

Ritos mágicos de venganza. Memorias de la desilusión.

Lilith Kraushaar Henríquez
Investigadora independiente

Resumen

En este artículo proponemos discutir algunas implicancias entre la venganza y el rito mágico, las que nos llevan a cuestionar lo que vamos a entender por venganza (sujeto-Estado/ sujeto-sociedad) y el camino que esta habilita desde o hacia el terreno de la magia. A partir de una selección de hechizos y solicitudes de “*trabajos*” relacionados a la venganza, sostenemos que las experiencias allí vertidas tienen expresión en narrativas temporales que reproducen una *memoria de la desilusión*. Esto porque el rito mágico proporciona mecanismo y producción de la conexión temporal que registra la venganza. Ese enlace entre el pasado y el futuro, que la venganza activa por la ausencia de justicia en el presente, pasa a ser un anhelo que toma forma y acto en el rito mágico. Precisamente en ese tránsito de tiempo y de sentimientos, la venganza y el rito mágico desencadenan la voluntad de ser poseído y de poseer, de comunicar lo no dicho, de hacer donde no hay acción alguna y de darle muerte ceremonial al enemigo, como registros de salida contra el olvido.

Palabras claves: ritos de venganza, memoria, difuntas, enemigos, “trabajos”

Abstract

I propose to discuss here some implications between revenge and magic rites, that leads to question what we understand by revenge (subject-state/ subject-society) and the path it enables from or towards the field of magic. From a selection of spells and requests for “*trabajos*” [witchcraft works] related to revenge, I argue that the experiences therein are expressed in temporal narratives that reproduce a *memory of disillusion*. This is because the magical rite provides the mechanism and the production of the temporal connection that register revenge. That link between the past and the future—that revenge activates because of the absence of justice—

becomes a longing that takes form and act in the magic rite. Precisely in this transit of time and feelings, vengeance and the magic rite unleash the will to possess and be possessed, to communicate the unsaid, to act where there is no action, and to give ceremonial death to the enemy, as exit registers against oblivion.

Keywords: rites of revenge, memory, decedent, enemies, “trabajos”

El ponerse en juego, como identificación ambigua entre un bien y un mal y la búsqueda de lo sagrado que atrae, surge como una nueva significación fuera de la confusión.

Georges Bataille, *Teoría de la religión*

Introducción. ¿Qué entendemos por ritos mágicos de venganza?

La venganza reproduce el lugar de los conflictos, de aquello que gatilla los sentimientos de odio, celos, envidia, constituyendo una potencia auxiliar y paralela al poder otorgado al Estado, que se manifiesta finalmente en el poder o capacidad particular de pagar una muerte por una muerte. La misma fuerza social o predeterminación colectiva negativa es entregada al mago para hacer (rito) y decir (articular discurso) aquello que está oculto o prohibido.¹ El mago evoca en el rito de maleficio las fuerzas espirituales presentes que se manifiestan en asociación y cercanía con el mundo de muertos, de entidades y de sustancias que le permiten acceso y obtención de sus poderes de muerte y de vida.² Esta fuerza social prohibida la encontramos en los ritos

1 Siegel, James. *Naming the Witch*. Sanford, Ca.: Stanford University Press, 2006, p. 46.

2 Mauss, Marcel y Henri Hubert, “Esbozo de una teoría general de la magia”. En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971 [1902-1903], p. 131; y Siegel, op.cit., pp. 63-64.

mágicos, el poder del mago y las alianzas con espíritus para modificar un estado determinado o producir transformaciones.³ No obstante la magia puede estar gatillada por sentimientos de odio hacia otro, esta actúa independientemente de estos sentimientos. Pero la venganza por medio de los actos rituales del mago y de los espíritus auxiliares, adquiere forma y fuente de potencia mágica utilizable para causar efectos mágicos negativos. El carácter imperativo y predeterminado colectivamente de la venganza y la creencia en el rito mágico manifiestan un oculto poder antisocial.⁴

Si la venganza está fundada, como lo plantea Spinoza,⁵ en el *anhelo frustrado*⁶ de un daño sufrido por los afectos de resentimiento,⁷ o por la misma especificidad del odio dirigido a la aniquilación de su objeto,⁸ el deseo de venganza como fuerza se posiciona de acuerdo a su valoración social, en un lugar diferenciado opuesto, no suprimido pero conservado por el Estado.⁹ La venganza, una de las pasiones tristes según Spinoza, puede ser utilizada por un Estado vengador para posibilitar la violencia legal y para proscribir su ejercicio individual por la forma coercitiva que esta adquiere.¹⁰ Como el Estado, al igual que los individuos, son conducidos por los afectos pasivos más que por la razón, con inclinaciones particulares a la envidia y al odio,

3 Mauss y Hubert, *ibid.*, p. 121.

4 Siegel, *op.cit.*, p. 88.

5 Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000 [1677], p.154.

6 Jaquet, Chantal. "O acordo afetivo da multidão. O desejo de vingança como princípio do corpo político". *Discurso* 45 (2), 2015, p. 47.

7 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial. 1972 [1887], p. 50.

8 Kolnai, Aurel. *On disgust*. Chicago: Open Court Publishing Company, 2003 [1929], p. 55.

9 Jaquet, *op.cit.*, p. 53.

10 *Ibid.*, p. 49.

un daño sufrido en común puede concitar la asociación en un cuerpo político basado en la aspiración de venganza.¹¹

Según Jaquet, Spinoza distingue entre el anhelo frustrado de venganza (*desiderium*), el que implica un acuerdo, y el acto en sí de hacer mal (*cupiditas*) con igual afecto a quien nos infligió daño.¹² Ninguna de las dos definiciones de venganza que hace Spinoza parten de un deseo de justicia. Ambas requieren de un acto de alianza o conspiración generado en el anhelo de venganza. La venganza planteada como derecho nos muestra los límites de la potencia individual,¹³ por eso la importancia de comunicar a la sociedad el derecho a vengarse y de persuadir para la alianza basada en una aspiración común de venganza. Este cuerpo político vengador¹⁴ podemos reconocerlo como uno de los atributos constitutivos en los ritos de venganza que analizaremos, tanto en la voluntad y discurso que genera la promoción de alianzas con los muertos, como en el acto que produce las fuerzas necesarias para su ejecución.

El *desiderium*, de acuerdo a Jaquet, implica una forma de *pesar* marcada por su connotación temporal, relacionada al pasado –en cuanto recuerdo de la cosa querida, recuerdo de aquellas cosas que la excluyen de su existencia–, y el deseo presente de poseer la cosa en un futuro posible.¹⁵ Con *cupiditas*, en cambio, se da cumplimiento al afecto activo, afirmado por la ausencia de justicia, la frustración y la tristeza que moviliza

11 Ibid., p. 57.

12 El *desiderium* como anhelo frustrado de venganza puede o no ser realizado, como una apetencia contrariada que continua en espera de ser satisfecha, “el deseo de hacer pagar por un daño, contrariado por las causas que excluyen su satisfacción”. Según Jaquet esto es lo que conduce a los individuos a unirse y asociarse “porque ese proyecto haría desaparecer la representación de las causas que se le oponen” (ibid., p. 57). En cambio, el *cupiditas*, “como un esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho” (Spinoza, op.cit., Escolio 2, p.154), como “una determinación que impulsa a realizarlo” por odio recíproco (Jaquet, op.cit., p. 58), conlleva a hacer el mal que nos perjudicó.

13 Jaquet, op.cit., p. 53.

14 Ibid., p. 48.

15 Ibid., p. 56.

una reparación impotente. El odio recíproco nos incitaría a este deseo en acto de devolver el daño. Como veremos, el odio es incitado en el rito mágico, como una determinación interna que nos empuja a su realización, marcada por su carácter articulador de acción y de temporalidad.

Los sentimientos de enemistad ligados al infortunio, en cuanto a la materialización de una lógica extraña, según el planteamiento de James Siegel en torno a la brujería, permiten hacer aceptables el odio, así como la rivalidad y la envidia, y dan lugar al conflicto. Pero es el accidente —según Siegel, el evento singular clasificado dentro de los otros eventos singulares asociados a los efectos de la brujería— el que implica un desbalance, el que irrumpe en la vida social. Por eso la brujería se sitúa como una «institución extraña», que nos lleva a esperar lo contrario a lo normal, como un intento de hacer expresable algo que ordinariamente no podía ser sospechado.¹⁶

El rito mágico se entiende como un acto creativo y de acción al mismo tiempo que fenómeno de imaginación y de transferencia de efectos.¹⁷ En esa dirección, Wittgenstein refiere a la magia que se apoya en la idea del simbolismo y del lenguaje: “La representación de un deseo, expresa un deseo”.¹⁸ Los actos mágicos usualmente están compuestos de una declaración verbal y de manipulación de objetos, constituyendo así un acto ritual que se vuelve un acto “performativo”, por el cual una propiedad es transmitida imperativamente al objeto recipiente o a la persona, en una base analógica.¹⁹ Si, como propone Tambiah, estos actos mágicos intentan producir un efecto de transferencia, están orientados a alcanzar efectos prácticos, y proporcionan un método social y cultural de actuar en el mundo, ellos permiten

16 Siegel, op.cit., p.78 y 101.

17 Tambiah, Stanley J.. *Culture, thought, and social action*. Harvard University Press, 1985, p. 50.

18 Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992 [1967], p. 56.

