz se retoma como el estado que se busca generar en el amante desdeñoso. Al respecto, Tausiet explica que la «intensidad emocional de muchos conjuros disfrazados de oraciones se potenciaba por medio de frecuentes referencias comparativas a determinados episodios de la vida de Cristo, en especial a aquellos que podían evocar una carencia de libertad semejante a la que se pretendía provocar en la víctima»;<sup>582</sup> no sorprende, entonces, que «la asociación más frecuentemente utilizada [fuera] la de la crucifixión». Cabe señalar que en los conjuros donde se establece dicha analogía entre el episodio pío y el comportamiento que debe tener el amado no sólo se alude a la muerte del Salvador en sí, sino

---

<sup>582</sup> María Tausiet, *op. cit.*, pp. 524-525.

que tiende a subrayar sobre todo la actitud sumisa que éste mostró frente a su condena, en una clara intención de que se reproduzca en el prójimo, quien no tendrá más remedio que aceptar rendir su amor y voluntad ante la conjurante:

Con dos te miro  
y con tres te ato,  
Padre y Hijo y Espíritu Santo,  
un solo Dios verdadero,  
que vengas a mí  
tan ledo y quedo  
como Christo fue al matadero. (72)

Fulano,  
Dios en my y Dios en ti,  
el árbol de la santa vera cruz  
sea entre my y ti,  
Jesuchristo que en ella murió  
responda por mí delante de ti. (84)

Bense, bense, bensedor,  
Jesucristo es el bensedor.  
Así como esto es berdad,  
bensa el corasón de mi marido,  
que tan umilde cordero  
benga a mis pies,  
como Jesucristo fue a la cruz. (80)

El primer ejemplo citado se trata de una versión de *Te miro y te ato* donde se incluye un par de versos dedicados a la Trinidad que tal vez proceden de su contraparte para expeler brujas, pues como se vio más arriba, cuando adquiere dicha función apotropaica la mención de las tres personas santas es indispensable para alejar las influencias malignas; asimismo, no extraña la incorporación de la analogía en el cierre de la composición, ya que con ésta se trata de aumentar sus facultades mágicas, en cuanto el suceso sagrado lo dota de certeza, de

la veracidad de que como el hecho referido aconteció en realidad aquello que se equipara con él también tendrá lugar. Por tanto, tal vez lo más llamativo del texto —a parte de las imágenes violentas conservadas en los versos iniciales— radica en la forma irreverente de interpretar la crucifixión, pues a Jesús se le confieren adjetivos que no concuerdan con su dignidad celestial y que, de hecho, suelen emplearse para caracterizar al hombre subyugado ante la voluntad femenina: “atado” y “ligado”. Además, su muerte se desacraliza por completo al mencionar que ocurrió en un matadero, que Covarrubias define ya con su acepción moderna, es decir, «lugar donde se mata al ganado para la carnicería».<sup>583</sup>

Mientras tanto, el segundo caso referido es una versión de *Entre ti y mí*, así que no sorprende —como ocurrió con la ejecución de este conjuro analizada un poco más arriba— que los ribetes subversivos queden amortiguados por un lenguaje más o menos ortodoxo hasta casi perderse de vista. En efecto, en un primer acercamiento resulta difícil encontrar un tratamiento inadecuado de los nombres sagrados allí mencionados, pues tan sólo se solicita el auxilio de diferentes entidades sagradas, como Dios, el árbol de la vera cruz —aquel del que salió la madera con que se fabricó la cruz donde murió Cristo, como se insinúa en el verso «Jesuchristo que en ella murió»— y Jesucristo para que intercedan a favor de la relación que sostienen la conjurante y su amigo; es decir, la petición realizada se mantiene dentro de los márgenes de lo aceptado moralmente y, por tanto, sí cae bajo el arbitrio de las entidades convocadas. De hecho, la finalidad amorosa como tal no se expresa con la claridad necesaria en la composición y sólo puede inferirse a partir de ciertos elementos, por lo que resulta imperativo acudir a los documentos inquisitoriales para comprobar cuál era la verdadera función otorgada a este conjuro. Según consta en la declaración de la barcelonesa

---

<sup>583</sup> Sebastián de Covarrubias, *s.v.* matadero.

Margarita Pacheco ante los jueces del Santo Oficio de la ciudad de México, fechada en abril de 1577, una mujer llamada Ana de Narváez, quien también radicaba en la capital novohispana, le había enseñado las mencionadas palabras mágicas «para apaziguar a qualquier juez o hombre que estuviere ayrado, aunque fuesen sus amigos y con quien estuviere amañebados, era bueno dezir[selas] en el rostro».<sup>584</sup>

A partir de la información brindada en el expediente inquisitorial es posible clasificar esta versión de *Entre ti y mí* como lo que se ha dado en llamar “conjuros para desenojar”, los cuales a decir de Sánchez Ortega se «trata de invocaciones, algunas con bastante fuerza poética, que pretenden recuperar el afecto del amado enojado»;<sup>585</sup> la investigadora también menciona que estas composiciones suelen evidenciar un aspecto muy turbio de las relaciones afectivas entabladas durante la Edad Moderna hispánica: «el temor [femenino] a resultar maltratadas por el prepotente varón [que] las empujaba [...] con frecuencia a recurrir a las artes mágicas».<sup>586</sup> Aunque en el ejemplo aquí estudiado no se percibe ese miedo a las agresiones masculinas, sí se patentiza la necesidad de la ayuda divina para mantener la concordia con el amigo, de ahí que se solicite la presencia mediadora de Dios y del árbol de la vera cruz entre los amantes, así como la de Jesucristo, de quien se espera que “responda”, es decir, que proteja los intereses de la oficiante “delante” de su amado; esta función del texto sólo parece reafirmar su licitud frente al esquema de valores imperante en la sociedad colonial, en cuanto no se encuentra el momento exacto en que se profanen los elementos religiosos. Sin embargo, al mirar con mayor detenimiento, se cae en cuenta de que gracias al texto se intenta obtener la inclinación afectiva del prójimo y su sosiego mediante la

---

<sup>584</sup> AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 13, f. 492r.

<sup>585</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad...*, op. cit., p. 157.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 147.

intervención sobrenatural, es decir, se violenta la capacidad del individuo para decidir libremente a quien otorgarle su amor y su derecho a tener el control de sus emociones; por tanto, se trastorna el sentido original de los personajes y objetos sagrados mencionados en la composición.

Por último, *Vence, vence, vencedor* tal vez se trate del ejemplo más interesante de los citados arriba, pues en él ocurre un contraste muy interesante al respecto de la figura de Jesucristo. En primer lugar, los versos iniciales se encargan de proclamar su grandeza concediéndole el epíteto “vencedor”, el cual da a entender que nada puede resistirse a su acción, que es capaz de superar cualquier obstáculo; este postulado se reafirma en la primera parte de la analogía introducida con la locución “así como”, donde a partir de la verdad que subyace en la primicia anteriormente manifestada se le pide al Salvador que «bensa el corasón de mi marido». Sin embargo, en el desenlace del conjuro se establece una comparación entre la mansedumbre que debe generarse en el amado —a quien se le denomina «umilde cordero»— y aquella que Cristo tuvo cuando fue sentenciado a morir en la cruz. Entonces, mientras por un lado se ensalza el poder del personaje sacro, por el otro se retoma un episodio donde se evoca su sumisión; esto lleva a pensar que la segunda analogía no formaba parte de la composición original, sino que se añadió para dilucidar lo mejor posible eso que se pretendía alcanzar con la enunciación de la fórmula mágica. Aún con la contradicción de sentido se debe reconocer que la posible adherencia sí posee cierta lógica en el marco de sentido del texto, pues la ejecución de Jesús abre el camino hacia una de sus victorias más contundentes: sobre la propia muerte. De esta manera, si el Mesías fue capaz de obrar tal prodigio, vencer las resistencias del hombre amado no representaría ningún problema.

Otro conjuro donde se apela a la potestad de Jesucristo sobre la creación lleva por título *Aquí te tengo metido en el puño*; se trata de una quinteta en la cual se aprecia una voz lírica activa, en cuanto lleva a cabo determinadas acciones que recaen en el amado y, además, sugieren un fin coercitivo; sin embargo, el componente mágico más importante del conjuro reside en la equiparación desplegada en el desenlace del texto, cuya principal intención es impregnar el objetivo perseguido —la sujeción del amado— con la veracidad que emana de la máxima religiosa construida en la analogía presente en los últimos versos:

Fulano,  
el rostro te veo,  
las espaldas te saludo.  
Aquí te tengo metido en el puño,  
como mi señor Jesucristo todo el mundo. (81)

Como puede verse, este ejemplo inicia apostrofando al hombre amado por medio del genérico “fulano”. Luego prosigue una parte muy llamativa en la que parece dirigirse una especie de amenaza al enunciatario: que la conjurante desea poseer un dominio y una mirada total sobre su persona, de ahí la mención del verso y anverso de su cuerpo —«el rostro te veo/ las espaldas te saludo»— como una forma de advertirle que no tendrá escapatoria, que sabe todo sobre él, que su voluntad tarde o temprano le pertenecerá.<sup>587</sup> Esta deducción se comprueba en los versos finales, donde se realiza una comparación entre el poder que Jesucristo tiene sobre el mundo y el dominio que se plantea alcanzar sobre el otro, objetivo

---

<sup>587</sup> Resulta especialmente interesante que en el tercer verso se haga mención de la espalda, uno de los blancos más frecuentes para las acciones mágicas de las hechiceras, donde los seres invocados en los conjuros suelen enterrar objetos punzantes; sin embargo, en el texto que aquí compete no ocurre nada parecido a dichas manifestaciones de violencia, sino que se “saluda” esa parte del cuerpo. Esto tal vez signifique que la conjurante le desea un bien a su amado, pues Covarrubias explica que en su época dicho verbo significaba desearle salud a alguien (Sebastián de Covarrubias, *s.v.* saludar).

que se evidencia en el enunciado «aquí te tengo metido en el puño», el cual supone una completa sujeción de las libertades masculinas. En este sentido, no cabe duda de que las dos secciones distinguibles en el texto —advertencia y analogía— poseen connotaciones subversivas nada despreciables, pues mientras en la primera se anticipa el empeño de subyugar la voluntad del prójimo por medio de procedimiento ilícitos, en la segunda se profana el nombre de Jesús y sus atributos divinos al hacerlos coincidir con los deseos de la conjurante, triviales e inaceptables desde las perspectivas religiosa y moral.

En la muestra de conjuros amorosos también se encontraron un par de casos con una estructura muy singular, pues están compuestos de lo que parecen ser dos secciones de distintas procedencias, es decir, se trata de casos de refundición. En ambos ejemplos, la primera estrofa transcribe ciertos dogmas con un apego más o menos aceptable a los modelos canónicos y en la segunda se introduce una fórmula de cierre —de las ya presenciadas en otros textos— o algunos versos que sirven para ajustar lo antes expresado a los controvertidos fines de las enunciantes y, por ende, se invierte a cabalidad su sentido “original”:

Fulano,  
válgate el gran poder de Dios  
y la fuerza de la fee  
y la purificación de la virgen María  
que sean contigo.

Que no pueda estar  
ni reposar ni comer  
hasta que a mí, fulana,  
vengas a buscar,  
dándome lo que tuvieres  
y diciéndome lo que supieres. (78)

El Espíritu Sancto de berdad  
[...] toda bondad,

lumbre y luz y amor verdaderos.  
El berbo de Dios encarnó,  
la virgen María lo consintió,  
el berbo de Dios se hizo carne.

Fulano,  
yo no te veo  
ni tú me ves a mí,  
así me quieras en tu espíritu  
como la virgen María  
quiso y amó a su señor e hijo;  
así me quieras en tu voluntad  
como la virgen María  
quiso al señor santo  
y al señor san José. (85)

El primer texto inicia llamando al enunciatario, a quien se pide que le “valgan” ciertos preceptos religiosos —el poder de Dios, la pureza de la fe y la purificación de la virgen—, es decir, se quiere que el hombre amado acate el poder de estos dogmas en su vida. Esta intención, a simple vista inocua y acorde a las buenas costumbres de la época, se subvierte en el desenlace del conjuro, ya que se espera que la verdad radicada en dichos principios obre en el prójimo a favor de los deseos amorosos de la conjurante, que ocasionen tal desazón en su ánimo que lo obliguen a retornar con su compañera y a rendirle cierta forma de pleitesía, como se insinúa en los versos «dándome lo que tuvieres/ y diciéndome lo que supieres».

El segundo ejemplo, por su parte, tiene un comienzo muy llamativo, pues no se invoca a una entidad sobrenatural como tal, en cuanto no hay un empleo del vocativo, sino que sólo se mencionan algunas características del Espíritu Santo; aquí resulta interesante que entre los atributos adjudicados a dicho personaje sagrado se encuentren algunos que parecen aludir justo a la finalidad amorosa de la composición, ya sea de manera literal «amor verdadero» o por medio del fuego como metáfora de ese mismo sentimiento «lumbre y luz»; así, desde este momento en el texto comienza a perfilarse una intencionalidad. Esta inferencia se

comprueba en los siguientes versos, los cuales retoman la encarnación de Jesús, es decir, apelan a su condición humana y, por tanto, se le acerca de cierto modo a las pasiones y necesidades experimentadas por hombres y mujeres; de ahí, la doble presencia de vocablos que dan constancia de la materialidad del Señor: «El bervo de Dios encarnó» y «el berbo de Dios se hizo carne».

No obstante lo tendenciosa que puede resultar esta estrofa inicial, lo cierto es que reproduce con fidelidad algunos pasajes del primer capítulo de *El evangelio según san Juan*. Por ejemplo, los tres versos del comienzo se acercan mucho a la descripción que el evangelista hace de Jesús en 1:9: «Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo»; mientras tanto, se vuelve difícil no relacionar la siguiente triada —a excepción de la línea donde se menciona a la virgen María— con 1:14: «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros [...], lleno de gracia y de verdad». Finalmente, en el cierre del conjuro se establecen dos analogías con las cuales se pretende obtener el completo dominio sobre los sentimientos del amado: tanto en su dimensión espiritual, al compararlos con el amor divino que la virgen prodigó a «su señor y hijo», como un plano más terrenal, al equiparlo con el afecto maternal que la propia María sintió por Jesús y el amor conyugal que experimentó por san José.

De esta manera, se puede apreciar la constante reinterpretación que de los elementos y discursos religiosos tuvo lugar entre los diferentes sectores de la sociedad novohispana, quienes trataron de amoldarlos a sus necesidades cotidianas, sin importarles cuanto distorsionaran su ortodoxia. Esto ocasionó que, con inusitada frecuencia, los personajes y hechos sagrados se vieran despojados de su carácter moral y se retomaran como agentes sobrenaturales capaces de interceder a favor de las personas, en cualquier situación; es decir, se les dotó de un cariz mágico muy alejado de la forma como los concebía la doctrina

eclesiástica. De ahí que cualquier detalle vinculado con las entidades que pareciera estar relacionado con aquello que se deseaba conseguir sirviera como pretexto para invocarlos en busca de auxilio, como se observó en *Espíritu Santo de verdad*, en el cual su caracterización como “amor verdadero” y “lumbre” fueron suficientes para demandar su ayuda en cuitas sentimentales; asimismo, el afecto y devoción de la virgen tuvo hacia su hijo vio trocada su naturaleza santa para que funcionara como modelo del paroxismo amoroso que las hechiceras buscaban generar en sus amantes. Todo esto permite llegar a una conclusión: como el conjuro permite desahogar una amplia gama de impulsos y deseos imposibles de manifestar y “consumar” por otra vía, su lógica adecua cualquier componente religioso integrado en él a los objetivos perseguidos por la enunciación, proceso en el cual ven modificados sus significados canónicos al grado de que se subvierten, es decir, de que adquieren una función y esencia contrarias a la que poseen en su contexto religioso.

Ahora bien, uno de los aspectos que más resaltan en los conjuros de profanación es la naturaleza de la voz lírica, ya que presenta algunos matices interesantes. En una de las versiones de *Te miro y te ato*, en el *Conjuro de la carta* y en *De parte de Dios* analizados más arriba, por ejemplo, no hay flexiones genéricas ni elemento alguno que permita otorgarle una identidad fehaciente. En el primer caso dicha ausencia tal vez se deba al empleo apotropaico que le concedieron los novohispanos, pues era posible que cualquier persona la exclamara como un recurso para expeler al mal, es decir, se diluía un poco la necesidad de especificar quién lo pronunciaba; por su parte, en los otros dos ejemplos extraña un poco más la omisión de dicho componente, en cuanto coinciden con las peticiones amorosas hechas por las mujeres. No obstante, como se tienen otras realizaciones de estos conjuros donde sí se explicita el yo lírico femenino se puede argüir —por comparación— que éste también habita en los textos mencionados. Mientras tanto, en el resto de las composiciones estudiadas

hasta aquí, la condición de la voz poética se evidencia a partir del sujeto masculino sobre el que debe recaer la acción mágica, manifiesto a partir del nombre del enunciatario —Mateo Andrés—, de formas generales para llamarlo —fulano, marido— o de marcas gramaticales propias del masculino «traédmelo», «ledo y quedo». Además, en esta categoría se localizó el único conjuro que parece tener un yo lírico masculino, identificable en el enunciatario femenino al que se desea afectar: *Que me quieras y me ames*.

Esta composición, cuyas circunstancias particulares de transmisión se explicaron con minuciosidad en el capítulo dos,<sup>588</sup> principia conjurando a la mujer amada por medio de una breve enumeración de objetos y sustancias sagrados —entre los que se cuentan el libro misal y el santo oleo, no mencionados en conjuros previos—, los cuales sirven para alcanzar el propósito mencionado en la parte intermedia del texto: obtener el cariño y amor de la fémina en cuestión. De igual modo, se trata de potenciar aún más sus facultades mágicas e impregnarla de la verdad que dimana de las máximas con cariz religioso, como es posible advertir en el desenlace, donde se establece una analogía para aclarar que la amada debe seguir los pasos del conjurante en todo momento:

Conjúrote, fulana,  
con la sal y con el libro misal  
[entre líneas:{y con la ara consagrada}]  
que me quieras  
y me ames  
y me vengas a buscar,  
como el sancto olio  
detrás de la Cristiandad. (86)

---

<sup>588</sup> *Supra*, pp. 104-105.

Cabe señalar que también se encontraron dos conjuros de sumo interés en lo concerniente a la naturaleza su voz lírica, en cuanto al dirigirse expresamente a una “víctima” femenina hacen pensar en primera instancia que están en boca de un hombre; sin embargo, al analizar la declaración de la mujer que los recitó ante los jueces inquisitoriales se descubre una sorprendente verdad. Según se lee en la confesión de la mestiza «de china y español» Inés de Jesús —realizada en los tribunales del Santo Oficio de la Ciudad de México, a principios de octubre de 1655—, una mulata “gachupina” llamada María de los Ángeles le había «enseñado ç[ertas] oraçiones para que reçase las dos de ella [...] quando la dicha su ama la [hi]siese azotar», ya que le aseguró que al recitarlas «mirándola a la cara, con eso no la azotaría [su ama]». <sup>589</sup> Behar ya se había percatado del extendido uso que tuvieron, sobre todo entre las esclavas novohispanas, algunos procedimientos mágicos destinados casi siempre a atemperar el carácter iracundo de sus dueños y, así, evitar los terribles castigos físicos a los que eran sometidas con frecuencia. En este sentido, comenta la investigadora, dichas prácticas no se diferencian mucho de la hechicería amorosa, pues el objetivo de ambas actividades tenía entre sus objetivos “amansar” al otro, ya fuera su pareja o amo, lo que «sugiere una relación metafórica explícita entre la condición opresora de ser mujer [o] esclava, y el deseo de suavizar y “cultivar” la natural brutalidad de sus maridos y amos, en lo que representaba una inversión de la noción que asociaba los términos “mujer”, “naturaleza” y “esclava” como algo salvaje que debía ser conquistado». <sup>590</sup> De esta manera, el conjuro impone una lógica contraria a la de la realidad, donde los dominados consiguen el poder sobre el carácter y las decisiones de sus dominadores, donde son éstos los que se ven

---

<sup>589</sup> AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f. 43v.

<sup>590</sup> Ruth Behar, *op. cit.*, p. 216.

sometidos por una voluntad que los excede; en resumen, se subvierten las relaciones amo-esclavo y hombre-mujer en las que se sostenía el mundo colonial.

