

Con la magia en el cuerpo. Pasado y presente de un conjuro contra las brujas en México

María del Carmen Macuil García
El Colegio de San Luis

Resumen

El artículo está dedicado a uno de los conjuros más difundidos en el habla hispana para combatir a las brujas y sus acciones: el conjuro “*con dos te miro, con tres te ato*”. Se revisan tanto registros novohispanos —principalmente de México— como casos etnográficos de distintas regiones del país. Se discute en particular la relación entre el poder del conjuro y la magia efectuada con y para el cuerpo. Se expone así el papel de los especialistas o enunciadores, el efecto mágico sobre los afectados y en general el complejo de ideas acerca del cuerpo, la salud y la enfermedad.

Palabras clave: conjuro, brujas, magia, brujería, “*con dos te miro*”

Abstract

The article is dedicated to one of the most widely used spells in Spanish language to fight witches and their actions: the conjuration “with two I look at you, with three I tie you”. Both New Hispanic records —mainly from Mexico— and ethnographic cases from different regions of the country are reviewed. The relationship between the power of the spell and the magic performed with and for the body is discussed in particular. Thus are exposed the role of specialists or enunciators, the magical effect on those affected and more generally the complex of ideas about the body, health and disease.

Keywords: spell, witches, magic, witchcraft, “*with two I look at you*”

Es casi un hecho ineludible el reconocer que el uso de distintas fórmulas orales con cierto ritmo al hablar y fuerza de la voz han sido un recurso fundamental en la práctica de la magia de los pueblos desde hace mucho tiempo. El deseo de conseguir la capacidad de modificar cualquier evento para así afectar la vida y posesiones de otros, e interferir incluso con el correr de la fuerza de la naturaleza ha impulsado la formación de un grupo complejo de palabras, como los conjuros, los cuales se suman al acervo de la literatura de tradición oral de cada pueblo.

Dentro del conjunto que forma la actividad médica de la tradición indígena en México la recurrencia a estas fórmulas verbales por su carácter mágico y terapéutico es constante. Veamos el caso particular de la fórmula “*con dos te miro, con tres te ato*” utilizado para enfrentar especialmente los padecimientos por brujería. El caso fue registrado en varias temporadas de trabajo de campo¹ llevadas a cabo al norte del Estado de Morelos, en localidades de la región nahua del centro de México². Este conjuro es bastante conocido, su presencia está bien identificada en el periodo colonial, y se ha establecido claramente que estos versos dichos en español provienen del viejo continente. Pero llama la atención su apropiación, sobre todo en localidades que originalmente hablaban la lengua náhuatl. ¿Cómo habrán sido esos primeros encuentros sonoros ante oídos predominantemente nahuas? No tenemos respuesta para esa pregunta, pero sí podemos aventurar algunas ideas sobre cómo la gente, de habla castellana o no, reconoció de alguna manera una muy particular fuerza y eficacia en dicho conjuro.

1 La primera temporada de campo se realizó en el año de 2006, las siguientes corresponden a dos periodos, del 2009 a 2012 y del 2014 al 2017 respectivamente.

2 No se trata aquí el fenómeno de la movilidad de familias propias de otras tradiciones culturales al Centro de México. La convivencia y relación dialógica entre distintas tradiciones culturales y con ello de sus prácticas médicas y mágico-religiosas es un tema que merece un espacio aparte.

Magica carmina. El poder de las palabras

Cuando se tiene la oportunidad de escuchar y observar el trabajo de un especialista, llámese *i'lol*, *bädi*, *mar'akame*³ o curandero por su denominación genérica, al menos en México⁴, hay invariablemente una gran impresión, particularmente la primera vez, aunque el asombro permanece a pesar del tiempo. El curandero o curandera es un enunciador y a la vez ejecutor de alguna ceremonia o ritual. La escena que consigue crear en su quehacer cotidiano es siempre imponente para el etnógrafo ignorante de su mundo. El especialista posee un complejo acervo de textos orales de los que se vale cada vez, a la par de otros elementos de variado origen. Las cualidades estéticas de aquellas composiciones verbales son innegables, la conjunción armónica entre ritmo y palabra ha interesado a numerosos estudiosos de distintas disciplinas y por ello desde diversos enfoques de trabajo.⁵

3 Nombres de los terapeutas o médicos del pueblo *batsil winik'otik* o *tzotzil*, ñäñu u otomí y huichol o *wixarika* respectivamente.

4 Mata, et. al. *Diccionario Enciclopédico de la Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana*. Tomo I, México: INI, 1994, p. 303. Bajo esta designación se incluyen aquellos “curadores” que “atienden una amplia gama de padecimientos y enfermedades empleando diversos recursos y métodos diagnósticos y curativos”. También se reconoce así a quienes “cubren funciones terapéuticas más restringidas y específicas”, entre los que se encuentran los “curanderos de aire” y “curanderos de brujería”, por ejemplo.

5 Está ampliamente reconocido el valor de la tradición oral y sus géneros entre los especialistas de los pueblos de tradición indígena. Sólo algunos trabajos que ilustran lo anterior son: Arano Leal, Elena del Carmen. *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*. México: Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana-Dirección General del Área Académica de Humanidades, 2011; Dehouve, Danièle. “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”. *Itinerarios* 14, 2011, pp. 153-184; Figuerola, Helios. “L'enfant, les hommes et les dieux: histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)”. *Journal de las Sociétés des Americanistes* 82, 1996, pp. 129-158; Gossen, Gary. “Chamula genres of verbal behavior”. *Journal of American Folklore* 84-333, 1971, pp. 145-167, y *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una*

Entre el repertorio oral de estos especialistas, el uso de los llamados conjuros es tan frecuente como las oraciones reconocidas por la Iglesia católica. En las localidades de tradición indígena en el centro de México el conjuro es usado principalmente para combatir los daños desencadenados por la acción de brujos o hechiceros. Es importante decir que en la mayoría de los sistemas médicos de estos pueblos, aunque se puede decir que en todo el territorio mexicano, la expresión “brujo” y más comúnmente “bruja” es ambigua, no parece haber clara distinción entre ésta y la voz “hechicero” o “hechicera”. En cambio hay cierto consenso respecto a la acción. La brujería o hechicería de acuerdo a la etnografía es reconocida como una actividad ritual compleja de carácter mágico que posee distintos alcances. Se define a la brujería como el

conjunto de procedimientos que se acompañan con una serie de materiales mágicos y actos rituales, así como componentes verbales variados y complejos, ejecutados por determinadas personas para alcanzar objetivos tales como

tradición oral maya. México: INI, CONACULTA, 1990; Johansson, Patrick. “Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo”. En Beristáin, Helena y Ramírez, Gerardo (comp.). *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: FFyL, UNAM, 2004, pp. 57-72; López Austin, Alfredo. “Términos del nahuatlalli”. *Historia Mexicana* 17 (1), 1967, pp. 1-35, y *Textos de medicina náhuatl*. México: IIH, UNAM, 1971; Lupo, Alessandro. *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, 1995a, y “La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escritura y oral”. En Lisón Tolosana, Carmelo (comp.). *Antropología y Literatura*. España: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1995b, pp. 49-67; Martel, Patricia. “Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán”. *Anales de Antropología* 21 (1), 1984, pp. 139-169; Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo profano. Obras 1*. Barcelona: Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, 1970, pp. 95-136; Montemayor, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: FCE, 1999; Reyes García, Luis y Christensen Dieter. *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nahuas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. Puebla, México: CIESAS, FCE, Estado de Puebla, 1990; Serafino, Gregorio. “Las plegarias en náhuatl de la Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 50, 2015, pp. 329-353.

enfermar o matar a un individuo, causar desgracias y accidentes, influir en situaciones amorosas, conocer el pasado, presente y futuro, y curar la propia hechicería.⁶

Como se lee, se habla por un lado de distintos tipos de desgracias, del dominio del conocimiento de eventos ajenos al espacio temporal del enunciante y finalmente, se trata de la desatadura de la brujería misma. Ahora bien, es sabido que la fórmula o componente verbal ligado desde siempre a la brujería en su ida y vuelta es el *conjuro*.