19 Tambiah, op.cit., p. 60.

intervenir y determinar comportamientos sociales, extender significados, anticipar el futuro, y racionalizar el pasado, afectando los resultados de los mismos.

Los rituales de venganza, entendidos como magia negativa o punitiva por los teóricos clásicos de la antropología, responderían a las amenazas o sospechas en situaciones límites, como único medio o última medida frente a las amenazas que afectan a la coherencia de una comunidad.²⁰ Sin embargo, la venganza fundada en el odio o envidia forma parte de los sentimientos sociales, que nos señalan precisamente la quebradiza coherencia de un grupo o sociedad.²¹ Y es precisamente en esa inhabilidad de la transformación social y de la relación propia con los otros que se facilita la asociación e intercambio en prácticas mágicas con magos y espíritus. Las amenazas manifiestas por accidentes, expresadas junto a la rivalidad, muestran la necesidad de alianzas con fuerzas auxiliares y medios utilizables para producir una fuerza o potencia mágica y así provocar cambios y efectos mágicos.²²

En los estudios contemporáneos de magia y de brujería, al igual que los ritos de venganza, se describen por sus propiedades de fluidez y de ambigüedad, porque sus distinciones son subvertidas y excedidas generalmente en la práctica mágica.²³ La ambivalencia entre el razonamiento y las prácticas mágicas en las condiciones de la modernidad posibilitan las desigualdades e diferencias sociales del capitalismo poscolonial,²⁴ las que marcadas por un odio social²⁵ expresan nuevas represen-

20 Evans-Pritchard, Edward E. *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937], p. 492; y Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós, 1995, p. 209.

21 Siegel, op.cit, p. 215.

22 Mauss y Hubert, op. cit., p 77.

23 Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft. Politics and occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, Vi.; University Press of Virginia, 1997. p. 21

24 Bubandit, Nils, "When in doubt...? A reply". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 519-530.

25 Geschiere, Peter. *Política de la pertenencia. Brujería, autoctonía e intimidación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012; Comaroff, Jean y John (eds.). *Modernities and*

taciones políticas y nuevos modos de la magia para lidiar con los nuevos y viejos conflictos de las relaciones sociales y de las formas de subjetividad.²⁶

En los análisis de las acusaciones de brujería propuestos en los trabajos de Siegel y de Rosalind Morris, estas no nos explican un razonamiento alternativo, ni el control instrumentalizado de sus fuerzas por alguien, como tampoco los aciertos o ansiedades sobre la muerte, sino que proporcionan figuras y formas narrativas para dirigirse y reproducir las opacidades y las ambivalencias sociales,²⁷ visibilizando la incoherencia o el fracaso de lo social o de la sociedad en lidiar con lo inadmisibles, lo incomprendibles.²⁸ En este sentido las prácticas mágicas de venganza expresadas en distintos registros y experiencias con espíritus o muertos configuran, como plantea Stephan Palmié un contexto político e histórico común en distintos procesos culturales.²⁹

Los ritos mágicos de venganza no sólo otorgan un valor como medio o fuerza, sino que en el conflicto que revelan expresan el carácter diferencial de las fuerzas. Las fuerzas como diferencias, en relación a la forma y a la significación, según propone Derrida, es fuerza performativa, en “situaciones paradójicas en que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente”, manifestando discursos oblicuos sobre la medida de lo *justo* y lo injusto, del *hacer justicia*, de la exigencia de justicia. Pese al aspecto místico de la exigencia de justicia, esta guarda una huella, una memoria de esa experiencia de inadecuación, la inscripción del exceso o una incalculable desproporción, en una

its malcontents. Ritual and power in poscolonial Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1993; Siegel, op.cit.

26 Morris, Rosalind. *In the Place of Origins. Modernity and its Mediums in Northern Thailand.* Durham/London: Duke University Press, 2000, p. 156

27 Morris, Rosalind. “Deconstruction’s doubt”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 511-518.

28 Siegel, op.cit., p. 57.

29 Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition.* Durham/London: Duke University Press, 2002.

memoria de indecibilidad.³⁰ Los ritos de venganza se entienden entonces como mecanismos de un proceso de circulación de memoria, memoria de venganza como memoria de identificación de los enemigos, de confirmación de odios que unen, de complicidad y permanencia de la retaliación.³¹ La memoria de venganza, articulada y producida en los ritos mágicos, conecta y transmite aquello que *pesa* y que no se puede olvidar.

Algunos ritos mágicos de venganza. Las alianzas con los difuntos contra los enemigos

La alianza con espíritus implica el rompimiento de lazos cercanos,³² pero también implica nuevos lazos de parentesco con los muertos.³³ Particularmente en la magia de venganza y maldiciones contra enemigos revisadas en este texto, las alianzas se realizan con difuntas y difuntos condenados o malditos, los que requieren especial atención por el cumplimiento riguroso de deberes y atendimientos basados en acuerdos o negociaciones establecidas previamente y que deben ser cumplidas. Esta idea del acuerdo que se establece, no trata sólo del interés de las partes, sino más bien de un entrelazamiento y relacionamiento de deberes recíprocos, que conllevan formas particulares de entender y ser en el mundo.³⁴ En este

30 Derrida, Jacques. *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008, pp. 44-46.

31 Carneiro da Cunha, Manuela y Eduardo Viveiros de Castro. “Vingança e temporalidade: os Tupinamba”. *Journal de la Société des Américanistes* 71, 1985, pp. 191-208.

32 Geschiere, *Modernity*, op.cit. p. 47.

33 Palmié, Stephan. “Thinking with *Ngangas*: reflections on embodiment and the limits of ‘Objectively necessary appearances’”. *Comparative Studies in Society and History* 48 (4), 2006, p. 862. [Traducción al castellano en este volumen de *Escrituras Americanas*].

34 Espíritu Santo, Diana y Ruy Blanes (eds.). *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press, 2013; Kerestetzi, Katerina. “Thanatos et Eros. Les morts au service des relations amoureuses dans la religion Palo Monte (Cuba)”, *Terrain* 62, 2014, pp. 100-119; Espíritu Santo, Diana, Katerina Kerestetzi, Anas-

entendimiento intersubjetivo de sí mismo, de los efectos y de las experiencias de los practicantes y de las dinámicas de procedimientos, tecnologías y fuerzas, todo entra en conveniencia y en acción, como unidad y como parte en el acto ritual.³⁵

En investigaciones sobre rituales afrocubanos y andinos relacionados con la magia de venganza, se señala que cuando se trata de solicitar encargos contra enemigos, el culto a los muertos es indispensable por lo que estos representan en cuanto a la fuerza que se requiere para actuar. De ahí las ofrendas rituales especiales que se solicitan para contar con su presencia y apoyo.³⁶ Los estudios de Gerardo Fernández e Ina Rösing acerca de las

tasios Panagiotopoulos, "Human substances and ontological transformations in the African-inspired religious complex of Palo Monte in Cuba", *Critical African Studies* 5 (3), 2013, pp. 195-219.

35 Rösing, Ina. *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2008; Fernández, Gerardo. "Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras". *Revista española de antropología americana* 25, 1998, pp. 153-180; Kerestetzi, Katerina. "Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiaque du Palo Monte (Cienfuegos, Cuba)". *Ateliers d'anthropologie* 28, 2014, pp. 1-26; Cabrera, Lydia. *Regla de Congo, Palo Monte, Mayombe*. Miami: Ediciones Universal, 1986; Figarola, James Joel. *Cuba, La gran Nganga*. La Habana: Editorial José Martí, 2000, y *La Brujería Cubana: El Palo Monte, Aproximación al Pensamiento Abstracto de la Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006; Ochoa, Todd Ramón. "Version of the dead. Kalunga, Cuba-Kongo Materiality, and ethnography". *Cultural Anthropology* 22 (4), 2007, pp. 473-500; McAlister, Elizabeth. "Serving the Spirits Across Two Seas: Voodoo Culture in New York and Haiti". *Aperture* 126, 2001, pp. 40-47.