Debido a la finalidad de estos ejemplos no cuesta mucho integrarlos en la categoría de conjuros para “desenjar”, ya que con ellos se intenta sosegar el temperamento del otro a partir de la palabra; en especial, del establecimiento de analogías entre el temple del prójimo y el que mostró Jesús durante la crucifixión. Como puede observarse, en el primer caso se le pide a la mujer que mantenga la calma de la misma manera que Cristo la tuvo al recibir su condena; mientras que el segundo inicia con una comparación del estado anímico femenino con la fiereza del toro, para luego demandarle que al llegar a la presencia del enunciante se encuentre “mansa”, así como el Salvador se encamino a la cruz para morir:

Muger,  
tente en ti,  
como mi señor Jesuchristo  
se puso en la cruz  
a morir por ti y por mí (88).

Tan alta eres como un olmo  
y tan brava como un toro  
y quando lleguéis a mí,  
lleguéis con tanta mansura  
como mi señor Jesuchristo  
se puso en la cruz  
a morir por ti y por mí (89).

Al respecto de este par de textos, vale la pena señalar que si se incluyeron como parte de la muestra recolectada para esta investigación, a pesar de la función que Inés de los Ángeles confesó atribuirles, se debe a sus características y recursos tan cercanos al resto de los ejemplos analizados a lo largo de este apartado —la homologación con el episodio de la

crucifixión, la mención de un verbo como amansar, el objetivo de controlar el proceder ajeno—, pues no cuesta mucho imaginar que también podían ser utilizados en asuntos amorosos sin ningún inconveniente. De hecho, Sánchez Ortega recoge una versión de *Tan alta eres como un olmo* que al parecer se exclamaba en la Valencia del siglo XVII ya fuera para apaciguar los arrebatos iracundos del amado o para tratar de retenerlo cuando su pasión disminuía;<sup>591</sup> dicha versión coincide en lo general con la estructura y los elementos retomados en la composición novohispana, aunque la equivalencia planteada en la conclusión sí presenta un cambio radical y, además, posee una voz identificable como femenina:

Furioso vienes a mí  
furioso vienes a mí  
tan fuerte como un toro  
tan fuerte como un horno  
tan sujeto estés a mí  
como los pelos de mi coño  
están a mí.<sup>592</sup>

Los conjuros de profanación, como se ha podido apreciar hasta aquí, muestran una gran variedad de formas, si bien todas coinciden en el uso inadecuado de los elementos sagrados que se mencionan en ellas, ya se trate de añadidos incluidos en composiciones donde tal vez originalmente no aparecen —*Conjuro de la estrella, Conjuro de la carta, Te miro y te ato, Que sólo a mí me quiera, Tan alta eres como un olmo*—, en cuanto se encontraron versiones donde dichas alusiones se omiten sin causar estragos en el sentido, o bien de casos donde se retoman ciertos dogmas, sentencias o episodios religiosos para después adecuarlos a las necesidades amorosas del oficiante —*Entre ti y mí, Espíritu Santo de Verdad, El gran poder*

---

<sup>591</sup> Ma. Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad...*, op. cit., p. 147.

<sup>592</sup> *Id.*

*de Dios, Vence, vence, vencedor, Aquí te tengo metido en el puño*—. De hecho, más que en los conjuros a los santos o en los dedicados a entidades y objetos sagrados, donde por momentos impera más un carácter religioso, por lo menos en el discurso, en los de profanación se presencia un constante e ininterrumpido vaivén entre lo mágico y lo sacro, es decir, una conjugación tan compleja entre ambos aspectos que, en ocasiones, vuelve imposible determinar si en un caso específico se adhirió un componente religioso a una composición mágica o al revés; por tanto, contar con otras versiones del texto es un requisito indispensable para llegar a una conclusión más certera sobre su naturaleza “primigenia”, aunque no siempre se cuenta con esa suerte y, en torno a algunos, sólo se pueden realizar especulaciones.

Esta situación lleva a considerar que los conjuros de profanación, en su complejo traslape de magia y religión, bien sirven como una prueba de la tesis formulada por el investigador español Fraile Gil, para quien

una de las fuentes en que bebe, para nutrirse, el oracionario tradicional es la de los viejos conjuros que las hechiceras españolas, sobre todo castellanas, andaluzas y levantinas, utilizaron durante siglos en sus artes [...] La mayor parte de las viejas fórmulas perdieron el estrambote que las convertía en conjuros [como en] las partes donde el santo o la divinidad, después de ser presentado y descrito, era invocado con fines poco ortodoxos.<sup>593</sup>

¿Hasta donde, entonces, las composiciones analizadas en esta sección no son vestigios de ese primer momento en que el cristianismo inició su lento pero constante influjo sobre las fórmulas mágicas, intervención que a la postre desembocaría en textos como los dedicados a los santos, en los cuales dominan ya los aspectos religiosos, sin que por eso logran

---

<sup>593</sup> José Manuel Fraile Gil, *op. cit.*, p. 30.

erradicarse por completo matices de su antigua identidad? Es decir, ¿hasta donde los conjuros de profanación no pueden considerarse una especie de “semilleros” que, con la asimilación de las creencias triunfantes, dieron origen a toda esa gran diversidad que constituye la categoría aquí denominada “conjuros parciales”? Estas preguntas quedan en el aire a manera de posibles líneas de investigación que tal vez ayudarían a comprender mejor cómo se constituyeron esta clase de composiciones mágicas de carácter amoroso.

#### **5.2.4. Conclusiones sobre los conjuros parciales**

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, los conjuros amorosos parciales manifiestan esa forma particular como las creencias religiosas se adaptaron a las distintas necesidades sentimentales de los novohispanos, sin importar cuanto se alejaran de lo aprobado por los códigos normativos que debían regir el comportamiento de hombres y mujeres. De esta manera, no sorprende que en estas composiciones los episodios y personajes sagrados experimentaran una reinterpretación que permitía amoldarlos a los propósitos eróticos y afectivos buscados por los enunciantes, en lo que suponía un empleo incorrecto de estos elementos por lo menos desde la perspectiva inquisitorial, ya que al invocar a cualquier entidad celestial —llámese ésta santos, ángeles, ánimas o incluso el propio Dios, Jesucristo o la virgen— no sólo se trivializaba su poder, sino que se le conferían atributos contrarios a su naturaleza divina, en cuanto se les demandaba que intervinieran en el prójimo para causarle desazón y rendir su voluntad ante su amante; en resumen, se pedía su intercesión para consumir acciones “deshonestas”. Con esto se subvertía por completo el sentido de las entidades religiosas, que de protectoras y defensoras de las personas se convertían en agentes sobrenaturales encargados de vulnerar el libre albedrío y, en caso de ser necesario, de ocasionar toda clase de males. Tras estas peticiones se encuentra, también, la firme

convicción de que los humanos podían controlar o bien persuadir a dichos seres para que confabularan a su favor, es decir, el conjurante no trataba de ganar el favor divino como tal, sino de incidir directamente —por medio de las extraordinarias facultades de la palabra— en ese plano que lo excedía.

Aquí se puede notar con claridad la presencia de esa religiosidad alternativa que para Behar fue característica de la Colonia, pues si bien resulta menos obvia que la que tiene lugar en los conjuros plenos, en cuanto se acude a los mismos personajes reconocidos por la Iglesia, no por eso debe considerarse menos significativa. En este sentido, Rubial asegura que la forma cómo los novohispanos interpretaron, asimilaron y emplearon los elementos sagrados sólo viene a demostrar las diferencias cada vez más acentuadas e irreconciliables ocurridas entre la religión entendida por la esfera eclesiástica y aquella se vivió en los estratos populares; profunda escisión de las creencias que el investigador mexicano explica en los siguientes términos:

mientras los sacerdotes predicaban una teología que insistía en practicar las virtudes y huir de los vicios, que exaltaba la castidad, la templanza, la humildad y la caridad, que promovía la recepción de sacramentos como la confesión y la eucaristía y que amenazaba con las penas del infierno a quienes no se comportaran dentro de esos parámetros, los fieles se concentraban en encender veladoras a los santos, hacer oraciones, rezar el rosario, acudir a la misa, a las procesiones y a las fiestas religiosas, ir en peregrinación a los santuarios y venerar las imágenes y las reliquias esperando con ello conseguir bienes materiales y, a la larga, también el perdón de sus pecados y la salvación eterna. Así, con el tiempo, se fue abriendo cada vez más la distancia entre la teología emitida por la institución eclesiástica en un ámbito de escritura y la práctica de los fieles, más relacionada con el pragmatismo mágico y con el mundo de la oralidad.<sup>594</sup>

---

<sup>594</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, op. cit., p. 126.

Los conjuros amorosos parciales brindan un testimonio fehaciente de esa apropiación que buena parte de los novohispanos hizo del fenómeno religioso. Próximos en el lenguaje a esas oraciones más o menos apegadas al dogma que diariamente los fieles dirigían al panteón católico, no pudieron encubrir los verdaderos impulsos tras ellas: modificar la realidad a favor del enunciante, obligar a santos, ángeles y al mismo Dios a que materializaran sus aspiraciones sentimentales. Todo parece indicar que quienes usaron de estas composiciones no prestaron atención a si sus demandas concordaban o no con la naturaleza moral de las entidades a las que invocaban, para ellos importaba más que contaran con el poder suficiente y las aptitudes adecuadas para cumplir con sus urgentes deseos: que el amado ausente retornara a su compañía, someter la voluntad del prójimo, sosegar el temperamento iracundo de sus parejas. Además, en la medida en que dichos seres formaban parte consustancial de su fe y, por ende, de su existencia, cabe suponer que confiaban sin reservar en su arbitrio. En esto se descubre esa dimensión mágica que la gente solía atribuirle a la religión, como mencionan Rubial y Sánchez Ortega; pero también la necesidad de acercar, de volver más familiar, más humano en resumidas cuentas, todo ese universo sagrado que anegaba sus vidas y determinaba su destino.

No obstante, las composiciones empleadas con fines amorosos no siempre revelan los objetivos censurados que persiguen, es decir, no siempre incorporan elementos textuales donde se aclara su verdadero cometido, como ocurre en la mayoría de los conjuros parciales. En algunos casos, como los que se estudiarán a continuación, sólo es posible conocer las verdaderas intenciones de estos ejemplos en la función que les otorgaron quienes usaron de ellos, pues tanto en su lenguaje como en los sentidos que insinúan no hay un solo elemento que permita considerarlas como algo más que oraciones.

### 5.3. Conjuros circunstanciales: oraciones usadas como conjuros

En el apartado donde se estudiaron los conjuros a los santos, al hablar de la composición dedicada a san Antonio de Padua,<sup>595</sup> se explicó brevemente que algunos de los ejemplos incluidos en la muestra de este trabajo no se pueden considerar conjuros amorosos en el estricto sentido de la palabra, ya que ni en su lenguaje ni en los sentidos que emanan de ellos hay rastros de una propensión subversiva; al contrario, su articulación tanto discursiva como semántica se mantiene dentro de los márgenes de la oración, en cuanto sus propósitos parecen encaminarse a obtener un bien “aceptable” desde un enfoque moral, ya sea éste de carácter apotropaico, curativo o tan sólo para recibir un poco de consuelo en un trance de especial dificultad. Sin embargo, esto no impidió que las personas les atribuyeran funciones muy alejadas de aquello para lo que eran empleadas con mayor frecuencia, es decir, que las recitaran para consumir —gracias a sus facultades miríficas— objetivos de una legitimidad más que cuestionable, en este caso relacionados con el ámbito de los afectos y el erotismo; en resumen, los textos incluidos en esta categoría pueden considerarse oraciones pronunciadas en algunas situaciones como conjuros o, al menos, con la intención de materializar algo similar a lo que éstos pretendían ocasionar en el mundo. De ahí que estos textos se denominen “circunstanciales”, pues su identidad como conjuro dependía por completo de lo que se trataba de conseguir con ellos.

Ahora bien, una posible explicación de por qué las personas decidieron usar de esa manera dichas composiciones, en lugar de recurrir a otras más acordes con lo que buscaban suscitar, tal vez se deba al temor de ser descubiertas y castigadas por las autoridades inquisitoriales, ya que a diferencia de los casos analizados antes —que sin importar cuanto

---

<sup>595</sup> *Supra*, pp. 317-318.

intentaran ocultar su verdadera naturaleza bajo una apariencia poco incriminatoria tarde o temprano descubrirían sus propósitos “deshonestos”—, las oraciones se encontraban cercanas al dogma y, por ende, levantaban menos sospechas; asimismo, no se olvida que los novohispanos confirieron una dimensión mágica a todos los aspectos de la religión, así que también era factible aprovecharlas para solucionar cualquier conflicto, más allá de lo inadecuado que esto resultara desde una perspectiva ortodoxa. Recuérdese que lo que más importaba a los conjurantes eran los productos obtenidos y no tanto los medios utilizados para alcanzarlos.

A pesar de lo que podría suponerse en un primer momento, en los expedientes inquisitoriales revisados se encontraron muy pocos casos de oraciones empleadas como conjuros, lo cual puede demostrar dos cosas: que este proceder fue inusual en la Colonia y sus habitantes prefirieron respetar las fórmulas sagradas, o bien que las artimañas de los profesantes rindieron fruto y lograron engañar al Santo Oficio, haciendo creer a jueces y evaluadores que les daban un uso “legítimo”. De hecho, tan sólo se localizó un par de conjuros circunstanciales, es decir, de textos que los declarantes confesaron haber utilizado para finalidades inadecuadas; en este sentido, como podrá deducirse, la información brindada por acusadores y procesados sobre aquello que los motivó a pronunciar una oración determinada se vuelve esencial para determinar si ésta recibió o no un valor distinto al que poseía en un principio. Así, los ejemplos que constituyen esta categoría son una versión del *Conjuro de san Antón* y una *Oración a la Santísima Trinidad*.

El primer texto, como se adelantó más arriba,<sup>596</sup> cuenta con una *historiola* más desarrollada que la presente en su ejecución ya analizada, pues no se limita a reproducir el

---

<sup>596</sup> *Supra*, pp. 318-319.

episodio del breviario perdido, sino que narra otros momentos en la vida del santo y, además, brinda una pequeña semblanza sobre el personaje, donde se da a conocer su origen y su formación religiosa:

Bienaventurado sanc Antonio de Padua,  
en Padua nasistis,  
en Portugal fuistis criado,  
a el estudio andubistis,  
para predicador aprendistis,  
el primer sermón que hizistis  
se os fue revelado,  
que a vuestro padre llevaban a orcar.

Del pùlpito baxastes  
y a Padua volbistis,  
de la orca y del falso testimonio  
a vuestro padre librastis  
y a la vuelta que volbistis  
vuestro sancto breviario perdistis;  
el verbo santo lo halló,  
tres vozes dio  
—Hijo Antón, hijo Antón, hijo Antón.  
Veis aquí tu breviario,  
que en él estoy sentado  
y en él tu corazón sellado.

Ansí como esto es verdad,  
me otorgues esto que os pido. (19)

Como puede verse, la composición inicia convocando a san Antonio, a quien se le concede el epíteto de bienaventurado, es decir, que por su virtud goza de la gracia divina y ha merecido la gloria eterna. El siguiente par de versos, por su parte, menciona que era oriundo de Padua y fue criado en Portugal, si bien estos datos suponen una imprecisión muy

común entre sus devotos, una de esas frecuentes distorsiones que suelen experimentar las leyendas de santos durante su transmisión oral, aunque en este caso comprensible por el nombre de la ciudad con que se relaciona al personaje; en realidad, como señala Butler, «Antonio era de nacionalidad portuguesa y había nacido en Lisboa, adquirió el apellido por el que lo conoce el mundo, de la ciudad italiana de Padua, donde vivió hasta su muerte y donde todavía se veneran sus reliquias».<sup>597</sup> En el resto de esa primera estrofa se alude a los dotes intelectuales que, al parecer, el santo mostró desde su infancia, así como a los estudios que realizó primero, con apenas quince años y por indicaciones de sus padres, bajo la supervisión de los canónigos regulares de la orden de san Agustín y, dos años más tarde, en el priorato de Combría, donde asombró a maestros y condiscípulos por su incondicional entrega a la oración y aprendizaje de las Sagradas Escrituras. Sorprende mucho que los sucesos referidos en esta primera sección de la *historiola* coincidan casi a la perfección con la hagiografía más ortodoxa del santo, pues fuera de la confusión con su lugar de nacimiento no se localiza ninguna desviación de esas a las que son tan proclives los pasajes narrativos de los géneros mágicos. Esta fidelidad se mantiene en los versos donde se habla sobre el primer sermón compuesto por el santo —«el primer sermón que hizistis/ se os fue revelado»—, ya que lo más probable es que se desprendan del siguiente episodio de su vida:

Sucedió que al celebrarse una ordenación en Forli, los candidatos franciscanos y dominicos se reunieron en el convento de los Frailes Menores de aquella ciudad. Seguramente a causa de algún malentendido, ninguno de los dominicos había acudido ya preparado a pronunciar la acostumbrada alocución durante la ceremonia y, como ninguno de los franciscanos se sentía capaz de llenar la brecha, se ordenó a San Antonio, ahí presente, que fuese a hablar y que dijese lo que el Espíritu Santo le inspirara. El joven obedeció sin chistar y, desde que abrió la boca hasta que terminó su improvisado discurso, todos los presentes le escucharon como arrobados, embargados por la emoción

---

<sup>597</sup> Alban Butler, *Vidas de santos*, tomo II, *op. cit.*, p. 533.

y por el asombro, a causa de la elocuencia, el fervor y la sabiduría de que hizo gala el orador.<sup>598</sup>

A partir de aquí los hechos más cercanos con la versión canónica de la leyenda se comienzan a mezclar con algunas hazañas extraordinarias que la tradición popular le ha adjudicado a san Antonio desde antaño. Para empezar se encuentra el presentimiento inspirado por Dios de que su padre estaba a punto de ser ejecutado debido a una acusación injusta en su contra, lo cual se menciona de manera abrupta en el desenlace de la primera sección del texto; de hecho, la inclusión repentina de esta referencia en dicha parte del conjuro hace pensar que se omitieron algunos versos en los que, probablemente, se ahondaba más en esta cuestión, pues aunque se retoma el suceso en la estrofa siguiente para ensalzar la intercesión del personaje a favor de su progenitor, nunca se especifica de qué fue culpado ni cómo Antonio logró demostrar su inocencia. Sin embargo, todo parece indicar que estas reminiscencias sí proceden de un milagro atribuido al personaje; al respecto, Carranza indica que en algunas de las muchas hagiografías sobre el santo se relata que éste fue capaz de librar a su padre de una falsa acusación de asesinato por medio de un verdadero prodigio: hizo que el cadáver de la víctima se incorporara y explicara lo que había ocurrido en realidad.<sup>599</sup> De esta manera, queda aclarado el episodio al cual se refiere esa parte un tanto vaga de la composición.

El segundo milagro que se retoma en la *historiola* es el del brevario perdido que ya se vio a detalle cuando se analizó la otra versión del texto; no obstante, entre una y otra narración existen algunas diferencias sobresalientes que vale la pena señalar. Por ejemplo, en el conjuro

---

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>599</sup> Claudia Carranza Vera, «Amenazas y coerción contra san Antonio...», *op. cit.*, p. 146.

parcial se dice que Antonio perdió su libro al término de sus oraciones en el monte Torón, mientras que en el ejemplo aquí estudiado se sugiere que el extravío ocurrió cuando el santo se dirigía de vuelta a Padua, una vez que salvó de la muerte a su padre. Además, en la otra realización tan sólo se menciona que Jesucristo le devolvió el objeto perdido, sin darle mayor desarrollo al acontecimiento; por su parte, el conjuro circunstancial —en el que el nombre del Salvador se sustituye por el título de “verbo santo”— se vale del diálogo para contar este pasaje, en cuanto se le otorga voz a Jesucristo no sólo con la intención de enfatizar las tres llamadas que éste dio a Antonio para mostrarle lo que había dejado en el camino —«Hijo Antón, hijo Antón, hijo Antón»—, sino también para colocar en labios divinos la prueba del afecto que Dios sentía por el santo de Padua, como se insinúa en los versos finales de la segunda estrofa, donde parece decirse que en el libro habita el Señor y, por tanto, en ambos se encuentra depositado el amor espiritual de Antonio: «Veis aquí tu breviario/ que en él estoy sentado/ y en él tu corazón sellado».