La definición de este género no ha sido sencilla precisamente por la complejidad de su uso, son quizá el modo y el lenguaje del ejecutante dos de las características que han dado paso a establecer límites con otros géneros como los *ensalmos*. Por ejemplo, para Josep Martí el conjuro es un tipo de ensalmo terapéutico en el cual se “presupone siempre un acto de conminación”.⁷ Son pues los conjuros “ensalmos imperativos”, el tono de sus palabras es coactivo y puede tornarse autoritario o agresivo, y aunque es común el acompañamiento de oraciones de la liturgia católica, el conjuro es la fuerza central para conseguir satisfactoriamente —en estos casos— las acciones terapéuticas.⁸

En general es aceptado que el conjuro puede definirse como 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, que puede ser (aunque no siempre) moralmente negativo o perjudicial para otras personas. El conjuro suele tener un tono imperativo y autoritario”.⁹ Pero también estas “fórmulas verbales” pueden dirigirse a un personaje mítico, a un “fenómeno meteorológico”, a un “animal dañino o

6 Mata, et. al., *Diccionario...*, p. 219.

7 Martí Pérez, Josep. “El ensalmo terapéutico y su tipología”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 4, 1989, p. 161.

8 *Ibid.*, p. 175-176.

9 Pedrosa, José Manuel. *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Gipuzkoa: Sendona editorial, 2000, p. 10; Pedrosa, José Manuel y Gómez López, Nieves. *Las voces sin fronteras: didáctica de la literatura oral y la literatura comparada*. Almería, España: Universidad de Almería, 2003, p. 103.

un agente maligno para contrarrestar su influencia negativa o su poder destructivo”.¹⁰ Este último aspecto es uno de los más importantes porque revela una doble posibilidad. La actual práctica de la brujería no estaría por lo tanto vetada para un curandero que se considere verdaderamente hábil. Qué clase de curandero se es si no se sabe cómo deshacer cualquier acto de brujería por mínimo que ésta sea. Entre las comunidades en México se dice que el curandero más competente y sabio decide no hacer brujería, aunque sí pueda elaborarla. Por ello consigue resolverla eficazmente. Las acciones definen en gran medida el oficio principal de un especialista. En resumen, podemos afirmar que cuando se recita un conjuro se busca controlar, sea para menoscabar o bien para desafiar y contener, la fuerza desatada (o no) por otro especialista.¹¹

Esta postura ambivalente de los especialistas ha sido reconocida desde hace mucho tiempo en México. En la Nueva España había curanderos conocidos por curar el maleficio. Eran frecuentados por ser capaces tanto de provocar como de curar el daño, y parte de su competencia era “extraer el mal y regresarlo a la persona o curandero que lo había provocado”.¹² Toda clase de composiciones verbales debieron formar parte de su práctica empero la reprobación de las autoridades eclesiásticas coloniales sobre estas fórmulas mágicas por contradecir los dogmas impuestos por la Iglesia. Y es que la formación de la Nueva España supuso la convivencia —no siempre armónica— de pueblos y tradiciones. Tanto del viejo mundo como del continente

10 Suárez López, Jesús. *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*. España: Gobierno del Principado de Asturias, 2016, p. 21

11 Entre las localidades del centro de México y de otras regiones del país la presencia de “agentes malignos”, “animales dañinos”, como de “fenómenos meteorológicos” no siempre está motivada por la conjuración de otro especialista para provocar algún mal. Ambas circunstancias son posibles, lo que suele explicarse en el sistema de creencias de las comunidades. Así, un brujo puede llamar por ejemplo a los “aires de cuatros vientos” y dañar a una persona en específico, por elección, pero también un desafortunado puede hallarse con aquellos seres en su correr cotidiano y caer gravemente enfermo sin que dichos “aires” lo buscaran a él.

12 Quezada, Noemí. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: IIA, UNAM, 2000, p. 97.

africano llegaron prácticas médicas, ceremonias rituales con elementos mágicos complejos, sistemas de creencias depositados tantos en objetos, como en animales y en géneros orales. La eficacia que seguramente se les atribuyó debió contribuir a su fácil difusión, seguida de una veloz adaptación a las condiciones sociales y culturales novohispanas, siempre a la par de la misma reformulación de los elementos propios de las antiguas tradiciones mesoamericanas.

Fue evidente que rezar las oraciones católicas no constituía ningún problema para las autoridades eclesiásticas, aunque estas oraciones se enunciaban —y se enuncian— a la par de otras fórmulas de orden mágico las que sí fueron descalificadas y censuradas por la Iglesia. En el caso del conjuro es claro que era el deseo de la voluntad humana la que pretendía superar al poder divino. Así, estas fórmulas parecían persistentemente “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”¹³ afirma Jair Acevedo, quien escribe sobre los conjuros amorosos en el México novohispano. Para el autor, este tipo de conjuros representan una auténtica “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”.¹⁴ Considero que estos niveles siguen definiendo al conjuro, aunque hayan cambiado los espacios socio-culturales donde se emplean.

Es posible que dicha cualidad subversiva pueda advertirse todavía un par de siglos atrás. En el diccionario de Antonio de Nebrija las entradas “conjurar de mala parte”, “conjurar en esta manera”, “conjurar con palabras” y “conjuración así”, indican el

13 Acevedo López, Jair Antonio. “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”. Tesis de maestría. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2019, p. 9.

14 Ibid., p. 11.

acto de conspiración; mientras que “conjurar en griego” significa exorcismo, y “conjurador en griego”, exorcista.¹⁵ El sentido de conspiración parece diluirse un poco en obras posteriores, si bien se recuperaría más tarde.

En el *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae* de 1679 se observa la primera mención en un diccionario del vocablo “conjuro”, éste se refiere al acto de “conjurar los demonios”, a “los nublados” o tempestades. Dicho acto se realiza en nombre de Dios, especialmente en el primer caso, los versos se hallan bajo el resguardo de la Iglesia pues corresponden al santo rito de la ceremonia eclesiástica del exorcismo.¹⁶ Luego en el *Diccionario de Autoridades* (tomo II, 1729), al sentido ya citado se suma uno más: “Se llama también las palabras supersticiosas y diabólicas, de que usan los hechiceros, hechiceras y bruxas para sus maleficios y sortilegios. Latín. *Magica carmina. Dirae*”.¹⁷ Se establece desde entonces una diferencia a partir del reconocimiento dado o no por la Iglesia, y en consecuencia sobre el actuar de sus oficiantes, en semejanza a lo arriba mencionado para los médicos de tradición indígena en México.

Para el año de 1786, en el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, las palabras “conjurador”, “conjurar” y “conjuro” presentaban prácticamente el mismo panorama. Se mantiene constante la figura del conjurador a partir de dos posiciones opuestas entre sí. Uno es el “encantador” quien llama y manda a demonios y “espíritus inmundos”; otro es quien actúa usando los “exorcismos de la iglesia” para alejar demonios y

15 Real Academia Española: *Vocabulario español-latino* en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. [Versión en línea]. <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUI-LoginNtlle> [Todas las consultas 20 de agosto de 2020].

16 Real Academia Española: *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*, en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. [Versión en línea]. <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle> [20 de agosto de 2020].

17 Real Academia Española: *Nuevo Diccionario Histórico del Español. Diccionario de Autoridades* (1726-1739). [Versión en línea]. <http://web.frl.es/DA.html> [20 de agosto de 2020].

tempestades, aunque no se habla del estricto oficio eclesiástico.¹⁸ En ambos hay una coincidencia, el conjurar es siempre pedir con insistencia para lograr el cometido, es hacer un ruego contundente y efectivo.

Finalmente, en el actual *Diccionario de la Lengua Española* se muestran los siguientes sentidos. El vocablo conjuro significa: “Fórmula mágica que se dice, recita o escribe para conseguir algo que se desea”, es un “ruego encarecido.” Sobre el verbo conjurar se anota primero, “conspirar” y “aliarse con alguien, en general mediante juramento, para algún fin”. Es decir, como ya sugería Acevedo, conjurar es ante todo un acto subversivo. Luego, en la tercera acepción, se refiere a la enunciación del exorcismo. Le siguen en el mismo sentido: “Increpar, invocar la presencia de los espíritus”; “Rogar encarecidamente, pedir con instancia y con alguna fórmula de autoridad algo”; y finalmente, “Impedir, evitar o alejar un daño o peligro”.¹⁹

“Con dos te miro, con tres te ato”

El conjuro “con dos te miro, con tres te ato” y sus complejas variantes ha sido registrado principalmente en el viejo mundo entre pueblos españoles. No es difícil reconocer su posible migración a la Nueva España. Para Araceli Campos este conjuro es ilustrativo, no sólo por sus variantes, sino también como testimonio de migración y pervivencia actual.²⁰ Iniciemos entonces en el presente, a partir del registro etnográfico de dicho conjuro en el centro de México.