36 Estas mesas se preparan en caso de afecciones o enfermedades que pueden deberse a la pérdida, rapto o apresamiento del "ánimo", ya que este sería el resultado de una maldición o brujería debido a enemistades o peleas, celos, robo o engaño. Cf. Albó, Xavier. "Muerte andina, la otra vertiente de la vida", en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 137-154; Berg, H. van den. "La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano". *Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística* 84, 1989, pp. 155-175; Fernández Juárez, Gerardo, "Ñatitas, 'almas' y 'condenados'. Trasiego de osamentas en los Andes, siglo XVI-XX", en R. Izquierdo Benito y F. Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglo XIV-XVII*. Madrid: Silex ediciones, 2011, pp. 229-253.

mesas rituales andinas elaboradas contra enemigos,³⁷ muestran el involucramiento que alcanzan los y las practicantes con sus peticiones. Entre las mesas *kallawayá*, destinadas al ritual de curación y de “contra” realizadas por médicos kallawayas o conocedores de la curación ritual, se encuentran las mesas “para” generar circunstancias positivas, las “afuera” para rituales de rechazo y purificación, las “atrás” para devolución de daño, y las “contra” para ruina y muerte del enemigo.³⁸

Las mesas para la “contra” –la “yana mesa” o “mesa negra”– se usan, según Ina Rösing, para rituales de “curación negra”, que pueden incluir rituales de brujería o encantamientos para causar daño.³⁹ Estas mesas se preparan en caso de afecciones o enfermedades que pueden deberse a la pérdida, rapto o apresamiento del “ánimo”, ya que estos serían el resultado de una maldición o brujería causadas por enemistades, peleas, celos, robo o engaño. Los tres elementos rituales centrales de las mesas negras son: (1) la preparación de platos con malos deseos concentrados; (2) el impedimento, rapto y apresamiento del alma del enemigo; y (3) el ritualismo de la calavera.⁴⁰ Este último ritual de la “yana mesa” utiliza la presencia de calaveras porque se trata de solicitudes específicas para que ese difunto haga “oído” a quejas, demandas de justicia, y castigo a los enemigos. Cuando se solicita la muerte del enemigo, el requisito de la calavera es fundamental para la “mesa calavera”,⁴¹ la que

37 La relación con la muerte y los muertos en las regiones andinas (Ecuador, Perú, Bolivia y Chile) se expresa en una convivencia cotidiana y excepcional, a través de diversos intercambios individuales y comunales, de celebraciones y de procesos rituales específicos, y las ofrendas y/o pagos andinos, a través de las llamadas “mesas” rituales se elaboran para fortalecer o recuperar los *ayni* o acuerdos o convenios con entidades tutelares o protectores sagrados, seres maléficos, abuelos o antepasados que habitan en distintos espacios conocidos u olvidados. (Fernández, “Ofrenda”, op.cit., p. 160)

38 Rösing, op.cit., p. 359.

39 Ibid., p. 32

40 Ibid., p. 348

41 Ibid., p. 379

a su vez requiere de una salida, que “se pone en camino” a través de la mesa blanca, para “hacer un lado” los efectos oscuros que conlleva su práctica.

En el contexto transcultural e histórico de los lenguajes rituales continuos, desde la enfermedad a la curación, de los conflictos a los arreglos en las relaciones sociales, de los rituales cotidianos a los especializados, de las solicitudes-rituales al pago-ofrenda, hay una amplia y creativa interconexión entre diversos agentes y sustancias envueltas en estas prácticas rituales con el fin de reafirmar el poder social. De acuerdo a Siegel, este poder se apoya en la creencia sobre la fuerza que empuja a realizar ciertas situaciones que regularmente las personas no realizarían,⁴² por eso la brujería continúa vigente en las diversas culturas para asimilar lo inadmisibles. En el concepto del *mayombero* en Cuba, todo lo que nos rodea está dotado de alma, y en la Regla Conga en específico, todo está basado en los muertos o *ngangas* y en los tratos que se establecen con ellos.⁴³ La *nganga* es el cuerpo del *nfumbi* o muerto, pero no sólo contiene el espíritu *nfumbi*, sino que considera todo lo que lo cualifica como ser viviente, y debe ser alimentado con ofrendas y sangre animal. Este proceso de fijación del difunto es realizado por un “padre” o “madre” (dueña) de la *nganga* o “prenda”, por medio de un complejo ritual de selección, acuerdos y ofrendas al muerto, en el cual cada etapa se concreta en la producción de la “prenda” para que pueda cumplir con los

42 Siegel, op.cit., p. 217.

43 El muerto es capturado en un caldero (“*nganga*” o “prenda”) que encierra este espíritu junto a las fuerzas de todos los reinos de la naturaleza. El control sobre el espíritu de un muerto en la “prenda” o “nganga” se obtiene luego de una negociación en orden de emplear sus poderes para fines de curar o destruir. Pese que esta relación de intercambio esta basada en principios de apropiación o captura, el palero es a su vez poseído o “montado” por el espíritu o “*nfumbi*”. Así el palero adquiere la fuerza y el espíritu actúa estando éste poseído. Para poder tener acceso a estas fuerzas el palero también tiene que ponerse al servicio de la “prenda”. Cf. Palmié, Stephan. “Thinking with Ngangas”, op.cit., pp. 862-863; Kerestetzi, “Pénétrer le monde des morts...”, op.cit.; Cunha, Ana Stela de Almeida. “Cantando para os mortos: ceremonias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba”. *Revista Pós Ciências Sociais* 8 (16), 2011, pp. 37-54.

“trabajos” encomendados.⁴⁴ Dentro del *mayombe*, dice Lydia Cabrera, existen dos ramas: una trabaja para el bien de la gente y la otra para reventar a quien se quiera.⁴⁵

Los “trabajos” de daño pueden estar relacionados con enemigos y traiciones, y pueden incluir maldiciones o encargos de otros “trabajos” de Palo Monte. Si le están echando brujería, para “salvarlo hay que acabar con esta persona”,⁴⁶ maldecir al enemigo o volverlo loco. Los maleficios o trabajos malos tienen por objeto según Cabrera, “desunir conyugues o amantes, fomentar discordias, ocasionar desgracias, accidentes, muertes o en talismanes para pleitear con éxito, escapar de la justicia, enamorar, etc.”.⁴⁷ En estas magias agresivas o defensivas como le llama Cabrera, se le consulta a la “prenda”, se le llama y pregunta si es efectivamente el enemigo, si la brujería que se está haciendo va surtir efecto, y se le pide u ordena a la “prenda” que conteste, en una operación mágica compleja de signos y firmas, explosiones de montoncitos de pólvora, cantos y rociamientos de aguardiente, humo de tabaco y otras necesidades que implique el trabajo, dependiendo del padre o madre *nganga*.

Para la solicitud de *trabajos* se consideran los difuntos y las difuntas más abandonadas y marginadas, las que por sus historias de sufrimiento e injusticia han sido dotadas con el poder de la revancha. Según Freitas los marginados socialmente en vida y asechados por una muerte disruptiva e injusta producen la inversión colectiva o *indigesta* social que los posesiona en la historia de la comunidad local.⁴⁸ En esta operación hay un proceso colectivo, influenciado tanto por las costumbres como por las experiencias personales en el contexto de necesidades

44 Kerestetzi, “Fabriquer...”, op.cit., p. 21.

45 Cabrera, op.cit., p. 121.

46 Ibid., p. 144.

47 Ibid. p. 145.

48 Freitas, Elaine T. “¿Cómo nace un santo en el cementerio? Muerte, memoria e historia en el noroeste de Brasil”. *Ciencias Sociales y Religión* 9, 2007, pp. 59-90.

grupales e individuales que responden a momentos y lugares donde se constituyen su culto. El culto a las *animitas* en Chile, “para que no se olviden” difuntas y difuntos, es con nombre propio y se realiza generalmente en los lugares marcados de sus muertes. La variedad y la dinámica de las prácticas rituales de solicitud y de agradecimientos de pedidos que se realizan a estas “animitas” se caracteriza tanto por su culto colectivo como por la apropiación individual de estos rituales y de las concepciones de lo sagrado para sí mismo.

