



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

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, núm. 17, julio-diciembre, 2009, pp. 45-63

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28115083003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)

Amulets, spells and love potions: A study case of  
sorcery judged by the Holy Office  
(Puebla de los Ángeles, 1652)

CELENE GARCÍA ÁVILA<sup>1</sup>

**Resumen.** Un juicio inquisitorial de 1652 ocurrido en Puebla de los Ángeles, México, es el punto de partida de este trabajo. Se analiza la actitud de la acusada, de las implicadas, de los testigos y de los inquisidores. En el plano de la vida íntima, las mujeres manifiestan su poder de encantamiento mediante hechizos con los cuales confiaban dominar a otros, principalmente a sujetos masculinos involucrados sentimentalmente con ellas. Así, podría interpretarse que el deseo femenino tiene una fuerza subversiva, si bien marginal en un contexto católico y patriarcal que atribuye a la mujer el origen del pecado.

**Palabras clave:** juicio inquisitorial, hechicería, sexualidad femenina, conjuros.

**Abstract.** This article analyzes the accusation against Margarita de Palacios, from Puebla de los Angeles, Mexico (1652) by the New Spanish Inquisition. A trial summary is presented to explain the accusation against this woman, who was considered guilty of practicing sorcery. The analysis aimed to demonstrate that female sorcery (with its secret formulas, filters and traditional plants) was a subtle attack against the patriarchal order; supported by the catholic dominant discourse, an intimate rebellion in the circle of everyday life. This subversion as a series of symbolic acts performed by women who believed it was possible to dominate men's passions and feelings.

**Keywords:** inquisitorial trail, sorcery, female sexuality, spells.

<sup>1</sup> Facultad de Lenguas de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [gelviravila@yahoo.com](mailto:gelviravila@yahoo.com).

En el volumen 456 del ramo *Inquisición* (Archivo General de la Nación, México) se encuentra el 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 (Méndez, 1997).<sup>2</sup> Este proceso es el primer expediente del volumen citado y tiene una extensión de 54 folios, con doble numeración en el folio 42r. El manuscrito de tamaño folio se encuentra en buen estado, pero la encuadernación impide, en ocasiones, la lectura completa al final del renglón.

Se trata de documentos bien cuidados, con pocos errores, que debían ser testados, aunque hay algunos que quedan sin testar. El proceso está perfectamente ordenado y corresponde en todo con los trámites que establecía el Santo Oficio (Pallares, 1951: 17-23).<sup>3</sup> Resumiré a continuación la trama que se puede seguir en este juicio, su causa principal, las personas que participaron y la conclusión a la que se llegó. La acusada era una mujer de cuarenta años, casada con Gaspar de Morales, con una hija llamada Nicolasa, quien a su vez tenía un hijo pequeño. De su genealogía dijo que a “todos los ha tenido y tiene por cristianos viejos, gente

<sup>2</sup> Debe darse aquí el crédito a María Águeda Méndez por dirigir el trabajo de catalogación de textos juzgados por la Inquisición novohispana y de interés tanto para literatos como historiadores y antropólogos. Allí se encuentran listas de primeros versos de conjuros, ensalmos, canciones y toda la información necesaria para acceder al ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación, ubicado en la ciudad de México.

<sup>3</sup> El proceso se llevaba a cabo en el siguiente orden: a) denuncia fiscal sobre los delitos que competían a la Inquisición para pedir la prisión del inculpado; b) secuestro de bienes, cuando se trataba del delito de herejía formal, pues para que pudiera llevarse a cabo la prisión se secuestraban los bienes de la persona aprehendida; c) acta de secuestro donde constan las particularidades de los bienes embargados; d) puesto el acusado en la cárcel, se le mandaba llamar para interrogarlo bajo juramento acerca de sus generales; e) acusación del fiscal de acuerdo con las declaraciones de los reos; si además del delito de herejía se encontraba al reo culpable de otro que no caía dentro de la jurisdicción de la Inquisición, el fiscal debía dar cuenta de ello; la acusación la presentaban los fiscales ante los inquisidores con el notario y en presencia del reo para leerla toda; f) el reo daba respuesta a cada uno de los capítulos de la acusación; g) el inquisidor o inquisidores le nombraban un defensor al reo, y defendido y defensor se comunicaban en presencia de los inquisidores; h) el juicio se abría a prueba; no se citaba a las partes para ver citar a los testigos, pues el secreto es siempre la clave del proceso inquisitorial; el defensor podía ver las declaraciones, pero no estar presente i) el fiscal hacía reproducción y presentación de los testigos y pruebas contra el reo y luego se hacía la publicación de testigos (con las precauciones necesarias para que el reo no pudiera saber quién había testificado); la publicación se daba a los reos aunque fueran confitentes, como prueba de que habían estado presos; j) el reo podía pedir una audiencia para ser escuchado por los inquisidores; k) el reo comunicaba a su abogado las declaraciones de los testigos delante del inquisidor; l) se citaba a varias audiencias para que el reo tuviera posibilidad de defensa, antes de declarar la causa concluida; m) ya votados los procesos y las sentencias ordenadas, los inquisidores señalaban día y hora en que tuviese lugar el auto de fe, para el cual se notificaban los cabildos de las iglesias, los oidores, el presidente de la audiencia (Pallares, 1951: 17-23).

limpia que no ha oído decir nunca que hayan sido presos ni penitenciados por el Santo Oficio”. Ella era bautizada e iba a misa y declaró que tenía bula de la Santa Cruzada<sup>4</sup> y que no sabía leer ni escribir. Era pobre, como se constata a lo largo del juicio, y nunca había salido de Puebla, excepto al pueblo de Atlangatepeque<sup>5</sup> hacía unos once años, a diez leguas de allí, cuando se casó su hija. Estos datos precisos dan una idea clara del estrato social al que pertenecía la acusada (su esposo era calero) y permiten ubicarla como habitante de una de las ciudades más importantes de la Nueva España.

