

# ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA

VOLUMEN XIV

\*\*

Editoras

Josefina Mansilla Lory  
Abigail Meza Peñaloza



Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes



AMAB

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
ASOCIACIÓN MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA  
MÉXICO 2009

*Comité editorial*

Xabier Lizarraga Cruchaga  
José Antonio Pompa y Padilla  
Carlos Serrano Sánchez  
Luis Alberto Vargas Guadarrama

Todos los artículos fueron dictaminados

Primera edición: 2009

© 2009, Instituto de Investigaciones Antropológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

© 2009, Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.  
sub\_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

© 2009, Asociación Mexicana de Antropología Biológica

ISSN 1405-5066

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización  
escrita del titular de los derechos patrimoniales

D.R. Derechos reservados conforme a la ley  
Impreso y hecho en México  
*Printed in Mexico*

VIOLENCIA SIMBÓLICA,  
EXTRACONYUGALIDAD Y MAGIA ERÓTICA  
EN UNA LOCALIDAD CAMPESINA DE VERACRUZ

Rosío Córdova Plaza

*Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana*

RESUMEN

Se analizan los protocolos culturales que dan coherencia a la relación entre el orden de sexualidad, el sistema de género y la dominación masculina que a las mujeres les permite utilizar la brujería amorosa para maximizar los escasos recursos en una localidad rural del centro de Veracruz. Las concepciones sobre los poderes contaminantes y mágicos del cuerpo femenino, sus fluidos y sus desechos están permeados por la subordinación de género que se legitima a través de la violencia simbólica.

PALABRAS CLAVE: género, prácticas sexuales, extraconyugalidad, brujería erótica, Veracruz.

ABSTRACT

This paper examines the coherence among cultural protocols, the regime of sexuality and the gender system that support masculine domination in a peasant community of Veracruz. This articulation allows women to use erotic witchcraft in order to maximize scarce resources. Besides, cultural conceptions about magic powers of feminine fluids and body parts sustain gender subordination and symbolic violence.

KEY WORDS: gender, sexual practices, adultery, erotic witchcraft, Veracruz.

## INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo es examinar la manera en que se articulan un sistema de género particular y un orden de sexualidad con el ejercicio de la violencia en una localidad campesina del centro de Veracruz, que a las mujeres les permite transgredir el imperativo de fidelidad, mediante el empleo de prácticas mágicas. Tomando como punto de partida la idea sustentada por Bourdieu (2000) acerca de que los sujetos inmersos en relaciones de subordinación tienen a su alcance recursos igualmente subordinados, se analiza cómo las concepciones sobre el cuerpo—sus propiedades, sus fluidos, sus usos— les permite a ellas acceder a espacios de poder que se objetivan en la magia erótica, considerada como un medio negativo para controlar a otros.

Las ideas que observa un grupo social en torno al fenómeno del erotismo y de la reproducción humana se encuentran insertas en una visión relativamente coherente y ordenada del mundo, que involucra ideas respecto al cuerpo, el género, la fisiología de la reproducción, la forma del deseo y del placer, así como la expresión adecuada de las emociones. Estos aspectos se categorizan en relación con sistemas de valores particulares, que evalúan las conductas en función de determinados tipos de personas y de los vínculos que mantienen entre sí, en tanto que son sostenidos por un conjunto de instituciones sociales encargadas de regular su ejercicio (Weeks 1998). Así, cada sociedad define sus propias normas en materia sexual, establece fronteras entre lo que cree aceptable para ciertos sujetos y lo que considera como inadmisibile para otros, en tanto desarrolla formas de sancionar las transgresiones (Córdova 2003). Un orden de sexualidad formula principios de conducta a través de los cuales intenta dirigir la forma en que se experimenta el deseo y se accede a los placeres, dependiendo del género, la edad o el estatus de cada cual.

No obstante la compleja red de poderes en los que se encuentra inserto (Foucault 1993), el cuerpo individual posee la suficiente autonomía, ya sea para plegarse a los modelos conductuales que se le ofrecen, o bien para oponerse a ellos, puesto que el cuerpo también es el instrumento más inmediato para expresar la transgresión y la rebeldía. El ámbito de la moral sexual brinda importantes elementos para el análisis de los controles que se ejercen sobre los sujetos, porque introduce la autoridad bien de las leyes de la naturaleza, bien de los principios de la decencia,

para señalar las fronteras entre lo correcto y lo incorrecto, a través de una serie de creencias que apuntalen las presiones sociales. La consideración de que existen peligros que amenazan directamente al cuerpo de los transgresores, pretende limitar las acciones no deseadas, sustituyendo al castigo o provocando la indignación moral del resto de la sociedad.