En el culto a Botitas Negras, mujer asesinada en 1969 en Calama, relacionada al ambiente nocturno de esta ciudad minera, y reconocida como “patrona de los pobres”, identificamos algunas prácticas mágico-religiosas relacionadas con amor-odio, las que le designan y la distinguen de otras animitas de Calama. Específicamente nos referiremos a las peticiones de odio y venganza que constituyen parte de las imágenes de poder que evoca Botitas Negras, por estar asociadas a su pasado y a la muerte trágica que tuvo. Estas mismas imágenes son utilizadas para dar cumplimiento a las solicitudes de odio y venganza.⁴⁹

Las cartas a Botitas Negras de venganza por daño sufrido

A partir de la reproducción y análisis de un corpus de cartas dirigidas al altar de Botitas Negras y acumuladas en distintos momentos entre el año 2006 y 2010, seleccionamos algunos pedidos de acuerdo al interés que concita el presente texto.⁵⁰

49 Sobre Botitas Negras, se puede consultar Kraushaar, Lilit. *Botitas Negras en Calama. Género, magia y violencia en una ciudad minera del norte de Chile*. Santiago: Ceibo ediciones, 2016.

50 El corpus que trabajamos está constituido por 204 cartas de diversa extensión, algunas firmadas y otras anónimas, en distintos soportes. Algunas pueden incluir dibujos, fotografías y objetos, y son depositadas en lugares específicos, las que luego serán reunidas en distintos recipientes o eliminadas por quienes limpian y reorganizan una y otra vez el altar. Las cartas no son el único medio en que se comunican con Botitas Negras: las paredes y objetos también están escritos con solicitudes, reconocimientos, pagos, agradecimientos, saludos, etc.

Estos pedidos que llamamos *de amor* o “amor romántico” pueden extenderse a una serie de relaciones amorosas de conquistas y de encuentros,⁵¹ las que a su vez están íntimamente ligadas a aquellos pedidos en que se solicita deshacer relaciones de pareja, el fracaso de la pareja o de uno de sus miembros, o el alejamiento de dos personas. En un continuo que va del amor al desamor, nos situamos al final de la gradiente para analizar las relaciones de aquello que denominamos de “odio” o de venganza. En los pedidos de olvido, odio y venganza, al igual que con las peticiones “de amor”, los conjuros establecen atraer o convocar al ser amado, y la fuerza mágica se orienta a alejar, maldecir, o dejar encantado a quien provocó el daño, para que sufra.

La fuerza de la intención, la desdicha y el deseo de comunicar la dolencia es apenas lo que soporta la escritura de estas cartas. Y mayor es la complejidad cuando se intenta distinguir entre el remitente y el receptor final de la misiva, así como también sucede con todos los destinatarios que dicho mensaje contempla, porque involucran una red mayor de relaciones que a la persona causante del “daño”. Precisamente, estos pedidos nos muestran el nexo indivisible entre quien solicita y Botitas Negras, cuando se reconoce la necesidad de ayuda, de escucha y de intermediación de sus poderes, para conectar en una sola trama los deseos y los efectos que se quieren ejecutar en el reconocimiento a su figura. Aunque se utiliza distintos mecanismos para asimilar y diferenciar las relaciones de poder entre quien solicita y quien puede actuar. Estas conexiones y extensiones nos indican mas bien la maleabilidad de la posición en que se ubican –en base a sus juicios sobre lo adecuado, lo inadecuado o el exceso del daño causado– y los medios que requieren las solicitantes para producir las transformaciones frente a sus aliados y a sus oponentes.

51 Entre estos pedidos podemos destacar aquellos que expresan los deseos de encontrar un(a) compañero(a) íntimo(a) o recuperar una pareja. Junto a estos pedidos de amor romántico están los pedidos de placer erótico, el cumplimiento de amores irrealizables, así como los que se consideran de consumación (a través del casamiento o de tener un hijo) y que generalmente se manifiestan tanto por fracasos anteriores como por desilusiones.

La clasificación que instauran los juicios mágicos o juicios de valor, como los llaman Mauss y Hubert, marcan en estas peticiones las líneas de influencia o límites de aislamiento como herramientas para afirmar o llevar a la práctica estos sentimientos. Podemos considerar, según las cartas que veremos, al menos dos formas en que las solicitantes buscan y se sitúan para ajustar el perjuicio recibido. En una de estas formas se indica lo equivalente, *la medida de lo justo*, lo que debería semejarse o revertirse con la misma intensidad o fuerza; y en la otra forma se indica la desproporción que supone un castigo o enseñanza, y que implica un daño mayor o distinto al causado. Ahora bien, la práctica escrita como rito mágico se produce en la forma de una fijación de la palabra.⁵² La carta impresa como instrumento de intención y de ejecución del pensamiento y del grabado, traza la invocación y la consagración de la palabra como acto. El acto de devolver, el *contra*, es sancionado en la escritura, el odio es establecido, es decir los afectos y los efectos son mediados a través de la figuración mimética de Botitas Negras.

En las tres peticiones a Botitas que revisaremos, establecemos diferencias entre estas, pese a la sobreposición que presentan entre ellas: *para que le suceda lo mismo o que experimente lo mismo; para que padezca algo peor, la supresión o la muerte como único alivio; y para el sometimiento, dejar cautivo o oprimido a quien causó el daño*. Esto con el objetivo de enfatizar las condiciones que se establecen en la búsqueda de fuerzas, y para identificar las formas que se reproducen en la ejecución de estas peticiones.

Con todo mi corazón botitas negras vengo a pedirte otro favor cumplamelo botitas negras tu ere milagrosa con las niñas que trabajamos en la noche: quiero que mi ex marido se vaya de aca de calama y que no encuentre trabajo nunca y si lo ace que le vaya muy mal en todo el fue muy malo conmigo se porto mal conmigo y con su hija

52 Marquilhas, Rita. "Orientación mágica del texto escrito". En Antonio Castillo Gómez (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 120.

el es W.C.P.S.- tambien que a su mujer nunca le vaya bien por haberse metido con el sabiendo que vivia conmigo se burlo de mi hija la perra que nunca sean felices, que algun dia le agan burla tambien a ella x haberse burlado de mi. Ella – L.E.S.M – los dos que se vayan de aca y que sean unos fracasados te lo pido de corazon botitas negras cuidame a mi de todo mal en mi trabajo que me vaya bien te lo pido de corazón tu que estas allá en los altos y ves todo cumple este pedido botitas negras. Que dios te cuide y te proteja y te tenga en sus benditas manos.⁵³

En una lectura inicial de esta solicitud podemos identificar que se busca aumentar el daño sufrido de quien produjo el daño, en equivalencia al dolor experimentado. El deseo de sufrimiento se expresa de manera que produzca una fuerza tal, que no sólo aleje sino que tampoco encuentre trabajo (el trabajo es la razón por la cual la mayoría de las personas inmigran a Calama), lo que significará la miseria de quien inicialmente infligió el daño, para garantizar que no haya alegría ni logro, sino sólo frustración. Este castigo al parecer traería el recuerdo del daño producido a quienes lo efectuaron, se haría consciente. La solicitud expresa varias dimensiones de esta idea de equivalencia, al causar pesadumbre por daño sufrido, en el sentido de ajuste de cuentas, pero también en la devolución de este mal, que pudiendo ser accidental, ofrece una certeza de las personas causantes y de las identidades involucradas, a las que se les traspasa esta relación de odios. En una especie de liberación de esa negatividad, esta se redirecciona: por un lado se devuelve socialmente, y por otro se «institucionaliza la brujería»⁵⁴ a través de Botitas, como una manera de encerrarla y mantenerla en

53 Carta del 09/10/2008. Los nombres propios han sido eliminados de todas las cartas citadas (reemplazados por iniciales) para proteger a las personas aludidas.

54 Siegel, op.cit., p. 106.

un lugar fuera de la normalidad. Se habilita aquí una voz que narra las causantes que determina el juicio y reconocimiento de lo vivido, así como la aceptación de la apetencia de la desgracia futura de los causantes del dolor. La comprensión y reconocimiento a la figura de Botitas pueden entenderse porque se posiciona al igual que quien no puede soportar y responder el daño recibido, logrando traer bienestar y abundancia en su nuevo status. Pero en el mismo relato las posiciones luego se diferenciarían porque se requiere configurar, más allá del posible pasado común de dolor, la capacidad de Botitas para generar un futuro sufrimiento y padecimiento de quien así lo merezca. Así el recuerdo se liga al futuro en la viabilidad de transformación, de cumplimiento y de consagración por odio.

Querida votitas negras yo se que tu me escuchas sabe yo no doy mas con todo esto de vivir este calvario te pido que me ayudes no tengo a nadie que me ayude no tengo a nadie con quien hablar y contarle todo lo que me pasa estoy sola y aburrida de llorar sola de vivir con el hombre que no amo que solo lo odio y cada dia lo odio mas es mi desgracia la vida me dejo como estoy ahora una mujer amargada sola desgraciada desnuda por todo lo que hace, por eso yo busco amor alguien que me escuchara, me ayudara y poder contarle mis cosas pero no fue así, fue peor porque sufrí mas, tengo mucho dentro de mi corazón y no tengo a quien decirle, el asegura que yo tuve un cria que no es de el.