18 Real Academia Española: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*. Tomo II. En el *Nuevo Tesoro Lexicográfico*. <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILo-ginNtlle> [Todas las consultas 20 de agosto de 2020].

19 Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es/conjuro?m=form> [Todas las consultas 20 de agosto de 2020].

20 Campos, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España*. México: El Colegio de México, 2001, p. 45.

Algunos casos etnográficos

Como parte de la práctica médica de una curandera del norte del estado de Morelos la enunciación de rezos —a veces solo una parte de ellos— es fundamental. Dentro de una de las secciones del rezo principal de su quehacer terapéutico²¹ se encuentra una versión del conjuro que aquí nos interesa. Presento por lo tanto únicamente el fragmento donde tiene lugar la fórmula. Hay que agregar que en su conjunto las cinco secciones que conforman el texto están enfocados en curar al paciente.²² El texto incluye las principales afecciones, aquellas incluso cuya mínima presencia puede comprometer seriamente la salud de la persona, y en particular se enfrenta a la brujería.

En el caso del sistema médico nahua del norte de Morelos se considera que los efectos nocivos de la brujería son en general malestares o problemas tanto físicos como sociales sin explicación clara y de difícil atención. Son muy comunes los dolores intensos en brazos, alguna pierna o cabeza, salpullidos y erupciones en la piel también se relacionan con el daño por brujería. Los casos más complejos van desde el fracaso en la economía familiar o el embrujo amoroso, hasta la invalidez permanente o el fallecimiento trágico y repentino de una o varias personas

21 Lo denomino rezo principal por tratarse de un texto oral enunciado mientras se ejecuta la limpia con huevo, principal técnica terapéutica de la curandera. El texto se distingue además de las oraciones del culto católico. Hay en la literatura etnográfica muchos ejemplos propios de otros sistemas médicos de tradición indígena pues cada pueblo ha creado un grupo particular de rezos. Su formación es muy compleja, puede hallarse al interior frases de oraciones católicas, también conjuros que igualmente pueden decirse de forma separada, o bien partes de textos de otros géneros, como los ensalmos.

22 La versión completa del rezo y algunos comentarios pueden consultarse en mi trabajo de investigación doctoral: Macuil García, María del Carmen. “Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos”. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2018, pp. 169-176 y 237-244. Un estudio más completo se encuentra actualmente en preparación.

en una misma familia. Es por ello que al rezo se integran tres conjuros, los cuales están dirigidos a hechicerías de cualquier tipo, tres momentos para censurar a las brujas, sus actos y medios.

La variante morelense del conjuro “con dos te miro, con tres te ato” conforma la tercera estrofa final de la segunda secuencia, aparece justo a la mitad de todo el rezo:

Jesucristo la acompañe en la
Santísima Trinidad
con dos miramos esas brujas²³
con tres las atamos
su sangre les bebemos
el corazón les partimos
Jesucristo va a vernos²⁴ y darnos la paz.²⁵

El conjuro está precedido por la enunciación expresa de Jesucristo y de la Santísima Trinidad, a quienes se les pide su acompañamiento. La frase parece tener una función introductoria al conjuro. La entonación, el ritmo, el énfasis de la voz y gestualidad de la curandera ayudan a reconocer tanto la conformación de la estrofa en su conjunto — sexteto—, como los versos de la fórmula puntual del conjuro —cuarteto—. Es siempre una afirmación sólida y autoritaria. Tras una brevísima pausa se suma otra frase sobre Jesucristo, su función ahora es cerrar la estrofa, con ella descienden el tono y la velocidad de la voz en comparación con los anteriores versos. El conjuro está rodeado de la invocación de la figura sagrada de Jesús, además de la presencia de la Santísima Trinidad. Con seguridad, el conjuro tiene un uso apotropaico.

23 Es poco frecuente pero la especialista puede cambiar el sustantivo “brujas” por “enemigos”.

24 “Vernos” a veces se cambia por “valernos”.

25 Macuil, op.cit, p. 170.

El conjuro declara concretamente sobre quien recae la acción, también quien ejecuta. La mención del objeto de la acción se presenta únicamente en el primer verso, “esas brujas”, pero es claro que los verbos que siguen incurren en ellas y en partes específicas de su constitución, “su sangre les bebemos” y “el corazón les partimos”. Caracterizado por la “enumeración de actos hostiles” utiliza un “lenguaje abiertamente agresivo”,²⁶ y se puede reconocer un contundente ataque al cuerpo y por ello, a la vida de las “brujas”. La enunciación en primera persona del plural permite la concordancia en la conjugación de los verbos: “miramos”, “atamos”, “bebemos”, “partimos”. Se agrega así la suposición de la actuación conjunta del enunciante, Jesucristo mismo y la Santísima Trinidad. Precisamente en el último verso —oración compuesta por coordinación—, se dice de Jesús “va a vernos y darnos la paz”. Hay dos posibilidades en el primer verbo: la primera variante alude a la mirada de Jesucristo, la segunda dice en cambio “valernos”, es quizá el amparo, patrocinio o ayuda buscada al evocarlo en la estrofa.

En cuanto a la composición numérica de los versos iniciales, se indica el medio de la ejecución de las primeras acciones “con dos”, “con tres”, pero no se declara con qué, solamente se hace una referencia a su condición asociada al hecho, así, “miramos” y “atamos”. No es difícil suponer que se refiere a los ojos en el primer verso. Sobre el segundo verso, la curandera explica que se trata de la Santísima Trinidad, es decir, se ata a las brujas mediante la intervención divina de tres de las principales figuras de la Iglesia católica. El hecho es relevante precisamente por el modo de enunciación, no es un ruego, es una declaración tenaz e imperativa.

La magia que pretende este conjuro es bien conocida en México pues no solo entre localidades del norte del estado de Morelos podemos hallarlo. Veamos algunos ejemplos de las variantes que se han podido registrarse.

26 Acevedo, op.cit., p. 279.

La investigadora Araceli Campos registró una variante fechada el 12 de abril de 1992 en la Ciudad de México pero cuya versión proviene de Guadalajara, en el estado jalisciense:²⁷

Con dos te miro,
con tres te ato.
La sangre te bebo
y el corazón te parto.
Jesucristo, nuestro señor,
ríndeme y humíllame a ...
que fuerte contra mi está
pero es más fuerte mi Dios
y la Santísima Trinidad.
Se ha de repetir tres veces

Bajo el nombre de “Oración del corderito manso” Campos presenta otro ejemplo donde el conjuro aparece al final de la primera estrofa:

Corderito manso que en el altar estás,
vence a mis enemigos que en contra de mi estén,
que mi corazón encarne con el de él,
como encarno Jesucristo
[y] mandó a Lázaro,
[y] venció,
como he de vencer yo a este enemigo traidor.
Con dos te miro,
con tres te agarro,
con la sangre de Jesucristo
el corazón te parto.

27 Campos, *Oraciones, ensalmos*, op.cit., p. 45, 172 y 185. En la nota 12 de su trabajo se puede leer: “Hace 20 años la señora Sarita, quien por mucho tiempo se ha dedicado a leer las cartas y hacer ‘limpias’, aprendió este conjuro de una señora de Guadalajara. Como ha sentido que está incompleto, después de enunciarlo, reza, al menos, cinco Padrenuestros” (p. 185). Cabe anotar aquí la semejanza entre dicho oficio y el quehacer de la curandera morelense, quien en su trabajo como médica también acostumbra leer las cartas, además de las limpieas como principal recurso.

A mi enemigo veo venir con ojos vendados
y los brazos inutilizados.
Sangre de Jesucristo me pide,
y yo no se la he de dar [...].²⁸

En comparación con el conjuro morelense, hay algunas variaciones, aquí ambos son enunciados en primera persona del singular y no se menciona la figura de la bruja como objetivo del conjuro. En el primero se solicita más que la compañía de Jesucristo, se pide que él sea quien se enfrente al enemigo, el acompañamiento corresponde aquí a Dios y a la Santísima Trinidad. La repetición resulta importante, hay que insistir con la enunciación de todo el conjuro.