Ella acepta haber cometido algunas faltas y confiesa voluntariamente lo que le sucedió con la mulata María de Ribera, una panadera a quien conocía desde hacía veinticinco años. Otra participante fue otra mulata, descrita como “ya vieja y gorda”, llamada Isabel, “La Montoya”. El asunto principal que se discute en el proceso es que estas mujeres fueron acusadas de estar implicadas en prácticas de hechicería con el propósito de que un amante de Margarita regresara con ella, ya que se había ido de su lado para juntarse con otra mujer cuyo nombre era Elena Gil. Se consigna en el juicio que el confesor de Margarita era el párroco Fray Mateo de la Cruz. Habría que decir que los sacerdotes estimulaban entre los fieles la confesión de delitos, propios o de otros.

Cuando los implicados en hechicería de tipo sexual eran citados a atestiguar, tanto el acusado como los testigos aceptaban su participación parcial en esos actos, pero siempre alegaban que algún otro era el responsable de la falta mayor. Es decir, una vez citados por el Santo Oficio, nadie se atrevía a decir que los habían llamado sin razón alguna, pues eso significaría poner en duda la autoridad de los funcionarios de la Inquisición. Tampoco se aceptaba plenamente la acusación (como si afirmaran: “sí soy culpable, pero no de todo ni del todo”). Esta estrategia se observa tanto en la acusada como en las cuatro testigos cuyas confesiones se registran en el proceso. Para los jueces, era esencial que los involucrados *aceptaran sus errores* y que *se arrepintieran* de ellos. Aquí, ninguna de las mujeres acepta ser la autora de los hechizos ni de los conjuros, pero todas admiten haber participado en algún momento: ya sea en la compra de un ingrediente, en la transmisión de unas frases sospechosas que parecían invocar al Dia-

<sup>4</sup> Bula de la Santa Cruzada. “Es la que se publica y se concede a los Reinos de España, y contiene muchas gracias, indultos y privilegios, siendo entre ellos muy conocido el de poder los que la toman comer huevos y laticinios en los días de ayuno de la Cuaresma: y ésta suele llamarse por antonomasia la bula” (*Diccionario de Autoridades*, 1990: *sub voce*, bula, 4ª acepción).

<sup>5</sup> Atlangatepeque se refiere posiblemente al lugar conocido en el Estado de Puebla como Tlacotepec, cuyas raíces son: *tlacotl* ‘rama de mimbre’, *tépetl* ‘montaña’ y *c* ‘en’; el topónimo significa: “en la montaña de las varas de mimbre” (Siméon, 1988: *sub voce*, *tépetl* y *tlacótl*).

blo o en prestar algún consejo para resolver la pena de Margarita, pero todas alegan que no eran las autoras de tratos con el Demonio.

Como Margarita de Palacios es rea *confitente* (es decir, que de *motu proprio* confiesa), se le asigna una penitencia pecuniaria cuando acepta la abjuración.<sup>6</sup> Según Henry Kamen, la Inquisición española consideró la magia y la brujería como un gran problema sólo a finales del siglo xv, haciendo eco de la bula de Sixto v (1585); se trataba de combatir cualquier conocimiento alternativo a la verdad de la religión contrarreformista (1990: 273). Ya en 1526 la Inquisición española había rechazado la pena de muerte contra las brujas, y durante el siglo xvi, en pleno proceso de cristianización de los moriscos, defendió la necesidad de educar a las brujas, más que de castigarlas, pues se había constatado la pervivencia de la magia morisca (*ibid.*: 273 y 276). A principios del siglo xvii la Inquisición española se mostraba ambigua: admitía, por un lado, la posibilidad del satanismo, pero negaba sus manifestaciones; por otro, gracias al escepticismo de un sector de inquisidores, “se resistía a intervenir en casos de brujería y a menudo cedía la jurisdicción a las autoridades civiles” (*ibid.*: 280).

En el juicio que se comenta aquí, puede observarse la complejidad de la sociedad novohispana, pues se juzga a una mestiza pobre y se menciona como implicados a un indio que vendía hierbas en el mercado y a unas mulatas que hacían y recomendaban los hechizos, entre otras personas. Por brujería se entendía que las mujeres acusadas copulaban con el Demonio para obtener poderes malignos y que eran capaces de “viajar por los aires”, imágenes que habían popularizado en Europa los dominicos alemanes Kramer y Sprenger, quienes publicaron en 1486 el libro *Malleus Maleficarum* (*Martillo de brujas*) (Kamen, 1990: 274). En este juicio, no se acusa a Margarita de brujería, sino de hechicería, es decir, por el hecho de recurrir a supercherías populares para lograr favores sexuales de un hombre, por medio de la *supuesta* intervención de Satán, facilitada por unas mulatas. Estas últimas detentan un saber en el que se mezcla la medicina popular con la magia, posible reminiscencia una cosmovisión indígena, de cuya efectividad dudaban los inquisidores.

En suma, vale la pena aclarar que la meta que perseguía la hechicería era modificar una realidad adversa, ya fuese para mejorarla o para empeorarla incluso causando la muerte, lo cual se trataba de lograr mediante el empleo de métodos

<sup>6</sup> En el Santo Tribunal de la Inquisición se usaban los términos “Abjurar de levi o de vehemente”, que “valen lo mismo que retractarse con juramento del error, o errores contra la fe y las buenas costumbres, de que ha sido notado, y de que han tenido leves, o vehementes y claros indicios” (Diccionario de Autoridades, 1990: sub voce, abjurar).

concretos. Éstos incluían, a menudo, el empleo de sustancias medicinales cuya efectividad era aprobada colectivamente; por lo general, hierbas de origen europeo y amerindio; también recurrían a sustancias que tenían un valor ilusorio y simbólico (sesos de burro, corazones, sangre, etcétera) (Alberro, 1988: 305). Por el contrario, la brujería nada tiene que ver con lo concreto: “adquiere aspectos fantásticos, inverosímiles y niega de hecho la realidad, mientras que la hechicería trata de modificar el mundo ambiental mediante el uso de herramientas concretas, palpables” (*ibid.*: 297). Para los inquisidores, las fantasías peligrosas de las “brujas” se reducían a *impertinencias*; en otras palabras, para los inquisidores las brujas no existían (*ibid.*: 311).