Y por eso no se que hacer lloro callo todo [...] por favor ayúdame se lo pido aveces me dan ganas de matarme con mi hijo por se que yo nunca voy a ser feliz y este desgraciado nunca se ira de casa. Si el no se va que hago donde me voy, la unica solución en mi mente es morir. A lomejor ayúdame dale la muerte a el me cae bien [...]

llevale que se enamore de otra, no lo quiero ver más me da asco, que me toque no siento nada, no me gusta que me busque lo odio a muerte al desgraciado porfavor votita ayúdame dame una señal para ver que puedo hacer.⁵⁵

La desesperación en la búsqueda de escucha en esta solicitud parece desbordar al odio que no puede ser dicho. La expresión de mudez aquí indica la anulación de alguien, del acto, de la vida. El silencio, la inacción y la frustración consumen de a poco a la solicitante, pero no niegan la necesidad de escucha, de buscar forma e indicación sobre qué hacer, alguna voz que pueda manifestarse, una fuerza para concebir, aunque sea lo último que se pueda hacer. La alianza con Botitas se manifiesta como expectativa final para poder proveer un destino distinto a la incomprensión que la condena y la persigue. A la figura de Botitas se le asigna la claridad y el juicio para que pueda tomar cuenta y acción contra quien reprime. Aquí no hay equivalencia al daño sufrido, y no hay otro dolor comparable o mayor. No hay espera de una conciencia, sólo la exclusión de uno u de otro que se expresa como recurso posible de sobrevivencia. La desilusión conecta el pasado y el presente, y se extiende a todos los que forman parte de los intentos fallidos que no permitieron crear futuro. La eliminación del enemigo es el futuro, o la muerte como garantía para vivir.

Querida votita negra,
te escribo para contarte algo mio
todo hallan que eres milagrosa y que ayudas a
las mujeres.
Por favor ayudame estoy mal te cuento y te pido
que porfavor
me ayudes quiero vengarme de ese desgraciado
que me hizo tanto daño.

55 Carta del 09/10/2008.

jugo con migo yo me enamore de el y hasta tube un bebe con el pero yo la tonta le creia todo el es un desgraciado lo odio por eso te pido de corazon ayudame votitas negras yo no creo en los milagros pero se que tu los haces por eso te pido que me ayudes y lo que yo quiero que el nunca en su vida se olvide de mi que siempre yo este en su mente.

A.A.M.A, de 21 años ese desgraciado que jugo que nunca me olvide cada dia cada minuto segundo noche piense en mi y cuando tenga sexo con ella piense en mi que yo solo se lo ago rico y que ello lo saque deje en un ollo el llore sufra como yo A.A.M.A sufras ahora si estas con ella, piensa en mi jamas en su perra vida te olvidaras de mi ayudame por favor votitas negra que el sufra cada dia, cada segundo noche piense y que el me buscara igual pero voy [ilegible] no sera este mes o el otro me buscara.

Sufre desgraciado jamas olvides an pasado 3 año y pasaran mas y nunca en tu perra vida te olvidaras de mi te arrepentirás de averme dejado me pediras perdon. Ayuda con o que te pido ire a ver domingo por medio le llevare velita y yo de corazón te lo pido la vida que le [ilegible] pero que ese desgraciado que me hizo sufrir y jugo.

Gracias votitas negra.

Te lo agradecere de corazón⁵⁶

En esta carta el conjuro nos muestra con claridad la fórmula de los requerimientos para el qué hacer, y lo que se requiere para obtener los resultados esperados. Todo en primera persona, sin división entre quién solicita y a quién se le solicita, incluyendo en esa unión o institución a todas fuerzas que permitan deter-

56 Carta del 09/10/2008.

minar el destino de quien causó daño. Aunque la intención y el acto de esta solicitud parecen buscar una equivalencia por el daño sufrido a través del sometimiento del otro, la disconformidad de ese sufrimiento en los mismos términos no sería suficiente, y se revierte esa equivalencia por un dominio arbitrario y sin límites de tiempo. La alianza y superposición con Botitas, otorgada por una complicidad en los sentimientos de odio, desengaño y despecho en común, sentarían la base para producir la fuerza que se requiere para actuar. El favor de Botitas para someter la voluntad del otro implica la acción de doblegar y doblegarse, la que parece actuar en una lógica de acumulación para lograr reunir en una sola voluntad figura y acción. Botitas Negras es la convención o el cuerpo político, la autorización para validar ese poder de integrar una voz.

En estas tres peticiones hay distintas formas de situarse y de disponer las relaciones de poder por daño sufrido, en la necesidad de expresar y utilizar la fuerza de esos sentimientos de odio y de venganza. En la búsqueda de alianzas con Botitas, se manifiesta lo que no puede quedar en el olvido, y al igual que en la muerte de la “patrona”, las solicitantes requieren ser encontradas, requieren ser escuchadas, entendidas y respondidas. Por eso que la carta confiere un poder de ejecución, en su carácter imperativo e identificatorio, al registrar y asegurar la interpeelación a ser atendida, replegando a su vez la voz de autoridad en la institución de Botitas, en su continuidad y en su consagración. El deseo de venganza y la necesidad de acción presente crean estos registros que forman parte de una memoria al servicio del destino. En una extensión del tiempo que mas allá de la exposición del conflicto, estos ritos dan forma y lenguaje al odio y la venganza contra lo social.

Narrativas rituales y objetos textuales

Existe una amplia gama de hechizos y sanaciones populares propiciadas por especialistas o conocedores de la conexión entre el mundo natural y el humano, los que requieren del acto

mágico para darles una dirección específica. En los estudios del folclore chileno hay distintos registros que describen hechizos, maleficios y curaciones, y nos referiremos específicamente a los relacionados con amores incumplidos, deseos sexuales no correspondidos, agravios y venganzas, los que se pueden encontrar en el libro de Julio Vicuña Cifuentes, *Mitos y Supersticiones* (1915). Junto a estos registros revisaremos noticias sobre hechizos y maleficios denominados sexuales que fueron publicados por la prensa local de Calama en el año 1985 y que reencontramos en un trabajo de campo realizado en el año 2010. En estos ritos mágicos nos interesa reconocer las fórmulas utilizadas para nombrar y recordar algunas de las atribuciones asociadas al status o poder del “trabajo” y a la puesta a prueba de los objetos mágicos seleccionados, clasificados y especializados en estas materias. Podremos así conocer parte del proceso de creación de significados y de producción de narrativas por medio de estos rituales en distintos momentos y recorridos.

Los *trabajos* al igual que los hechizos forman parte de un complejo de relaciones y de acciones, es decir, de una fuerza material del acto mágico⁵⁷ y del pensamiento mágico,⁵⁸ los que buscan en el ejercicio de fuerzas y poderes imponer un cambio. Estos rituales mágicos requieren la afirmación de discursos y la manipulación de objetos, junto a una variedad de condiciones simples y complejas, en las que agentes, cosas e utensilios son “consagrados en el sentido religioso de la palabra, al menos se encantan, es decir, se revisten de una especie de consagración mágica”.⁵⁹ Esos procesos de producción y de combinaciones analógicas de los rituales mágicos consisten precisamente en un afianzado entrelazamiento del discurso (en la forma de pronunciamientos y encantamientos) y de la acción (consistente en la manipulación de objetos).

57 Tambiah, op.cit., p. 78.

58 Morris, “Deconstruction...”, op.cit., p. 506.

59 Mauss y Hubert, op.cit., p. 74.

El conocimiento popular acerca de las prácticas mágicas permanece en las costumbres y se expresa en una fuente inagotable de significados y de transferencias, dentro de una rica cultura material en la que las personas toman el control y se apropian de teologías y creencias en los distintos contextos sociales donde se ubican. En el empleo de objetos y sustancias por agentes y por alocuciones específicas, en momentos y lugares determinados, se logra el efecto de transferir y orientar fuerzas para alcanzar resultados prácticos, por eso el ritual impone significado.⁶⁰ El acto le da el peso a la palabra y la palabra se hace acto, y en su transmisión articula, como plantea Obyesekere, significados culturales con experiencias personales.⁶¹

En el texto de Vicuña Cifuentes se hace referencia a los brujos, hechiceros y hechicerías como individuos que hacen el mal, y las médicas y brujas que saben hacer y sacar el daño por hechicería a enemigos, casas y negocios. Las prácticas mágicas para hacer daño se describen sucintamente y en tono usual, en el sentido que su conocimiento y su acceso (a quien pueda realizarlas o a quien reconozca sus efectos) aparentan ser conocidas.⁶² Sin embargo, cuando se trata de las fórmulas para protegerse y para hacer daño en respuesta a otro brujo o bruja, no queda más remedio que “ganarse la protección de otras brujas”.⁶³ Vicuña distingue así entre situaciones cotidianas y excepcionales para

60 Basándose en que las declaraciones son actos (*sensu* Austin, 1965), Tambiah (op. cit. p. 63) plantea que la pronunciación y la acción pueden ser analizadas analógicamente sobre la base de similaridad y diferencia para transmitir significado. Esta interrelación entre palabras y actos puede combinarse de diferente forma: por un lado es “predicativa” (designa la propiedad o la relación de la acción principal) y referencial, y por otro lado es “ilocucionaria” o performativa. En los términos de predicación y referencia de las palabras operan las asociaciones analógicas, comparaciones y transferencias (a través de símil, metáfora, metonimia, etc.) y la fuerza u poder ilocucionario, por el cual la acción es dirigida y representada (a través del uso de las palabras autoritaria, de orden, de persuasión, etc.).