En la “Oración del corderito manso” sobresale tanto la descripción del lugar donde éste se encuentra, como el modo de ser, es además la primera figura a la que se invoca. La acción de encarnar corazón con corazón a partir de la magia por analogía es particularmente relevante, no hay duda de los sentidos metonímico y metafórico usados. Juntos figuran una escena de unión inseparable y completa de persona a persona. En este momento —segunda petición— aparece propiamente el nombre de Jesucristo, no obstante su invocación comenzó antes. No es desconocido que “Cordero de Dios” es otra forma de llamar a Jesús, de acuerdo al Evangelio de Juan, cuyo pasaje bíblico relata las ocasiones en que Juan el Bautista se refiere así a Jesús: “el que carga con el pecado del mundo”.²⁹

La siguiente acción parecería referirse a como Jesús venció la muerte al resucitar a Lázaro,³⁰ se pide entonces el mismo poder

28 Campos Moreno, Araceli. “Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aflicciones. México”. *Revista de Literaturas Populares* IV (1), 2004, pp. 62-63. La oración continúa con dos estrofas más y remata con la fórmula Amén y “Tres Avemaría y tres Gloripatri”.

29 Biblia Latinoamericana. “Evangelio según Juan”. Editorial San Pablo. Capítulo 1, primera parte.

30 “Evangelio según Juan”, capítulo 11.

para vencer a los enemigos. Esta cualidad propia de los conjuros ha sido ya bien señalada por Campos. La palabra es sinónimo de potestad. Al referir un episodio bíblico o algún evento sobresaliente de un santo, se espera que al nombrarlo los deseos del conjurante serán también verdad.³¹ Se busca así una transferencia de resultado de eventos pasados a los eventos presentes figurados en la enunciación. Aparece después el conjuro con la intervención de Jesucristo para partir el corazón con su sangre, elemento muy valioso de la figura de Jesús utilizado como instrumento para el ataque. Quizá por ello es que la siguiente estrofa habla del éxito conseguido, del triunfo sobre el enemigo. La sangre de Jesucristo antes invocada ahora toma la posibilidad de alivio, como si la fuerza, el poder usado para su derrota fuera el mismo antídoto para su estado. El uso ambivalente que poseen los conjuros parece proyectarse así en estos versos.

La composición de este segundo texto es mucho más compleja que en el caso del conjuro del norte de Morelos respecto a la evocación de Jesucristo, aunque podemos afirmar que en ambos el conjuro “con dos te miro, con tres te ato” permanece envuelto por dicha figura y algunas de sus cualidades.

La mención del “cordero manso” también fue hallada en Chiapa de Corzo en la frontera sur de México en el estado de Chiapas. Dos textos³² datados en 1969 —aunque son más

31 Campos, *Oraciones, ensalmos*, op.cit., p. 49.

32 Los textos pegados en hojas sueltas fueron entregados al investigador Carlos Navarrete por la especialista llamada Hermilia Bolaños; las oraciones formaban parte de distintos libros con títulos variados y otros papeles sueltos que le habían regalado. Parece que ella podía inspirarse en aquellos escritos para crear así sus propios “rezos”, de los cuales no hay registro alguno. A partir de su oficio se decía así misma ser “curandera y médium, rezandera quita-hechizos y alivia-males, contraria a los que practican brujerías”. También afirmó: “yo curo cosas del alma y del amor, leo las cartas y la suerte, separo los buenos y los malos agüeros y tengo buena mano en adivinar. No hago daño, pero convoco cosas de atrás”. Sobre los brujos y brujas que hacen daño explicó que no había diferencia sustancial, pero el “papel de la mujer es más activo”, son “más competentes que los machos”; además cuando una mujer se transforma en animal, éstos son siempre más veloces. Lo anterior parece coincidir con lo hallado en numerosos escritos etnográficos, las brujas suelen ser más temidas en las comunidades. Navarrete Cáceres, Carlos. *Oraciones a la cruz y al diablo otros*

antiguos— inician sus versos con su invocación. En estos registros el conjuro se desplaza, hay además un cambio en la forma del texto a prosa:

Poderosa oración a Santa Magdalena
Corderito manso que en la iglesia te encuentras,
amánsame a fulano que en mi contra está,
en las niñas de sus ojos unas tijeras voy a
ponerle para que no esté tranquilo hasta
que no venga a llorarme, en esta camita
me voy a recostar yo para dormir y él para
velarme. Con tres te miro, con tres te amarro
con las barbas del diablo te amarro.³³

Como parte del texto sigue la petición a la Santa Magdalena, “la conquistadora”. Ella conquistará el corazón de la persona cuyo nombre debe decirse; se hace evidente el “deseo amoroso” que caracteriza al texto. No hay otra mención sobre el Diablo o del atributo que aquí lo describe, su uso es instrumental, para amarrar al destinatario del conjuro. El texto mantiene el lenguaje hostil que ya hemos visto en los textos anteriores.

El segundo registro está titulado “Oración al corderito marzo”, es empleado para “vencer a los enemigos” y consta de dos párrafos, al final del primero se halla la fórmula del conjuro. El texto en general tiene gran semejanza al segundo presentado por Campos, empero hay algunas diferencias. Aquí el primer párrafo:

Corderito manso que en el altar estás, vence a
mis enemigos que en contra de mi están, que
mi corazón encarne con el de él, como encarno
Jesucristo en el vientre de María Santísima,

estudios de la tradición oral chiapaneca. Tuxtla Gutiérrez: Afinita Editorial, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios para el Arte y la Cultura, 2014, pp. 88-89 y 93.

33 *Ibid.*, p. 104.

cuando Jesús vino al mundo. Licencia vino
pidiendo, a Jesús mandí y a Lázaro venció,
como no he de vencer yo a este enemigo traidor.
Con dos te miro, con tres te agarro, con la
sangre de Jesucristo el corazón te parto.³⁴

La fórmula del conjuro es la misma, en cambio, se habla de la encarnación de Jesús en María Santísima y su nacimiento, de inmediato se vuelve al pasaje de la resurrección de Lázaro. Carlos Navarrete menciona que es texto idéntico a uno que se vendía en Guatemala y Quetzaltenango en el año de 1960.³⁵ También podemos sumar la sospecha de su popularidad en el centro de México, como se ha visto.

En el segundo párrafo se describe la imagen de un enemigo completamente debilitado, amagado y humillado. Sobresale la descripción de Jesús y su efecto: “Jesucristo como cordero estás, al mirar mi presencia todos se desmayarán. Amén”.³⁶

Finalmente, hay dos casos más de las oraciones de Chiapa de Corzo que sumar aquí. El primero es descrito como “encantamiento amoroso” y está titulado “Oración al poderosísimo Monicato”. El texto expone la relación del conjuro con este ser. En la segunda frase de la fórmula su figura es hostigada y se convierte así en el medio para humillar y dominar al destinatario:

34 Ibid., p. 112.

35 Ibid.

36 Ibid. El párrafo completo en la misma página es como sigue: “A mi enemigo veo venir con los ojos vendados y los brazos inutilizados. Sangre de Jesucristo me pide, y yo no se la he de dar; y yo te pido gran señor que me lo traigas, que me lo has de traer rendido a mis pies vencido y desanimado, tienes fuerza par vencerlo, si algo del diablo intentare contra mí no se lo permitirás, si a la justicia se fuera no ganará, si a defensores pusiere todos se negarán, Jesucristo como cordero estás, al mirar mi presencia todos se desmayarán. Amén Tres Avesmarías y tres Gloria Patri”. Este párrafo es casi el mismo registrado por Campos, si bien éste no enuncia la última frase sobre Jesucristo y su efecto, asimismo es presentado en verso y no en prosa como Navarrete.