En los juicios era fundamental para la resolución de los inquisidores la actitud de los inculpados. Explica Ruth Behar:

Las confesiones y acusaciones de magia amorosa y brujería sexual presentadas ante la Inquisición, en España y México, fueron clasificadas en la categoría de “superstición”, y, la mayoría de las veces, se trataron con indulgencia. El Santo Oficio en España y sus tribunales en México compartían un estilo inquisitorial común, y trataban de entender la razón de la ideología o los actos de una persona, en vez de preocuparse por establecer una responsabilidad legal por los cargos de magia o brujería, como sucedía con los jueces seculares en el norte de Europa (1989: 203).

Aquí habría que aclarar que la superstición estaba considerada una falta menor en relación con las faltas heréticas, que eran proposiciones defendidas pertinazmente por los acusados y opuestas a una verdad estrictamente dogmática. La Inquisición consideraba que había superstición cuando no se honraba a Dios ni a los Santos debidamente (Estopañán, 1942: 224-225).<sup>7</sup>

En términos generales, el curso que siguió el juicio de Margarita es el expuesto hasta aquí. Antes de centrarme en el comentario de los hechizos, me gus-

<sup>7</sup> Cirac Estopañán (1942) explica la gradación de las proposiciones teológicas consideradas como delitos: las heréticas que atentan contra los dogmas religiosos; las sospechosas de herejía, que presentan varios grados de sospecha, pues la proposición puede ser interpretada en grado heterodoxo; las erróneas que son falsas, pero no directamente opuestas a los dogmas; las sacrílegas que contienen o aconsejan la violación de una cosa o persona sagrada; las de pacto explícito con el demonio, según se desprende de las palabras que dice el acusado; las de pacto implícito con el demonio, cuando se emplean medios que no tienen relación con el fin buscado y se supone que el demonio agregará la virtud faltante (estas proposiciones de pacto explícito e implícito se concebían como parte de la herejía y de la apostasía); la apostasía es el total abandono de la fe, y la superstición es, honrar a Dios y a los Santos de manera indebida.

taría subrayar que el tema de la hechicería se asocia de manera persistente con las mujeres. Hasta aquí se ha explicado la actitud de los inquisidores respecto de esta falta que atentaba contra las prácticas del catolicismo. En este trabajo se considera que tanto el encarcelamiento como el juicio y la posterior liberación de las mujeres acusadas de hechicería son manifestaciones del orden patriarcal porque en cada una de dichas acciones, “al restar importancia al discurso de los poderes mágicos femeninos, y no tomarlo del todo en serio, la élite religiosa hispánica trivializaba y negaba lo que a nivel local era considerado como una fuente de poder para las mujeres” (Behar, 1991: 204).

Por otra parte, la Iglesia católica ha defendido el carácter pecaminoso de la mujer, de la Eva desobediente, arrancada de la costilla de Adán, y con este argumento le concede un lugar inferior al del varón. Por eso, las mujeres eran fácilmente acusadas de ser brujas o hechiceras.

Además, en una sociedad rígidamente estructurada, como la novohispana, individuos como las mujeres y los esclavos se hallan en la dificultad de modificar o alterar las reglas; de ahí la popularidad de la hechicería para “amancebar” al opresor. Al estudiar con detalle algunos juicios inquisitoriales en Celaya en la primera década de 1600, Solange Alberro subraya la preponderancia del elemento femenino en la magia amorosa, así como la intersección de todos los sectores sociales en hechos de este tipo, y llega a la conclusión siguiente:

La mujer, cuando está integrada en la sociedad de los españoles, aunque no lo sea personalmente, se halla tan condicionada por su entorno que el factor sexual es el único que le queda para acceder a alguna forma de afirmación personal, por sumaria que sea. En todos los sectores sociales, las mujeres intentan amansar a sus maridos, que frecuentemente les dan malos tratos o andan “distráidos” con otras. A lo largo de las declaraciones se siente una verdadera corriente de complicidad femenina [...](Alberro, 1988: 300).

Ahora bien, me centraré en algunos de los hechizos mencionados durante el proceso, ya sea por parte de la acusada o de los testigos, para comentar que en las recetas mágicas que circulaban en el ambiente femenino y doméstico del México colonial se incluyen ingredientes y fórmulas que cobran un valor simbólico (Terán Bonilla, 1999: 14).<sup>8</sup> Por medio de la ejecución del hechizo, el tema del cuerpo y de

<sup>8</sup> José Antonio Terán Bonilla (1999) hace notar que “en el siglo xvii la magia indígena y la española se mezclaron —y enriquecieron— con la traída por los negros africanos que llegaban al virreinato en calidad de esclavos”.

la sexualidad femenina adquiere relevancia. Podría leerse en el encarcelamiento de Margarita de Palacios que la Santa Inquisición, basándose en los preceptos de la religión católica, arremetía contra las mujeres porque las consideraba seres inferiores propensos al pecado, además de que sancionaba las prácticas que escapaban a la ortodoxia cristiana. Me interesa destacar que en el ámbito de la imaginación femenina la creencia en los conjuros, fórmulas y hechizos puede verse como una manera metafórica de dominar a otros; en el caso del juicio estudiado, del dominio de las mujeres sobre los hombres en cuestiones sexuales. Habrá que subrayar que Margarita está preocupada por doblegar a un amante y por tener tranquilo y sin sospechas al marido; eso ya es muestra de la inquietud que opera en ella: en lugar de resignarse al abandono de su amante y al enojo del marido, recurre a los medios que le den la impresión de controlar la situación. Aquí me gustaría mencionar que tanto la reglamentación social proveniente de España como de los aztecas era muy coercitiva respecto de las funciones sociales que correspondían a la mujer, a quien ambas culturas colocaban en una relación de inferioridad muy desventajosa respecto de los varones (Rodríguez, 1997).<sup>9</sup>