Por último, en la conclusión del texto se realiza una especie de analogía entre los episodios referidos de la leyenda santa y aquello que se busca consumir en la realidad; por ende, es justo allí donde se advierte la ausencia del componente subversivo que sí aparece en la otra versión, ya que mientras allá se homologa el milagro con los deseos amorosos del enunciante, en este caso la comparación queda abierta para cualquier finalidad que se le quiera dar, la cual obviamente debía concordar con la naturaleza moral de la entidad invocada. Asimismo, mientras en el conjuro parcial se aprecia un tono más imperativo en la manera de dirigirse a la entidad sagrada, sobre todo por el verbo en subjuntivo con que se plantea la demanda, «*así me traerás a tal hombre/ a mi voluntad y todo mi querer*» (20),

aquí la petición se siente más cercana al ruego, es decir, el vocablo elegido le da un matiz impetrativo: *«me otorgues esto que os pido»*.

Sin embargo, al no determinarse en el texto cuál es la función exacta que se le concede, se vuelve indispensable acudir a los documentos inquisitoriales en busca de respuestas. Según consta en la acusación de Agustina Ramírez, fechada el 11 de enero de 1617 y realizada ante el comisario del Santo Oficio en Puebla, once meses atrás había conocido a una española llamada Teresa de Paz, quien le enseñó algunas oraciones y cómo rezarlas; entre éstas se encontraba la dedicada a san Antonio, que la denunciante confesó haber usado para calmar los accesos de ira que solían embargar a su cónyuge: *«todas las beses que su marido venía enojado se las deçía y luego se amansaba y que las deçía cada ora que benía enojado»*.<sup>600</sup> Esto significa que la finalidad de la composición es sosegar el temperamento colérico de la pareja y, por eso, puede catalogarse dentro de las fórmulas para desenojar. Así, gracias a la información proporcionada por la usuaria, se comprueba que el texto adquiriría una función similar a la de un grupo muy socorrido de conjuros amorosos, ya que se buscaba que una entidad sobrenatural interviniera en la voluntad del prójimo para adecuarla a los intereses de la enunciante; en este sentido, sin importar cuán sensato resultara tratar de salvaguardar la integridad personal ante los abusos físicos y emocionales del marido, el texto posee una función que puede considerarse subversiva frente al orden establecido, en cuanto se atentaba contra un derecho masculino avalado por el sistema colonial, por mucho o poco que las autoridades civiles y eclesiásticas llegaran a censurarlo: disciplinar, incluso con violencia, a las mujeres bajo su resguardo.

---

<sup>600</sup> AGN, Inquisición, vol. 484, exp. 2, f. 58v.

De esta manera, se advierte que una composición como la dedicada a san Antonio —y, en general, todas aquellas que demandan el auxilio de algún santo— se mueven en esa incierta y dúctil frontera entre magia y religión, ya porque se empleó para consumir un propósito ajeno y hasta contrario a la sacralidad de las figuras invocadas, ya porque se le añadieron elementos —sobre todo analogías en la parte final— que modificaron su naturaleza de oración para adecuarla de mejor manera a los objetivos perseguidos. En ambos casos, sin embargo, se habla de un mismo texto que, de una forma u otra, ha adquirido rasgos que lo acercan irremediablemente al conjuro amoroso en su sentido y en su función, lo que supone un proceso de reactualización en aras de las necesidades de quienes los usaron, a la vez que revela la manera como los novohispanos asimilaron e interpretaron a todos esos personajes que conforman el santoral. Al respecto de esto último, Pedrosa explica un hecho muy curioso:

el pueblo al que la Iglesia católica ha adoctrinado durante siglos para que considerase a San Antonio de Padua, no como un actor más del teatro universal de la magia, sino como un sujeto religioso especial y real, carismático, protagonista demiúrgico de *milagros* de verdad [...] no ha dejado de presionar durante siglos (y con éxito más que considerable) para devolver al santo al territorio nebuloso de la magia, a las ideas y los ritos (la adivinación, la conjuración al diablo, la magia erótica, etc. etc. etc.) que la misma Iglesia —impresionante paradoja— lleva siglos denunciando (y persiguiendo durísimamente siempre que ha podido) como un conjunto de prácticas antirreligiosas, prohibidas, heréticas, recriminables, a veces incriminables.<sup>601</sup>

Por tanto, al clasificar los textos dedicados a san Antonio como conjuros, ya sea en la categoría de parcial o en la de circunstancial, se trata de aclarar lo mejor posible sus características específicas y su identidad genérica, ya que definirlos tan sólo como oraciones o conjuros significa no sólo desatender sus aspectos más interesantes o limitar sus vastas

---

<sup>601</sup> José Manuel Pedrosa, «Los milagros de san Antonio de Padua: mito, rito, folclore», en Ma. Dolores Jiménez *et. al*, *Espacios míticos: historias verdaderas, historias literarias*, Universidad de Alcalá/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2014, pp. 255-256.

implicaciones, sino también distorsionar la manera como fueron entendidos, empleados y transmitidos por los usuarios. Con esto no se quiere decir, como ya se indicó más arriba, que los dos ejemplos incluidos en la muestra representen dos composiciones distintas, pues las similitudes estructurales y discursivas que mantienen entre sí descartan dicha opción; no, más bien se hablaría de un texto oracional susceptible de tomar prestados ciertos recursos estilísticos y rasgos semánticos de un género próximo, como ocurre con el conjuro parcial, o bien de ser utilizado de una manera que lo acerca a otras manifestaciones de la literatura tradicional, como ocurre con el conjuro circunstancial. Así, se puede concluir que las composiciones dedicadas a san Antonio son dos versiones de un mismo texto y no dos textos distintos.

Por su parte, la *Oración a la Santísima Trinidad* se desarrolla por cauces muy diferentes a la del caso anterior y tal vez se trate de la composición que más se acerca a la plegaria entre todos los ejemplos que constituyen el corpus, ya que desde el inicio se percibe un tono marcado por la urgencia y la suplica:

Sanctísima Trinidad, valedme,  
Espíritu Sanctísimo, socorredme,  
que entiendo en mi entender  
que me avéis de socorrer  
de ora en ora.

La gloria es el Padre  
y la vida es el Hijo  
y la gracia del Espíritu Santo  
que me otorgue lo que pido  
de ora en ora. (22)

La composición inicia con una invocación a la Trinidad y a una de las personas que la integran, el Espíritu Santo, a las cuales se les pide su intercesión y socorro en un asunto que nunca llega a manifestarse. En los siguientes tres versos, mientras tanto, se insinúa que si se recurre a estas entidades celestes es porque el enunciante cree que ellas cuentan con el poder y la disposición para auxiliarlo cuando una situación así lo requiera, sin que por esto ellas se vean obligados a cumplir con sus demandas: «entiendo en mi entender/ que me avéis de socorrer». En este breve fragmento parece evidenciarse una posición humilde por parte del enunciante, que sólo viene a reforzar la manera como éste se dirige a los personajes sagrados en un inicio, pues aunque lo hace a partir de una serie de verbos en imperativo, éstos se encuentran despojados de cualquier connotación coercitiva y, de hecho, adquieren un matiz impetratorio muy cercano al ruego. En este sentido, como se explicó más arriba al comparar el lenguaje de conjuros y oraciones, vocablos como “socorrer” y “valer” en imperativo son comunes a muchas composiciones piadosas, en cuanto gracias a ellos se marca una postura muy clara: que el enunciante asume un estado de inferioridad frente a los seres convocados y, por ende, reconoce que en sus manos descansa la realización o no de aquello que se les solicita. Este planteamiento equivale, de cierta manera, a rechazar la posibilidad de que una persona tenga la capacidad de influir directamente en la esfera celeste y, más bien, propone que a lo sumo se puede tratar de ganar el afecto o la compasión divina.

La segunda parte del texto, por su parte, inicia con una breve enumeración de las personas que conforman la Trinidad, si bien hay un breve detalle en su formalización discursiva que resulta bastante llamativo, ya que Padre e Hijo aparecen como sujetos de enunciados copulativos —modificados con un hipérbaton— donde se les otorga una virtud, en lo que parece desembocar en una especie de máximas religiosas: «La gloria es el Padre/ y

la vida es el Hijo». Según María Jesús Fernández Leborans las oraciones construídas con el verbo “ser” «sirven para caracterizar a un individuo como tal, de modo que expresan propiedades estables, concebidas al margen de cualquier determinación espacio-temporal interna o instrínseca, es decir, sin implicación de cambio»;<sup>602</sup> por tanto, la articulación sintáctica de dichas sentencias permite conferirle una suerte de perenidad a su mensaje, más allá de la que ya posee por su contenido religioso, en cuanto las cualidades conferidas a cada sujeto no corren el riesgo de padecer transformación al resultarles inherentes. Ya en el desenlace del texto se insinúa que el Espíritu Santo es la fuerza actuante de la Trinidad —lo que concuerda en rasgos generales con el dogma cristiano—, al apelar a su benevolencia para que aquello que demanda el profesante le sea otorgado. La importancia de esta entidad como dispensadora de dones o como el poder que los materializa parece subrayarse justo con un cambio en la organización sintáctica del verso en que se menciona, pues no se presenta a la manera de una oración copulativa, sino como un sustantivo al que se añade una frase genitiva, la cual más que señalar una cualidad, indica la fuente de la que emana el sujeto, es decir, la identidad de su poseedor: «la gracia del Espíritu Santo/ que me otorgue lo que pido».

No puede pasar desapercibido que en ningún momento de la composición se revela cuál es su objetivo concreto, ya que al igual que la segunda versión del *Conjuro de san Antonio* concluye con una fórmula ambigua que la deja abierta a cualquier función que se le quiera dar; es indispensable, entonces, acudir al expediente inquisitorial para comprobar su uso como conjuro amoroso. En la declaración de la mulata libre Bárbara Jorge, fechada el tres de julio de 1598 en los tribunales del Santo Oficio de la Ciudad de México, se lee que hacía poco más de dos años una tal María de la O había convecido a la confesante de que,

---

<sup>602</sup> Ma. Jesús Fernández Leborans, «La predicación: las oraciones copulativas», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (directores), *op. cit.*, p. 2366.

para recibir el buen cariño de un hombre, «hiziessen una romería a Nuestra Señora de los Remedios y la orden que avían de tener era que ésta avía de ir a su casa, para que della salieran juntas, descalzas. Y en saliendo por la puerta avían de mirar al cielo y no avían de hablar palabra en todo el camino hasta llegar a los Remedios. Y que ésta avía de yr delante della [...] rezando por un rossario la oración».<sup>603</sup> Pero la cosa no paró allí, pues al arribar a su destino, siguiendo las instrucciones de María, «hizieron ençender una velas que cada una llevaba y entraron en la yglesia de rodillas hasta el altar mayor y allí ofreçió lo que avían rezado por el camino a la Santísima Trinidad»; además, la acompañante de Bárbara pagó una misa e hizo que las dos recibieran la comunión, asegurándole que con esas acciones se realizaría su deseo.

En el testimonio de la mulata se puede apreciar a detalle como los novohispanos no dudaron en investir distintas expresiones religiosas con una fuerte dimensión mágica, ya que si bien la oración y el ritual no se encontraban tan alejados de la ortodoxia católica, aquello que se quería consumir por dichos medios resultaba cuando menos censurable, pues se trataba de intervenir en la voluntad del prójimo para obtener su afecto, violentando así su libertad, su capacidad de elegir a quién brindar o no su amor. Por tanto, es dable considerar que la función otorgada a la *Oración a la Santísima Trinidad* cae en el terreno de lo subversivo, ya que como fórmula sagrada no debía ser empleada para alcanzar un objetivo que iba en contra de los preceptos morales de la época; además, al recibir semejante uso, suponía una interpretación por completo inversa a la naturaleza de las entidades divinas que en ella se concitan, las cuales ven reducida su jerarquía y virtud para convertirse en acólitos

---

<sup>603</sup> AGN, Inquisición, vol. 249, exp. 24, f. 209r.

al servicio de las más “turbias” y “reprobables” pasiones humanas, por lo menos desde la perspectiva eclesiástica.

A pesar de que las dos composiciones analizadas en esta sección no presentan muchas similitudes entre sí, ambas coinciden en esa ambigua fórmula de cierre que, a manera de una analogía incompleta, pretende homologar el acontecimiento sagrado o la fuerza de verdad subyacente en el texto con aquello que se quiere conseguir. De hecho, el no manifestar con claridad las demandas realizadas y, por ende, dejar abierto el texto a cualquier uso posible, parece ir más allá de un simple descuido del informante y, más bien, representa un intento por encubrir los verdaderos propósitos que muchas veces guiaron su pronunciación; sin embargo, no se descarta que, aunado con lo anterior, esta apertura en la función demuestre otra cosa: que sin importan los vigorosos esfuerzos de las autoridades religiosas por mantener la pureza de la fe, en las oraciones pervivieron remanentes de una concepción mágica del universo, donde la palabra no era vista sólo como un recurso para ganar la misericordia de Dios, sino como una poderosa herramienta para incidir en la realidad y controlar las acciones de las fuerzas sobrenaturales. Así, no extraña que la conclusión de los textos aquí analizados aparezca en un buen número de otras composiciones transcritas en numerosos expedientes del Santo Oficio, las cuales fueron usadas para solucionar un variopinto conjunto de problemas, transes y aflicciones que los novohispanos experimentaron en su cotidianidad. Las siguientes oraciones son un ejemplo idóneo de lo anterior, ya que a pesar de no perseguir un fin amoroso ni de recitarse como conjuros, terminan con la fórmula de cierre ya mencionada:

Bienaventurada sancta Elena,  
en el huerto entrastes,

con la cruz y clabos de mi señor Jesucristo encontrastes,  
los tres clabos le quitastes.

Uno hechasteis en el golfo de la mar,  
con que la consagrastes;  
otro lo disteis a vuestro hijo Constantino,  
con que fue padre santo en Roma;  
otro en la mano os quedo,  
con que vençistis guerras y batallas.  
*Ansí como esto es verdad,*  
*me concedas y otorguéis esto que os pido.*<sup>604</sup>

Señora sancta Ana,  
digna sois y santa,  
al templo subitis  
y al puerto desenditis,  
pajaritos cantar oytis  
llorasteis y jemitis  
y con gran dolor dixistis:  
“Dios mío, ¿por qué no me aborresitis  
que de mi fruto no quisitis?”

Vino el ángel, Ana, no lloréis,  
que a la puerta del castillo dorado yréis  
y a vuestro marido Joachín hallaréis  
y un abraço le daréis  
y a la Virgen consibiréis.

*Y ansí como esto es verdad,*  
*me rreveléis lo que pido.*<sup>605</sup>

De esta manera se puede concluir que cierto tipo de oraciones, en concreto aquellas con una analogía abierta como fórmula de cierre que permitía darles una amplia gama de

---

<sup>604</sup> AGN, Inquisición, vol. 494, exp.2, f. 152r.

<sup>605</sup> Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros...*, op. cit., pp. 111-112.

finalidades, fueron propensas a ser utilizadas como conjuros amorosos por los novohispanos, ya que no sólo levantaban menos sospechas entre los guardianes del orden colonial o, por lo menos, resultaban menos incriminatorias, sino que también explotaban esa dimensión mágica que la mayoría de las personas vislumbra en las ceremonias, narraciones y personajes pertenecientes al ámbito de la religión. No cabe duda, entonces, de que durante las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del XVII cualquier elemento al que se atribuyeran facultadas extraordinarias corría el riesgo de ser usado incluso para consumir objetivos por completo inversos a lo que podría considerarse su propósito original. En esto se vislumbra tanto la singular apropiación que varios sectores de la sociedad novohispana hicieron de la religión como el intento de colocar la relación con lo divino en términos más comprensibles y, hasta cierto punto, acomodativos a sus más urgentes necesidades cotidianas.

## CONCLUSIONES GENERALES

Al adentrarse en el acervo documental del Santo Oficio novohispano, el investigador se enfrenta a una serie de retos que, por momentos, pueden llevarlo a los límites de su paciencia, ya sea por la gran cantidad de volúmenes existentes, porque no siempre se encuentran los expedientes completos, por el mal estado de algunos, por el desafío que supone comprender la letra de los amanuenses. Sin embargo, pocos quedan insatisfechos una vez que ese caos de grafías y papel va adquiriendo orden y sentido, pues ante ellos emerge un mundo exuberante y complejo, definido por su imparable dinamismo, sus fuertes contrastes y una heterogeneidad llevada casi siempre al extremo. En efecto, si algo caracteriza a los expedientes inquisitoriales que han sobrevivido hasta la actualidad es que en ellos se refleja una parte muy significativa de la vida, costumbres y creencias de todas aquellas personas de las más variadas estirpe y condición que se vieron en la necesidad de acudir ante los comisarios y tribunales del Santo Oficio novohispano, ya fuera para denunciar las actividades sospechosas que divisaban entre sus vecinos y conocidos o, en el peor de los casos, en calidad de reos.

En el caso concreto de los procesos y denuncias por hechicería amorosa que se analizaron a lo largo de esta investigación, uno de los elementos que llaman más la atención se relaciona con la patente indeterminación de las fronteras entre lo posible y lo extraordinario que parece haber permeado en todos los ámbitos de la sociedad colonial, lo cual le permitió a los novohispanos aceptar sin reservas que en su existencia cotidiana podían intervenir toda clase de fuerzas y seres sobrenaturales, desde los personajes que formaban parte del canon eclesiástico —Dios, la virgen María, ángeles, santos y demonios— hasta una miriada de criaturas en cuya naturaleza se adivinan las reminiscencias de cultos anteriores al

auge del Cristianismo —por ejemplo, la luna y las estrellas—. Para las personas que vivieron en el periodo que compete a este trabajo —del último cuarto del siglo XVI a la década de los sesenta del XVII— toparse en una encrucijada con el Maligno, presenciar una aparición milagrosa, combatir una bruja transformada en bola de fuego o curar una enfermedad sólo con el aliento no era una excepción, sino una parte contundente e incontrovertible del mundo que habitaban. Al respecto, Flores y Masera explican que «decir simplemente que en los relatos [inquisitoriales] se mezcla la fantasía, o lo imaginario, o lo maravilloso con lo real, no les hace justicia. La forma en la que las palabras de los [procesados] funden e integran esos elementos tiene implicaciones mayores: dentro del discurso popular, la asociación de lo mágico y lo sobrenatural es una manera de contar y construir la realidad»;<sup>606</sup> esto lleva a concluir a los estudiosos mexicanos que durante la Colonia «lo sobrenatural no es un escape de la realidad, sino una forma de narrarla y, por ende, de vivirla». <sup>607</sup>

En este contexto, la palabra fue concebida como una herramienta infalible para establecer comunicación con esas fuerzas sobrenaturales que poblaban el mundo y, de ser posible, para servirse de ellas con el objetivo de volver más sencillos algunos aspectos de la vida cotidiana; una clara muestra de las facultades extraordinarias que se le confirió se halla en esa profusión y diversidad de conjuros amorosos que quedaron consignados en los documentos inquisitoriales. Ideadas para atraer a la persona amada, someter su voluntad, apaciguar su carácter, burlar sus sospechas, garantizar su fidelidad o asegurar su retorno, estas fórmulas verbales representaron un abierto atentado contra uno de los principales dogmas religiosos, el libre albedrío, así como una alteración de los elementos sagrados, los cuales muchas veces eran nombrados con intenciones poco acordes con su naturaleza divina.

---

<sup>606</sup> Enrique Flores y Mariana Masera, *op. cit.*, p. 34.

<sup>607</sup> *Id.*

A pesar de los esfuerzos eclesiásticos por suprimir este universo de heterodoxia, los conjuros amorosos se expandieron y florecieron por toda la Nueva España sin ningún tipo de contención y entre los distintos grupos étnicos que conformaron la sociedad virreinal. Aquí, sin embargo, se vuelve imperativo aclarar que la síntesis cultural acaecida en otros ámbitos —incluso dentro de la propia actividad hechiceril, donde la herbolaria nativa pronto se volvió indispensable en muchas prácticas que también buscaban cancelar la voluntad del prójimo— no parece haber tenido cabida en estas manifestaciones de la tradición oral, ya que en los 89 ejemplos que conforman la muestra no existe elemento alguno que permita descubrir una influencia de los grupos indígenas o africanos aunque sea mínima o, cuando menos, entrever su aclimatación a un nuevo ambiente, sino que los textos se mantienen apegados por completo a los moldes ibéricos. Esto no significa, por supuesto, que las civilizaciones prehispánicas no contaran con toda clase de fórmulas mágicas dedicadas al amor — por ejemplo, Hernando Ruiz de Alarcón consignan algunas de ellas en el tratado IV de su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias*—, pero sí que aquellas asociadas al grupo dominante fueron las que se propagaron entre todos los estratos novohispanos, desde los propios españoles hasta indígenas y miembros de las castas. Dicha situación tal vez se explique por el prestigio que todo lo vinculado con la esfera de poder debió gozar en la Colonia, o simplemente a que como los indígenas escaparon del fuero inquisitorial sus composiciones se encuentran registradas en otros acervos documentales.