Con dos te miro, con tres te amarro Monicato,
para que me hagas aparecer mi prenda extra-
viada lo más pronto. En ti pongo toda mi
fé y toda mi confianza. Monicato y Luzbel:
con este amuleto tiene que venir manso
y desesperado y humillado a las plantas
de mis pies, fulano o fulana, etc., etc.
Monicato y Luzbel, espíritu dominador, tú
que dominas los espíritus encarnados, quiero
que me domines a fulano o fulana, etc.³⁷

Esta versión del conjuro es por lo tanto distinta en cuanto al ser invocado, permanece en cambio la enunciación en primera persona y el uso como conjuro amoroso.

El segundo texto lleva por nombre “Oración a los 3 seres poderosos para amansar y humillar al más renuente”, y se dice es un “buen ejemplo de rogativo femenino para atraer al hombre”. El texto se presenta en dos secciones, la primera corresponde al conjuro en sí, luego la invocación a los tres poderosos sigue en prosa, es posible que en realidad los textos estuvieran separados, donde el conjuro conservaría cierta autonomía. La versión de la fórmula dice así:

Con dos te miro
con tres te ato
la sangre te chupo
y el corazón te arrebató.³⁸

37 Ibid., p. 117. El autor también describe la venta de una hoja con el mismo texto en el popular mercado de Sonora ubicado en la zona centro de la Ciudad de México.

38 Ibid. Si bien la segunda sección está escrita en prosa, el uso de la repetición en algunas oraciones permite identificar cierto ritmo. Los tres seres de los que se habla son en orden de invocación: “tres abogados”, “tres ahorcados” y “tres acuchillados”. Un estudio sobre los numerosos y particulares personajes que aparecen en estos textos no solo en México sino en otros países de habla hispana sería de gran interés, sumado a la presencia de otras versiones del conjuro que aquí revisamos. Por ejemplo, la figura de los “tres ahorcados” también forma parte de la “oración del tabaco” de

Esta versión regresa a las acciones efectuadas sobre la sangre y corazón de la víctima del conjuro. Está enunciado en primera persona y aunque el sentido es semejante, no se bebe la sangre, se la chupa. Quizá la imagen pretende una acción más puntual sobre el cuerpo. Tampoco se habla de un corazón partido, pero sí de ser despojado, tomado quizás.

Tradición literaria compartida

Revisemos ahora algunos ejemplos del conjuro procedentes del periodo colonial novohispano y también algunos registrados en España. Ello permitirá observar a grandes rasgos el contexto donde se originaron estas versiones, y nos dará una breve oportunidad de sospechar parte del camino que a través de los siglos el conjuro ha recorrido. A su vez, se expone —sin mayor explicación de nuestra parte— el problema de la transmisión oral, representado en la composición de los versos y así, en las distintas versiones que a continuación comentamos.

origen colombiano (Chaves Mendoza, Álvaro. “Oraciones, secretos y conjuros en la zona rural colombiana”. *Revista de Folklore* 8, 1963, p. 96). Sobre otras variantes del “conjuro con dos te miro” se registra en la misma obra y página: “[...] Con dos te miro, con tres te ato, la sangre te echo y el corazón te parto! Con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo!”, conjuro que forma parte de la “oración del pensamiento”. Otro más proveniente de la localidad de Istmina, Colombia: “[A mis enemigos] Con dos los miro Con tres los ato La sangre les bebo El corazón les parto En el nombre del Padre Del Hijo y del Espíritu Santo” (en Granda de, Germán. “Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia)”, *Thesaurus* 32 (1), 1977, p. 168). También véase el caso de Melitón Andrade, curandero venezolano, cuyos versos son: “Con dos te veo, con tres acato, la sangre te bebo y el corazón te parto. Mansa y humilde te vi venir a mis pies como llegó Cristo a la presencia de Pilatos”; “Con dos te veo, con tres te acato, la sangre te bebo y el corazón te parto. Yo fulano de tal te llamo, a fulana[o] de tal que vengas a mis plantas tan humilde y mansa como Cristo a los pies de Pilatos”; “Con dos lo veo, con tres lo ato, la sangre te bebo y el corazón te parto. Yo te he de poner tan manso como [parece que falta “un cordero”] y tan humilde en este día, como llegó Jesús a presencia de Pilatos. Por Jesús, María y José. Amén”. En Novoa Montero, Darío. “Diversas Oraciones y Remedios Caseros Usados por el Curandero Melitón Andrade en Santa Cruz de Zulia”. Ponencia, *IV Congreso Nacional de Universidades sobre Tradición y Cultura Popular*. Manuscrito, Mérida, Venezuela:14 de mayo de 1998, pp. 15 y 27.

Uno de los textos más tempranos de los que hasta ahora se tiene noticia se localiza en la *Tragedia Policiana* de Sebastián Fernández de 1547, publicada en Toledo, España. Claudina, mujer hechicera acude al desamparo de un enamorado, ella le explica que entre otras cosas necesitará “tres cabellos de la amada, los que deben ser cortados un martes por la mañana, antes de salir el sol”, luego continuará con la siguiente instrucción: “pondrás tu pie derecho sobre su pie izquierdo, e con tu mano derecha la toca la parte del corazón, e mirándola en hito sin menear las pestañas la dirás muy passo estas palabras: ‘Con dos que te miro, con cinco te escanto, la sangre te bebo y el corazón te parto’. E hecho esto, pierde cuidado, que luego verás maravillas”.³⁹

Quizá más de un lector debió encontrar familiaridad en aquellas frases puestas sobre el papel. Delinear tal escena invita a suponer algún reconocimiento e identificación con el conjuro entre la gente de más de un círculo social de aquella época. Es por ello que en este caso es claro que el “estudio de la magia literaria de las celestinas” no puede ni debe “aislarse de la historia social y de las mentalidades, porque ellas la alimentan y, a su vez, también las influye”.⁴⁰ Hay siempre un diálogo entre la literatura sea culta o tradicional y la cultura propia de cada pueblo.

Podemos inferir que este conjuro era suficientemente conocido. Tan solo unos años más tarde de publicada la *Tragedia*, aparece dentro del proceso inquisitorial contra Francisca Bautista en el año de 1553, el proceso fue llevado a cabo en el tribunal de la misma demarcación toledana. El conjuro era utilizado para “traer al marido ausente”, es decir, conjuración amorosa, como la intervención realizada por Claudina

39 Apud. Vían Herrero, Ana. “Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amatorio en la celestina y en su linaje literario”. En Rafael Beltrán y José Luis Canet (ed.). *Cinco Siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1997, p. 226.

40 Ibid., p. 218.

para acabar con el desamor del criado Silvano. Sebastián Cirac recupera el texto del proceso como sigue:

Con dos te miro,
con dos te ato.
La sangre te chupo,
y el corazón te parto.⁴¹

Otro proceso en dicho tribunal fue registrado entre 1557 y 1558, los versos anotados fueron un poco distintos:

Con dos te ato,
con cinco te arrastro,
la sangre te bebo,
el corazón te parto⁴²

Aunque entre ambos casos hay variaciones en casi todas las frases, el corazón partido es una imagen constante. En contraste, una variante ahora procedente de Mallorca en el siglo XVII modifica verbos, pero no el numeral; además el corazón se “chupa”, no se “bebe”, si bien distintos, los verbos guardan relación debido al imaginario sobre el contenido cardíaco:

Con dos te miro
y con cinco te cato,
la sangre te chupo
y el corazón te parto.⁴³

41 Cirac Estopañán, Sebastián. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, p. 126.

42 Cit. en Granda op.cit., p. 171. Tomado de Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Tomo II, Madrid: Istmo, 1967, p. 28. La organización en verso es interpretación mía.

43 Cit. en Díez Borque, José María. “Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro”. *Bulletin Hispanique* 87 (1-2), 1985, p. 52-53, 84 y 87. En un listado final, el autor enumera 50 textos, de ésta he tomado la referencia bibliográfica que corresponde al número 10 del conjuro “con dos te miro, con tres te hallo” como él así consigna. La investigación original es de Riera Montserrat.