Oficialmente, el problema para la Santa Inquisición radicaba en que prácticas llevadas a cabo por decisión propia, como la hechicería, alteraban preceptos y prácticas ortodoxas de la religión católica. Por otro lado, hay que subrayar el estado de corrupción y anarquía en el cual se desenvolvía la Inquisición en la Nueva España, especialmente en la segunda mitad del siglo xvii. De modo que las aprehensiones eran vistas también como una manera de allegarse recursos, ya que las propiedades, muchas o pocas, de los reos eran confiscadas y vendidas. Comenta Richard E. Greenleaf (1998: 27-34) las inspecciones a las que fue sometida la Santa Inquisición de la Nueva España; solamente reseñaré la segunda visita, de 1654 a 1657, cuyo informe entregaron los visitadores, Pedro Medina Rico y Marcos Alonso de Huydobro, a la Suprema en mayo de 1658. Después de un minucioso examen de los expedientes de juicios inquisitoriales ejecutados entre 1640 y 1657, los visitadores encontraron culpables de varias faltas al inquisidor Juan Sáenz de Mañozca y a otros funcionarios, entre ellos Estrada y Escobedo e Higuera y Amarilla. Un aspecto que escandalizó a los visitadores fue el dudoso manejo de las finanzas, así como la consideración ínfima que se concedía a los

<sup>9</sup> Tómese en cuenta, por ejemplo, el testimonio de José de Acosta (en *Historia nacional y moral de las Indias* [5:27]): “Eran los mexicanos celosísimos en la integridad de sus esposas, tanto que si no las hallaban tales, con señales y palabras afrentosas lo daban a entender con muy grande confusión y vergüenza de los padres y parientes, porque no miraron bien por ella. Y a la que conservaba su honestidad hallándola tal, hacían muy grandes fiestas, dando muchas dádivas a ella y a sus padres. (Acosta, 2003: 358).

derechos de los acusados (por ejemplo, la demora de entre cuatro a siete años en la presentación de cargos contra los acusados).

Con base en diversos testimonios de los testigos que declararon en el juicio contra Margarita y con unas cuantas pruebas, el veredicto del licenciado Tomás López de Erenchun, secretario con oficio de fiscal, acusa criminalmente por hechicera a Margarita de Palacios, “por haber usado de hierbas, supersticiones y embustes, haber dicho ciertas palabras, encaminando todo a mal fin, comunicando a otras que sabían y usaban de las cosas susodichas, teniendo, como ha tenido (según se debe presumir) pacto expreso con el Demonio”.

Se consigna en la acusación que un conjuro y algunos objetos evidencian la hechicería que practicaron estas mujeres. Por ejemplo, el corazón de cera de candelilla mal formado que tenía colgando unas hebras de seda verde y estaba atravesado por alfileres.

Probablemente, el amuleto que se menciona en el juicio tenga antecedentes en la magia española, pues —según refiere Cirac Estopañán— hubo hechizos similares en Castilla la Nueva, ya fuera con corazones de cera, de pollo, de pájaros, de carnero o de vaca, atravesados también por agujas o alfileres o clavos; unas veces los corazones se cocinaban, otras se quemaban y otras se llevaban metidos en bolsitas que debían colocarse cerca del corazón de la enamorada (1942: 43, 152-153, 156).<sup>10</sup> Aunque habría que subrayar que la hechicería, con su cúmulo de saberes: fórmulas, filtros, hechizos, remedios tiene raíces muy antiguas.

Si —como dice Michelet (1966: 111)— desde la Edad Media la Iglesia postulaba la curación del cuerpo mediante procedimientos espirituales, y si en la brujería encarnaba la sabiduría popular, basada en una medicina regida por una lógica contraria, entonces se podría afirmar que esta manera de enfrentar otras visiones del mundo no cambió mucho en los inquisidores del siglo xvii, quienes seguían rechazando la posibilidad de curar el alma mediante procedimientos e ingredientes materiales. El fiscal López de Erenchun sigue atribuyendo al dominio del Demonio la creencia de la acusada en hierbas, polvos y conjuros para resolver un problema sentimental. Aquí se podría agregar —junto con los antropólogos Llamazares y Martínez Sarasola— (2004: 259) que: “La utilización de poderosas plantas autóctonas para el diagnóstico y la curación de enfermedades, así como para la comunicación con planos sobrenaturales ha sido desde hace milenios y sigue siendo en la actualidad un recurso fundamental del chamanismo americano”.

<sup>10</sup> Cirac Estopañán (1942) registra casos de los archivos de Cuenca y Toledo, desde el siglo xvi hasta el xix.

Sea por la vena hispánica o por la indígena, se puede constatar en el juicio contra Margarita la pervivencia en la vida cotidiana de saberes que se oponen a la ortodoxia cristiana. Margarita de Palacios fue aconsejada para llevar como amuleto un corazón de cera colgado de su brazo izquierdo. El ritual mágico consistía en que, sosteniéndolo entre sus manos, tenía que mirar hacia donde vivía su ex amante y decir el siguiente conjuro:

En el nombre del Señor de la Calle  
Señor Compadre  
donde quiera que estuviere fulano, nombrando dicho nombre,  
no le dejes parar ni sosegar  
hasta que me venga a buscar

La testigo María de Ribera, mulata libre de cincuenta años, completa el conjuro que aparece parcialmente citado en la acusación formal de esta manera:

Con dos te miro,  
con dos te ato,  
la sangre te bebo [41v.]  
y el corazón te ato.

Y en otro lugar se agrega lo siguiente:

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.

El conjuro era del dominio común, como puede notarse si se cotejan algunas otras fuentes.<sup>11</sup> Incluso ha sobrevivido y en la actualidad todavía suele utili-

<sup>11</sup> En 1626, Antonio de Villalobos, escribano real, entregó este conjuro a las autoridades inquisitoriales (Campos Moreno: 1994: 154, nota 21):

Con dos te miro,  
con dos te ato.  
Padre y Hijo y Espíritu Santo,  
un solo Dios verdadero,  
que vengas a mí, tan ledo y quedo,

zarse en este tipo de “trabajos” (Campos Moreno, 1994: 153). Se constata en el conjuro citado una mezcla de distintos elementos, ya que tiene la estructura de una plegaria religiosa, la influencia de la hechicería hispánica y, quizá, la persistencia de algunas prácticas indígenas, pues, como explicaré más adelante, el corazón era relevante como elemento simbólico en los rituales prehispánicos. En ocasiones, el conjuro se combina con *Padres nuestros*, tal como documenta Campos Moreno en un ritual moderno en la ciudad de Guadalajara (referencia de la nota 9). Como estudia José María Díez Borque, en el conjuro la “voluntad de ritualización de la palabra” tiene como fin conseguir los fines deseados (dominar la vida y provocar acontecimientos), de ahí el formulismo repetitivo (1985: 47-87).<sup>12</sup> Habría que agregar también que desde la Edad Media —siguiendo a Michelet— se asoció a la bruja con Satán, el Príncipe del Aire; según los escolásticos: “C’est l’aura, c’est l’air, que la gonfle, et rien de plus. Son amant, le Prince de l’air l’emplit de songes et de mensonges, de vent, de fumée, de néant” (1966: 102).<sup>13</sup>

El papel más cercano a la bruja correspondería, en el juicio contra Margarita, a las mulatas mencionadas, a quienes se señala como principales proveedoras de hechizos para enamorar y amancebar hombres; pero en ningún momento

---

como Christo fue al madero.  
(México, AGN, *Inquisición* (1604), v. 368, s.  
exp., f. 468r.)