Como parte del control sobre las prácticas eróticas, se promueve el temor y la repulsión de los sujetos hacia las conductas sexuales no permitidas, que además exhiben una fuerte carga negativa (Córdova 2003). La sanción hacia algunos tipos de transgresiones cobra la forma de un conjunto de nociones culturales sobre pureza, contaminación y peligro, cuya función es reforzar la permanencia de unos comportamientos y frenar la aparición de otros, en aquellos espacios de la experiencia que no admiten otro tipo de vigilancia, o donde los mecanismos existentes no son lo bastante restrictivos para evitar esas conductas transgresoras. De ahí que, como afirma Douglas (1973), el centro de todo simbolismo de contaminación sea el cuerpo. Esto representa una guía que pone en movimiento los comportamientos individuales, porque las creencias que se tienen sobre lo que es y lo que debe ser el sexo condicionan la manera en que se actúa ante él (Weeks 1993). Por ello, los significados y las valoraciones específicos que se otorgan a la sexualidad se traslapan con las formas de control que se consideran adecuadas.

Siguiendo estas ideas, a continuación se profundizará en la manera en que las elaboraciones locales sobre contaminación y peligro regulan algunos aspectos del ejercicio de la sexualidad en función del género. Específicamente, se analizarán las armas que la población femenina posee para enfrentar y resistir la posición dominante de los varones en lo que respecta a la doble moral, que en el plano normativo a ellos les permite un ejercicio libre de su sexualidad, mientras que a ellas les exige exclusividad sexual hacia su cónyuge, quien según las normas del sistema de género, se encuentra en posición de ejercer la violencia para asegurar dicha exclusividad. En esta dirección, en primer término se revisa la vinculación de la magia amorosa con el género femenino, principalmente con los sectores más vulnerables; posteriormente se examina la casuística que le permite contravenir la exigencia monogámica y los recursos culturales que están a su alcance. Asimismo, se analiza la manera en que la magia erótica conserva el orden social en una localidad campesina del centro de Veracruz.

Los datos etnográficos se recopilaron en el marco de una investigación más amplia sobre los protocolos culturales que regulan el ejercicio de la sexualidad, las relaciones de género y los usos del cuerpo en la comunidad ejidal de Quimichtepec, Veracruz (Córdova 2003). Entre mayo de 1994 y febrero de 1999 se obtuvieron 43 entrevistas en profundidad abiertas y semi dirigidas a madres de familia, nueve a hombres adultos, cinco a varones adolescentes y siete a mujeres adolescentes, que representan más de 97 horas de grabación, además de la observación y el registro de un sinnúmero de conversaciones informales y una amplia participación en diferentes aspectos de la vida del poblado.

### **Género y brujería erótica**

La brujería sexual es una práctica que tradicionalmente ha estado vinculada con las mujeres. En Occidente esta larga y cruel asociación ha tenido consecuencias terroríficas que han derivado en la persecución y quema de miles de ellas durante la Edad Media y el Renacimiento.<sup>1</sup> Algunos autores sitúan el origen de estas creencias en la tradición grecolatina, en la cual algunas deidades femeninas, como Hécate, Selene y Circe, podían realizar actos benéficos o repudiables que estaban cargados de un claro significado sexual; mientras que otros lo atribuyen a la existencia de mujeres con conocimientos farmacológicos que practicaban la medicina popular (Riquer 1991: 346). Esta tradición fue legada a través de la conquista española (Behar 1987 y 1991), y como resultado del proceso de aculturación que tuvo lugar en nuestro país, se conformó una rica tradición mágica donde, según Gonzalo Aguirre Beltrán, se acrisolaron "... elementos indígenas, negros y europeos en coherente configuración". Para este autor, en la mentalidad de los inquisidores cristianos "... los hombres, mas sobre todo las mujeres, apelan a esta alianza con Satán mediante la cual la contratante se compromete a servir al maligno en la tierra..." (1980: 111).