Nuevamente en la provincia de Toledo pero del año 1637 aparece otra variante, cuyo resultado era decisivo: “si se decía en presencia del galán o del esposo, el efecto era quedar desenojados ‘y él como un borrego’”⁴⁴:

Con dos te miro,
con tres te tiro,
con cinco te arrebató.
Calla, bobo, que te ato.
Tan humilde vengas a mí
como la suela de mi zapato.⁴⁵

Y para 1716 en dicho tribunal inquisitorial toledano el conjuro se registra con el mismo número tres en el segundo verso —que no aparece antes—, y los últimos dos pares son idénticos al caso del año 1557-1558:

Con dos te miro,
con tres te mato,
la sangre te bebo,
el corazón te parto⁴⁶

De los pocos ejemplos que hemos anotado, hay algunas regularidades y diferencias notables. Todos son enunciados en primera persona del singular. La mayoría conserva el inicio del

Reméis amatoris, pactes amb el dimoni, encanteris pera saber de persones absents, cercadors de tésors, reméis per a la salut. Bruixes ibruixots davant la Inquisició de Mallorca en el segle XVII. Barcelona/Palma de Mallorca: Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1979, p. 8.

44 Cit. en Vian, op.cit, p. 226. Tomado de Cirac, ver nota 41.

45 A partir de Cirac, García Ávila, Celene. “Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)”. *Contribuciones desde Coatepec* 17, 2009, p. 54. La autora agrega que para continuar mientras se decían las últimas dos frases, se debía dar “una puñada en las rodillas”. Vian Herrero no anota estas últimas oraciones.

46 Granda, op.cit., p. 171, aparece en nota al pie y de acuerdo a la conocidísima obra de Cirac.

conjuro con el uso del verbo mirar, sin embargo la frase segunda presenta otras alternativas como “ato”, atar, aunque en un solo caso atar ocupa la acción de la frase primera (T 1557-1558),⁴⁷ y en otro se desplaza hasta una cuarta oración (T 1637). Las otras variaciones para el segundo verso son “escanto” (T 1547), “cato” (M XVII), “arrastro” (T 1557-1558), “mato” (T 1716) y “tiro” (T 1637), esta última no tiene consonancia con las anteriores. Mientras que en la versión donde se enuncia “arrebato” (T 1637), éste se utiliza hasta la tercera frase, a pesar de mantener concordancia con “ato” o con los otros verbos, que como hemos visto forman regularmente la acción del segundo verso en la composición. Respecto al numeral como instrumental o medio, se mantiene el dos y tres en la primera y segunda frase, pero también se suma a las variantes en el tercer verso el número cinco (T 1637) o se cambia por el tres de la segunda oración (T 1547; T 1557-1558; M XVII), incluso la repetición de dos en el primer par de versos también constituye un caso (T 1553). En cambio, es constante que la sangre se “beba” y el corazón se “parta”, solo en dos casos el corazón se “chupa” (T 1553 y M XVII) y en otro, los versos no aparecen (T 1637).

El paso de este conjuro a tierras mexicanas en la época colonial muestra también la permanencia de varios elementos que lo caracterizan, por lo menos si hacemos una brevísima comparación con los textos registrados en España.⁴⁸ Veamos entonces.

47 Anoto en mayúscula T para referirme a la provincia de Toledo y M para Mallorca, seguido del año o fecha de registro.

48 El conjuro no permaneció únicamente en la Nueva España. En 1610 la inquisición en Cartagena de Indias registra durante el proceso contra Lorenza de Azereto “fórmulas orales mágicas, mayoritariamente de función erótica”, una era la “oración para amansar”, cuyos versos eran: “Fulano, bravo estás como un león, manso te tornes como Nuestro Señor”, si bien no se le nombra “corderito”, la asimilación con éste por ser “manso” parece tratarse de Jesucristo. La segunda no posee denominación alguna en el registro, pero se trata de una versión del conjuro: “Con dos te veo, con cinco te ato, la sangre te bebo y el corazón te parto”. Una de las fórmulas más frecuente al parecer. Granda de, op.cit., p. 171.

Acevedo encuentra quizá el registro más temprano en la Nueva España, de acuerdo con los datos por él consultados está fechado en la Ciudad de México en el año de 1593:

Con cinco de 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.⁴⁹

También en México pero en 1626 se suma otra versión, ésta fue entregada a las autoridades inquisitoriales por el escribano real Antonio de Villalobos:⁵⁰

Con dos te miro,
con dos te ato.
Padre E hijo y Espíritu Santo,
un solo Dios verdadero,
que vengas a mí
tan ledo y quedo,
como Christo fue al matadero.⁵¹

Giselle Román presenta una variante fechada en el mismo año, pero ubicada en Campeche, al sur de la entonces Nueva España.⁵² En este se narra la consulta de una mujer

49 Acevedo, op.cit., pp. 500-501.

50 La autora apuntó: El escribano “dijo que estando en una reunión en casa de Isabel de Villalobos, vio llegar a un muchacho que le habló al oído a Isabel y cómo, con ayuda de uno de los presentes, ella escribió en un papel unas palabras que dio al mozo. El escribano no supo para quién era el papel y para qué servía.” Campos, *Oraciones, ensalmos*, op.cit., p. 157.

51 Ibid. p. 114. La investigadora escribe originalmente “madero”, Acevedo en cambio anota “matadero”. Acevedo, op.cit., p. 499.

52 El texto se encuentra en la sección de conjuros dentro de la miscelánea del

española a un “indio” llamado Pablo, con la clara intención de “matar a su marido” con unas hierbas; además, este indio “le enseñó unas palabras” con el mismo fin:

Con dos te miro
con sinco te prendo,
el corasón te parto,
la sangre te bebo.
La pas que tubo la reina
de los ángeles con su fijo⁵³ presioso
la tengas tú conmigo.⁵⁴

Datado un año más tarde —en 1627— también en Campeche, Acevedo localiza otro texto en el proceso contra Catalina Blanco “por conjuro”. Es de esperar que la variación sea mínima en comparación con el registro anterior debido a la fecha y lugar de procedencia:

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.⁵⁵

mencionado apartado. Si bien no lo clasifica como un conjuro amoroso, sí resalta su uso según su comentario en la página 38 y 39, específicamente para “amansar” o “someter” a los hombres. Más adelante en la página 168 a pie de página se anota que se tenía la intención de matar al marido de aquella mujer, según los datos puntuales del documento citados por la autora.

53 La autora aclara que la palabra se refiere a “hijo”.

54 Román Hernández, Giselle Giovanna. “La palabra mágica en la Colonia. Estudio de conjuros, oraciones y ensalmos del Archivo General de la Nación, México. Siglos XVII, XVIII y XIX. Edición anotada”. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2012, p. 168. En nota al pie menciona variantes de la primera y tercera frase, pero que corresponden a otro juicio inquisitorial fechado en 1652.

55 Acevedo, op.cit. p. 500.

Para el año de 1652 durante el proceso contra la española Nicolasa de Morales las autoridades inquisitoriales en México registraron una “oración” que era dicha a “cierta muger para quando fuesse cassada”, el conjuro se anotó como sigue:

Con dos te miro,
con dos te ato,
la sangre te bebo
y el corazón te mato.
en el nombre de fulano
S[eñor] compadre,
comadre la mala;
mancha matilla
comadre la mala
que fulano de tal, etc.⁵⁶

Por su parte, Celene García presenta un texto proveniente del “proceso que se siguió contra doña Margarita de Palacios del 5 de junio al 5 de agosto de 1652 en la ciudad de México, a donde fue trasladada desde Puebla de los Ángeles”:

Con dos te miro,
con dos te ato,
la sangre te bebo
y el corazón te ato.⁵⁷

En San Luis Potosí del año de 1716 quedó testimonio de la persecución a una bruja, cuya principal manifestación era el ser una “luzeçita como de azufre”. Una mujer española, Phelippa Martines, se deshizo de aquella con un conjuro enunciado con la “cuerda de san Francisco”:

56 Román, op.cit., p. 242.

57 García, op.cit., pp. 46, 53.

Con dos te miro, con tres te ato,
en el nombre de el Padre y de el Hijo,
y de el Espíritu Santo.⁵⁸

Nótese como en casi todos los casos se han agregado más versos e interlocutores al conjuro. Los personajes añadidos parecen estar ligados, se advierte la invocación de la Trinidad, Jesucristo y quizá de la Virgen María, “la señora” o “reina de los ángeles”, a pesar de esta posibilidad, habría que dedicar un estudio para sostener dicha idea. La figura del compadre parece relacionarse con el Diablo,⁵⁹ aunque no es claro en el caso de la comadre, “la mala”.