Otras versiones del conjuro y el hechizo aparecen en el estudio de Sebastián Cirac Estopañán, quien da cuenta de los versos que empleaba la Cabeza de Vaca para intentar traer al marido ausente de una mujer:

Con dos te miro  
y con cinco te cato,  
la sangre te chupo  
y el corazón te parto.  
(Toledo, leg. 82, núm 25, 1553.)

Isabel Bautista lo decía de la siguiente forma:

Con dos te miro,  
con tres te tiro,  
con cinco te arrebato.  
Calla, bobo, que te ato

Luego continuaba dándose una puñada en las rodillas:

Tan humilde vengas a mí  
como la suela de mi zapato.  
(Toledo, leg., 82, núm. 26, 1637)  
(Estopañán, 1942: 126)

<sup>12</sup> Díez Borque (1985) estudia muestras hispánicas y en varias de ellas se hace referencia al corazón; incluso compila una versión del conjuro que se discute en el proceso a Margarita de Palacios.

<sup>13</sup> “Lo que la inflama es el aura, es el aire, y nada más. Su amante, el Príncipe del Aire la llena de ensueños y de mentiras, de viento, de humo, de nada.” (La traducción es mía.)

se especifica si a las mulatas se les considera brujas o hechiceras. El notario toma nota de lo dicho por Margarita; citaré aquí un fragmento donde la acusada refiere que dos mulatas le dieron los hechizos:

una noche como a las ocho, estando esta confesante en visita en casa de fulano de Escobedo fue allá la dicha mulata y llamó aparte a esta confesante y la dio un papel envuelto en el corazón, que por estar allí su marido lo guardó en la manga y no la pudo hablar. Y el día siguiente, muy de mañana, se levantó esta confesante al corral de su casa, resguardándose no la viese el dicho su marido, y desenvolviendo el dicho papel vio el corazón mayor que un real de a ocho, hecho de cera blanca, envuelto en seda verde, que esta confesante le había enviado y tenía unos cinco o seis corales pegados en él y dos alfileres clavados, lo cual causó admiración y miedo a esta confesante (no fuese cosa del diablo o aquella mulata hiciese alguna maldad), y lo metió en una caja y después se vistió y se fue al Carmen a confesar con el padre fray Mateo de la Cruz y darle cuenta de lo que le había sucedido con la dicha mulata, por cuya casa fue fuerza pasar por vivir en un barrio y por estar ella a la puerta. Llamó a esta confesante, que no se pudo escusar de entrar en su casa, a donde halló a otra mulata ya vieja, gorda, que no conoce. Y la oyó llamar Isabel, que estuvo presa en las recogidas<sup>14</sup> porque decían era encubridora de mujeres casadas, y la dicha Ribera dio a esta confesante un papelico en que dijo estaba la piedra bezar,<sup>15</sup> que le había mandado.

En la Nueva España la Inquisición tenía prohibido acusar a los indígenas, así que podía juzgar a los criollos españoles, a los mestizos, a los negros africanos, a los mulatos, a los judíos y a cualquier otro que no fuera indio. Si por alguna razón comparecían indígenas o mulatos en los procesos inquisitoriales, se consideraba que tenían poderes sobrenaturales, según explica Ruth Behar (1989: 211): “Así, las mujeres de los grupos marginados de la sociedad colonial —indígenas, mulatas, mestizas— que se veían implicadas en algún caso de brujería sexual tenían, desde la óptica masculina, un doble poder: el inherente a su sexo y el que les confería su casta”.

<sup>14</sup> Recogidas. “Llaman a las mujeres que viven retiradas en determinada casa, con clausura, o voluntarias o forzadas” (*Diccionario de Autoridades*, 1990: sub voce, recogidas).

<sup>15</sup> La piedra bezar crece en las entrañas de algunos animales, especialmente de ciertas cabras; se identificaba como un objeto típico de la Nueva España, ya que era empleada para combatir venenos y enfermedades venenosas, contra la melancolía y el mal del corazón, así como contra calenturas pestíferas. Se aplicaba molida y disuelta en algún licor (vino, vinagre, agua de azahar, de lengua de buey o de borrajos) (Acosta, 2003, 4:42: 294-296).

El conjuro va asociado al corazón, que representa los deseos de la desechada, y el simbolismo se refuerza por el hecho de colgarlo en el brazo izquierdo y de acoger el amuleto entre las manos, juntándolas como si rezara. Las cintas verdes, la bolsita en la cual se guarda el corazón de cera y el hecho de llevarlo colgado evidencian la presencia de cuerdas o lazos. En otra parte del juicio se dice que María de Ribera, la mulata, enseñó a Juana de Sosa una “suerte” para que viniera a verla Juan de la Cruz: tener en la mano un tuchomite colorado (un hilo de conejo) y que al ver a su amado dijera unas palabras que terminaban así: “la sangre te bebo, el corazón te parto”, y luego diera unos nudos al hilo. Los hilos y los nudos de las dos suertes mencionadas aquí tienen un significado muy antiguo y persistente en el pensamiento mágico, según explica Mircea Eliade (1955: 118-119): 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: se amarran o se desatan, pueden servir de protección o de ataque —para inmovilizar simbólicamente al enemigo—. 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>16</sup>