<sup>1</sup> Para una historia sucinta de la brujería en Europa medioeval, véase Riquer (1991: 350), donde registra que durante el siglo XVII en la actual Alemania, Carpsov perseguidor de brujas condenó a muerte a más de 20 000 mujeres. B. Turner atribuye la vinculación mujer-bruja desde mediados del siglo XVI al hecho de que "[l]as mujeres eran consideradas más irracionales, emocionales e impresionables que los hombres, y, por ello, más susceptibles a la tentación satánica... [además]... mientras que las mujeres eran normalmente sospechosas de un pacto con el diablo que incluía la relación sexual, este aspecto sexual estaba ausente en el caso de los sospechosos varones" (1989: 169).

El estrecho vínculo de la brujería con lo femenino también puede explicarse en relación con las jerarquías sociales, pues ha de ser considerada como un recurso del oprimido en el desarrollo de estrategias de resistencia. En una estructura social donde a las mujeres la autoridad –entendida a la manera de Weber (1992) como el ejercicio legítimo del poder– les es negada, la posición de asimetría que guarda la población femenina la hace más dependiente de voluntades ajenas. Esto no significa que ellas no puedan hacer uso de cierto poder, pero éste es descalificado como espurio por ser producto de estrategias negativas, inferiores e ilegítimas (Córdova 2001), gracias a la introyección de las relaciones de asimetría entre géneros como algo “natural” a través de la violencia simbólica.<sup>2</sup> La conclusión es obligada: el poder puede encontrarse en manos femeninas, pero su uso es equívoco y tramposo. Como afirma Michelle Rosaldo “...las mujeres pueden ser ‘anómalas’ porque las sociedades que definen a la mujer como algo falto de autoridad legítima no tienen forma de reconocer la realidad del poder femenino” (1979: 169).

Así, una de las vías para dar cuenta de la anomalía que representa el poder femenino se encarna en la atribución de propiedades sobrenaturales, contaminantes, sucias o mágicas de su cuerpo, sobre todo a algunas de sus partes, fluidos y desechos que, al emanar de sus profundidades, pueden producir efectos en otros, incontrolada o voluntariamente (Córdova 2003).

Bajo esta óptica, existe consenso entre las y los estudiosos sobre el hecho de que, desde la Colonia, la brujería era generalmente practicada por féminas de condición social menor (Behar 1987, Deeds 2002, Stern 1995). Según Susan Deeds (2002: 41) la hechicería era una práctica común realizada por las mujeres de baja condición social de toda la América hispánica, más vulnerables, pero también más libres que sus congéneres de las clases hegemónicas. En la misma dirección, Noemí Quezada *et al.* afirman que en el contexto colonial de dominación masculina

<sup>2</sup> El concepto de violencia simbólica ha sido desarrollado por Pierre Bourdieu para definir la dominación “... amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas...” (2000: 12), de manera que el ejercicio del poder y las jerarquías sociales se reproducen en todos los planos de la vida social, lo que implica posiciones asimétricas donde uno manda y decide, en tanto otro obedece, como si fuera parte del orden “natural” y “único posible” de la realidad. En consecuencia, las relaciones arbitrarias se transforman en legítimas, con la aceptación y hasta la complicidad del(a) subordinado(a).

La mujer tenía así dos caminos para buscar un equilibrio: la religión y la magia: ambas proporcionaban seguridad. En la religión de manera pasiva, en tanto mediante la magia, ella deseaba revertir el orden establecido y obtener poder para someter y controlar al hombre. La magia amorosa como proceso social permite atraer al ser amado sin tomar en cuenta su propio deseo, refleja la necesidad femenina del equilibrio social (2000: 81).

En suma, la magia amorosa se ha considerado una suerte de desafío del orden patriarcal que domina a las mujeres, que les permite ejercer cierto control sobre los otros y sus conductas. Sin embargo, posteriormente se verá cómo esas acciones de resistencia también restauran el orden social mediante la confirmación del carácter espurio e inferior del poder femenino.

### **Orden de sexualidad en Quimichtepec<sup>3</sup>**

Con una población de 6 424 habitantes (INEGI 2001), el ejido de Quimichtepec se ubica en la región montañosa central del estado de Veracruz, aproximadamente a 20 kilómetros de la ciudad de Xalapa. Desde principios del siglo pasado se ha dedicado a la producción de caña de azúcar y, en tiempos más recientes, al cultivo del café para el mercado. Alrededor de un cincuenta por ciento de los jefes y jefas de familia poseen derechos agrarios;<sup>4</sup> el resto está conformado por campesinos llamados “libres”, jornaleros y jornaleras agrícolas, algunos obreros empleados en la industria azucarera y un porcentaje menor que incursiona en el sector terciario, principalmente como albañiles, jardineros y empleadas domésticas. No obstante, durante la última década, la migración laboral hacia Estados Unidos ha constituido una estrategia básica de subsistencia para los grupos domésticos de la localidad.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Dada la naturaleza del tema de estudio, el nombre de la comunidad y de las personas cuyos testimonios aparecen en este trabajo han sido cambiados para garantizar su anonimato. Se ha conservado la edad para ubicar al lector genérica y generacionalmente.