61 Obeyesekere, Gananath. *Medusa's Hair. An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 33.

62 Vicuña Cifuentes, Julio. *Mitos y supersticiones. Recogidos de la tradición oral chilena*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1915, p. 203.

63 *Ibid.*, p. 201.

el uso de estos ritos mágicos, los cuales podemos reconocer en algunas de las combinaciones posibles de prácticas y objetos en sus usos más actuales. ¿Qué permite entonces que algunas de estas prácticas y objetos mágicos mantengan su valor mágico? Pareciera ser que el énfasis de esta pregunta estuviera puesto en la calificación mágica, pero nos refiere más bien a las relaciones que se establecen entre objetos, actos y creencias en las que operan sentimientos, y la situación particular que establece una disposición cultural sobre odio y venganza, la que serviría para interpretar personal y grupalmente las posibles transformaciones o adaptaciones. Esto nos dirige por cierto al complejo modo relacional que plantea MacGaffey⁶⁴ sobre los objetos y su expresión en los ritos mágicos, en el que se puede identificar lenguajes, materialidades, creencias, experiencias, acciones y ejercicios de fuerzas y poderes. Entonces lo que podemos aspirar a entender aquí, siguiendo al autor, es una representación de representación de las prácticas y su relación con objetos mágicos, pero cuya indicación no busca mayor pretensión que señalar una pequeña parte de un aparato material y ritual más complejo.

En el capítulo sobre “hechizos y hechicerías”, Vicuña proporciona un excelente índice de actos y objetos mágicos para hacerse querer y para someter a la persona deseada, relaciones que se conocen y exponen de manera colectiva pero que se ejecutan de manera individual. La realización de estos ritos implica una serie de componentes y alianzas, tiempos y lugares específicos para llevarlos a cabo. Su realización y recreación formó y continúan formando parte de prácticas mágicas que se ejecutan junto a fórmulas propias y especializadas en relación a “males impuestos” y para vengar “amores y amoríos” (ver los extractos en anexo a este artículo). Esta combinación de objetos,

64 MacGaffey, Wyatt. “Magic, or as We Usually Say, Art. A Framework for Comparing European and African Art.” En Enid Schildkrout y Curtis A. Kei (eds.). *The Scramble for Art in Central Africa*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, pp. 217-35.

animales, secreciones y partes del cuerpo que se contactan y validan en los actos rituales pareciera emplearse en conexión con la tradición y la asimilación creativa de ideas o representaciones asociadas a ritos mágicos para el amor y el desamor. Sin embargo, la excepcionalidad moral y la aceptación social que activan el principio mágico de estas prácticas relacionadas a la atracción del deseo sexual y el control de sentimientos, habilita su acción y transmite sus propiedades contra los tabúes sociales. La aceptación de la conducción y del compromiso con estos actos mágicos, suministran las bases y significados del juicio mágico.⁶⁵ Desde el procedimiento de solicitud hasta la curación de estos males y otros relacionados al odio y la venganza, en una apropiación de viejas y nuevas ideas y conexiones que, aprobadas e incorporadas constantemente a estos rituales, actualizan la fuerza mágica de su práctica, propiciada primeramente por la represión y la prohibición social de estas pasiones, y luego por la necesidad de ejecución de estos rituales.

Las imágenes, agujeros, secreciones, descomposiciones, contaminaciones tienen un papel específico entre las prácticas mágicas y las representaciones sociales del desamor y de la venganza, porque conllevan a la debilidad física y psicológica del otro, a su enfermedad y en definitiva a su debilitamiento para su sometimiento. La manipulación de objetos mágicos y alocución de hechizos para causar daño puede o no ser especializada, pero su curación demanda de expertos y expertas porque se reconoce el desconocimiento de sus alcances y de los o las rivales que se tienen, ya que parte importante de los hechizos se tienen que combatir con otros hechizos y males liberados entre brujas o brujos para neutralizar o terminar con un mal impuesto.

65 Lambek, Michael. *Ordinary Ethics. Anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 20.

El poder de los “trabajos” de las niñas del “ambiente” para hacer y deshacer relaciones

En algunas publicaciones sobre brujería en la prensa de los años ochentas y en entrevistas con bailarinas y *copetineras* en Calama (años 2008-2010), nos fue posible comprobar una variada gama de prácticas mágicas vinculadas al ambiente bohemio: amuletos, brebajes, sortilegios y *trabajos* con distintos propósitos personales –para destacar, para protegerse, para obtener beneficios o cualidades específicas, para enamorar, etc.– y grupales –para lograr el éxito de una casa o negocio, para que lleguen clientes, para que los clientes gasten mucho y para que no se vayan, etc.–. No podemos decir que la especificidad y transmisión de estas prácticas sean características propias al trabajo sexual, pero si podemos circunscribir su aplicación a lugares como la ciudad de Calama, afectada por su proximidad a la zona estratégica de explotación minera y la división sexual del trabajo que producen las empresas y el Estado para establecer la mano de obra de la minería. Queremos destacar de estos registros las atribuciones asociadas al poder del “trabajo”, tanto en la lectura de los efectos de estas prácticas mágicas para el dominio sobre alguien o su mal, como en las declaraciones de quienes solicitan estos *trabajos*.

La afamada vinculación entre las trabajadoras sexuales y los denominados “trabajos” nos dirige hacia las condiciones que sostienen esta especialización, entre las que podemos identificar aquellas que caracterizan al trabajo sexual como otros trabajos informales y precarios, en los que se desarrolla una labor competitiva y desprotegida, y que demandan alguna forma de protección y de ayuda especial por parte de quienes se encuentran en perjuicio. Pero también existen otras características que podrían ser más propias de esta labor, relacionadas a las experiencias y conocimientos desarrollados en las prácticas y materias de los relacionamientos amorosos, eróticos y sexuales, el manejo del cuerpo, los sentimientos y los recursos económicos. Estas, como otras representaciones acerca de la

administración del placer y los efectos que pueden traer consigo, han sido utilizadas para su conexión con la brujería.

Las experiencias que conocimos acerca de solicitudes de *trabajo* realizadas por mujeres del ambiente nocturno, se hicieron a través de la contratación de los servicios de una *señora* o *bruja* conocida o recomendada, la que en general era muy bien remunerada. Estos servicios se podían solicitar de forma personal o a distancia, y su duración podía ser permanente o por situación o momento, dependiendo del presupuesto que se tuviera. El *trabajo* para enamorar y para lograr la exclusividad o preferencia de parejas o de clientes requería, no sólo de las capacidades de la *bruja*, sino también de una tarea de la *cliente* o solicitante para llevar a cabo durante el periodo de encantamiento los propósitos y atributos necesarios para prolongar sus efectos. Esto siempre y cuando no hubieran interferencias en el camino, ya que la mayoría de los casos se enfrentaba a otros *trabajos* realizado por otras brujas o brujos. Por eso la selección de las especialistas era muy importante: “el saber tirar, es saber hacer daño”; “el saber sacar, es saber curar el daño causado por otros o por ellas mismas (Brujas)”.⁶⁶ La bruja debe saber hacer y saber combatir los efectos de otras hechicerías o *reversas* por parte de quien o quienes resulten afectados.