Por último, en el caso de la mención de los numerales en los dos primeros versos se mantienen constantes dos, tres y cinco, pero en un caso se presenta una nueva cifra, siete.

Con la magia en el cuerpo

En las páginas anteriores ya se ha visto parte de la rápida aceptación que el conjuro “con dos te miro, con tres te ato” tuvo por lo menos de España hacia la Nueva España. Hay que reconocer la “enorme vitalidad que tiene el conjuro en la tradición popular hispánica y la fuerza que le ha permitido vivir si bien en variantes como corresponde a cualquier expresión poética de la tradición oral, a través del tiempo y a lo largo de una amplia geografía”.⁶⁰ También es posible que no solamente su transmisión haya sido oral, sino que su conocimiento se haya facilitado por la impresión en pequeños panfletos o en cuadernillos

58 Flores, Enrique y Masera, Mariana (coords.). *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia, y otras supersticiones, siglos XVII-XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, UNAM, 2010, pp. 42, 226.

59 García, op.cit., p. 56.

60 López Ridaura, Cecilia. “De villa en villa, sin Dios y ni Santa María’, un conjuro para volar”. En Carranza Vera, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. México: El Colegio de San Luis, 2013, p. 56.

de rezos.⁶¹ Y es que quizá en la “producción de la literatura oral popular en general”, el conocimiento de oraciones y conjuros “no se arrenda ni ante fronteras políticas ni ante las lingüísticas”.⁶² Acaso la forma escrita de la palabra oral haya influido para conservar en parte sus formas, algunos oídos se apropiaron de las frases pese a ser de un habla distinta, en apariencia frases distantes, pero que con el tiempo se volvieron cada vez más cercanas, pues compartían preocupaciones y necesidades comunes. Los cambios o permanencias del lenguaje no pueden separarse de la dinámica de las relaciones sociales.

Una serie de circunstancias compartidas. Semejanza inicialmente parcial entre los contextos pasados y presentes, momentos dónde tenían y tienen cabida la recurrencia de este conjuro. Parece que, por ejemplo, el “mal de amores” fuera una desavenencia compartida más allá de la lengua conocida. En suma, afinidad en tanto los sucesos y las condiciones sociales que rodean al mensaje del texto, así esta contingencia pudo otorgarle cierta perennidad al conjuro. Para Lupo en “cuanto más genéricamente universal es su mensaje, y además esté expresado en las sencillas y típicas formas de la oralidad”,⁶³ habrá “oraciones” que perduren más. Andantes en tiempo y espacio, a veces textos completos o sus fragmentos, se desdoblaron en múltiples “realizaciones de una misma historia-base que el paso de la tradición oral va moldeando de muy diversas formas”.⁶⁴

Las curanderas o sencillas mujeres que en su acervo tradicional conservaban este conjuro debieron hallar múltiples situaciones en las que su saber fue la principal forma de enfrentar la contingencia. El desconocimiento de lo ajeno sentó las bases para que el saber que cada individuo posee resuelva las turbaciones de la vida cotidiana, apelando a su cultura y a su sistema

61 Campos, “Oraciones mágicas”, op.cit., p. 4.

62 Martí, op.cit., p. 164.

63 Lupo, “La oración”, op.cit., p. 55.

64 Cit. en Campos, *Oraciones, ensalmos*, op.cit., p. 43.

de creencias. Y aunque es claro que la recurrencia de la magia para resolver conflictos diversos es una de las principales vías, consideramos aquí que hay entre ella y las palabras un paso obligado, una herramienta mucho más tangible, incluso que las palabras y la voz, el cuerpo.

El conjuro que hemos revisado está relacionado con movimientos corporales precisos. En el caso de la variante ubicada en el norte de Morelos se expresa la corpo-oralidad que caracteriza no solo al empleo de los diversos géneros orales mágicos, sino a prácticamente toda ejecución de los médicos o curanderos, cuando menos entre aquellos especialistas de tradición nahua en la región. La suposición es que parte de la adopción del conjuro “con dos te miro” está motivada por el reconocimiento y valoración sociocultural de acciones concretas del cuerpo, ellas asociadas al poder de la magia y a la proyección de ésta sobre la vida de las personas.

En el caso del verso —regularmente el primero—, “con dos te miro” o, por ejemplo, “con dos miramos esas brujas”, no hay duda que hay una fuerte valoración a la acción de ver —en principio con— el par de ojos como medio o instrumental. El numeral es descripción sencilla de los ojos. Es en el primer caso una forma de especificar a quien irá dirigido el mal. Esta acción es acompañada a veces por la enunciación del nombre de la víctima, ello ocurre en algunos casos donde el conjuro forma parte de un texto más extenso. Por otro lado, este verso es también un acto de descubrimiento, de señalar con certeza al autor del mal. Recordemos que el uso del conjuro puede ser ambivalente. Entonces en los casos donde hay que afrontar cualquier daño por brujería es importante saber la identidad de quien ha enviado tal maleficio, pues ello suele determinar las acciones inmediatas del curandero para con su paciente. El identificar por completo a una bruja permite que la magia creada con las palabras pueda luego llevarse a cabo. Este primer verso supone por lo tanto un primer acto simbólico relevante, sin ello, el resto de los versos no tendría efecto.

Sobre los ojos hay otro apunte que hacer. Claramente se habla del mirar, del valor y poder que se reconoce en la mirada.

En México y aún fuera de sus fronteras existe la afirmación que algunas personas poseen una mirada distinta, una mirada fuerte capaz de provocar distintas consecuencias sobre quienes se coloque.⁶⁵ En el caso del norte de Morelos, que un curandero enuncie aquella primera frase del conjuro y sea por lo tanto quien mire, es considerado un hecho de contra respuesta, una forma de equiparar fuerzas. La acción de las brujas —por definición, la brujería— puede tener muchas caras, por ejemplo, un hechizo elaborado con la vista cargada de su maligno poder, enfermando así de mal de ojo. Por regla, en la mayoría de las tradiciones médicas mesoamericanas, se considera que algunas personas, poseen dicha mirada portentosa, a veces involuntariamente son capaces de dañar a quién se mire. En muchos otros casos se reconoce a brujos, curanderos y otros especialistas quienes poseen esa cualidad, quedando nuevamente a su voluntad el provocar un daño o no. El mal de ojo está presente en muchísimas otras tradiciones en todo el mundo, para nuestro caso, veamos dos textos recopilados por Jesús Suárez en la región asturiana, en España, el conjuro contra este mal dice:

Dos ojos te vieron
y un corazón malo
Dios te bendiga
y el Espíritu Santo.⁶⁶

Si te embrujaron dos,
te desembrujaran tres:
san Pedro, san Pablo
y san Andrés.⁶⁷

Sirvan los textos para conducirnos ahora a las siguientes frases del conjuro. En el caso de la variante del norte de Morelos

65 Mata, et. al., op.cit., p. 571.

66 Suárez, op.cit., p. 348.

67 Ibid., p. 353.

el segundo verso dice “con tres las atamos” —se habla de las brujas—, la explicación es que el acto, el movimiento buscado es la contención sí de la fuerza de las hechiceras, pero con la asistencia directa de la Santísima Trinidad. El numeral tres indica pues la condición tripartita de la personalidad unificada de Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo.⁶⁸ El segundo conjuro contra el mal de ojo anotado por Suárez refiere un uso semejante del numeral tres y su relación con personajes del panteón católico. Además, los verbos parecen evidenciar la ambivalencia del uso de los conjuros: el embrujo creado por dos ojos y el desembrujo realizado por tres Santos.

En los otros versos del conjuro “con dos te miro, con tres te ato” se traza mejor las acciones de atar, prender o ligar, al hablar del numeral cinco. Se recurre así a la mano, pues el número indicaría los cinco dedos o con amabas manos, por ejemplo, cuando el verso dice “con dos te ato”.⁶⁹ La imagen de inmovilización sobre la víctima del conjuro es categórica.

Los versos sobre beber o chupar sangre y partir o arrebatar el corazón están relacionados. Se recurre a la boca, al acto de deglutir, de ingerir la sangre —generalmente en primera persona—, pero queda yuxtapuesta la figura del corazón. El órgano del conjurado puede ser por tanto de un brujo, un amor no correspondido, o de un enemigo, entonces, “corazón” tiene un uso metonímico, pues se refiere no solo a la víscera, sino a toda la persona. En cambio cuando se menciona específicamente a las hechiceras o brujas, el vocablo toma una función más bien metafórica.