<sup>4</sup> En 1998 en la comunidad existían 457 certificados agrarios, de los cuales 119 estaban en manos femeninas.

<sup>5</sup> Una encuesta aplicada a 250 grupos domésticos en junio y julio de 2002, reveló que 319 personas se hallaban laborando en el país vecino. Esta cifra corresponde al ocho por ciento de las 4 025 personas mayores de 18 años registradas en el Censo del 2000 (INEGI 2001).



En otros trabajos he examinado la forma en que las concepciones sobre el deseo erótico, el sistema de género y el orden de sexualidad se articulan para dar cabida a un ejercicio diversificado de la sexualidad femenina en Quimichtepec, bajo ciertas condiciones de permisividad (Córdova 2003a, 2003b 2005). Esta tolerancia opera enmarcada en el cumplimiento de papeles de género masculinos y femeninos excluyentes y complementarios, donde el varón es el proveedor material, cabeza de familia e imagen pública del grupo, en tanto la esposa aporta “atención”, fidelidad y obediencia a su cónyuge. El desempeño cabal de su papel de género otorga prestigio al varón y le permite involucrarse sexualmente con otras; en contrapartida, para una mujer relacionarse con un buen proveedor significa que puede dedicarse de lleno a la esfera doméstica y a la crianza infantil, pues no tiene que conseguir ingresos fuera de su casa que la lleven a descuidar sus obligaciones.

Sin embargo, como es habitual en las áreas rurales empobrecidas de nuestro país, ellas participan desde muy temprana edad en las labores productivas o se emplean en el sector servicios para generar ingresos suplementarios, llegando a veces a convertirse en las principales proveedoras. La percepción dicotomizada de los papeles de género ha posibilitado a las mujeres no sólo el acceso a posiciones de mayor poder en el grupo doméstico como proveedoras o jefas de familia, sino que les brinda un espacio de permisividad erótica y de ejercicio de su sexualidad fuera del lazo conyugal que se registra desde tiempo atrás. Así, entre las estrategias que han desarrollado para garantizar la subsistencia de su progenie en situaciones de carencia se encuentra la práctica de la “ayuda”, que consiste en sostener intercambios sexuales con un varón a cambio de apoyo económico, en dinero o en especie.

La “ayuda” se enmarca en un contexto cultural más amplio, donde es importante en dos sentidos: por un lado, como estrategia de subsistencia para las que han roto el vínculo conyugal y requieren complementar sus ingresos al no contar con un proveedor constante, debido a su condición de “fracasadas”, es decir, de mujeres solas con hijos. Por otro, en virtud de la forma en que se concibe el placer erótico como una necesidad para la estabilidad del individuo, se estima que las mujeres una vez iniciadas en las prácticas sexuales requieren de satisfacción erótica con una constancia proporcional a las urgencias de su “naturaleza” individual, por lo que la práctica de la “ayuda” se convierte en un espacio de permisividad sexual.

Sin embargo, para ser tolerada requiere de la observancia de ciertas reglas, a saber: la mujer en cuestión debe tener hijos a quienes evitar carencias y no debe involucrarse con más de un hombre a la vez, pero puede sustituirlo cuando considere que la “ayuda” que recibe no es suficiente

### **La “ayuda”, el estado conyugal y los papeles de género**

La “ayuda” no es puesta en práctica exclusivamente por mujeres solas, también se observa entre casadas cuyo marido no responde de forma eficiente como proveedor económico y sexual. Pero, debido a la circunstancia de ser casadas y a la necesidad de conservar una conducta decente ante la comunidad involucrándose con un único amante a la vez, se precisa que la infidelidad no llegue a oídos de su esposo, aunque tal conducta llegue a ser del dominio público.

Dado que las mujeres se encuentran más expuestas al abandono del cónyuge, la violencia doméstica, la escasez de recursos y a las cargas extenuantes de trabajo, la cultura local pone a su alcance el recurso de la magia amorosa para inducirlos a hacer caso omiso de la infidelidad. Esta práctica está en buena medida encaminada hacia su protección y representa un espacio de poder simbólico temido por los varones.