En dos entrevistas realizadas por la prensa local a personas consideradas especialistas y que realizan *trabajos*, se hace referencia a la necesidad de protección que se crea específicamente cuando se trata de rivales mujeres, y del poder que tendrían las mujeres que trabajan en el ambiente de la ciudad. Los objetos para dominar y maldecir que se describen en estas prácticas mágicas son similares a los que describe Julio Vicuña en su acápite sobre el “mal impuesto” por parte de hechiceras: prendas íntimas, partes de pelo, secreciones corporales, fotografías, muñecos, a los que se suman las acciones de velar y de fumarse a quien se quiere. También se destaca la importancia que tiene el dinero para mantener atrapado o vengarse

66 Vicuña, op.cit., p. 201.

de alguien. La dependencia del dinero en la transacción entre *clientes* y *trabajos* en los hechizos, al igual que en los trabajos formalizados de faenas complejas, requieren de procedimientos de alta concentración de tiempo e ingenio, para ejecutarse estratégicamente en ciertos lugares y con exigencias particulares que permitan mantener los efectos del hechizo en el tiempo.

En la entrevista de un periodista de *La Estrella del Loa* con Lautaro Anticoy Lepin, “brujo araucano”, hijo de una *machi* de Carahue que se encontraba de paso realizando unos *trabajos* en Calama, este refiere a cómo detectar si se padece un maleficio.

- ¿Y como llega el mal hasta las personas...?

- A través de fotografías. Los que “trabajan” a las personas usan las fotos. Usted empieza a sentir dolores de cabeza, en diversas partes del cuerpo, empieza a bajar de peso sin que sepa porqué, tiene decaimiento...

- ¿Existen otras formas de hacer mal...?

- También se lo “fuman”... escriben su nombre en tres cigarrillos y los fuman al mismo tiempo... eso lo hacen casi siempre las mujeres cuando quieren hacer daño a las que les quito a su amor, por ejemplo... [...]

- ¿De qué forma se puede eliminar el mal?

- Llamándolo a uno. Yo llevo mis sahumeros y primero reviso la casa, pieza por pieza. Digo mis oraciones en mapuche y prendo vela. Con la vela recorro todas las habitaciones hasta que se apaga... eso significa que ahí está el mal... Una vez que lo encuentro me pongo a trabajar para “limpiar” la pieza...⁶⁷

Dos casos: [...] Anticoy cuenta que “lo que pasó con ese matrimonio es simplemente que alguien

67 *La Estrella del Loa*, “Para combatir a quienes nos hacen mal debemos protegernos con las ‘contras’”, 22 de junio 1984, p.3.

les hizo mal y buscaron ‘trabajarlos’ para lograr que se separaran. La gente es muy mala. Estuvieron apunto de lograrlo pero yo pedí a mis espíritus que ayudaran a esa mujer a deshacer el conjuro”. El segundo caso se refiere a un claro síntoma de impotencia sexual en un hombre. [...] Sobre el caso, Anticoy dijo que “esos problemas uno puede curarlos con el consentimiento del afectado. La verdad es que todo tiene remedio. En este caso se trataba de alejar un ‘trabajo’ que una mujer despechada le hacía al pobre joven. Terminada la *contra* y mejorado el joven todo volvió a ser normal”.⁶⁸

En las distintas observaciones que podemos leer en las declaraciones de Anticoy acerca de *el trabajo, los que trabajan, el trabajado o los trabajados*, la imagen física y las características que esta puede adoptar para el afectado parece ser imprescindible para estos hechizos. Hacia la imagen del cuerpo o parte de esa imagen del cuerpo, y con las que tiene conexión ropa, costuras etc., se dirigen todos los procedimientos y se focaliza la fuerza del sentimiento para transmitir los juicios y declaraciones. Aquí el *trabajo* parece estar en la capacidad de separar, de dividir en partes o elementos que luego pueden ser enlazados al mismo cuerpo o a otros. Así como en *el trabajo* se establece el lugar del sí mismo y del otro, el yo conocido y un yo extraño para uno mismo y para los otros. El individuo *trabajado* no vuelve a lo que conoce sino a lo desconocido, a lo excepcional, otros vínculos, otra vida. Liberado de su antigua vida, no tiene conciencia de estar *trabajado*, por más miserable o placentera que se haya transformado su vida mientras dure el *trabajo*. El *trabajado*, sea por una maldición o venganza, no añora ni tiene deseo de volver a otra vida distinta a la que tiene, por mas que su opción

68 *La Estrella del Loa*, “Esposa infiel y joven aquejado de impotencia fueron sanados ayer”, 27 de junio 1984, p. 5.

produzca dolor y miseria en los que dicen que lo conocen. En otra entrevista de prensa, una vidente y cabalista de Calama plantea que cuando estos hechizos vuelven loco, la familia busca ayuda para recuperar a las personas que se vuelven extrañas:

Por el momento no quiero dar mi nombre, para proteger a quienes vienen a consultarme, pero les puedo asegurar que las niñas dedicadas a la prostitución hacen grandes cantidades de dinero consultando a los espíritus o bien atrayendo a hombres con mágicas y terribles fórmulas, llevándolos incluso hasta desesperarse por estar con ellas [...] es verdad que existen formulas mágicas para que un hombre se quede enredado para siempre al lado de una mujer, o también separarlo de su lado. Así es como muchas familias calameñas y chuquicamatinas están consientes de que cosas muy raras han sufrido esposos, hermanos o convivientes que eran dulces corderos, pero que de la noche a la mañana se transformaron en apasionados hombres dispuestos a seguir al fin del mundo a la mujer que los encantó [...] todo eso producto sólo de la brujería, de los sistemas y fórmulas que se emplean para llegar a conseguir algo tan difícil... por eso no desprecien el tremendo poder de las niñas que se dedican a la prostitución.

La nota continúa señalando “La cabalista indicó, luego de observar varias fotografías de hombres con una venda en sus ojos, o bien con los bolsillos cocidos e incluso con costuras a la altura de los órganos genitales que,

‘aquí tienen un ejemplo de lo que estoy revelando. Todas esas personas, en su mayoría hombres, están siendo ‘trabajados’ para que sean

de la mujer que lo ha solicitado. Las niñas del ambiente vienen muy seguido a consultarme y a pedir tal o cual favor... Yo ayudo a todo el mundo y también les cobro por ese servicio. Y creo que no sólo yo lo estoy haciendo en Calama... también hay otras personas con tremendos poderes que trabajan en esto y que la igual que yo obtiene éxitos increíbles [...] Nadie sabe por ejemplo que las mujeres de vida en el ambiente andan con protección de diverso tipo y que son muy supersticiosas. Ellas prácticamente son intocables, porque son capaces, al igual que las gitanas u otras adictas a la magia, a lanzar terribles maldiciones contra quienes las persiguen y hostilizan. Estas maldiciones a veces rebotan en las generaciones futuras de quienes las atacan o que las hacen sufrir sin haber motivo’.”

La nota termina destacando que “La misteriosa mujer mostró unas curiosas fotografías de todos tamaños con colocados entre dos velas: ‘esto se llama velar a estos fulanos... permite que estas personas comiencen a sentir terribles enfermedades o bien les comience a ir mal en los negocios y en su profesión. En esto también participan las mujeres del ambiente. Ellas también tienen sus peleas particulares para quitarse tal o cual hombre, pero siempre de por medio está el dinero’...”.⁶⁹

Los efectos de estar *trabajado* señalados por la quiromántica parecieran implicar la exclusividad, el dominio tanto por amor como por odio a través de la división, por la pasión que provoca, por el desprecio de la vida que se conoce y por todos lo que se conocían. De manera que podemos pensar, como en el *potlatch* analizado por Bataille,⁷⁰ que el *trabajo* nos muestra una

69 *La Estrella del Loa*, “Misteriosa cabalista revela maleficios sexuales: Calama”, 21 de febrero 1985, p. 5.

70 “El *potlatch* es, como el comercio, un medio de circulación de riqueza, pero excluye el regateo. Frecuentemente consiste en la donación solemne de riquezas considerables,

ambigüedad fundamental: la liberación de energía que produce la dilapidación sólo podría tener lugar si entra en el orden de la ganancia, el juego que se establece pone a disposición la pérdida que permite adquirir poder, “la acción ejercida sobre otro constituye justamente el poder del don, que se adquiere por el hecho de perder”.⁷¹ La reproducción que establece el *trabajo* trata aquí de deshacer, de borrar para rehacer las relaciones de poder y de apropiación que se establecen bajo el mecanismo de la fuerza de trabajo pero sin una utilidad, sino de derroche. Y justamente lo que se busca en los hechizos es la variación de potencia o transformación de la diferencia de poder en las relaciones, llevando al límite los sentimientos para lograr su consumación-realización. El testimonio de un hombre que dice haber sido objeto de un *trabajo* es publicado en la prensa con el propósito de prevenir a otras personas, se difunde en el marco de una seguidilla de publicaciones sobre embrujamientos sexuales en Calama en los años ochenta.