En suma, proponemos que el hecho de ver, de asir con el tacto, y de ingerir, o incluso matar con la invocación, son un quebranto absoluto, es conjurar con todo el cuerpo.

68 Esta explicación me fue dada en distintas ocasiones en el trabajo de campo por una de las especialistas de la zona.

69 Acevedo, *op.cit.*, p. 279.

Nota final

La acción mágica se expresa en los versos, pero se sostiene en el cuerpo. Hay primero un reconocimiento del movimiento del cuerpo, de la funcionalidad de sus partes, de las acciones que les corresponden. Un brazo, las manos, los ojos, la boca, los pies, son soporte de actos bien aprendidos. En potencia están aquellos actos ya determinados, cuyo campo y espacio se conoce de antemano, están como esperando el momento de salir en conjunto a escena, están integrados a los cantos, a los rezos y a todos los dísticos que se quieran enunciar.

Luego no basta con memorizar y repetir palabras, la presencia, la acción y fuerza del cuerpo son la mancuerna perfecta para la voz. Las palabras no son una experiencia puramente lingüística, es también experiencia estética, social y cultural. Son composiciones que implican acciones familiares aplicadas a animales, objetos y a las personas mismas, acciones a las que cada pueblo ha asignado a lo largo de su historia además del sentido práctico del movimiento, alguna particular y compleja significación.

No hay que olvidar además que la magia y sus fórmulas revelan otra forma de relación directa con los seres sagrados en general para inmiscuirse descaradamente, a veces con fuerza y violencia en asuntos de la vida humana. Así, para concluir este escrito, cito una oración más, solo para esbozar una invitación, ¿qué más podremos aventurar en la relación entre los géneros mágicos como el conjuro “con dos te miro, con tres te ato” y el cuerpo? En el siguiente texto, son las potencias corporales de entidades divinas las que son glosadas en los versos:

Oración de resguardo y protección
Con la mano de la Santísima Trinidad sea
mi cuerpo envuelto, ni muerto, ni herido,
ni de enemigos vencido. Con el corazón de
mi Jesús te quitaré la furia, con lo lindo

de tus ojos te detengo, con la preciosa
sangre te ciego, con la corona de espinas
te atonto, con los crueles azotes te amaino,
con las siete palabras te enmudezco.⁷⁰

Para muchos, la magia hace posible que acciones en potencia como actos simbólicos sean fenómenos de la realidad, aparecen como un movimiento abstracto, figurado en los versos, pero que se extiende, se proyecta en un otro, en un contexto no siempre narrado, pero conocido y cotidiano, por el hábito que supone la magia de existir.

Bibliografía

Acevedo López, Jair Antonio. “*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”. Tesis de maestría. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2019.

Arano Leal, Elena del Carmen. *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*. México: Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana-Dirección General del Área Académica de Humanidades, 2011.

Campos Moreno, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2001.

Campos Moreno, Araceli. “Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aficciones. México”. *Revista de Literaturas Populares* IV (1), 2004, pp. 54-68.

70 Navarrete, op.cit., p. 110.

Chaves Mendoza, Álvaro. "Oraciones, secretos y conjuros en la zona rural colombiana". *Revista de Folklore* 8, 1963, pp. 90-98.

Cirac Estopañán, Sebastián. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

Dehouve, Danièle. "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". *Itinerarios* 14, 2011, pp. 153-184.

Díez Borque, José María. "Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro". *Bulletin Hispanique* 87 (1-2), 1985, pp. 47-87. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1985_num_87_1_4554

Figuerola, Helios. "L'enfant, les hommes et les dieux : histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)". *Journal de la Société des Americanistes* 82, 1996, pp. 129-158.

García Ávila, Celene. "Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)". *Contribuciones desde Coatepec* 17, 2009, pp. 45-63.

Gómez López, Nieves y Pedrosa, José Manuel. *Las voces sin fronteras: didáctica de la literatura oral y la literatura comparada*. Almería, España: Universidad de Almería, 2003.

Gossen, Gary. "Chamula genres of verbal behavior". *Journal of American Folklore* 84 (333), 1971, pp. 145-167.

Gossen, Gary. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: INI, CONACULTA, 1990.

Granda de, Germán. "Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia)". *Thesaurus* 32(1), 1977, pp. 166-173.

- Henríquez, Baltasar. *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*. Madrid: Ioannis Garcia Infançon, 1679.
- Johansson, Patrick. “Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo”. En Beristaín, Helena y Ramírez, Gerardo (comp.). *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: FFyL, UNAM, 2004, pp. 57-72.
- López Austin, Alfredo. “Términos del nahuallatolli”. *Historia Mexicana* 17 (1), 1967, pp. 1-35.
- López Austin, Alfredo. *Textos de medicina náhuatl*. México: IIH, UNAM, 1971.
- López Ridaura, Cecilia. “De villa en villa, sin Dios y ni Santa María’, un conjuro para volar”. En Carranza Vera, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. México: El Colegio de San Luis, 2013, pp. 37-58.
- Lupo, Alessandro. *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Colección Presencias núm. 69, INI, CNCA, 1995a.
- Lupo, Alessandro. “La oración: estructura, forma y uso. Entre tradición escritura y oral”. En Lisón Tolosana, Carmelo (comp.). *Antropología y Literatura*. España: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1995b, pp. 49-67.
- Macuil García, María del Carmen. “Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos”. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2018.
- Martel, Patricia. “Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán”. *Anales de Antropología* 21 (1), 1984, pp. 139-169.
- Martí Pérez, Josep. “El ensalmo terapéutico y su tipología”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 4, 1989, pp. 161-186.

María del Carmen Macuil García

Mata Pinzón, Soledad; Méndez Granados, Diego; Marmolejo Monsivais, Miguel Ángel; Tascón Mendoza, José Antonio; Zurita Esquivel, Maritza; Garrido Manrique, Yolanda; Lozano Mascarúa, Gloria Irene. *Diccionario Enciclopédico de la Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana*. Tomo I, México: INI, 1994.

Mauss, Marcel. *Lo sagrado y lo profano. Obras 1*. Barcelona: Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, 1970.

Montemayor, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Navarrete Cáceres, Carlos. *Oraciones a la cruz y al diablo otros estudios de la tradición oral chiapaneca*. Tuxtla Gutiérrez: Afinita Editorial, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios para el Arte y la Cultura, 2014.

Nebrija, Antonio De. *Vocabulario español-latino*. Salamanca: Impresor de la Gramática castellana, 1495.

Novoa Montero, Darío. “Diversas Oraciones y Remedios Caseros Usados por el Curandero Melitón Andrade en Santa Cruz de Zulia”. Ponencia, *IV Congreso Nacional de Universidades sobre Tradición y Cultura Popular*. Manuscrito, Mérida, Venezuela, 14 de mayo de 1998.

Pedrosa, José Manuel. *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Gipuzkoa: Sendona editorial, 2000.

Pedrosa, José Manuel y Gómez López, Nieves. *Las voces sin fronteras: didáctica de la literatura oral y la literatura comparada*. Almería: Universidad de Almería, 2003.

Quezada, Noemí. *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*. México: IIA, UNAM, 2000.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Actualización 2019.

- Reyes García, Luis y Christensen, Dieter. *El anillo del Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. Puebla: CIESAS, FCE, Estado de Puebla, 1990.
- Román Hernández, Giselle Giovanna. “La palabra mágica en la Colonia. Estudio de conjuros, oraciones y ensalmos del Archivo General de la Nación, México. Siglos XVII, XVIII y XIX. Edición anotada”. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2012.
- Serafino, Gregorio. “Las plegarias en náhuatl de la Montaña de Guerrero: testimonios y recopilaciones”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 50, 2015, pp. 329-353.
- Suárez López, Jesús. *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*. España: Gobierno del Principado de Asturias, 2016.
- Terreros y Pando, Esteban de. *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. Madrid: Viuda de Ibarra, 1786.
- Vían Herrero, Ana. “Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amatorio en la celestina y en su linaje literario”. En Rafael Beltrán y José Luis Canet (ed.). *Cinco Siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1997. pp. 209-238.