Ahora bien, como se pudo ver a lo largo del capítulo 5, uno de los rasgos más interesantes de los conjuros amorosos radica en la proyección de los deseos que tiene lugar en ellos, es decir, en la construcción de una situación ideal —al responder por completo a aquello que el enunciante anhela con mayor fervor—, sin importar cuánto se aleje o trastorne

éste los códigos de comportamiento vigentes en la sociedad. De esta manera, se arguyó que dichas composiciones instauran una lógica propia, en la cual se invierte no sólo los estatutos de la realidad, sino que al mismo tiempo se altera la manera como los individuos debían —desde una perspectiva ortodoxa— relacionarse con lo preternatural. En este sentido, no extraña que hayan sido las mujeres quienes usaron predominantemente esta clase de textos, ya que buscaban mediante su pronunciación modificar una realidad que les era hostil con demasiada frecuencia. Al depender por completo de un figura masculina, los conjuros amorosos representaron una forma de asegurar que sus parejas las quisieran bien, que no las maltrataran, que no las abandonaran por alguna rival y que les dieran los recursos necesarios para su subsistencia; sin embargo, al ser uno de los pocos espacios discursivos donde podían desahogarse con sinceridad, también sirvió como un medio para externar su descontento e insatisfacción hacia un mundo que les negaba cualquier tipo de participación y de libertades, de ahí que en los ejemplos estudiados asomen otros elementos de suma relevancia: sus necesidades eróticas y sentimentales, su deseo de cobrar venganza contra sus compañeros por las afrentas recibidas, su intención de mostrarse a sí mismas como poseedoras de una fuerza capaz de someter a hombres y criaturas sobrenaturales por igual. Con esto, las féminas abandonaban —aunque fuera sólo por un instante, aunque fuera sólo en la fantasía— la pasividad y cohesión a las que se veían sometidas día con día y, por tanto, subvertían simbólicamente no sólo la manera como se concebían las relaciones afectivas entre hombres y mujeres, sino también los propios componentes religiosos, que eran despojados de su sentido canónico para amoldarse y servir a determinados intereses “deshonestos”.

Al principio de este trabajo se planteó que la tendencia subversiva es una de las principales características del conjuro amoroso y, de hecho, la que lo distingue de otros

géneros cercanos como la oración y el ensalmo, es decir, la que le brinda su especificidad literaria. Dicha propensión, según se argumentó, se desarrolla como una poética, la cual se descubre en uno o en los tres niveles que articulan el texto —discurso, sentido, función—, según el caso específico. Con la intención de demostrar esta propuesta, en el capítulo cuatro se llevó a cabo un deslinde conceptual entre los términos “transgresión” y “subversión”, ya que no sólo el primero ha sido utilizado con frecuencia para calificar estas composiciones, sino que también ambos vocablos llegan a emplearse como si se tratara de sinónimos, cuando de hecho tienen significados muy diferentes. Luego de una búsqueda exhaustiva se encontró que no existen definiciones —ni siquiera esbozos— de “subversión” en el campo literario, pues las muchas investigaciones que lo retoman parecen quedarse con lo consignado en el diccionario, sin ahondar en la complejidad del término; por tanto, para contrastarlo con “transgresión”, del cual si existe una mejor aproximación a su significado, fue necesario formular una posible definición del concepto, sobre todo gracias a lo que se ha dicho respecto al tema en áreas como la antropología y la sociología. De esta manera, se postuló que la subversión implica, antes que nada, una inversión total de las normas que sostienen un determinado orden, pues sólo a partir de éste es que una acción o fenómeno adquiere calidad de subversivo.

Bajo dicho criterio, a lo largo del capítulo cinco se estudiaron exhaustivamente los 89 textos que conforman la muestra y se puede concluir que la hipótesis mencionada arriba es correcta: en los conjuros amorosos sí se desarrolla una poética de la subversión. Esta deducción se corrobora por las siguientes razones:

- 1) A pesar de que en los ejemplos analizados se encuentran numerosos casos de rasgos que pueden considerarse transgresores, la subversión es la tendencia más acentuada en estos textos. Esto ocurre porque sus finalidades van más allá del intento de flexibilizar algunas normas vigentes en la época colonial —por ejemplo, la forma en que hombres y mujeres se relacionaban entre sí o la interpretación que podía hacerse de lo sagrado— y llegan a proponer su completa inversión. Así, en lugar de que los conjuros expandan la manera de concebir los aspectos allí expresados, buscan trastornarlos a cabalidad: las féminas dominan y violentan a sus parejas, los personajes del panteón cristiano no rara vez se desplazan a favor de otros seres y, sobre todo, la voluntad humana suplanta a la divina en la determinación de lo contingente. Se puede decir, entonces, que aunque la transgresión se encuentra con regularidad en los conjuros amorosos, la subversión es la orientación que predomina en ellos.
  
- 2) Gracias a los elementos que conforman sus tres niveles de articulación, en el conjuro amoroso se evoca una especie de imagen especular de la realidad, en cuanto los fundamentos que allí se desarrollan representan una inversión total de lo que acontecía en la Colonia; es decir, se crea un “mundo al revés” en el sentido estricto del término. Además, a partir de esas estampas donde la realidad se subvierte y se acomoda a los intereses personales era posible expresar la incompatibilidad entre los códigos normativos imperantes en Nueva España y las aspiraciones sentimentales de los individuos o, en otras palabras, se materializaba justo aquello que debía mantenerse en silencio y reprimido.

3) Al tomar en cuenta la “subversión” como la principal característica del conjuro amoroso es posible diferenciarlo con mayor facilidad de otros géneros cercanos, como la oración y el ensalmo, con los cuales tiende a confundirse frecuentemente. De esta manera, muchos textos que hasta el momento han sido catalogados sobre todo como oraciones, al poseer algunos elementos propios de esta clase de composiciones o al estar dirigidas a personajes sagrados, deben ser revisitados en aras de una mejor explicación, pues si en sus diferentes niveles de articulación se observa una inversión de algún ámbito de las normas vigentes, seguramente se trata de algún tipo de conjuro y debe consignarse como tal.

Los dos señalamientos finales se relacionan con la segunda hipótesis sustentada en este trabajo: que a partir del término “poética de la subversión” es posible diseñar una tipología de las composiciones —basada en la manera como dicha poética se manifiesta particularmente en una serie de textos—, para así facilitar su análisis. En este sentido, ya que la clasificación compuesta de tres categorías principales —conjuros plenos, parciales y circunstanciales—, dividida a su vez en algunas subclases, permitió un acercamiento más claro al fenómeno, un estudio riguroso y sistemático de los textos, así como descubrió los vínculos que cada de uno de los textos englobados en algunos de los tipos poseen entre sí, es posible corroborar su validez y pertinencia. Por tanto, en este asunto, es posible concluir lo siguiente:

1) Como se comprobó en el apartado 5.1, los 37 textos que integran la categoría de conjuros plenos sí poseen una propensión subversiva en sus tres niveles de articulación. En el lenguaje, por ejemplo, se demanda el auxilio de seres y fuerzas sobrenaturales que las autoridades eclesiásticas recomendaban repudiar y mantener alejadas, en cuanto en ellas se intuía la presencia demoniaca y, por ende, suponían una patente manifestación de heterodoxia rayana en la herejía; asimismo, las imágenes construidas en las composiciones rebosan de una fuerte violencia, la cual suele representar, en sí misma, una subversión de la manera como las relaciones amorosas y con lo sobrenatural se concebía en el mundo colonial, por lo menos desde la perspectiva “oficial”. En el sentido, mientras tanto, se advierte un deslizamiento hacia una religiosidad de cariz alternativo, donde los seres humanos son capaces de determinar lo contingente al valerse de toda clase de entidades “prohibidas” —demonios, astros personificados, el poder de la palabra—; de igual forma, se observa cómo el poder cambia radicalmente de las manos masculinas a las femeninas y, por ende, las víctimas se convierten en victimarias; por último, resulta notoria la inversión de roles que tiene lugar en los textos, ya que las mujeres abandonan su pasividad y resignación para convertirse en las hacedoras del destino propio y ajeno, mientras que los hombres se representan como seres pasivos a merced de sus amantes y esposas. En la función, por su parte, se busca anular el libre albedrío del otro para así obtener el control total de su comportamiento, pensamiento, sentimientos y esfuerzo; no se debe olvidar, tampoco, que estos textos cumplen con otro objetivo capital: desfogar esa incapacidad de las personas para ajustar sus aspiraciones individuales con los códigos normativos de su tiempo.

- 2) En el apartado 5.2, se pudo demostrar que los 50 textos que integran la categoría de los conjuros parciales coinciden en un elemento: que su propensión subversiva se encuentra, sobre todo, en los niveles del sentido y la función, pues su lenguaje se apega de manera más o menos fiel a las convenciones religiosas de la época, si bien contienen algunos deslices en la referencia a hechos y figuras sagradas que pueden considerarse transgresores. De esta manera, la subversión de estas composiciones ocurre ya sea en las fórmulas de cierre o en otros elementos textuales, en cuanto a partir de éstos los objetos y personajes sacros convocados —santos, ángeles, ánimas— ven trastornada por completo su naturaleza divina, no sólo para actuar como meros acólitos preternaturales de las conjurantes, sino también para consumir hechos opuestos a su propia condición divina: dañar al prójimo, someterlo a la voluntad de su amante, representar el papel de alcahuetes. Por su parte, la función otorgada a los conjuros parciales no se aleja en ningún grado de la que se les confiere a los plenos, por lo que se encuentran los mismos fines subversivos respecto a las libertades ajenas, así como a la exteriorización de todo aquello que debía permanecer acallado en las conciencias.
- 3) Finalmente, en el apartado 5.3 se corroboró que algunas oraciones podían exclamarse con la intención de materializar fines “deshonestos” que se acomodan mejor a las demandas realizadas en los conjuros. Así, la tendencia subversiva de estas composiciones, aquí denominadas conjuros circunstanciales, descansa sólo en su función, pues con ellas se desea obtener el dominio total sobre la voluntad del ser amado. Como se dijo en su momento, la posibilidad de pronunciar estos textos

como si se tratara de conjuros se debe a la fórmula de cierre abierta que presentan, lo cual permite conferirle la finalidad que los individuos quisieran.

A partir de estas conclusiones es factible asegurar que los dos objetivos planteados al principio de esta investigación se cumplieron a cabalidad: 1) en efecto, los conjuros amorosos poseen una fuerte propensión subversiva —advertible en uno o los tres niveles que los conforman— que se codifica en una poética y, por ende, en uno de sus principales identificadores genéricos, en cuanto permite diferenciar estas manifestaciones de la literatura tradicional de otras cercanas; y 2) a partir de las posibilidades brindadas por dicha poética de la subversión, se demostró que es posible construir una clasificación de los textos que permita un acercamiento más claro al fenómeno, así como facilitar su análisis sistemático y riguroso.

Este trabajo se ideó con un propósito central: despejar un poco las incógnitas que aún en la actualidad existen sobre aquellas fórmulas verbales empleadas durante la Colonia para ganar el afecto del otro: sus particularidades, la manera como se construyen, las implicaciones que exhiben, las repercusiones que tuvieron. En el proceso se encontraron varias aristas que, al principio, no se habían considerado, pero que ayudaron a comprender mejor el asunto en cuestión y que, en la medida de lo posible, se trataron de explicar. Al final sólo se puede decir que los conjuros amorosos representan una veta todavía bastante inexplorada y, por tanto, materia de toda clase de investigaciones. Sirva este estudio como una contribución a todos aquellos que busquen internarse en ese laberinto de amor y magia que tuvo lugar en Nueva España.

## FUENTES DOCUMENTALES

AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 11, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra Joana de León, natural de Sevilla, vezina de México, muger de Gil Martín, tratante, por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, Ciudad de México, 1577, «Proçeso contra doña Phelipa de Atayde, natural de la çiudad de Lesbona, vezina de México, biuda de Miguel de Herrera, thesorero de la casa de moneda, por superstición».

AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 13, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra Joana Fuentes, natural y vezina de México, muger de Francisco García, monedero, por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barcelona, vezina de México, por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 129, exp. 7, Ciudad de México, 1589, «Proçesso contra María de Ortega, natural de la villa de Caçalla, en Castilla, muger de Bartolomé Pérez de Reyna, vezina de México, por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 131, exp. 6, Ciudad de México, 1578, «Proceso contra Elvira Rodríguez, viuda, vezina de México».

AGN, Inquisición, vol. 131, exp. 13, Villa de Llerena (Nueva Galicia), 1582, «Proçesso criminal de la real justicia contra Constança de Esquivel, muger de Miguel Gerónimo, y María de Villarreal, muger de Diego Barroso, por hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 176, exp. 10, Ciudad de México, 1598, «Proçesso contra Ana de Medina, muger soltera, residente en esta çiudad de México, por supersticiones y hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 2, Veracruz, 1592, «Proceso qontra Gregoria de Silva, vezina de la Veracruz, natural de Sevilla, muger de Antonio de Trillo, por supersticiones, hechizerías, conjuros, sortilegios e invocaciones de demonios».

AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 3, Ciudad de México, 1592, «Proçeso contra Joan de Medina Venegas, soldado, natural de la çiudad de Badajoz, en Estremadura, por adivinaciones, conjuros y hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 207, exp. 1, Veracruz, 1594, «Processo contra Ana María, muger de Bartholomé García, calafate, vezino de la Veracruz, alias Manuel García, por hechizera».

AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, Veracruz, 1594, «Proçesso qontra Magdalena Hernández, biuda, vezina de la çiudad de Veracruz y natural de la çiudad de Málaga en los reynos de Castilla, por hechicerías»

AGN, Inquisición, vol. 209, exp. 3, Veracruz, 1596, «Processo qontra doña Leonor Maldonado, muger de Bernardo Franquez, vezino de la Veracruz, por hechiçerías».

AGN, Inquisición, vol. 209, exp. 5, Guadalajara, 1597, «Proçesso contra Francisca Messa, muger de Diego de Messa, vezino de la çiudad de Çacatecas, por hechiçeras».

AGN, Inquisición, vol. 218, exp. 2a, Veracruz, 1598, «Proçesso qontra Juana de Reinosso, natural de Cartagena de las Yndias, vezina del puerto de San Juan de Ulúa, muger de Pedro Hernández, marinero, por aver usado de supersticiones y hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 218, exp. 2b, Veracruz, 1598, «Proçesso qontra doña Juana Yñigo de Mendoça, natural del puerto de Santa María, en los reynos de Castilla, vezina de la çiudad de la Veracruz».

AGN, Inquisición, vol. 249, exp.24, México, 1598, «Proceso contra María de la O, biuda, que vende loza en el tianguis de San Juan, vezina de esta ciudad. Supersticiones y hechicerías».

AGN, Inquisición, vol. 256, exp. 15, Veracruz, 1602, «Roque Osorio contra sí mismo».

AGN, Inquisición, vol. 269, sin expediente, ff. 162v, Puebla, 1603, «María de Vargas contra sí misma».

AGN, Inquisición, vol. 271, exp. 12, Tlaxcala, 1603, «Processo contra Juana Baptista, natural de la çiudad de Sevilla, en Triana, biuda, vezina del pueblo de Jaliscoya, junto a Alvarado, en esta Nueva Hespaña, por hechizera».

AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 92, Xiquilpan (Michoacán), 1626, «Segunda deposición de doña Joana de Luna».

AGN, Inquisición, vol. 316, sin expediente, Ciudad de México, 1617, «Ana Hernández, muger de Francisco Esteban Vázquez, sastre, contra María de los Reyes, yndia mestiça».

AGN, Inquisición, vol. 316, sin expediente, Ciudad de México, 1617, «Catalina de León contra Petrona de Figueroa, doña Catalina de Chábes, María de Espinasa (mulata), María de León, doña Inés de Ávila, Agustina de la Barrera, doña Magdalena de Herrera, Antonia (mulata), por hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 335, exp. 104, Puebla, 1622, «Referencia del comisario de la Puebla de la autodenuncia de doña María de Aguilar por rezar suertes y reçar la oraçión del ánima sola para que uno la quisiese».

AGN, Inquisición, vol. 342, exp. 23, Veracruz, 1622, «Proçeso criminal contra Juana de Valençuela, vezina de la ciudad de la Nueva Veracruz y natural de Cádiz, por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 341, exp. 1, Veracruz, 1622, «Processo criminal contra Leonor de Ysla, vezina de la ciudad de la Nueva Veracruz y natural de la ciudad de Cádiz, por hechicerías».

AGN, Inquisición, vol. 357, sin expediente, México, 1626, «Ysabel de Rodríguez contra sí mesma, por palabras».

AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 3, Valladolid, 1626, «Catalina Rodríguez de Nájera contra sí misma».

AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 94, Campeche, 1626, «Testificacion contra Melchora González, por hechicerías».

AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 179, Villa de Campeche, 1627. «Testificacion contra Catalina Blanco, por conjuro».

AGN, Inquisición, vol. 366, exp. 14, Puebla, 1629, «Carta de don Antonio Cervantes Carbajal, acompañando la denuncia que de sí misma hizo doña Benita del Castillo, por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 368, sin expediente, México, 1604, «Antonio de Villalobos contra Isabel de Villalobos por supersticiones».

AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, Puebla, 1652, «Proçesso y causa criminal qontra Margarita de Palacios, natural y vezina de la Puebla de los Ángeles, cassada con Gaspar de Morales».

AGN, Inquisición, vol. 457, exp. 24, Ciudad de México, 1655, «Proçesso y causas qontra doña María, española, por denunciaçión que contra sí hizo y contra Dominga, mulata, y una doña Ynés del pueblo de Guachinango».

AGN, Inquisición, vol. 478, sin expediente, México, 1613, «María Álvarez contra Juana Diez y Catalina de Viveros».

AGN, Inquisición, vol.484, exp. 2, Puebla, 1617, «Proceso contra Teresa de la Paz por supersticiosa».

AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, Ciudad de México, 1655, «Causa criminal qontra María de los Ángeles, mulata gaçhupina, por sospechas de hechisera».

AGN, Inquisición, vol. 562, exp. 6, Cholula, 1652, «Proceso contra Mónica de la Cruz, mulata, por hechizerías».

AGN, Inquisición, vol. 613, exp. 2, Veracruz, 1668, «Proçeso y causa criminal contra Françisca Toscano, mulata libre».

AGN, Inquisición, vol. 1552, sin expediente, Puebla, 1626, «Del comissario de la Puebla don Antonio de Çervantes Carvajal qontra Justa Sánchez, vezina de Sevilla, por conjuro, y contra Joanna Pérez».

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Universidad Veracruzana/ Instituto Nacional Indigenista/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

ALBERRO, Solange. «Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII», en Antonio Guzmán Vázquez y Lourdes Martínez O. (editores), *Del dicho al hecho: transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, INAH, México, 1989, pp.77-89.

\_\_\_\_\_. *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992.

\_\_\_\_\_. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

ALBERONI, Francesco. *El erotismo*, traducción de Beatriz E. Anastasi de Loné, Gedisa, Barcelona, 1994.

ANDRÉS MARTÍN, Ofelia Eugenia de. *La hechicería en la literatura española de los Siglos de Oro*, Fundación Universitaria Española, Alcalá, 2006.

AREOPAGITA, pseudo Dionisio. *Jerarquía celeste*, en *Obras completas*, traducción de Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, pp. 103-165.

ARTEAGA BOTELLO, Nelson y Javier Arzuaga Magnoni, *Sociologías de la violencia. Estructuras, sujetos, interacciones y acción simbólica*, FLACSO México, México, 2017.

BEHAR, Ruth. «Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición de México», en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI y XVII*, Conaculta/Grijalbo, México, 1991, pp. 197-226.

BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2013.

BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa. «Los maleficios contra los hombres», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (editores), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Abada/ Universidad Autónoma de Zacatecas, Madrid, 2012, pp. 9-23.

BURTON RUSSELL, Jeffrey. *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, traducción de Rufo G. Salcedo, Laertes, Barcelona, 1995.

BUTLER, Alban. *Vidas de los santos*, tomo III, traducción y adaptación de Wifredo Guinea, Collier's International-John W. Clute, México, 1965.

CAMPOS MORENO, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España 1600-1630*, El Colegio de México, México, 1999.

\_\_\_\_\_. «Benita del Castillo, una hechicera poblana», en José Pascual Buxó (editor), *La producción simbólica en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp. 463-470.

\_\_\_\_\_. «Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata», en *Revista de Literaturas Populares*, México, número 2, 2012, pp. 401-435. Disponible en: <<http://www.rlp.culturaspopulares.org>> [Consultado el 18 de octubre de 2018].