En el juicio se aclara que con el nombre de “Compadre” se quería hacer alusión al Diablo y el hecho de que se pida que traiga al amante por los aires confirma que se refieren al Demonio, si se toman como punto de referencia uno de los aspectos que señala el *Tratado de hechicerías y sortilegios* que en 1553 escribió fray Andrés de Olmos en la Nueva España.<sup>17</sup> Olmos recurre a las Santas Escrituras para demostrar que, en efecto, el diablo se puede desplazar por los aires y que los nahuales y brujos también (1990: 51). Por otra parte, la receta mágica iba acompañada de una visita a la casa donde vivía Andrés para echarle unos polvos al tiempo que se decía el conjuro. En cuanto a estos polvos hay varias versiones en el proceso. Una vez se dice que Juan Pérez, “tejedor de frazadas y grande herbolario” envió con Juana de Sosa “unos polvos que parecían pelos molidos envueltos en un papelico”, con la instrucción de que untara con ellos la

<sup>16</sup> El corazón como órgano vital ha gozado de un simbolismo universal desde la antigüedad, en Occidente representa los sentimientos, la sede de la afectividad, aunque en otras culturas como la hindú y la china es un símbolo mucho más complejo (Chevalier y Gheerbrant, 1995: *sub voce*, *corazón*).

<sup>17</sup> Fray Andrés de Olmos escribió su tratado siguiendo de cerca, casi traduciendo al náhuatl, la obra española redactada por su colega fray Martín de Castañega, quien había tenido mucho éxito combatiendo a las brujas de Vizcaya. La obra de Castañega se titula: *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas totalmente tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*.

mano de Andrés. También se refiere que los polvos eran para echar en las sábanas de Andrés o en sus pies. Margarita dijo que nunca los vio y que los tiró. Otra persona dice que los polvos eran para arrojarlos en el umbral de la mujer de quien Margarita se sentía celosa y afirma que ésta sí los fue a arrojar. Otra versión agrega que Margarita fue a decir el conjuro a la puerta de la casa de Andrés y que la sahumó con cuernos, o bien que el conjuro era para hacerle daño a Andrés y que sí funcionó porque éste perdió dos mulas cuando iba a entregar unas ruedas de molino a la ciudad de México. También hay datos más objetivos, como el costo de 4 pesos o el ofrecimiento de una gargantilla de aljófar y de una sortija de oro a la persona que le dio los polvos, así como la hora, entre 8 y 9 de la noche, en que se llevó a cabo el ritual. Y detalles de las reacciones de disgusto de Margarita porque los polvos no funcionaron y el corazón tampoco.

El hechizo de los polvos es también sumamente antiguo; tanto en la hechicería española<sup>18</sup> como en la magia prehispánica se tiene noticia de hierbas, granos o minerales pulverizados. Voy a mencionar como ejemplo una receta que los antiguos mexicanos usaban para atemperarse y curarse de todo temor al momento de ejecutar los sacrificios humanos. El padre José de Acosta menciona que esta “unción abominable” llevaba como ingredientes “diversas sabandijas pozoñosas” que se quemaban en el brasero del templo delante del altar donde quedaban las cenizas, luego esto se mezclaba con tabaco y más alimañas vivas (como alacranes, arañas vivas y ciempiés), más una semilla alucinógena llamada *ololuchqui*, gusanos negros peludos y tizne. Todo esto se guardaba en unas ollitas y se ponía delante de los dioses porque se consideraba comida divina. Con esta fórmula se volvían brujos y veían y hablaban con el Demonio (2003, 5: 26: 353-357).

Si lo anterior se compara nuevamente con algunos de los indicios para identificar al Demonio, se encuentran semejanzas. Olmos explica en lengua náhuatl que se conoce al Diablo por su maldad y por su apego a la suciedad, concepto que se repite mucho en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*:

De este modo, en medio de la gente, entre la gente viven los malvados, y así tienen por costumbre los sacrificios, el polvo, la basura, la ceniza, y arrastran a la gente a la ruina, a la enfermedad, los hacen desgraciados, los castigan muy duro con pulque, con hongos, para que vengan a ser malvados, perversos, pícaros, se hastían, unos a otros se devoran, unos a otros se odian, unos a otros se matan (1990: 28-29).

<sup>18</sup> Cirac Estopañán pone como ejemplo el uso de la valeriana, la alzacena, el romero, la hierbabuena y la ruda en los hechizos de amor (1942: 153-154).

Hay que subrayar que en el contexto de la Colonia el primer enemigo por combatir sigue siendo la persistencia de cualquier indicio de la fe de los nativos, así como en la época de la Conquista se puede apreciar el afán explícito de asociar las prácticas prehispánicas con el Demonio para aniquilarlas y propagar la fe católica. Los polvos que Margarita no acepta haber recibido ni utilizado bien pueden considerarse una persistencia de las antiguas creencias en las fórmulas mágicas.

Por otra parte, vale resaltar el hecho de que los polvos se describen, por lo menos una vez, como semejantes a pelos molidos (aunque tal vez haya sido hechos de cáscara de maíz y zapote mamey, según se describe en otro testimonio del proceso), ya que pueden asociarse con algunos hechizos más. Juana de Sosa espera que venga a buscarla Alonso Álvarez y, al quejarse de que él no la quería, Margarita refiere que María de Ribera dijo que si Juana se lavaba “sus partes” con agua y luego con ella mojaba un lugar donde Alonso se sentara, él regresaría; se dice que la mujer ejecutó la receta pero que el hombre se negó a sentarse en el lugar indicado. En otras secciones del juicio se habla del empleo del chocolate, ya mezclado con sangre de menstruación o con “estiércol de caballo morcillo” o con “suciedad de cuervo”, para que los hombres a quienes se intentaba atraer volvieran con las mujeres que los deseaban. A Margarita le recomiendan que use esta bebida, mezclada con las raicillas que le enviaron los indios, para que el marido no sienta celos. Ella no acepta que empleó chocolate, sino agua de doradilla y no para amansar a su esposo sino para aliviarle la inflamación del hígado. Se habla también de otras plantas y elementos típicos de la medicina tradicional de los pueblos prehispánicos, como la ruda, el temascal o los puimotes (una flor que se usaba para bañarse) o las piedras bezaares, ya como ingredientes o escenario de los hechizos.