En general, se considera que las casadas suelen recurrir a la brujería sexual, llamada genéricamente “curación” o “remedio” para solicitar “ayuda” de otros con la garantía de que su marido no se enterará, pues se atribuye completa efectividad a su actuación. Aunque al ser interrogados al respecto muchos hombres y mujeres manifiesten su total aceptación de la eficacia del “remedio”, una indagación más profunda permite evidenciar que, en ocasiones, es admitido como un mecanismo cultural que posibilita que el honor masculino no quede en entredicho y se mantenga simbólicamente protegido del escarnio, ya que al hacerse del dominio público los devaneos de la esposa, un hombre estaría obligado a golpearla o correrla del hogar. Estas actitudes pueden acarrear conflictos que repercutirían en el cuidado de los hijos si la madre se ausenta, la pérdida del ingreso femenino indispensable para la sobrevivencia del grupo o, incluso, el prestigio del varón ante la evidencia pública de su escasa competencia como proveedor. Las concepciones sobre las normas de contaminación apuntalan la coherencia cultural de la “ayuda”, al mismo tiempo que permiten mantener la jerarquía entre los géneros.

Los saberes sobre la brujería erótica se sostienen mediante su transmisión a través de una red femenina que intercambia “remedios”, jaculatorias, antídotos y consejos sobre los efectos que producen en otros. Existen dos modalidades de prácticas mágicas al alcance de las mujeres: las denominadas como “de aficionados”, de manufactura casera y que utilizan materiales de fácil obtención; y las aplicadas por profesionales, más costosas y complicadas. En ambos casos la importancia del cuerpo, ya sea en forma de fluidos, desechos o proximidad del agente mágico con alguna zona marginal, es central para lograr el efecto deseado.

Respecto al tipo de prácticas mágicas “de aficionados”, las más socorridas son básicamente dos: el “remedio” o “curación” y el “calzoneo”. Ambas tienen como finalidad dominar la voluntad y obtener la confianza absoluta del hombre deseado,<sup>6</sup> y operan bajo el principio de la magia por contagio. Éste supone que las cosas que estuvieron en contacto con el sujeto, continúan actuando a distancia después de haber sido cortado el vínculo físico (Frazer 1992). El “remedio” consiste en la administración de bebedizos preparados con secreciones o restos corporales, como limaduras de uñas o saliva, pero especialmente con sangre menstrual.

Es interesante observar la vinculación entre las capacidades genésicas del cuerpo femenino y sus fluidos vitales con la esencia sagrada de la Madre Tierra, que se despliega en el ciclo biocósmico de la fertilidad en la cosmovisión agrícola mesoamericana. La tríada simbólica mujer-serpiente-luna concede a los ciclos biológicos femeninos propiedades mágicas en el sistema místico de la región (Olavarrieta 1977). De tal manera, los menstruos son elementos de primer orden en los sortilegios. No sólo las secreciones corporales poseen poderes mágicos, también se atribuye gran eficacia al contacto del agente con algunas partes del cuerpo, principalmente las consideradas erógenas, como los genitales o las axilas. El agua con la que se ha realizado la higiene íntima es también

<sup>6</sup> De acuerdo con el diccionario de Sebastián de Covarrubias y Orozco, quien fuera capellán de Felipe II y consultor del Santo Oficio, un hechizo es “cierto género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juicio y le hazen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto del demonio expreso o tácito; y otras vezes, o juntamente, aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre demanera que aborrezca a su muger y se vaya tras la que no lo es” (en Rueda 2007: 4).

utilizada para la preparación de alimentos que permitirán la “curación” del hombre que los ingiera.<sup>7</sup>

Al ser las actividades culinarias un espacio sobre el que ellas ejercen prácticamente un dominio completo, la escasa vigilancia que se puede ejercer sobre la preparación de los alimentos las deja en libertad de suministrar cualquier clase de sustancia y disfrazar sus sabores para lograr el efecto deseado. De esta manera, un varón “curado” jamás dudará de la fidelidad de su mujer, ni prestará crédito a la murmuración o a los informes directos que les sean proporcionados sobre los intercambios extraconyugales femeninos:

Mi susedra al dijunto de mi susedro lo tenía pero bien curao. Yandaba con uno y andaba con otro y el señor se daba cuenta y no decía nada, nunca le pelió. Pa no cansarte, le llegó a dar hasta el polvo de las uñas de las manos y de los pies. Ahí cuando estaba reglando, embarraba los bisteces y se los freía, o en el café le echaba otro poquito, fijate. Pienso que al último d'eso vino a mori'e señor, porque le agarró una tos que se le taparon los pulmones (Carmen, 44 años, 24 de septiembre de 1998).