\_\_\_\_\_. «Ensalmos novohispanos, palabras mágicas para curar», en Mariana Masera (coord.), *La otra Nueva España: la palabra amenazada en la Colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México/Azul, Barcelona, 2002, pp. 155-165.

\_\_\_\_\_. «El conjuro de las habas, texto adivinatorio del virreinato mexicano», en Mariana Masera (editora), *Literaturas y culturas populares de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México/Azul, Barcelona, 2004, pp. 69-78.

\_\_\_\_\_. «La voluntad cautiva: tres conjuros novohispanos para atraer al amado», en Pedro M. Piñero Martínez (editor), *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar in memoriam : Actas del III Congreso Internacional Lyra Mínima Oral*, Fundación Machado/Universidad Autónoma de Sevilla, 2004, pp. 425-432. Disponible en: <<http://www.lyraminima.culturaspopulares.org/actas1.html>> [Consultado el 9 de septiembre de 2018]

CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid, 1978.

\_\_\_\_\_. *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 tomos, Istmo, Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_. *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2006.

CARRANZA VERA, Claudia. «Amenazas y coerción contra san Antonio. Casos de peticiones desesperadas en los archivos inquisitoriales», en Alejandro Martínez de la Rosa (coordinador), *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, Fontamara/Universidad de Guanajuato, México, 2016, pp. 143-159.

\_\_\_\_\_. «El castigo en verso. Aspectos de la maldición en la lírica popular hispánica, siglos XVI al XVII», en Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García (coords.), *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2016, pp. 309- 333.

CARRASCO JIMÉNEZ, Edison. «La subversión y los movimientos definidos desde la acción política», en *CISMA, Revista del Centro Telúrico de Investigaciones Teóricas*, núm. 2, 2012, pp. 1-16. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3960776>> [Consultado el 24 de octubre de 2018 ]

CASTAÑEGA, fray Martín de. *Tratado de supersticiones y hechicerías*, edición de Fabián Alejandro Campagne, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, segunda edición, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995.

CHARRO GORGOJO, Ángel. «La sal, ¿mito o superstición?», en *Revista de Folklore*, núm. 214, 1998, pp. 124-133. Disponible en: <<https://funjdiaz.net/folklore/07ficha3.php?ID=1756>> [Consultado el 5 de diciembre de 2018]

CHEVALIER, Jean. *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Herder, Barcelona, 1986.

CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián. *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942.

CIRUELO, Pedro. *Reproución de las supersticiones y hechizerías*, introducción y edición de Alva V. Ebersole, Albatros Hispanofila, Valencia, 1978

COHEN, Esther. *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Tauros/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.

COPE, R. Douglas. «Los hábitos laborales urbanos», en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana. La ciudad barroca*, tomo II, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 407-432.

CORTÉS JÁCOME, Ma. Elena. «No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree», en Sergio Ortega (editor), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1985, pp. 165-177.

COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Felipe C. R. Maldonado, Madrid, Castalia, 1994.

DAXELMÜLLER, Christoph. *Historia social de la magia*, traducción de Constantino Ruiz Garrido, Herder, Barcelona, 1997

DELPECH, François. «De Marthe a Marta ou les mutations d'une entité transculturele», en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Casa Velázquez/Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, pp. 55-92.

\_\_\_\_\_. «En torno al diablo cojuelo: demografía y folklore», en María Tausiet y James S. Amelang (editores), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 99-131.

*Diccionario de Autoridades*. Recurso electrónico disponible en: <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1996/diccionario-de-autoridades>> [Consultado el 10 de diciembre de 2018].

DÍAZ CRUZ, Rodrigo. «Las voces transfiguradas: lengua ritual, proyectiles verbales», en *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998, pp. 113-151.

DÍAZ ROIG, Mercedes. *Estudios y notas sobre el romancero*, El Colegio de México, México, 1986.

DIEZ BORQUE, José María. «Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro», en *Bulletin Hispanic*, vol. 87, núm. 1-2, 1985, p. 47-87. Disponible en: <[https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1985\\_num\\_87\\_1\\_4554](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1985_num_87_1_4554)> [Consultado el 10 de febrero de 2018].

ESCAMILLA-COLIN, Michèle. «Mentar el diablo ou le diable dans l'encrier», en Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Presses Universitaires de France, París, 1996, pp. 89-119.

FABB, Nigel. «Poetic parallelism and working memory», en *Oral Tradition*, núm. 31, 2017, pp. 355-372. Disponible en: <<http://www.journal.oraltradition.org>> [Consultado el 17 de diciembre de 2018]

FALS BORDA, Orlando. *Subversión y cambio social*, segunda edición, Universidad Nacional/ Tercer Mundo, Bogotá, 1968.

FARAONE, Christopher A. *Ancient greek love magic*, segunda edición, Harvard University Press, Massachusetts, 2001.

FLORES, Enrique y Mariana Masera (coords.). *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 2010.

FRAILE GIL, José Manuel. *Conjuros y plegarias de tradición oral*, Compañía Literaria, Madrid, 2001.

FRENK, Margit. *Entre folklore y literatura (Lírica hispánica antigua)*, El Colegio de México, México, 1971

\_\_\_\_\_. *Entre la voz y el silencio*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV al XVII)*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

\_\_\_\_\_. «La canción popular femenina en el Siglo de Oro», en *Poesía popular hispánica: 44 estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 353-372.

\_\_\_\_\_. «Lírica tradicional y cultura popular en la Edad Media», en *Poesía popular hispánica: 44 estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 19-41.

\_\_\_\_\_. «Símbolos naturales en las viejas canciones populares», en *Poesía popular hispánica: 44 estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 329-352.

FRAZER, James G. *La rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.

GALA PELLICER, Susana. «Magias inquisitoriales y magias virtuales: del conjuro amoroso en los procesos inquisitoriales de los Siglos de Oro al conjuro web del siglo XXI», en Patrizia Botta (coordinadora), *Actas del XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, volumen VII, Bagatto Libri, Roma, 2012, pp. 74-79. Disponible en: <[https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih\\_xvii\\_b.htm](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_xvii_b.htm)> [Consultado el 16 de enero de 2019]

GALÁN RODRÍGUEZ, Carmen. «La subordinación causal y final», en Ignacio Bosque y Violeta Demond (directores), *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 3, Espasa, Madrid, 1999, pp. 3507-3642.

GARCÍA ÁVILA, Celene. «Amuletos, fórmulas y pócimas de amor: un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)», en *Coatepec*, núm. 17, 2009, pp. 45-63. Disponible en: <<https://biblat.unam.mx/es/revista/contribuciones-desde-coatepec/articulo/amuletos-conjuros-y-pocimas-de-amor-un-caso-de-hechiceria-juzgado-por-el-santo-oficio-puebla-de-los-angeles-1652>> [Consultado el 24 de enero de 2018]

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. «Hechicería y superstición», en *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia 1530-1609*, Península, Barcelona, 1980, pp. 243-260.

GARCÍA GARCÍA, José Luis. «El contexto de la religiosidad popular», en C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra, *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 19-29.

GARRIDO MEDINA, Joaquín. «Los actos de habla. Las oraciones imperativas», en Ignacio Bosque y Violeta Demond (directores), *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 3, Espasa, Madrid, 1999, pp. 3879-3928.

GÓMEZ TORREGO, Leonardo. «Los verbos auxiliares. Las perífrasis verbales de infinitivo», en Ignacio Bosque y Violeta Bosque (directores), *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 2, Espasa, Madrid, 1999, pp. 3253-3322.

GONZÁLEZ, Aurelio. «El romance: transmisión oral y transmisión escrita», en *Acta poética*, vol. 26, núm. 1-2, 2005, pp. 219-237. Disponible en: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/170>> [Consultado el 19 de noviembre de 2018].

\_\_\_\_\_. «La fórmula y la variación de Conde Olinos en el Romancero en América», en Aurelio González y Beatriz Mariscal Hay (eds.), *Romancero: visiones y revisiones*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 63-73.

\_\_\_\_\_. «Las fórmulas y el Romancero en México», en Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Formas narrativas de la tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2009, pp. 13-23.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. «La trampa de las castas», en Solange Alberro y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, El Colegio de México, México, 2013.

Hurtado M., Milena *et al.* *Proceso inquisitorial de una hechicera: el caso de Catalina de Miranda*, El Colegio de México, México, 2006.

KAMEN, Henry. *La inquisición española*, traducción de Enrique de Obregón, Grijalbo, Barcelona, 1967.

KIECKHEFER, Richard. *La magia en la Edad Media*, traducción de Montserrat Cabré, Crítica, Barcelona, 1992.

LARA, Luis Fernando. *Historia mínima de la lengua española*, El Colegio de México/El Colegio Nacional, México, 2013.

LAVRIN, Asunción. «La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia», en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Gustavo Pelcastre, CONACULTA/Grijalbo, México, 1991, pp. 55-83.

\_\_\_\_\_. «La sexualidad y las normas de la moral sexual», en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana. La ciudad barroca*, tomo II, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 489-518.

LÁZARO MORA, Fernando A. «La derivación apreciativa», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (directores), *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 3, Espasa, Madrid, 1999, pp. 4645-4682.

LE GOFF, Jacques. «El tercer lugar», en *El nacimiento del Purgatorio*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1989, pp. 9-25.

LEÓN CASARES, María del Carmen. «A cielo abierto: la convivencia en plazas y calles», en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana. La ciudad barroca*, tomo II, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 19-46.

LEVACK, Brian P. *La caza de brujas en la Europa moderna*, traducción de José Luis Gil Aristu, Alianza, Madrid, 1995.

LÓPEZ BELTRÁN, Carlos. «Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas», en Frida Gorbach y Carlos López Beltrán, *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, pp. 289-342.

LOZANO ARMENDARES, Teresa. «Momentos de desamor en algunas parejas novohispanas», en Sergio Ortega Noriega *et al*, *Amor y desamor. Vivencias de pareja en la sociedad novohispana*, segunda edición, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999, pp. 53-82.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia, religión*, traducción de Antonio Pérez Ramos, Ariel, Barcelona, 1974.

MAMZER, Hanna. «La identidad y sus transgresiones», en *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 24, 2006, pp. 118-149. Disponible en: <<http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/865>> [Consultado el 3 de octubre de 2018].

MARTÍ I PÉREZ, Josep. «El ensalmo terapéutico y su tipología», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. 44, 1989, pp. 161-186. Disponible en: <<http://digital.csic.es/handle/10261/38112>> [Consultado el 7 de septiembre de 2018].

MARTÍNEZ MONTALVO, Carlos. «Antropología de la subversión. El don como matriz moral de subversión», tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.

MASERA, Mariana. «“Yo, mi madre, yo,/que la flor de la villa me so”: la voz femenina en la antigua lírica popular hispánica», en Concepción Company *et al*, *Voces de la Edad Media (Actas de las terceras jornadas medievales)*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 105-113.

\_\_\_\_\_. «Desire and Transgression in the Female Voice of Early Popular Lyric», en Xon de Ros y Geraldine Hazbun (editoras), *A Companion to Spanish Women's Studies*, Tamesis, Woodbridge, Nueva York, 2011, pp. 41-53.

\_\_\_\_\_. «La palabra mágica en la Nueva España en la Nueva España. El conjuro, una poética compartida», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (editores), *Espejo de*

brujas. *Mujeres transgresoras a través de la historia*, Abada/ Universidad Autónoma de Zacatecas, Madrid, 2012, pp.145-176.

MAUSS, Marcel. «Esbozo de una teoría general de la magia», en *Sociología y antropología*, traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Tecnos, Madrid, 1991, pp.45-152.

MAYORAL, José Antonio. *Figuras retóricas*, Síntesis, Madrid, 1994.

MENDEZ, María Águeda (coord.). *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición, siglo XVII*, Archivo General de la Nación/El Colegio de México/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. «Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española», en *Los romances de América y otros estudios*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1941, pp. 52-95.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

MONTOLÍO, Estrella. «Las construcciones condicionales», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (directores), *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 3, Espasa, Madrid, 1999, pp. 3643-3738.

MUCHEMBLED, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, traducción de Federico Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

MUJICA PINILLA, Ramón. «Introducción», en *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, segunda edición, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1995, pp. 19-37.

NÚÑEZ RAMOS, Rafael. *La poesía*, Síntesis, Madrid, 2008.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

ORTEGA NORIEGA, Sergio. «De amores y desamores», en Sergio Ortega Noriega *et al*, *Amor y desamor. Vivencias de pareja en la sociedad novohispana*, segunda edición, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999, pp. 11-28.

PAZ Y MELIA, Antonio. *Papeles de Inquisición: catálogo y extractos*, segunda edición, Patronato del Archivo Histórico Nacional, Madrid, 1947.

PEDROSA, José Manuel. *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa, Gipuzkoa, 2000.

\_\_\_\_\_. «Los milagros de san Antonio de Padua: mito, rito, folclore», en Ma. Dolores Jiménez *et. al*, *Espacios míticos: historias verdaderas, historias literarias*, Universidad de Alcalá/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2014, pp. 255-256.

QUEZADA, Noemí. «Santa Marta en la tradición popular», en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, núm. 10, 1973, pp. 221-222. Disponible en: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23287>> [Consultado el 4 de enero de 2019]

\_\_\_\_\_. «Oraciones mágicas en la Colonia», en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, vol. 11 (1), 1974, pp. 141-167. Disponible en: <[revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23310](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23310)> [Consultado el 13 de marzo de 2018]

\_\_\_\_\_. «Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI», en *Anales de Antropología. Revista de Investigaciones Antropológicas*, vol. 24 (1), 1987, pp. 264-287. Disponible en: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/10007>> [Consultado el 18 de marzo de 2018]

\_\_\_\_\_. «Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVII», en *Anales de Antropología*, vol. 25 (1), 1988, pp. 329-369. Disponible en: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15826>> [Consultado el 27 de marzo de 2018].

\_\_\_\_\_. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Plaza y Valdés, México, 1996.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Real Academia Española*. Recurso electrónico disponible en: <<http://dle.rae.es>>

RODRÍGUEZ DELGADO, Adriana (coord.). *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000.

RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco. *Ensalmos y conjuros en España y América*, segunda edición, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2017.

ROPER, Jonathan. *English verbal charms*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2005.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La santidad controvertida*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

\_\_\_\_\_. *Profetisas y solitarios*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

RUIZ JIMÉNEZ, Joaquín. «San Gabriel, arcángel», en Lamberto Echeverría, Bernardino Lorca y José Luis Repetto Betes (coordinadores), *Año cristiano. Septiembre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, pp. 868-875.

SÁNCHEZ, Manuel Martín. *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, EDAF, Madrid, 2002.

SÁNCHEZ LÓPEZ, Cristina. «La negación», en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (directores), *Gramática descriptiva de la lengua española*, tomo 3, Espasa, Madrid, 1999, pp. 2561-2634.

SÁNCHEZ ORTEGA, Ma. Helena. «Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos», en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 5, 1984, p. 83-135. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/CHMC/article/view/CHMC8484110083A>>. [Consultado el 16 de enero de 2019].

\_\_\_\_\_. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Akal, Madrid, 1992.

STEEL, Thomas J. *The Alabados of New Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2005.

SUÁREZ LÓPEZ, Jesús. *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*, Gobierno del Principado de Asturias, Gijón, 2016.

TAUSIET, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2000.

\_\_\_\_\_. *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna, Siglo XXI*, Salamanca, 2007.

TORQUEMADA, María Jesús. «Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en la España ante los tribunales», en Rica Amrán (editora), *Las minorías: ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, University of California (Santa Bárbara), Santa Bárbara, 2015, pp. 98-105.

VORÁGINE, Santiago de la. *La leyenda dorada*, dos tomos, traducción de fray José Manuel Macías, Alianza, Madrid, 2011.

TURBERVILLE, A. S. *La inquisición española*, traducción de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

YZURDIAGA LORCA, Fermín. «San Miguel, arcángel», en Lamberto Echeverría, Bernardino Lorca y José Luis Repetto Betes (coordinadores), *Año cristiano. Septiembre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, pp. 860-867.

ZAMORA ACOSTA, Elías. «Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla», en C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S.

Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 527-544.

ZAMORA CALVO, María Jesús. *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, Navarra, 2005.

\_\_\_\_\_. *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Calambur, Barcelona, 2016.

ZUMTHOR, Paul. *Introducción a la poesía oral*, traducción de Ma. Concepción García-Lomas, Taurus, Madrid, 1992.

## **Criterios de edición y muestra de conjuros**

## CRITERIOS DE EDICIÓN

A continuación se detallan los criterios de edición empleados tanto en la transcripción de las versiones como en la de los fragmentos de los expedientes que se citaron a lo largo del presente trabajo.

- 1) Se conserva la ortografía original de los textos, a excepción de la ese e i largas (ʃ, j) que se cambian por su representación corta (s, i).
- 2) Se respetan, también, las variantes gráficas de todas las palabras, incluidos topónimos y nombres propios, sin importar que se presenten en un mismo texto.
- 3) Las representaciones escritas del fenómeno sandhi se respetan (desta, destos)
- 4) La acentuación, puntuación y uso de mayúsculas y minúsculas se modernizan en todos los casos.
- 5) En algunas instancias se han agregado guiones dialogísticos, comillas y paréntesis para ordenar el texto y hacerlo más asequible.
- 6) Todas las abreviaturas se desatan.
- 7) Los puntos suspensivos entre corchetes ([...]) indican una oración, palabra o letra imposible de leer o descifrar, así como versos faltantes.
- 8) Aquellas palabras de las que no se está por completo seguro de su lectura aparecen entre corchetes y entre signos de interrogación ([¿amolado?]).
- 10) Las palabras, letras y números faltantes en el texto, cuya ausencia afecte el sentido o interpretación de la misma, se agregan entre corchetes ([ ]).
- 11) Las palabras tachadas en el original no se incluyen en el texto.
- 12) Las indicaciones sobre cómo las personas declaran haber pronunciado los conjuros, así como otras anotaciones del amanuense relacionadas con ellos, se colocan a pie de página.

13) Siguiendo el ejemplo de Araceli Campos y José María Diez Borque, todos los conjuros amorosos se editaron como textos líricos. En este sentido, la división estrófica se hizo a partir de los cambios en el discurso presentes en el texto y se señalan mediante punto y aparte y espacio entre secciones. En cuanto a su versificación, se respetó el ritmo siempre que no afectara el sentido, en cuyo caso se optó por privilegiar este último.

14) Al principio de cada versión aparece la información de su procedencia dispuesta de la siguiente manera: archivo donde se encuentra el documento del que forma parte, volumen, número de expediente, foja en que se encuentra el conjuro, año, lugar y título que las autoridades inquisitoriales pusieron al expediente en cuestión.

15) Si un texto ya fue consignado en otra u otras investigaciones, se abre un párrafo al final del conjuro donde se anota el nombre del investigador, obra donde lo presenta y página donde se encuentra.

16) Al final de cada serie de textos pertenecientes a un conjuro se brindan referencias sobre otras versiones del mismo procedentes de otras regiones de la hispanidad —sobre todo de España—, consignadas en algunas investigaciones. Esto se hace con la finalidad de dar un panorama más amplio de la expansión y diversidad que alcanzaron estas composiciones mágicas.

16) Las versiones se establecieron siguiendo los criterios del *Nuevo corpus de la lírica popular hispánica*. De esta manera, el nombre de cada uno de los 41 conjuros que integran la muestra aparece en negritas y con una enumeración con paréntesis de cierre —1), 2), 3)...—; por su parte, cada versión se enumera de forma corrida del uno al 89. En el caso de las versiones de un mismo conjuro se trató que las consecutivas sean aquellas con mayores similitudes; es decir, mientras más cercanas están tendrán mayores correspondencias y, por el contrario, mientras más alejadas se encuentren más serán las diferencias.

## MUESTRA DE CONJUROS

### 1) Conjuro de santa Marta “la Buena”

1

Señora Sancta Marta,  
sancta eres y sancta de Nuestra Señora,  
[de] la virgen María,  
fuiste querida y amada,  
y de su hijo precioso  
fuiste huésped y conbidada.

Benditas sean las santas rodillas  
que de delante de Dios te humillaste,  
y tus sanctas manos  
con que le adoraste,  
y tus sanctos ojos  
y boca con que le hablaste  
en el monte Tavocón.

Con la cruz y el agua bendita  
a la serpiente rociaste  
y con tu çinta la ataste  
y en el templo la empresentaste,  
mansa y queda la ataste.