Con los datos que acabo de resumir, se pueden agregar algunas observaciones. Por ejemplo, las mujeres recurren al empleo de su propio cuerpo en la preparación de algunos hechizos, de manera que están entregándose simbólicamente a los destinatarios; también de manera simbólica, hacen posible el encuentro que en la realidad no ocurre. Es decir, pareciera que sanan por adelantado la ausencia y tratan de lograr la proximidad física con el amante por medio de la ingesta del brebaje o por contacto corporal del hechizo con el hombre. Por supuesto que esta imagería erótica femenina debió haber parecido reprochable a los inquisidores, pero también la constante presencia de los elementos prehispánicos, como la bebida sagrada de cacao, a la cual se le atribuían poderes mágicos. Un ejemplo es la pócima que se daba al esclavo destinado por los cholultecas al sacrificio de Quetzalcóatl, ya que le ofrecían bebida de cacao mezclada con sangre seca que hubiera quedado en las navajas de los sacrificios anteriores con el fin de que se

pusiera contento el día del sacrificio y la ceremonia continuara con bien (Acosta, 2003, 5:30, 369-371).

En esta expresión de los deseos más íntimos de Margarita y de las otras mujeres mencionadas en el proceso hay un grado de subversión importante en el ámbito psicológico y personal. Margarita acepta que “trató en mala amistad” con Andrés de la Cueva, lo cual ya significa admitir la autonomía de sus decisiones respecto de su conducta sexual, pese a que sabe que enfrentará la ira de su marido, al cual trata también de “amancebar” para tenerlo tranquilo y curarlo de celos. En segundo lugar, no se resigna a que Andrés se le vaya; recurrir al hechizo implica creer que ella puede torcer la voluntad del amante que se fue y obligarlo a regresar. Esta mujer pobre, sumida en el engranaje social de su época, transforma —aunque sea momentánea y simbólicamente— el lugar inferior que se le asigna: cree en el poder de sus deseos, en la magia de su propio cuerpo y en la posibilidad de someter a los hombres a su voluntad femenina.<sup>19</sup>

Me parece necesario subrayar también cómo las otras mujeres que participan en la preparación de los hechizos comparten experiencias similares, intercambian recetas y, en pocas palabras, podríamos imaginar que hacen suyo el problema de Margarita y tratan de ayudarla, como la amiga mulata que se ofrece a comprarle unos “patles” (hierbas medicinales) con los indios para que le prepare a su marido un remedio y le evite discusiones de celos. De modo que no creo que el hecho de que las mujeres terminaran reconociéndose culpables deba anular el afán de rebelión que se lee en sus actos y en sus deseos. Las mujeres —dice Ruth Behar— “incapaces de reconciliar las contradicciones entre la conducta adecuada que se esperaba de ellas como cristianas y la brujería que conocían para amansar o ligar a los hombres, terminaban expresando su disgusto y su odio a sí mismas [...] Era como si una inquisición internalizada, un discurso alterno sonara dentro de sus cabezas, acallando el discurso de sus poderes mágicos” (1989: 206-207). Más bien, creo que —como reconoce esta misma estudiosa— pese al discurso de sojuzgamiento que las mujeres asumieron como parte de las normas vigentes en la sociedad novohispana, se atrevieron a desobedecer, de manera simbólica y por medio de acciones concretas, en el dominio de lo íntimo. Considero que la reac-

<sup>19</sup> Como ejemplo del desprecio que los clérigos sentían por las mujeres, tómense la siguiente muestra de misoginia, en la cual se explican las razones por las cuales las mujeres son más propensas a ser brujas que los hombres: 1) porque no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Jesucristo; 2) porque el Diablo engañó más fácilmente a Eva; 3) porque quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto, ya que no le es posible aprender en los libros; 4) porque sobrepasan a los varones hablando y se hacen saber unas a otras “muchas secretas maldades”; 5) porque se dejan mucho dominar por la ira y el enojo y hacen sufrir a otros para aplacar su corazón (Olmos, 1990: 47).

ción de confesarse culpables y negar los aspectos más severos de las acusaciones, esto es, los que más atentan contra la religión católica, era una reacción más que natural para sobrevivir al susto de ser aprehendido por la Santa Inquisición, ser enjuiciado y despojado de los pocos bienes con los que *confitentes* como Margarita contaban. Los inquisidores daban seguimiento a estos casos para confirmar que, en efecto, se presentara el conflicto de cargo de conciencia en las pecadoras para que así trataran de volver al camino recto. Es más el problema de la fe que el de la moral sexual el que parece preocuparles. Al final de cada monición se exhorta al acusado a que reflexione y diga la verdad, como la primera monición de la primera audiencia de Margarita: “Y que ésta es la verdad, socargo del juramento que tiene fecho. Y amonestada, que lo piense bien y diga la verdad y el silencio con que debe estar en su cárcel. Lo prometió, con que fue demandada volver a ella. Y, por no saber firmar, lo firmó el dicho señor inquisidor, don Francisco de Estrada y Escovedo”.

Habría que agregar también que, congruentes con la idea de que el Diablo no puede vencer ni tiene los poderes que algunos le atribuyen, los inquisidores en lugar de castigar tratan de educar al acusado demostrándole la inutilidad de practicar la hechicería. En la historia de Margarita quedaba demostrado, desde el punto de vista de la Santa Inquisición, la nulidad de tales coqueteos con el Demonio, ya que la acusada nunca logró que Andrés volviera con ella, pues hacía un año, contado a partir de las fechas del proceso, que él se había casado con Elena Gil. Fray Andrés de Olmos trata de explicar el alcance limitado de los poderes demoniacos con el ejemplo de las puertas, pues dice que el Diablo sólo puede abrir o cerrar la puerta a sus servidores para que puedan echar el hechizo o embrujar o maltratar o atormentar a alguien, pero no puede cambiar un cuerpo por otro ni destruirlo ni reducirlo (1990:59). Ahora bien, el asunto de los filtros o pócimas de amor llegó al Santo Tribunal, tanto en la Península como en las colonias americanas, en repetidas ocasiones. Los inquisidores veían con cierto desdén la creencia popular en la efectividad de los brebajes de amor; el comentario de Eimeric y Peña es muy claro:

Los que llegan a caer en conflictos amorosos con frecuencia acaban proponiendo a sus amantes pócimas de amor (que los griegos llamaban “filtros”) para enardecerles: quien se halla dominado por el deseo piensa que con ello reduce a su voluntad la castidad de la persona deseada. En primer lugar hay que señalar que no hay nada, en la composición de estas pociones, capaz de forzar al amor la libre voluntad del hombre. En opinión de los médicos, estos filtros no provocan el amor, sino a veces la locura (1983: 83).