Hombres y mujeres coinciden en señalar el carácter contaminante y peligroso del fluido catamenial y su eficacia para dominar la voluntad, además de que, a la larga, su ingesta puede ocasionar la pérdida de la cordura. Un informante advierte:

Eso sí es muy peligroso. Cuando la mujer está reglando, nunca se debe de acercarse para nada, porque una gotita de lo que ella despide, eso es malísimo para uno. Ya ahí estaría uno con ella hasta que Dios lo llame a cuentas. Y ella tendría la posibilidad de hacer lo que quisiera, hasta eso, con otros hombres (Benigno, 34 años, 12 de agosto de 1998).

Ya que el agente de una “curación” de este tipo es la sangre, se estima que sus efectos pueden ser revertidos si el hombre al que se le aplicó

<sup>7</sup> Muchos de estos materiales han sido usados desde la época de la Colonia con igual fin (*cf.* Aguirre Beltrán 1980: 163 ss, Quezada 1996, Behar 1987). Aguirre Beltrán consigna el uso de las raspaduras de uñas, el vello púbico, el agua de lavado del cuerpo o de sus partes, especialmente de las zonas erógenas, la sangre menstrual, el semen y la orina, gusanos, alimentos tomados del vómito, lazos conjurados, crestas de gallo, cintas de calzones mágicamente anudados, los huesos de difunto. Behar (1987: 40), apoyándose en Sahagún, refiere que los embrujos mediante la comida eran frecuentes en la América prehispánica y en la Castilla del s. XVI.

el “remedio” golpea a la mujer causante hasta que su sangre también aparezca:<sup>8</sup>

Cuando mi amiga me aconsejó que curara a mi marido con “eso”, me dijo que no era peligroso porque se pueden componer bien fácil. Dice “si viene enojado y te rompe la boca ya con eso se compuso, pero el chiste está en que no dejes que te la rompa, porque si te saca sangre, basta y sobra para que ya no lo puedas hacer guaje” (Liberia, 53 años, 27 de enero de 1999).

Por otro lado, el “calzoneo” no requiere de la administración de ninguna poción, sino de la puesta en contacto de dos personas a través de un agente místico, principalmente la ropa interior sucia –no sólo el “calzón” que le da el nombre a la práctica, sino cualquier otra prenda íntima–, la cual se coloca en la cara del varón durante el sueño, o bien los trapos donde se recogen los menstruos, escondidos bajo la almohada del cónyuge.

Las propias mujeres aceptan la impropiedad e ilegitimidad de estas prácticas mágicas, por ello justifican que los varones utilicen la violencia física como una medida correctiva ante el uso de un recurso equívoco y negativo. La exacerbación de la eficacia de los desechos corporales femeninos para dominar la voluntad de los varones reafirma esta concepción de su poder espurio.

Con respecto a las prácticas realizadas por profesionales, se requiere del concurso de un curandero o una curandera de oficio, a quienes también se les llama “doctores” o brujos, los cuales prestan sus servicios en diversos locales conocidos como “centros”. Aunque en la comunidad solamente encontramos un brujo profesional de tiempo completo y un par de curanderas, se puede acudir a las ciudades de Xalapa o Coatepec para hacer una consulta o solicitar un “trabajo” en los diversos “centros” especializados. Mujeres y hombres requieren estos servicios, que pueden abarcar problemas laborales, económicos o venganzas, entre

<sup>8</sup> En su trabajo sobre trauma y violencia en el puerto de Veracruz, Flores Martos (2005) encuentra la creencia de que la presencia de una hemorragia puede revertir un hechizo cuando está asociada a la posesión demoníaca.

otros. Sin embargo, el tipo de “trabajo” más solicitado es la “ligadura”.<sup>9</sup> El brujo local comenta:

La mayoría de mis clientes son mujeres que ven que los esposos andan por aquí y por allá y que mejor reprimen todo ese sentir para evitar problemas con el marido, porque saben que de todas maneras no van a conseguir nada. Entonces mejor vienen a buscarme para poner una ligadura (Güicho, brujo negro, 4 de noviembre de 1998).