Así como esto es berdad,  
me traigas a mi marido;  
que con otra muger ninguna pueda hablar  
ni con ella estar,  
sino que benga conmigo a hablar y estar  
y me dé todo lo que yo pidiera.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 131, exp. 13, sin foliación, Villa de Llerena (Nueva Galicia), 1582, «Proçesso criminal de la real justicia contra Constança de Esquivel, muger de Miguel Gerónimo, y María de Villarreal, muger de Diego Barroso, por hechizerías».

Señora mía ssanta Marta,  
 digna sois y ssanta,  
 de mi señora la virgen María  
 querida y amada,  
 de mi señor Jesucristo  
 huésped y combidada.

Benditos sean los ojos  
 con que a mi señor Jesucristo mirastes,  
 bendita sea la boca  
 con que a mi señor Jesucristo hablaste,  
 benditas sean las manos  
 con que a mi señor Jesucristo manjares guisastes.

Señora mía santa Marta,  
 en el monte Tabor entrastes,  
 con la serpiente mala encontrastes,  
 con vuestro hisopo agua le hechastes,  
 con una cinta la ligastes,  
 en ella cabalgastes  
 y por la çiudad entrastes  
 y a los juezes la entregastes  
 y anssí dijistes:  
 —Catad, aquí la serpiente que tanto mal os hacía.

Anssí como esto es verdad,  
 anssí me traigas a fulano.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 342, exp. 23, f. 32v, Veracruz, 1622, «Proçeso criminal contra Juana de Valençuela, vezina de la ciudad de la Nueva Veracruz y natural de Cádiz, por supersticiones».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 122-123.

Señora sancta Marta,  
 digna sois y sancta,  
 de mi señor Jesucristo  
 huésped y convidada,  
 y de mi señora la virgen María  
 querida y amada.

En el monte Olivieti entrastes,  
 con los siete cavalleros encontrastes,  
 en gran questión y conquista, señora mía, los hallastes,  
 con unas sanctísimas palabras los amansastes  
 y delante pasastes.

Con el bravo dragón encontrastes,  
 con la sancta cruz de mi señor Jesucristo lo amansaste,  
 con un hisopo y calderilla de agua bendita lo rociaste,  
 con la çinta de mi señora, la virgen María, lo atastes,  
 y por la puerta de la ciudad la entrastes  
 y a los ciudadanos la entregastes.

—Veís aquí, hermanos míos, al bravo dragón  
 gimiendo de ofendido  
 atado, ligado y amarrado.

Assí como esto, señora mía, es verdad,  
 os suplico que hagas esto, ésta,  
 o me traigas a mi marido fulano.

FUENTES: AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 2, ff. 12-92, Veracruz, 1592, «Proceso qontra Gregoria de Silva, vezina de la Veracruz, natural de Sevilla, muger de Antonio de Trillo, por supersticiones, hechizerías, conjuros, sortilegios e invocaciones de demonios».

CONSIGNACIONES PREVIAS. **A:** Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», en *Anales de Antropología*, vol. 10, 1973, pp. 228-229. **B:** Noemí Quezada, «Oraciones mágicas en la Colonia», en *Anales de Antropología*, vol. 11, 1974, p. 159.

#### 4

Señora mía sancta Martha,  
digna soys y sancta,  
de mi señor Jesucristo  
huésped y combidada,  
de mi señora la virgen María  
querida y amada.

Señora mía sancta Marta,  
en el templo estranstes,  
con el agua bendita encontrastes,  
con vos la llevastes,  
al monte Olivete fuistes,  
con la brava serpiente encontrastes,  
con el ysopo del agua vendita la roçiaste,  
con vuestra precisa çinta la amarrastes,  
con vuestras palabras benditas la amansastes  
con vos la llevastes,  
por las puertas de Hierusalem entrastes.

—Veis, aquí, la brava serpiente,  
mansa y leda y amarrada.

Assí me traigas a mi marido,  
ledo y quedo y manso,  
a mi servicio y mandado.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, f. 24r-24v, Veracruz, 1594, «Proçesso qontra Magdalena Hernández, biuda, vezina de la çiudad de Veracruz y natural de la çiudad de Málaga en los reynos de Castilla, por hechicerías».

#### 5

Señora santa Martha,  
digna soys y santa;  
de [mi] señora la Virgen  
querida y amada,

de mi señor Jesuchristo  
huésped y conbidada.

Por el monte Tabor entrastes,  
con la fiera sierpe encontrastes,  
brava y fuerte estaba,  
con la cruz y el agua vendicta la ruciastes y conjurastes,  
y en ella cavalgastes  
y al gran pueblo la llevastes  
y a los cavalleros la entregastes  
y dixistes y hablaste:

—Veis aquí la fiera sierpe atada,  
ligada, contenta, pagada,  
mansa y queda de los pies,  
de las manos, del corazón  
y de todos sus miembros  
quantos en su cuerpo son.

Assí como esta oración y conjuro es verdad,  
me traigas a mi marido  
manso, ledo y quedo,  
de las manos, de la voca, del corazón  
y de todos sus miembros  
quantos en su cuerpo son  
y que no lo pueda detener la noche obscura  
ni ninguna muger ni criatura.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 316, sin expediente, f. 286, Ciudad de México, 1617, «Ana Hernández, muger de Francisco Esteban Vázquez, sastre, contra María de los Reyes, yndia mestiza».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, pp. 121-122.

## 6

Madre mía santa Martha,  
digna sois y santa,  
de mi señor Jesucristo

querida y amada,  
de la virgen ssantísima  
güespeda y conbidada.

En el monte Olibete entrastes,  
con la serpiente fiera encontrastes,  
braba la hallaste,  
con vuestros santos conjuros la conjurastis,  
con vuestro hisopo la rociastis,  
con vuestra sinta la atastis,  
con la vuestro pie la quebrantastis,  
a los cavalleros de la franco conquista se la entregastis:

—Cavalleros, amigos de mi señor Jesucristo,  
veis aquí la serpiente braba  
que braba estaba,  
mansa, queda,  
lega, legada  
humilde y atada.

Madre mía, santa Marta,  
con aquellos conjuros que conjurastis la serpiente  
me conjuréis a fulano  
y así me lo pongáis:  
manso, lego, legado,  
como pusistis a la serpiente.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 366, exp. 14, f. 233r-233v, Puebla, 1629, «Carta de don Antonio Cervantes Carbajal, acompañando la denuncia que de sí misma hizo doña Benita del Castillo, por supersticiones».

CONSIGNACIONES PREVIAS. **A:** Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», *op. cit.*, p. 230. **B:** Araceli Campos, *op. cit.*, pp. 123-124.

## 7

Señora sancta Marta,  
digna sois y santa,  
de mi señor Jesucristo

querida y amada,  
guéspedes y convidada.

Por las puertas de Maçeda entrastes  
con los caballeros encontrastes;  
señora santa Marta,  
por el monte Talancón entrastes,  
a la sierpe encontrastes,  
con el hisopo de agua la rociastes,  
con la cinta de la virgen María la atastes  
al pueblo la llevastes  
y a él la entregastes:  
mansa y leda y queda.

Así como esto es verdad,  
os suplico me traigas a fulano  
(declarando la persona a quien se quería traer)  
manso y ledo y quedo  
y atado y ligado  
de sus pies y de sus manos  
y de quantos miembros  
en su cuerpo son;  
que no pueda estar ni reposar  
hasta que a mí venga a buscar.

FUENTES. **A:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 163r, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías». **B:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 259r-259v, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías». **C:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 6, f. 222r, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Mari López, por hechicerías».

## 8

Bienaventurada sancta Marta,  
digna sois y sancta,  
de mi señor Jesuchristo  
querida y amada,  
de mi señora la virgen María  
huéspedes y convidada.

Por el monte Talantón entrastes,  
con la sierpe fiera encontrastes,  
con vuestra bendita sinta la atastes  
a la gente del pueblo la entregastes diciendo:  
—Aquí traigo la sierpe fiera,  
mansa, leda y queda  
como una cordera.

Así como esto es verdad,  
os pido que traigas a fulano  
manso, ledo y quedo.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol.484, exp. 2, f. 59r, Puebla, 1617, «Proceso contra Teresa de la Paz por supersticiosa».

## 9

Señora santa Marta,  
digna sois y santa,  
de mi señor Jesuchristo  
querida y amada,  
guéspedes y conbidada.

En el monte Talancón entrastes  
y con la sierpe y el dragón encontrastes  
y con estas santas palabras lo amansastes.

Y así como lo amansasteis  
me amanséis a fulano  
y me lo traigáis.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 262r, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías».

## 10

Señora santa Marta  
digna sois y sancta;  
de mi señor Jesucristo  
querida y amada,  
[de] mi señora la Virgen  
huésped y conbidada.

Así como traxiste el dragón del monte  
con la çinta atada,  
así me traigas a fulano.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 271, exp. 12, Tlaxcala, 1603, «Processo contra Juana Baptista, natural de la çiudad de Sevilla, en Triana, biuda, vezina del pueblo de Jaliscoya, junto a Alvarado, en esta Nueva Hespaña, por hechizera».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 121.

## 11

Señora santa Marta,  
guéspedes y combidados tubistes,  
yo soy Leonor de mi coraçón  
y bos sois Martha de mi coraçón.  
Yo soy la guésped,  
combídadmelas que ya vengo a comer.

¿Dónde vas,  
sentenciado juez de nuestras sentencias,  
con tu cuerpo de ynocencia,  
tu coraçón de [balentía]?

Adónde vas tú, Marta,  
que aquí está un brabo león,  
lerdo y cuerdo  
y ligado y encadenado

y dado a la mala bentura.

Marta mía,  
vos me lo traeréis  
atado a mis pies.

Conbidadme vos, Marta,  
pues vengo a que me conbidéis.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 209, exp. 3, f. 31r, Veracruz, 1596, «Processo qontra doña Leonor Maldonado, muger de Bernardo Franquez, vezino de la Veracruz, por hechigerías».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE SANTA MARTA “LA BUENA”* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Toledo, 1598, véase Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1942, p. 131. **B:** Islas Canarias, 1587, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen. La perspectiva inquisitorial*, Akal, Madrid, 1992, p. 280. **C:** Toledo, 1548, véase Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, tomo II, Itsmo, Madrid, 1992, p. 43.

## 2) Conjuero de san Silvestre de Monte Mayor

12

Señor san Silvestre de Monte Mayor  
que ligasteis a la draga y al dragón  
y a la doncella y al varón del toro blanco  
que en la carrera se humilló,  
ligad a fulano de pies y de manos  
de ojos, de corazón,  
que venga a mi querer y a mi amor  
dándome lo que tuviere  
y diciéndome lo que supiere.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 164r-164v, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías».

### 13

Señor san Silvestre de Mante Mayor,  
el que ligaste a la draga y al dragón,  
y a la donzella y al varón,  
así liguéis a fulano  
y me lo traigáis  
como umillaste al toro bravo  
que en la carrera se os umilló.

Que lo liguéis de pies y manos  
y de ojos y de corazón  
para que venga a mi llamado  
y a mi mandado  
y a mi amor.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 255v, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías».

### 14

Señor san Silvestre de Monte Mayor  
que ligastes a la draga y al dragón  
y a la onça y al león  
y a la donzella y al varón  
y a los toros bravos del monte Sienay,  
así me amanses a fulano.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 252r, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE SAN SILVESTRE DE MONTEMAYOR* EN FUENTES HISPÁNICAS. A. Toledo, 1633, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 132.

### 3) Conjuero de san Erasmo

15

Señor sanct Erasmo,  
obispo y arzobispo  
y papa en Roma  
y confesor de mi señor Jesucristo,  
por aquel dolor que sentistes  
quando os ylaron vuestras tripas,  
que le deis dolor a mi marido  
en el coraçón:  
que me ame  
y se muera por mi amor.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 207, exp. 7, f. 21r, Veracruz, 1594, «Processo contra Ana María, muger de Bartholomé García, calafate, vezino de la Veracruz, alias Manuel García, por hechizera».

16

Señor San Aresmo,  
por aquel ardor y herbor  
que tubisteis en vuestras gloriosas tripas,  
que seáis servidas de Arder y herbir  
el corasón de fulano.

Que no le deges comer,  
ni beber, ni dormir, ni çenar,  
ni con quantas mugeres ay en el mundo  
contento tomar:  
ni negra, ni mulata,  
ni cassada, ni viuda,  
ni donçella, ni soltera,  
hasta que [me] benga a ver y hablar,  
llamándome de señora,  
besándome en la boca,  
dándome lo que tubiese,  
diziéndome lo que supiere.

Y todos aquellos y aquellas  
que más le dixeren de mí

le parescan ciebros y cieras del monte.  
¡Yo, María del Norte!

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 478, sin expediente, ff. 199r-201v, Ciudad de México, 1613, «María Álvarez contra Juana Diez y Catalina de Viveros».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE SAN ERASMO* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A.** Toledo, 1598, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 135-136. **B.** Toledo, 1633, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 124.

#### 4) Conjuro de san Marcos

17

Fulano,  
Pedro, Juan o Martín,  
san Marcos te amarque,  
y Jesucristo te amanse  
y ponga sus ojos en tu corazón,  
tu cara humildosa en tierra;  
quando tú naciste  
el hijo de Dios nacido era,  
hostia verdadera  
me ponga en tu corazón.

Fulano,  
yo no te veo  
más que con los diez mandamientos  
(señalando los diez dedos de las manos)  
te ato y te tomo.

Tómote con Dios Padre,  
con la virgen María su madre,  
con los doçe altares mayores,  
y con los doçe libros missales,  
con la casa santa de Belén,  
con la casa santa de Jerusalén,

con el río Jordán  
donde mi señor Jesucristo fue bautizado,  
que pongas tu amor conmigo  
como la madre de Dios con su hijo  
y Jesuchristo con sus discípulos.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, f. 264v, Ciudad de México, 1577, «Proceso contra doña Phelipa de Atayde, natural de la çiudad de Lesbona, vezina de México, biuda de Miguel de Herrera, thesorero de la casa de moneda, por superstición».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL CONJURO DE SAN MARCOS EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Toledo, 1633, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 146. **B:** Islas Canarias, 1666, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, 275-276.

## 5) Conjuero de santa Elena

18

Con uno de los clabos,  
bienaventurada santa Elena,  
deis a mi marido en la cabeza  
porque se acuerde de mis quejas,  
con el otro le deis en el corazón  
porque se acuerde de mi amor,  
con el otro le deis en las espaldas  
porque se acuerde de mis palabras.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol.484, exp. 2, f. 48r, Puebla, 1617, «Proceso contra Teresa de la Paz por supersticiosa».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE SANTA ELENA* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Toledo, 1644, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 134-135. **B:** Toledo, 1633, véase *ibid.*, p. 148-149. **C:** Tenerife, 1679, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 282.

## 6) Conjuero de san Antón

19

Bienaventurado sanc Antonio de Padua,  
en Padua nasistis,  
en Portugal fuistis criado,  
a el estudio andubistis,  
para predicador aprendistis,  
el primer sermón que hizistis  
se os fue revelado,  
que a vuestro padre llevaban a orcar,  
del pùlpito baxastes  
y a Padua volbistis.

De la orca y del falso testimonio  
a vuestro padre librastis  
y a la vuelta que volbistis  
vuestro sancto breviario perdistis;  
el verbo santo lo halló,  
tres vozes dio  
—Hijo Antón, hijo Antón, hijo Antón.  
Veis aquí tu breviario,  
que en él estoy sentado  
y en él tu corazón sellado.

Ansí como esto es verdad,  
me otorgues esto que os pido.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol.484, exp. 2, f. 47v, Puebla, 1617, «Proceso contra Teresa de la Paz por supersticiosa».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Enrique Flores y Mariana Masera, *op. cit.*, p. 82.

20

Bienaventurado señor san Antón  
que rezastes en el monte Torón  
y se os perdió el breviario  
y nuestro señor Jesuchristo os lo traxo,  
assí me traerás a tal hombre  
a mi voluntad y todo mi querer.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 492rv, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barçelona, vezina de México, por supersticiones».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE SAN ANTÓN* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1633, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 147-148.

## 7) Conjuero de los ángeles

21

Tú, fulano,  
con tres ángeles te enbió a buscar:  
con el ángel Arquel,  
con el ángel san Gabriel,  
con el ángel san Miguel,  
que te busquen  
y que te hallen  
y que te manden querido por mí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f.6r, Ciudad de México, 1655, «Causa criminal qontra María de los Ángeles, mulata gaçhupina, por sospechas de hechisera».

## 8) Oración de la Santísima Trinidad

22

Sanctísima Trinidad, valedme,  
Espíritu Sanctísimo, socorredme,  
que entiendo en mi entender  
que me avéis de socorrer  
de ora en ora.

La gloria es el Padre  
y la vida es el Hijo  
y la gracia del Espíritu Santo  
que me otorgue lo que pido  
de ora en ora.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol.249, exp.24, ff. 207r-211r, Ciudad de México, 1598, «Proceso contra María de la O, biuda, que vende loza en el tianguis de San Juan, vezina de esta ciudad. Supersticiones y hechicerías».

## 9) Conjuros de las ánimas

23

Ánimas del purgatorio,  
por la muerte que moristeis,  
por el juicio en que os visteis,  
por la gloria que esperáis  
que ese bien y merçed de mi señor Jesucristo alcançáis,  
me queráis.

De dónde quiera que estuvieredes salgáis  
y a dónde quiera que esté fulano vais  
y tan grandes sean las penas que por mí le deis  
que no le dexéis,  
todo su cuerpo le çerquéis  
y no le dexéis  
hasta que me lo traigáis.

Penas por los ojos,

penas por el corazón,  
penas por cuantos miembros  
en su cuerpo son;  
que no le dexéis estar  
hasta que a mí, fulana,  
venga a buscar,  
queriéndome y dándome quanto tuviere  
y diciéndome quanto de mí supiere.

FUENTES. **A:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 163v, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías». **B:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 270r, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías»

## 24

Ánimas,  
que en la tierra fuistes criadas  
y en la mar fuistes ahogadas,  
yo os llamo,  
que un don os vengo a dar  
y otro os vengo a demandar.

Por las ansias y fatigas  
que tuvistes en la mar furiosa y brava  
quando os ahogastes,  
me traigáis a fulano  
a mi servir y a mi mandar.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, f. 29r, Veracruz, 1594, « Proçesso qontra Magdalena Hernández, biuda, vezina de la çiudad de Veracruz y natural de la çiudad de Málaga en los reynos de Castilla, por hechicerías»

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE LAS ÁNIMAS* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1631, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 134.

## 10) Conjuro del Ánima sola

25

Conjúrote ánima,  
con la luz y con la cruz  
y con la Sancta Veracruz.

Conjúrote ánima,  
con el sol y las estrellas,  
con la mar y las arenas,  
con los doze planetas;  
con treinta y tres altares  
que amanecieron la noche de Navidad dentro en Roma,  
con treinta y tres cruces  
que amanecieron en los altares en Roma la noche de Navidad,  
con treinta y tres aras consagradas,  
con treinta y tres cálices,  
y [...] con el ara,  
y con el alva,  
con la ostia consagrada,  
y con la primera camisa  
que la madre de Dios vistió  
a su bendito hijo,  
con treinta y tres cirios pascuales,  
que amanecieron la mañana de Navidad dentro de Roma  
para dezir missa,  
con el día y la noche de San Juan,  
con la mañana de Resurrección,  
con Dios Padre, con Dios Hijo  
y con el Espíritu Sancto,  
con sancta María su madre,  
con san Pedro y san Pablo  
y con el apóstol Sanctiago,  
con san Miguel arcángel,  
con san Silvestre de Monte Mayor,  
con san Francisco,  
con sancto Domingo,  
con la beata sancta Catalina,

con el arcángel san Graviel,  
con la casa sancta de Jerusalén,  
con las doze tribus de Ysrael,  
con las tablas de Mossén,  
con el río Jordán donde mi señor Jecuchristo fue baptizado,  
con todos los sanctos y sanctas de la corte del çielo.

Que salga luego esta ánima,  
pues la tengo conjurada,  
y vaya a su casa;  
si estuviere durmiendo que lo recuerde,  
que le entre por la boca,  
que le entre por los [oydos],  
[que] le entre por los ojos,  
[que]se le aposente dentro de su corazón,  
[que] le dé tal ansia que no le deje rreposar  
y me venga a dar lo que tuviere  
y dezirme lo que supiere.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 218, exp. 2b, ff. 125r-125v, Veracruz, 1598, «Proçesso qontra doña Juana Yñigo de Mendoça, natural del puerto de Santa María, en los reynos de Castilla, vezina de la çiudad de la Veracruz».