Desde esa perspectiva, el inquisidor tiene la obligación de investigar si los amantes, “impulsados por la fuerza del deseo”, se encomendaron al demonio para conseguir el acto carnal; cuando así ocurre, la invocación no se considera realmente herética, pues se invoca al diablo precisamente para que cumpla su objetivo: tentar; es más grave adorar al demonio que dirigirse a él en términos imperativos.

Indico, por último, que todos los acontecimientos referidos habían ocurrido ocho años antes del momento de la acusación, lo cual también da una idea del largo procedimiento burocrático que seguramente tenía que seguirse para decidir aprehender a los sospechosos. Con este dato se confirma una de las irregularidades que más sorprendió a los visitantes que envió la Suprema a la Santa Inquisición de la Nueva España, como se dijo anteriormente. Estos procesos tenían también una función ejemplar, puesto que la persona aprehendida quedaba señalada socialmente. En el caso de Margarita, quien hizo abjuración vehemente, sus bienes fueron vendidos en almoneda pública, tal como ocurría con otros reos, para poder sufragar los gastos del proceso; pagó su fianza y fue liberada de las cárceles secretas del Santo Oficio. Así, lo que Margarita creía controlar en su propia vida por medio de la vía alternativa de la hechicería, salió de su quicio y se hizo del conocimiento público; el caso de Margarita y de las mujeres involucradas en el juicio es signo de las prácticas femeninas que escapaban a los cánones del catolicismo ortodoxo.

## Bibliografía

- Acosta, José de (2003), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Promo Libro, 492 pp., [José Alcina Franch, ed.].
- Alberro, Solange (1988), *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 622 pp., [Solange Alberro, trad.].
- Behar, Ruth (1989), “Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México”, en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, pp. 197-226.
- Campos Moreno, Araceli (1999), *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630. Edición anotada y estudio preliminar*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 189 pp., [tesis de maestría].
- Chevalier Jean y Alain Gheerbrant (1995), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1107 pp.
- Díez Borque, José María (1985), “Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de la poesía oral en los Siglos de Oro”, *Bulletin Hispanique*, 87, 1-2, 47-87.
- Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española*, 1990 (ed. facs., 3 vs.), Gredos, Madrid, *Biblioteca Románica Hispánica. V Diccionarios*, 3, v. 1 [1726].
- Eimeric, Nicolau y Francisco Peña (1983), *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik, 286 pp., [introd., trad. del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, trad. del francés Francisco Martín].
- Eliade, Mircea (1955), *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 196 pp., [trad. Carmen Castro]

- Estopañán, Cirac (1942), *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Jerónimo Zurita, 344 pp.
- Greenleaf, E. Richard (1998), "La inquisición, los judíos y los cristianos en el Nuevo Mundo: la experiencia mexicana, 1522-1820", en Juan Manuel de la Serna H. (coord. y trad.), *Iglesia y sociedad en América Latina colonial: interpretaciones y proposiciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 14-37.
- Kamen, Henry (1990), *La inquisición española*, México, Grijalbo/Conaculta, 398 pp., [Los Noventa, 33, trad. Gabriela Zayas].
- Llamazares, Ana María y Carlos Martínez Sarasola (2004), "Principales plantas sagradas en Sudamérica", en *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión en Sudamérica*, Buenos Aires, Biblos, pp. 259-285.
- Méndez, María Águeda (1997), *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII. Archivo General de la Nación*, México, El Colegio de México/Archivo General de la Nación/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 741 pp.
- Michelet, Jules (1966), *La sorcière*, París, Garnier-Flammarion, 308 pp., [1862].
- Olmos, Fray Andrés de (1990), *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 77 pp., [1553], [ed. Georges Baudot].
- Pallares, Eduardo (1951), *El procedimiento inquisitorial*, México, Imprenta Universitaria, 168 pp.
- Rodríguez, María J. (2000), *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 276 pp.
- Siméon, Rémi (1988), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos, impresos y manuscritos más auténticos y precedidos de una introducción*, México, Siglo XXI, 783 pp., [trad. Josefina Oliva de Coll].
- Terán Bonilla, José Antonio (1999), "Arquitectura para el culto diabólico en San Luis Tehuiloyocan, en José Antonio Terán Bonilla y José Pascual Buxó, *Magia y satanismo en San Luis Tehuiloyocan*, Zacatecas, Dosfilos, pp. 9-42.

**Recibido: 22 de enero de 2009**

**Aceptado: 23 de julio de 2009**

**Celene García Ávila** (Toluca, 1971). Es Doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Fue profesora de español para extranjeros en la Universidad de Harvard (2004-2005). Actualmente es profesora de tiempo completo de la Facultad de Lenguas de la Universidad Autónoma del Estado de México. Ha publicado poesía, reseñas y artículos académicos desde 1990, tanto en México como en el extranjero. Ha colaborado en revistas como *La Colmena*, *Castálida*, *Desde el Sur*, *Revista del Magisterio*, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, *Actual* (Mérida, Venezuela),

*El Boletín de El Colegio de México, La Jornada Semanal*, entre otras. Una muestra de su poesía se encuentra en el libro titulado *Espiral de los latidos* (CONACULTA, México, 2002), así como en *Luces y sombras hispanas* (Madrid, 2004). Participó en los libros colectivos *Teatro, espacio y movimiento en el teatro del siglo de oro* (El Colegio de México, 2000) y *(Re)escribir la historia desde la novela de fin de siglo* (UAM-Iztapalapa, 2002). Fue becaria del Fondo para la Cultura y las Artes del Estado de México (2000-2001). El Instituto Mexiquense de Cultura publicó el libro de poesía titulado *A la orilla del lago congelado* (2006), beneficiado por el Fondo Editorial de dicha institución.