La ligadura es un hechizo que puede tener dos propósitos: incrementar el amor de la persona a quien va dirigida, e impedir que se despierte el interés de esa persona en alguien más. Uno de los efectos de la ligadura en el hombre “trabajado” es la imposibilidad de mantener una erección con otras, de manera que sólo pueda sostener intercambios sexuales satisfactorios con la mujer para la que el profesional hizo el “trabajo”. El mismo entrevistado afirma que:

Para ligar a un hombre hay que tomar la medida de su estatura más la medida de su parte con un listón rojo y luego se hace un pequeño ritual en el que se van haciendo siete nudos después de cada velación. Puede usarse una ropa o una fotografía, aunque también se ocupa el cabello tostado y molido con las uñas y el toloache. El cabello es el elemento místico, y el toloache el elemento herbolario natural que afecta en el plano emocional (Güicho, brujo negro, 4 de noviembre de 1998).

Aunque este hechizo básicamente es solicitado por las féminas, ellos también pueden demandarlo, con la intención de lograr el amor de una mujer, para evitar que una amante se involucre con otros, o bien para revertir una “ligadura” de la que sospeche que haya sido objeto.

Los materiales utilizados por los profesionales son diversos: huesos reducidos a polvo, una variedad de hierbas y raíces, sales y velas que se conjugan con prendas de vestir, desechos corporales y fotografías. No obstante, suelen afirmar que, en el caso de carecer de algún objeto relacionado con la persona a la que pretenden “trabajar”, les basta con el nombre y las imprecaciones del conjuro acertado para lograr su propósito. Como es lógico, los profesionales desdeñan las prácticas caseras, manifestando

<sup>9</sup> Llama la atención el hecho de que ciertas prácticas sigan considerándose efectivas en la brujería amorosa desde la época de la Colonia. Para la “ligadura”, véase Aguirre Beltrán 1980, Quezada 1996.

su limitada efectividad o la facilidad con que se pueden cometer errores que tengan consecuencias funestas:

Yo nunca recomendaría a nadie que se pusiera a hacer curaciones por la libre, porque aunque son muy efectivas, no van solas. He tenido clientas que me dicen “fíjese que le di regla en chilpachole de jaiba o de camarón y no me dio resultado”. Y es que siempre el líquido menstrual va unido a otros elementos. Algunas mujeres son muy aprensivas y si tratan de hacerlo ellas solas, dicen “me dijo que tres hojitas de esto, le voy a poner seis y a ver qué sale”, y pueden provocar un trastorno mental (Güicho, brujo negro, 4 de noviembre de 1998).

Sin embargo, también es posible para las mujeres realizar una ligadura de manufactura casera a partir de los principios de la magia homeopática, donde se entiende que se puede producir la ausencia de erección en un sujeto mediante la imitación de una acción en un agente que represente al sujeto (Frazer 1992: 35-36). De esta manera, se cree poder influir selectivamente sobre las capacidades sexuales de un varón en un contexto en el que a sus genitales se les conoce con el término de “chile”:

Se puede usar el chile ancho con la ropa interior sucia del hombre adentro, para que no pueda tener relaciones con ninguna otra mujer más que con la que vive. Eso sirve pero por un tiempo nada más, porque dicen que se acaba el efecto al no sé qué tiempo (Liboria, 53 años, 27 de enero de 1999).

En la localidad, así como en el resto de la región, la brujería erótica está casi exclusivamente vinculada con las mujeres, pues, hasta donde alcanzó esta investigación, parece no existir una práctica que, de forma simétrica, posibilite a los hombres ejercer algún tipo de influencia sobre una mujer a través de la manipulación de sus fluidos o restos corporales. En este sentido, aunque el semen pueda llegar a tener propiedades contaminantes,<sup>10</sup> no se registró ningún comentario sobre posibles embrujos derivados de su utilización. Más contundente que esta ausencia de propiedades mágicas, está el hecho de que él no precisa recurrir a este tipo de acciones porque su posición dominante le permite ejercer su sexualidad libre y abiertamente, sin que su pareja pueda intervenir para evitarlo.

<sup>10</sup> Algunas entrevistadas refirieron que la ingesta de semen puede conducir a la “pudrición de la garganta”.

## CONCLUSIÓN

Douglas (1973) sostiene que las normas de contaminación sexual que acarrearán perjuicios pueden ser comprendidas mejor si se interpretan como símbolos que reflejan las relaciones de asimetría que operan en el sistema social global. Las prácticas de magia amorosa se observan como un recurso negativo, dañino e ilegítimo para atrapar las voluntades ajenas.