## 26

Ánima, ánima, ánima,  
la más triste y la más sola,  
la que en las penas derramada está,  
conjúrote con Dios Padre  
y con sancta María Madre,  
con san Pedro y con san Pablo,  
con el ángel sant Miguel  
y con el apóstol Sanctiago,  
con todos los sanctos y sanctas  
de la corte del çielo.

Ánima,  
conjúrote que salgas

de donde quiera que estuvieres  
y vayas donde está fulano:  
el ansia que tú traes por tu salvación  
traiga fulano en su corazón  
por mi amor;  
la soledad que tú trae por tu salvación  
la traiga fulano en su corazón  
por mi amor.

Ánima,  
conjúrote que vayas  
y me lo traigas  
a mi querer y a mi mandar,  
a quererme y amarme.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 209, exp. 5, f. 208, Guadalajara (Nueva Galicia), 1597, «Proçesso contra Francisca Messa, muger de Diego de Messa, vezino de la çiudad de Çacatecas, por hechiçeras».

## 27

¡Ánima, ánima, ánima!  
traedme a Garci Pérez.  
¡Luego, luego, luego!

Que no tenga quietud ni reposo  
hasta que venga;  
que no tenga quietud  
hasta que venga.

Que no duerma ni coma  
ni tenga reposo,  
hasta que venga a verse conmigo.  
¡Presto, presto, presto!

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 316, sin expediente, f. 275r, Ciudad de México, 1617, «Catalina de León contra Petrona de Figueroa, doña Catalina de Chábes, María de Espinasa (mulata), María de León, doña Inés de Ávila, Agustina de la Barrera, doña Magdalena de Herrera, Antonia (mulata), por hechizerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 118.

**28**

Ánima sola,  
por la vida que vibiste  
y la muerte que tubiste  
y las penas en que estás  
y la gloria que aguardáis,  
que báis a donde Francisco está  
y en su corazón os depositá  
y en la cruz de su frente os sentá.

Que no lo dexás parar ni reposar  
hasta que me venga a buscar.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 335, exp. 104, f. 386r, Puebla, 1622, «Referencia del comisario de la Puebla de la autodenuncia de doña María de Aguilar por rezar suertes y reçar la oración del ánima sola para que uno la quisiese».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 119.

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DEL ÁNIMA SOLA* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Sin lugar, siglo XVII, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 133. **B:** Zaragoza, 1654, véase María Tausiet, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 124.

## 11) Conjuro del ara consagrada

**29**

Ara consagrada,  
[que] en la mar fuiste hallada,  
yo te conjuro por la Santísima Trinidad,  
que así como el sacerdote  
no puede decir missa sin ti,

así fulano no biva sin mí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 13, f. 303r, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra Joana Fuentes, natural y vezina de México, muger de Francisco García, monedero, por supersticiones».

### 30

Ara consagrada,  
que en el mar fuiste hallada  
y del cuerpo de mi señor Jesuchristo apoderada,  
yo te conjuro,  
que fulano me venga a buscar  
y conmigo se venga a casar.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 492r, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barcelona, vezina de México, por supersticiones».

### 31

Adórote ara,  
ara consagrada,  
que en el çielo fuiste scripta  
y en el mar hallada  
y en el altar de mi señor Jesuchristo  
fuiste aposentada.

Asy como el sacerdote  
no puede celebrar sin ti,  
asy fulano sin mi, fulana,  
no come con reposo  
sin verme a mí, fulana;  
no puede ver a muger soltera  
ni viuda ni casada,  
sino a mi, fulana.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 129, exp. 7, s. f., Ciudad de México, 1589, «Proçesso contra María de Ortega, natural de la villa de Caçalla, en Castilla, muger de Bartolomé Pérez de Reyna, vezina de México, por supersticiones».

### 32

Adórote, ara consagrada,  
que en el cielo fuiste escripta  
y en la mar hallada  
y en el altar reverenciada  
y de los ángeles del cielo adorada.

Y así como obispo ni arçobispo  
ni papa ni cardenal ni sacerdote  
no puede dezir misa sin ti  
permita Dios que fulano, mi marido,  
tenga paz conmigo.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 173v, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías».

### 33

Ara,  
que en la mar fuiste hallada  
y de los peccadores contemplada,  
assí como el sacerdote  
no puede dezir missa sin ti,  
assí quien me quissiese  
no pueda estar sin quererme y amarme  
y darme de lo que tuviere  
y dezirme lo que supiere.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, f. 24v, Veracruz, 1594, «Proçesso qontra Magdalena Hernández, biuda, vezina de la çiudad de Veracruz y natural de la çiudad de Málaga en los reynos de Castilla, por hechicerías».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL CONJURO DEL ARA CONSAGRADA EN FUENTES HISPÁNICAS:  
Toledo, 1633, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 146.

## 12) Conjuro de la luna

34

Dios te salve, Luna bendita,  
alta eres y resplandeciente,  
hija del rey de oriente,  
tres ramos tienes:  
uno de señor,  
otro de amor  
y otro de resplandor.

Conjúrote, Luna,  
con el pan y con la sal,  
que tiendas tus ramas  
y des con ellas  
a fulano en las espaldas  
y en el corazón  
y le hagas que no pueda  
estar ni sosegar  
hasta que [me] venga a buscar.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, f. 264v-265r, Ciudad de México, 1577, «Proceso contra doña Phelipa de Atayde, natural de la çiudad de Lesbona, vezina de México, biuda de Miguel de Herrera, thesorero de la casa de moneda, por superstición».

35

Dios te salve, Luna y señora,  
assí como los peçes no pueden vivir sin agua  
assí Guillermo Rodríguez no pueda vivir sin mí  
y me dé de lo que tuviere  
y me diga lo que supiere.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, f. 24r, Veracruz, 1594, « Proçesso qontra Magdalena Hernández, biuda, vezina de la çiudad de Veracruz y natural de la çiudad de Málaga en los reynos de Castilla, por hechicerías».

OTRAS VERSIONES DEL *CONJURO DE LA LUNA* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1633, véanse Francisco Rodríguez Marín, *Ensalmos y conjuros en España y América*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2017 [1927], p. 41.

### 13) Conjuro de la estrella

36

Conjúrote, Estrella,  
la más linda, la más alta y la más bella,  
que en çielo estás.

Y como te conjuro con la una  
te conjuro con las dos  
y como te conjuro con las dos  
te conjuro con las tres,  
y como te conjuro con las tres  
te conjuro con las quatro,  
y como te conjuro con las quatro  
te conjuro con las çinco,  
y como te conjuro con las cinco  
te conjuro con las seis,  
y como te conjuro con las seis  
te conjuro con las siete,  
y como te conjuro con las siete  
te conjuro con las ocho,  
y como te conjuro con las ocho  
te conjuro con las nueve.

Y todas nueve juntas os juntad  
y en el monte Oliveti entrad  
y nueve varas de mimbre negro me cortéis  
y donde Alonso Pérez estuviere [...]

y atado me lo traeréis,  
para que me dé lo que tuviere  
y me diga lo que supiere.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 2, ff. 12-92, Veracruz, 1592, «Proceso qontra Gregoria de Silva, vezina de la Veracruz, natural de Sevilla, muger de Antonio de Trillo, por supersticiones, hechizerías, conjuros, sortilegios e invocaciones de demonios».

### 37

Conjúrote, Estrella,  
la más alta y la más bella.

Y como te conjuro con la una  
te conjuro con la dos  
(y así hasta nueve).

Y que dichos nueve os juntéis  
y el cielo me çerquéis  
y dichas nueve os juntad  
y el corazón de fulano me çercad;  
y en monte Oliveti entréis  
y nueve varas de cedro negro cortéis  
a la fragua de Barrabás las llevéis  
y en el corazón de fulano las hinquéis.

Que no pueda estar ni reposar  
hasta que a mí, fulana,  
venga a buscar.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 164v-165r, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías».

### 38

Dios os salve, Estrella,  
la más alta y la más vella  
que en el cielo estáis.

Como saludo a la una  
saludo a las dos  
(hasta las nueve).

Que todas os juntéis  
y en el monte Olivete entréis,  
nueve varas de hebro me cortéis  
y en el corazón de fulano me las hinquéis.

Y que me quiera y me ame  
y señora me llame  
y me dé de lo que tuviese.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 208, exp. 4, f. 24r, Veracruz, 1594, «Proçesso qontra Magdalena Hernández, biuda, vezina de la çiudad de Veracruz y natural de la çiudad de Málaga en los reynos de Castilla, por hechicerías».

### 39

Yo te conjuro, Estrella,  
de las más [a]ltas y bella[s]  
que en el cielo estáis.

(Conjurando desde una [...] hasta nueve)

Por el monte Olivete estáis  
y siete baras de álamo prieto me cortéis,  
tres puntas de [¿diamante?] me cortéis  
y en el corazón de fulano la inquéis:  
la una en el corazón,  
para que sienta mi pasión;  
la otra en la cabeça  
[...];  
y la otra en el sentido,  
para que no me heche en olvido.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 269, sin expediente, ff. 162v-163r, Puebla, 1603, «María de Vargas contra sí misma».

#### 40

Conjúrote, Estrella,  
la más alta y las vella,  
que en el alto cielo estrellado está.

Como conjuro con una  
conjuro con dos,  
y como conjuro las dos  
conjuro las tres  
[...]

[Todas] os juntéis,  
en el monte Olibete entréis  
y tres baras de cebro negro me cortéis  
y estas tres baras de cebro  
¿quién me las llebará?  
Llebarálas el diablo coguelo,  
que se las llevará  
a donde está Pedro de Aguilar  
por el corasón se las encará  
y donde yo estoy lo trairá.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 1552, sin expediente, ff. 37r-37v, Puebla, 1626, «Del comissario de la Puebla don Antonio de Çervantes Carvajal qontra Justa Sánchez, vezina de Sevilla, por conjuro, y contra Joanna Pérez».

#### 41

Conjúrote, Estrella,  
que cortéis una vara del monte de Satanás  
o de Barrabás  
y que con ella le des a fulano  
en el coraçón  
y hagas que me quiera.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 492v, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barçelona, vezina de México, por supersticiones».

**42**

Conjúrote, Estrella,  
donzella garridica,  
que vayas al monte  
y cojas tres varas  
y las llesves a la fragua de Lucifer o Satanás.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 491r, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barçelona, vezina de México, por supersticiones».

**43**

Conjúrote, Estrella,  
la más linda y la más bella.

Tú que a los tres reyes guiaste  
y tres rayos de ti echaste,  
por mi amor conjúrote  
que des uno a fulano en el corazón  
y otro en las espaldas  
y otro en la cabeça  
porque venga,  
¡que nada le detenga!

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 164v, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías».

**44**

Conjúrote, Estrella,  
la más alta y la más vella.

Tú que a los tres reyes os guiaste

y que tres rayos echaste:  
con el uno des a fulano en el corazón,  
por mi amor,  
y el otro en las espaldas  
y el otro en la cabeza,  
para que venga,  
y no aya quien le detenga.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 252r-252v, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías».

#### 45

Estrella doncella,  
la más alta y la más bella,  
encomiéndote a Dios,  
a Jesucristo, mi señor,  
por doce apóstoles que en su reino sson.

El río Jordán passé,  
en la huerta de amor he,  
las tres baritas de amor miré,  
todas tres las cortéis  
y en el corazón de fulano las hinquéis.

Que no lo degar comer ni beber,  
ni dormir, ni çenar,  
ni con quantas mugeres ay en el mundo  
contento tomar:  
ni negra, ni mulata,  
ni cassada, ni biuda, ni soltera,  
hasta que me benga a ber y hablar;  
dándome lo que tubiese,  
disiéndome lo que supiere  
de todos aquellas y aquellos  
que más le dixeren de mí  
le parescan cierbos y cierbas del monte.  
¡Yo, María del Norte!

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 478, sin expediente, ff. 199r-201v, Ciudad de México, 1613, «María Álvarez contra Juana Diez y Catalina de Viveros».

OTRAS VERSIONES DEL *CONJURO DE LA ESTRELLA* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Toledo, 1535, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 109. **B:** Castilla, siglo XVII, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 148. **C:** Cuenca, 1499, véase Sebastián Cirac Estopañán, p. 107. **D:** Tenerife, 1587, véase *ibid.*, p. 163.

#### 14) Conjuero de santa Marta “la Mala”

**46**

Marta, Martilla,  
la diabla, que no la sancta,  
la que en los ynfiernos manda;  
conjúrote con Satanás y con Barrabás,  
que vayas a fulano y me lo traigas  
a mi querer y a mi mandar.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 252r, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizerías».

**47**

Martha, Martha,  
no la digna ni la sancta,  
la que los demonios ata y encanta.

Martha,  
vamos a fulano a hazerle la cama  
de espinas y abrojos  
y las sábanas sean de sesenta y seis mill probincias,  
para que sin mí  
no puedas estar ni reposar.

Martha,  
yo te conjuero con Barrabás,  
con Satahanás,  
con Volcanás,

y con cuantos diablos  
del ynfierno son.

Martha,  
en vos cupo la suerte,  
vos havéys de yr  
y a fulano me havéis de traer.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 341, exp. 1, f. 161v, Veracruz, 1622, «Processo criminal contra Leonor de Ysla, vezina de la ciudad de la Nueva Veracruz y natural de la ciudad de Cádiz, por hechicerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. **A:** Noemí Quezada, «Santa Marta en la tradición popular», *op. cit.*, p. 235. **B:** Araceli Campos, *op. cit.*, pp. 125-126.

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE SANTA MARTA “LA MALA”* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Toledo, 1628, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 132. **B:** Valencia, 1600, Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 46.

### 15) Conjuero de santa Marta “La Mala”+ Conjuero de la sogá y el puñal

48

A los ayres mido  
y a fulano veo venir,  
con una sogá a la garganta  
y un puñal atravesado en su corazón,  
viene diciendo a grandes voces:  
—Váleme, fulana de amor.

—No te quiero valer traydor,  
tres tengo que te valgan:  
Barrabás y Satanás y Marta,  
ni la digna ni la sancta,  
la que los mares pasa,  
los montes allana.

Marta,

yo te conjuro  
y te vuelvo a conjurar,  
que vayas adonde este hombre está,  
si estubiere sentado hagaslo lebantar,  
en la cama que estubiese vuelva estar,  
la cabeçera hormigas

Marta,  
haz lo que te pido;  
diablo cojuelo,  
traémelo luego;  
diablo del horno,  
traémelo al torno;  
diablo de la calle,  
traémelo en el ayre.

Y si lo as de hacer  
dame señales:  
perros ladren,  
gallos canten,  
derramen agua,  
llamen a puertas.

FUENTE: AGN, Inquisición, vol. 357, expediente sin número, ff. 176r-179r, Ciudad de México, 1626, «Ysabel de Rodríguez contra sí mesma, por palabras».

#### 49

Hermana Marta,  
un hombre veo venir  
con una sogá en la garganta  
y un puñal en el coraçón  
y así como es verdad lo que te digo,  
hermana Marta,  
ansí me des lo que te pido.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 218, exp. 2ª, f. 121, Veracruz, 1598, «Proçesso qontra Juana de Reinosso, natural de Cartagena de las Yndias, vezina del puerto de San Juan de Ulúa, muger de Pedro Hernández, marinero, por aver usado de supersticiones y hechizerías».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE LA SOGA Y EL PUÑAL* EN FUENTES HISPÁNICAS.  
Toledo, 1633, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 139.

### 16) Conjuro de santa Marta “La Mala” + Conjuro del señor compadre

50

Marta, Martilla,  
señor compadre  
y la comadre  
me embíe dineros  
y al hombre que quisiere bien.

Y para ver si es verdad  
que ladren los perros  
y cante un gallo  
y el Diablo Cojuelo  
hará esto por mí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 562, exp. 6, f. 558r, Cholula (Puebla), 1652, «Proceso contra Mónica de la Cruz, mulata, por hechizerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Enrique Flores y Mariana Masera (coordinadores), *op. cit.*, p. 46.

### 17) Conjuro del señor de la calle

51

Señor de la calle,  
yo fulana te llamo;  
señor de la calle,  
que me traigas a fulano;  
señor de la calle,  
no lo dejes reposar

hasta que me venga a buscar.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 13, f. 332v, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra Joana Fuentes, natural y vezina de México, muger de Francisco García, monedero, por supersticiones».

## 52

Señor de la calle,  
yo te llamo,  
que vengas luego;  
señor de la calle,  
que vengas presto;  
señor de la calle,  
tráemelo luego.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 11, f. 220v, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra Joana de León, natural de Sevilla, vezina de México, muger de Gil Martín, tratante, por supersticiones».

## 53

Señor de la calle,  
tráeme aquí a fulano,  
que no lo dexéis sosegar  
y sacáldo de donde estuviere  
hasta que venga a mi querer y mandar  
y a mí, fulana, a buscar.

Si me lo has de traer,  
dame señal dello:  
en gatos que mahullen,  
en perros que ladren,  
en gallos que canten  
y en puertas que llamen.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 491v, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barçelona, vezina de México, por supersticiones».

Señor de la calle, oydme.  
 Señor de la calle, escuchadme, amigo mío.  
 Traedme a mi marido donde quiera que está [...]

[Yo] te conjuro con Satanás y Barrabás,  
 y con el diablo de Palermo,  
 y con Lucifer y su muger,  
 y con todos aquellos diablos  
 que ay en el infierno.  
 Y que todos le den ardor  
 y fervor en su corazón,  
 para que sin [mí] no pueda estar  
 sino que me benga a ver.

Y si hera verdad que lo haría,  
 se lo había de mostrar:  
 en gallo que cante,  
 en perro que ladre,  
 en puerta que llamen,  
 y [en] gato que maulle.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 269, sin expediente, ff. 162v, Puebla, 1603, «María de Vargas contra sí misma».

### 18) Conjuro del compadre + Conjuro del señor de la calle

En el nombre del señor de la calle,  
 señor compadre,  
 donde quiera que estubiese fulano,  
 no lo dexes parar ni sosegar  
 hasta que me venga a buscar.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, ff. 39r-42r, Puebla, 1652, «Proçesso y causa criminal qontra Margarita de Palacios, natural y vezina de la Puebla de los Ángeles, cassada con Gaspar de Morales».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Celene García Ávila, «Amuletos, conjuros y pócimas de amor: un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio», en *Coatepec*, núm. 17, 2009, p. 53.

**56**

En el nombre del señor de la calle,  
señor compadre,  
te pongo aquí  
para que el señor de la calle  
te traiga aquí por el aire.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, ff. 39r-42r, Puebla, 1652, «Proçesso y causa criminal qontra Margarita de Palacios, natural y vezina de la Puebla de los Ángeles, cassada con Gaspar de Morales».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Celene García Ávila, «Amuletos, conjuros y pócimas de amor: un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio», *op. cit.*, p. 53.

## **19) Conjuro del compadre**

**57**

Compadre, compadre,  
vezino de la calle,  
un día te doy  
y otro te pido  
porque me declares;  
vien sabes  
compadre, compadre,  
que fulano me daba  
las gerbillas y las chinelas,  
el manto y la saya,  
y agora no.

Pues compadre, compadre,  
vezino deste hombre,  
quiero que me declares  
si me a de benir a ver y hablar:  
en puertas cerrando,  
en gallo cantando,  
en perro ladrando,  
en gato pasando.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 478, sin expediente, ff. 199r-201v, Ciudad de México, 1613, «María Álvarez contra Juana Diez y Catalina de Viveros».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DEL SEÑOR COMPADRE* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1637, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 128.

## 20) Conjuros de los mensajeros

**58**

Fulano,  
mensajeros no los he,  
yo, fulana, te los embiaré.  
Yo te embío tres galos corredores  
y dos diablos sabidores,  
los galgos que te den favor  
y los diablos que te hagan venir.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 11, f. 212v, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra Joana de León, natural de Sevilla, vezina de México, muger de Gil Martín, tratante, por supersticiones».

**59**

Fulano,  
yo te embío tres galgos corredores

y tres diablos sabidores  
que te traigan.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 492v, Ciudad de México, 1577, «Progreso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barcelona, vezina de México, por supersticiones».

## 60

Esta piedra [...] guerra y combate a tu corazón,  
mensajeros yo no los e  
yo te los embiaré.

Yo te embiaré  
a Satanás y Barrabás  
y al diablo mayor del ynfierno,  
cavallero en un cavallo  
ensillado y entronado  
y en la mano [porta] un cuchillo  
muy amolado y apurado.

Que te lo meta por el corazón  
que me traigas a fulano.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 131, exp. 6, f. 131r, Ciudad de México, 1578, «Proceso contra Elvira Rodríguez, viuda, vezina de México».

## 61

Fulano, ni te veo ni me ves,  
tres mensajeros te quiero enviar,  
tres galgos corrientes,  
tres liebres pacientes  
tres diablos corredores,  
tres diablos andadores.