Se podrá apreciar que la brujería erótica opera en planos diferentes, pero siempre dentro de una misma lógica que responde a la posición femenina subordinada que echa mano a instrumentos subordinados de control. Por un lado, si la función sociológica de la magia sexual es garantizar la permisividad social hacia las mujeres para poner en práctica el mecanismo de la “ayuda” como estrategia de subsistencia, protegiendo el honor masculino de la deshonra pública que representa la infidelidad de la esposa; por el otro, su función simbólica es la de restablecer el orden jerárquico trastocado por las conductas adúlteras que ponen en entredicho la hombría del varón.

La posición masculina dominante, que se ha puesto en duda con el trastocamiento de los roles genéricos y la pérdida de control sobre la sexualidad de sus mujeres, recobra parte de su jerarquía y autoridad al tornar indispensable el subterfugio que implica la “curación”, de forma que se pueda tolerar la infidelidad sin que ello redunde en conflictos que lleven a la disolución de la pareja. De ahí su indispensable eficacia simbólica. Este subterfugio no es necesario en el caso contrario, es decir, cuando un esposo es infiel, lo que significa que los intercambios extraconyugales representan transgresiones únicamente para las mujeres. Al mismo tiempo, la magia erótica refuerza la idea del poder anómalo de las féminas en sus propios ámbitos, al señalar como peligrosos, contaminantes y excluyentes a los momentos del ciclo vital que solamente atañen a la fisiología femenina. De esta manera, las creencias místicas en Quimichetepec, sobre todo las que involucran a la brujería erótica, son de vital importancia para el mantenimiento del orden simbólico.



## REFERENCIAS

AGUIRRE BELTRÁN, G.

- 1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BEHAR, R.

- 1987 Sex and sin, Witchcraft and the devil in Late-Colonial Mexico, *American Ethnologist*, 14 (1): 34-54.
- 1991 Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición, en A. Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo, México.

BOURDIEU, P.

- 2000 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

CÓRDOVA, R.

- 2001 Género, epistemología y lingüística, en S. Poggio, M. Sagot y B. Smuckler (comps.), *Mujeres en América Latina transformando la vida*, Latin American Studies Association y Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- 2003a *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Plaza y Valdés, México.
- 2003b *Cuerpo deseante, cuerpo vulnerable. Concepciones sobre el erotismo y el placer en un grupo campesino de Veracruz*, *Ulúa*, 1, Universidad Veracruzana, México.
- 2005 Los límites de la transgresión. Cuerpo, prácticas eróticas y simbolismo en una sociedad campesina de Veracruz, en Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds.), *En el umbral de los cuerpos*, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

DEEDS, S.

- 2002 Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya, *Desacatos* 10, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

DOUGLAS, M.

- 1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.

FLORES MARTOS, J. A.

- 2005 Hacia una teoría cultural del trauma y la violencia cotidiana en el puerto de Veracruz, *Nueva Antropología*, XX (65), México.

FOUCAULT, M.

- 1993 *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.

FRAZER, J.

- 1992 *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA (INEGI)

- 2001 *XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2000*, INEGI, México.

OLAVARRIETA, M.

- 1977 *Magia en los Tuxtlas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

QUEZADA, N.

- 1996 *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, México.

QUEZADA, NOEMÍ, MARTHA EUGENIA RODRÍGUEZ Y MARCELA SUÁREZ (EDS.)

- 2000 *Inquisición novohispana*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco y Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RIQUER, F.

- 1991 Brujas e identidad femenina (saber, poder y sexualidad), en O. de Oliveira (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad*, El Colegio de México, México.

ROSALDO, M. Z.

- 1979 Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica, en O. Harris y K. Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.

RUEDA, D.

- 2007 Mujeres adivinas, disidentes de un destino definido, Ponencia presentada en el III Encuentro Nacional de Escritor@s sobre Disidencia Sexual e Identidades Sexo-Genéricas, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 18-20 de octubre.

STERN, S.

- 1995 *The secret history of gender. Women, men, & power in Late Colonial Mexico*, University of North Carolina Press, EUA.

TURNER, B.

- 1989 *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México.

WEBER, M.

- 1992 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

WEEKS, J.

- 1993 *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Talasa, Madrid.
- 1998 *Sexualidad*, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México y Paidós, México.