Con Barrabás,  
con Satanás,

con Bersebú,  
con Candilejo,  
con Mandilejo,  
con el Diablo Cojuelo,  
aunque es cojuelo,  
es ligero y sabe más,  
con cuantos diablos y diabras  
ay en el infierno,  
que me traigas a fulano,  
atado y legado,  
a mis pies humillado;  
dándome lo que tubiere,  
diciéndome lo que supiere.

Diablos de la carnicería,  
traémelo más asina;  
diablos del rastro,  
traémelo arastrando;  
diablos de la calle,  
traémelo en los ayres;  
diablos de la corredera,  
traémelo en rueda;  
diablos de cuantos cantillos hubiere  
y casas de conversación  
y tablas de juego,  
traéme a fulano;  
diablo de la putería,  
traémelo más ahina;  
diablos del horno,  
traémelo en torno.

¡Presto, andando a mis puertas!  
¡Yo mando, presto, corriendo!

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 366, exp. 14, Puebla, 1629, «Carta de don Antonio Cervantes Carbajal, acompañando la denuncia que de sí misma hizo doña Benita del Castillo, por supersticiones con las habas, oraciones a Santa Marta la Buena, Santa Marta la Mala y conjuros a los demonios. Supersticiones».

CONSIGNACIONES PREVIAS. **A:** Noemí Quezada, «Oraciones mágicas en la colonia», *op. cit.*, p. 158. **B:** Araceli Campos, *op. cit.*, pp. 117-118.

OTRAS VERSIONES DEL *CONJURO DE LOS MENSAJEROS* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Cuenca, 1519, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 116. **B:** Toledo, 1532, véase *ibid.*, p.117. **C:** Toledo, 1598, véase *ibid.*, p. 119. **D:** Toledo, 1671, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 128. **E:** Toledo, 1548, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 43.

## 21) Conjuero de la estrella + Conjuero de los diablos

62

Yo te conjuero con uno  
y te conjuero con dos.  
(Y esto llegando hasta el número nueve).

Y como te conjuero con uno,  
te conjuero con dos;  
y como te conjuero con dos,  
te conjuero con tres.  
(Y esto diciéndolo hasta el número nueve).

Estos nueve capitanes se juntarán,  
en el monte Olibete entrarán,  
tres barras de nebio negro cortarán,  
en la fragua de Barrabás las meterán,  
en las llamas de Bercebú las pasarán,  
en la fragua de Satanás las asuçarán;  
nuevas prendas sacarán.

Una la meterán a fulano por el costado,  
para que no se aparte de mi lado;  
otra por el cerebro,  
para que de mí tenga duelo;  
otra le meterán por el corazón,  
para que no se aparte de mi amor.

¡Presto que venga,  
que no se detenga!

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 366, exp. 3, f. 224r, Puebla, 1629.

CONSIGNACIONES PREVIAS. **A:** Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana», en *Anales de Antropología*, 25(1), 1988, pp. 280-281. **B:** Araceli Campos, *op. cit.*, pp. 116-117.

OTRAS VERSIONES DEL *CONJURO DE LA ESTRELLA+CONJURO DE LOS DIABLOS* EN FUENTES HISPANAS. **A:** Toledo, 1598, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 108-109. **B:** Toledo, 1548, Julio Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 39-40.

## 22) A acostarme vengo

63

A acostarme vengo  
a dormir y descansar  
por el corazón de fulano  
quiero embiar.

¿Y con quienes pensaba?  
Con Tizón  
y con Carbón  
y con Punçón  
y con sesenta de los diablos  
que en la cama de Barrabás son  
y con más si más son,  
para que todos juntos os juntéis  
y de la cama o lugar donde esté  
en el aire me lo traeréis,  
para que me dé lo que tuviese  
y me diga lo que supiere.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 2, ff. 12-92, Veracruz, 1592, «Proceso qontra Gregoria de Silva, vezina de la Veracruz, natural de Sevilla, muger de Antonio de Trillo, por supersticiones, hechizerías, conjuros, sortilegios e invocaciones de demonios».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVI», *op. cit.*, p. 281.

OTRAS VERSIONES DE *A ACOSTARME VENGO* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1618, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 130.

### 23) Conjuero de los orines

64

Conjuero os aguas,  
que en mi cuerpo  
fuiste criadas y engendradas  
con Satanás y con Barrabás  
y con el Diablo Coxuelo.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 207, exp. 7, f. 21r, Veracruz, 1594, «Processo contra Ana María, muger de Bartholomé García, calafate, vezino de la Veracruz, alias Manuel García, por hechizera».

OTRAS VERSIONES DEL *CONJUERO DE LOS ORINES* EN FUENTES HISPANAS. Toledo, 1633, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 140.

### 24) Conjuero de la carta

65

Una carta tengo que embiarte  
no tengo mensajero que te la llebe  
allá te embío a Dios Padre  
y a sancta María su madre  
y a san Juan el de la Cruz.

Que no puedas estar ni reposar  
hasta que conmigo vengas a hablar,  
así como el clérigo no puede dezir missa  
sin ara en el altar  
ni el peçe sin el agua puede nada.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 176, exp. 10, f. 105v, Ciudad de México, 1598, «Proçesso contra Ana de Medina, muger soltera, residente en esta çiudad de México, por supersticiones y hechizerías».

**66**

Jhoan o Diego u otro nombre,  
dondequiera que tú estás  
ni te tengo carta escrita  
ni con quien te la embiar,  
ni puedas sosegar  
ni en cama acostar  
ni en silla sentar,  
hasta que commigo vengas a estar.

FUENTE. Milena M. Hurtado, Leticia Meza de Riedewald, Jessica Ernst Powell y Erin M. Rebhan (editores.), *Proceso inquisitorial de una hechicera: el caso de Catalina de Miranda*, El Colegio de México, México, 2006, p. 74.

## **25) Conjuro de las torcidas**

**67**

Yo te conjuro, de parte de Dios,  
así como estas torcidas arden,  
arda tu corazón por mí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 357, expediente sin número, ff. 176r-179r, Ciudad de México, 1626, «Ysabel de Rodríguez contra sí mesma, por palabras».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DEL *CONJURO DE LAS TORCIDAS* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1633, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 140.

## 26) Con la pata tiña

68

Con la pata tiña  
te quiero untar,  
par[a] que de mí  
no te puedas apartar.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 3, f. 563rv, Valladolid, 1626, «Catalina Rodríguez de Nájera contra sí misma».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 116.

## 27) Si no comes sal

69

Diego,  
si no comes sal  
no vengas donde yo estoy.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 92, ff. 504r-521r, Xiquilpan (Michoacán), 1626, «Segunda deposición de doña Joana de Luna».

## 28) Como el lucero tras la luz

70

Fulano,  
entre vea sol y luna,  
te paresca yo;  
quantas mujeres beas,  
lodo y polbo te parescan.

Andarás tras mí

y en pos de mí  
como el lusero tras la luz.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 3, f. 618 r, Campeche, 1626, «Testificación contra Melchora González, por hechicerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 113.

OTRAS VERSIONES MODERNAS DE *COMO EL LUCERO TRAS LA LUZ* EN FUENTES HISPÁNICAS. Toledo, 1548, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 54.

## 29) Conjuro del almodraque

71

Et almodraque siraque  
pervertite, pervertite,  
et conciliate in nomine Sinaí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, f. 292r, Ciudad de México, 1577, «Proceso contra doña Phelipa de Atayde, natural de la çiudad de Lesbona, vezina de México, biuda de Miguel de Herrera, thesorero de la casa de moneda, por superstición».

## 30) Te miro y te ato

72

Con dos te miro  
y con tres te ato,  
Padre y Hijo y Spíritu *Santo*,  
un solo Dios verdadero,  
que vengas a mí  
tan ledo y quedo  
como Christo fue al matadero.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 368, sin expediente, ff. 468r-468v, Ciudad de México, 1604, «Antonio de Villalobos contra Isabel de Villalobos por supersticiones».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 114.

### 73

Con dos te miro,  
con siete te prendo,  
el corasón [te] parto,  
la sangre te bebo,  
la pas que tubo la señora de los ángeles  
con su hijo presioso,  
[la] tengas tú conmigo.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 179, f. 560, Campeche, 1627. «Testificacion contra Catalina Blanco, por conjuro».

### 74

Con dos te miro,  
con dos te ato;  
la sangre te bebo  
y el corazón te ato.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, ff. 39r-42r, Puebla, 1652, «Proçesso y causa criminal qontra Margarita de Palacios, natural y vezina de la Puebla de los Ángeles, cassada con Gaspar de Morales».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Celene García Ávila, *op. cit.*, p. 53.

### 75

Con çinco de açoto,  
con dos te ligo y te ato;  
tu sangre te bevo,  
tu coraçón parto.

Conjúrote con Dios  
y con esta cruz,

que me quieras y me ames,  
como el alva a la luz.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 155r, Ciudad de México, 1593, «Proceso qontra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizerías».

**76**

Mateo Andrés,  
yo te ato,  
yo te encanto,  
con la virgen María  
y el espíritu santo.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 613, exp. 2, f. 241r, Veracruz, 1668, «Proçeso y causa criminal contra Françisca Toscano, mulata libre».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Enrique Flores y Mariana Masera (coordinadores), *op. cit.*, p. 45.

OTRAS VERSIONES MODERNAS DE *TE MIRO TE ATO* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Valencia, 1655, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 147-148. **B:** Toledo, 1553, véase Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, p. 126. **C:** Toledo, 1553, id. **D:** Toledo, 1716, *ibid.*, p. 127. **E:** Sevilla, 1530, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p.11. **F:** Toledo, 1558, véase *ibid.*, p. 31.

### **31) De parte de Dios**

**77**

Conjúrote de parte de Dios y de la virgen  
y de mi virginidad  
y de la de San Juan Baptista  
que me traigas a la persona que te nombraré.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 3, ff. 142v-142r, Ciudad de México, 1592, «Proceso contra Joan de Medina Venegas, soldado, natural de la ciudad de Badajoz, en Estremadura, por adivinaciones, conjuros y hechizeras».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Noemí Quezada, «Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVI», *op. cit.*, p. 276.

### 32) El gran poder de Dios

78

Fulano,  
váltate el gran poder de Dios  
y la fuerza de la fee  
y la purificación de la virgen María  
que sean contigo.

Que no puedas estar  
ni reposar ni comer  
hasta que a mí, fulana,  
vengas a buscar,  
dándome lo que tuvieres  
y diciéndome lo que supieres.

FUENTES. **A:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 4, ff. 150-197, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Joana de Añasco, biuda, natural de Sevilla, vezina de México, por hechizeras». **B:** AGN, Inquisición, vol. 206, exp. 7, f. 270v, Ciudad de México, 1593, «Proceso contra Ynés Osorno, la Corderilla, muger de Juan Cordero, por hechizeras».

79

El gran poder de Dios  
y la purificación  
de la siempre virgen María  
y la Santísima Trinidad  
una y confirme

tu voluntad con la mía.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 457, exp. 24, f. 418v, Ciudad de México, 1655, «Proçesso y causas qontra doña María Español por denunciaçión que contra sí hizo y contra Dominga, mulata, y una doña Ynés del pueblo de Guachinango».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Enrique Flores y Mariana Masera (coordinadores), *op. cit.*, p. 106.

### **33) Vence, vence, vencedor**

**80**

Bense, bense, bensedor,  
Jesucristo es el bensedor.

Así como esto es berdad,  
bensa el corasón de mi marido,  
que tan umilde cordero  
benga a mis pies,  
como Jesucristo fue a la crus.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 94, fs. 561r-561v, Campeche, 1626, «Testificacion contra Melchora González, por hechicerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 115.

### **34) Aquí te tengo metido en el puño**

**81**

Fulano,  
el rostro te veo,  
las espaldas te saludo.

Aquí te tengo metido en el puño,  
como mi señor Jesucristo todo el mundo.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 94, fs. 561rv, Campeche, 1626, «Testificacion contra Melchora González, por hechicerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 115.

### **35) Fulana te corta la barba**

**82**

Fulano,  
fulana te corta la barba hasta el suelo.  
Beberte quiero la sangre  
porque redimiste a Jesucristo  
y olvidastes a la birgen María.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 94, ff. 561rv, Campeche, 1626, «Testificacion contra Melchora González, por hechicerías».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 114.

### **36) Entre ti y mí**

**83**

Fulano,  
ni yo te veo a ti  
ni tú me ves a my,  
la gracia del Espíritu Santo  
sea entre ti y my.

Tal amor y bien querer  
os pongan conmigo  
como la sacra suma virgen María  
puso a su hijo.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 12, f. 265v, Ciudad de México, 1577, «Proçeso contra doña Phelipa de Atayde, natural de la çiudad de Lesbona, vezina de México, biuda de Miguel de Herrera, thesorero de la casa de moneda, por superstición».

**84**

Fulano,  
Dios en my y Dios en ti,  
el árbol de la santa vera cruz  
sea entre my y ti,  
Jesuchristo que en ella murió  
responda por my delante de ti.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 128, exp. 14, f. 492r, Ciudad de México, 1577, «Proçesso contra doña Margarita Pacheco, biuda, natural de Barçelona, vezina de México, por supersticiones».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DE ENTRE TI Y MÍ EN FUENTES HISPÁNICAS. Tenerife, 1668, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, *op. cit.*, p. 166.

### **37) Espíritu Santo de verdad**

**85**

El Espíritu Sancto de berdad  
[...] toda bondad  
lumbre y luz y amor verdadero.  
El berbo de Dios encarnó,  
la virgen María lo consintió,  
el berbo de Dios se hiso carne.

Fulano,  
yo no te veo  
ni tú me ves a mí,  
así me quieras en tu espíritu  
como la virgen María  
quiso y amó a su señor y hijo,

así me quieras en tu voluntad  
como la virgen María  
quiso al señor sancto  
y al señor san José.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f. 6r, Ciudad de México, 1655, «Causa criminal qontra María de los Ángeles, mulata gaçhupina, por sospechas de hechisera».

### 38) Que me quieras y me ames

86

Conjurote, fulana,  
con la sal y con el libro misal  
[entre líneas: y con la ara consagrada]  
que me quieras, y me ames,  
y me vengas a buscar,  
como el sancto olio  
detrás de la cristiandad.

FUENTES. AGN, Inquisición, vol. 256, exp. 15, ff. 532r-532v, Veracruz, 1602, «Roque Osorio contra sí mismo».

CONSIGNACIONES PREVIAS. Araceli Campos, *op. cit.*, p. 112.

### 39) Que sólo a mí me quieras

87

Que sólo a mí me quiera,  
tápale los ojos, zerradselos,  
para que a nadie vea  
ni a nadie más que a mí me quiera,  
que de la sangre de mi señor Jesuchristo  
echalde tres gotas en su corazón.

¡Traédmelo, señora!

¡Otorgármelo, señora!

FUENTE: AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f.6r, Ciudad de México, 1655, «Causa criminal qontra María de los Ángeles, mulata gaçhupina, por sospechas de hechisera».

#### 40) Mujer, tente en ti

88

Muger,  
tente en ti,  
como mi señor Jesuchristo  
se puso en la cruz  
a morir por ti y por mí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f. 44r, Ciudad de México, 1655, «Causa criminal qontra María de los Ángeles, mulata gaçhupina, por sospechas de hechisera».

#### 41) Tan alta eres como un olmo

89

Tan alta eres como un olmo,  
y tan brava como un toro  
y quando lleguéis a mí  
lleguéis con tanta mansura  
como mi señor Jesuchristo  
se puso en la cruz  
a morir por ti y por mí.

FUENTE. AGN, Inquisición, vol. 494, exp. 2, f. 44r, Ciudad de México, 1655, «Causa criminal qontra María de los Ángeles, mulata gaçhupina, por sospechas de hechisera».

OTRAS VERSIONES MODERNAS DE *TAN ALTA ERES COMO UN OLMO* EN FUENTES HISPÁNICAS. **A:** Sevilla, 1637, Sebastián Cirac Estopañán, op. cit., p. 127. **B:** Valencia, siglo XVII, véase Ma. Helena Sánchez Ortega, p. 147.

APÉNDICE I

Tabla con información sobre los inculpados

Nombre	Grupo racial	Estado civil	Edad	Origen	Ocupación	Lugar de residencia	Año del expediente
Joana de León	española	casada	50 años	Sevilla	Sin información	Ciudad de México	1577
Margarita Pacheco	española	viuda	30 años	Barcelona	Sin información	Ciudad de México	1577
Juana Fuentes	española (criolla)	casada	25 años	Ciudad de México	Sin información	Ciudad de México	1577
Phelipa de Atayde	portuguesa	viuda	50 años	Lisboa	Sin información	Ciudad de México	1577
Elvira Rodríguez	española	viuda	50 años	Jerez de la Frontera	Sin información	Ciudad de México	1577
Constança de Esquivel	Sin información	casada	Sin información	Sin información	Sin información	Villa de Llerena, Nueva Galicia	1582
María de Ortega	española	casada	20 años	Villa de Cazalla	Sin información	Ciudad de México	1582
Gregoria de Silva	española	casada	Sin información	Sevilla	Sin información	Veracruz	1592
Juan de Medina	español	soltero	38 años	Badajoz	soldado	Ciudad de México	1592
Joana de Añasco	española	viuda	35 años	Sevilla	Sin información	Ciudad de México	1592
Ynés Osorno	española	casada	25 años	Trujillo, España	Sin información	Ciudad de México	1593
Ana María	española	casada	30 años	Tenerife	Sin información	Ciudad de México	1593
Magdalena Hernández	española	viuda	Sin información	Málaga	posadera	Veracruz	1594
Leonor Maldonado	española	casada	30 años	Sevilla	Sin información	Veracruz	1594

Françisca Messa	Sin información	casada	Sin información	Zacatecas	Sin información	Guadalajara, Nueva Galicia	1597
Ana de Medina	Sin información	soltera	Sin información	Ciudad de México	Sin información	Ciudad de México	1598
María de la O	Sin información	viuda	Sin información	Ciudad de México	Vendedora de loza	Ciudad de México	1598
Juana Yñigo	española	viuda	28 años	Santa María	Sin información	Veracruz	1598
Juana de Reynoso	Sin información	casada	25 años	Veracruz	Sin información	Veracruz	1598
Roque Osorio	español	soltero	Sin información	Sin información	soldado	Veracruz	1602
Juana Baptista	española	viuda	55 años	Sevilla	costurera	Tlaxcala	1603
María de Vargas	española	casada	26 años	Sevilla	Sin información	Puebla	1603
Isabel de Villalobos	Sin información	Sin información	Sin información	Ciudad de México	Sin información	Ciudad de México	1604
Juana Diez	española	viuda	Sin información	Sin información	Sin información	Ciudad de México	1613
Teresa de la Paz	española	casada	24 años	Sin información	Sin información	Puebla	1617
María de los Reyes	mulata	soltera	32 años	Sin información	Sin información	Ciudad de México	1617
María de Aguilar	española	soltera	30 años	Cádiz	Sin información	Puebla	1622
Juana de Valençuela	española	viuda	30 años	Córdoba, España	Sin información	Veracruz	1622
Leonor de Yslas	mulata	soltera	26años	Cádiz	trabajadora doméstica	Veracruz	1622
Ysabel Rodríguez	Sin información	casada	30 años	Sin información	Abandonada en un recogimiento	Ciudad de México	1626
Melchora González	española	Sin información	Sin información	Sin información	Sin información	Campeche	1626

Joana de Luna	española	viuda	33 años	Sin información	Sin información	Michoacán	1626
Catalina Rodríguez de Nájera	Sin información	Sin información	Sin información	Michoacán	Sin información	Michoacán	1626
Justa Sánchez	española	casada	Sin información	Sevilla	Sin información	Puebla	1626
Catalina Blanco	española	Sin información	Sin información	Sin información	Sin información	Campeche	1627
Benita del Castillo	española	casada	36 años	Puebla	Sevilla	Puebla	1629
Catalina de Miranda	española	Sin información	Sin información	Ciudad Rodrigo, Salamanca	Curandera y limosnera	Michoacán	1650
Mónica de la Cruz	mestiza	soltera	Sin información	Puebla	Buñelera y tamalera	Cholula, Puebla	1652
Margarita de Palacios	Sin información	casada	40 años	Sin información	Sin información	Puebla	1652
María de los Ángeles	mestiza	viuda	Sin información	Sin información	Sin información	Ciudad de México	1655
Doña María	española	soltera	22 años	Sin información	Sin información	Ciudad de México	1655
Frañisca Toscano	mulata	soltera	19 años	Veracruz	costurera	Veracruz	1668