Yo conocí a Flora una noche en una fiesta de amigos que duró más de lo conveniente, desde los primeros minutos noté que yo le gustaba y que me hacia objeto de sus miradas y sonrisas. Mi mujer estaba en casa enferma [...] Pero esa vez tenía ganas de tomarme un trago [...] Cuando vi a esta mujer [...] sólo me pareció simpática. Conversamos con un trago en la mano y luego incluso bailamos. Pero yo sin ninguna intención. Al rato ella me dijo que tenía que irse y si yo podría acompañarla a su casa porque vivía cerca y le daba miedo la noche. Yo me azoré un poco pensando que dirían mis amistades, pero acepté.

ofrecidas por un jefe a su rival a fin de humillar, de desafiar, de obligar... El don no es la única forma de *potlatch*: un rival queda desafiado por medio de una destrucción solemne de riquezas”. Bataille, Georges. *La parte maldita*. Barcelona: Icaria, 1987, p.103.

71 Ibid. p. 106.

Nos marchamos y por el camino ella me pidió que le aceptará un café en su casa. 'Yo soy sola, trabajo y no tengo que darle cuenta a nadie', me dijo. A mi me pareció lo más normal así es que la acompañé. Entramos a su casa y al rato me explicó que sólo arrendaba una pieza porque el trabajo no le daba para más. Me sirvió un café y luego comenzó a sacarse la ropa. Tenía una cama detrás de un biombo. Me sentí un poco raro. Como excitado al verla, aunque eso es natural en un hombre y me dije que [no] tendría nada de malo seguirle el juego. Total, me estaba todo resultando en bandeja. Esa noche me quedé con ella, aunque hizo cosas que todavía me parecen muy extrañas.

De partida me pidió una foto mía. Como yo no tenía le dije que no, solo que a la mañana siguiente descubrí que había sacado la foto del carnet. También me cortó un mechón de pelo y me pidió algo de mi fuerza vital, todo lo cual lo guardó. Recuerdo que cuando tuvo esas cosas se puso a dar extraños quejidos. Se ponía de rodillas y lloraba, gemía, gritaba y se tomaba la cabeza como si tuviera convulsiones. Yo le pregunté si estaba enferma. Si le pasaba algo malo. La verdad es que me asusté. Pero ella me dijo que la dejara así que luego se le pasaría. Y así fue. Se quedó dormida mientras me levantaba y me iba a casa con un gran sentimiento de culpa.

Me empezó a llamar por teléfono a la oficina. Yo al principio lo consideré como algo natural, pero después me empezó a gustar y, cuando no me llamaba me sentía extraño, vacío, como le dijera... algo así como celoso de que me olvidara. Nada me parecía extraño. Todo era natural. Diría que lo raro me parecía mi mujer. Porque

la empecé hallar odiosa, mal genio y siempre gritándome. Ella decía que yo no la quería y que algo me pasaba. Yo le negaba todo. Pero las cosas empezaron a ir más allá. Sobretudo cuando me di cuenta que necesitaba a Flora conmigo, que me satisfacía mucho [...] Fue una tarde después de una discusión con mi mujer. Me fui violentamente apenas con un par de camisas, zapatos y un terno. Flora me esperaba sonriente en su living como si estuviera cierta que iba a llegar. Lo terrible es que me percaté que ella estaba muy segura de mí [...] Al día siguiente vi que Flora tenía dos pasajes sacados para Santiago. Así es que nos fuimos. [...]

Un día descubrí en su billetera que había dejado por descuido en el baño mi foto carnet cruzada con hilos rojos y mi vista vendada. Además, tenía en ella una llavecita con la que cuidaba celosamente un cajoncito de joyas. Con ella abrí el cofre y dentro —para mi asombro— tenía un muñequito de cera que tenía una peluquita con mi mechón de pelos. Estaba amarrada por todos lados y boca abajo. Además, tenía unas colillas de cigarrillos consumidas con su nombre y el mío...⁷²

Los *trabajos* para el enamoramiento y para el desagravio de un amor no correspondido tienen en común la expresión clara del deseo de doblegar la voluntad del otro. Pero al mismo tiempo el *trabajo* implica tal dedicación y sometimiento a la labor que este requiere para el cumplimiento de estos ritos mágicos, que la satisfacción no parece ser alcanzada sino hasta después de su develamiento, ya como parte de un recuerdo. La finalización de los *trabajos* requiere regularmente de una especialista, y ponerles término involucra realizar el *contra* del hechizo, el que

⁷² *La Estrella del Loa*, “Descubrí en un cofre un muñeco hecho de cera con mi pelo amarrado”, 23 de febrero 1985, p. 3.

en algunas ocasiones envuelve enfrentamientos entre quien realiza el hechizo y quien lo quiere deshacer o devolver, los que pueden no concluir.⁷³

El *trabajo*, en cuanto dedicación insuperable hacia la imagen del otro, lo que Bataille refiere como “consumición por otro” soportando la propia consumición, envolvería el “sentimiento de adquirir un poder, el poder de vencer”.⁷⁴ La dominación y la maldición entre rivales conocidos y desconocidos conlleva a esta manipulación del desdoblarse, del dividirse, del dañarse y dañar, del matar y del morir como sentimientos de realización en la pérdida total. El encuentro de *trabajos* en el mismo terreno mágico plantea esta disputa de poder, en que las alianzas y los pagos exhortan mayores compromisos para quienes están dispuestos a arriesgarse para competir. En entrevista con una bailarina, ella nos relata su experiencia con los *trabajos* y a la vez estar siendo *trabajada*:

- Mi cuerpo era natural, es natural mi cuerpo, nunca me llamó la atención, de... verdad. Habían mujeres estupendas claro que sí, pero a mí nunca me importó, total, mis pechitos está todo bien. Y como era así flaquita, flaquita, yo usaba talla 38. Pero como era yo y bailaba y de repente les decía “vamos a bailar” y el escenario y los cabros que gritaban: “Tania, Tania” y como llevada yo. Después tenía una señora que me hacía trabajos a mí, para que llegaran los clientes, y yo le pagaba a ella, cincuenta...

- ¿Por fuera?

- Por fuera, yo iba a ver unas brujildas, “sabes que yo trabajo en un cabaret y necesito que usted me trabaje para que los clientes lleguen a mí”.

- Pero ¿eso era en Santiago?

73 Vicuña, op.cit., p. 202.

74 Bataille, *La parte*, op.cit., p. 106.

- En Santiago y... yo daba una llamada, necesito que me trabajes.
- ¿Pero ella también le buscaba clientes a otras niñas?
- No.
- ¿Solo a ti?
- Solamente a mí, [...] era una vecina que me crió de chica, y no sabía que hacía trabajos, hace trabajos muy buenos, como puede ser buena, también puede hacer la maldad. Había un hombre que me hizo mucho daño y lo dejó totalmente en la ruina, aquí en Calama... había un hombre que me trabajó mucho tiempo acá, que se llamaba Luis, Lucho, y me acuerdo que quería cafichearme, quería ganar plata y empezó a trabajarme, no quería que yo ganara más plata, que tuviera más cosas. Ella llegó de Santiago, vino para acá, y lo cachó al tiro así ¡puf!, yo estaba con los ojos cerrados, lo echó a la mañana. Yo le dije: “porque me haces estas cosas, porque me haces daño, yo no quiero estar contigo, si tú me consigues con trabajos, no me vas a conseguir por sentimiento, es que yo tengo un carácter muy pesado”.
- ¿Él estaba muy enamorado de ti?
- Muy enamorado y tenía unas fotos él y entre-medio de las fotos estaba un vidrio arriba y el otro vidrio al lado, y ahí tenía el trabajo, y ella vino y...
- ¿Y supo altiro?
- Estuve un año viviendo con él, una parte en que no trabajaba tanto.
- Pero él no era cliente tuyo, él trabajaba contigo.
- No, él trabajaba en... que queda aquí en Miranda, que queda en Derco, él trabajaba como mecánico y él trabajaba por una miseria, yo ganaba cinco, siete, ocho, diez veces lo que

ganaba él, pero no sé qué me pasa que yo estaba a ojos cerrados con él, hubo cariño.

- ¿Cómo lo conociste, era cliente?

- En el local, era cliente, y empezamos a andar, me hacía cariño, a andar, hasta que al final, yo dije, es como mucho esta cosa y me quiso levantar la mano y yo me defendía pero con patás y combos, hasta que llegó ella y lo echó ¡PUF!, me dijo: “Tania, ¿qué vamos hacer?”, “este concha de su madre, este concha de su madre, a mí nadie le va a pegar a la H.”, me llamo H., “lo voy a agarrar a este huevón baboso, va a perder pega, y que ande con las babas colgando y que lo tenga siempre” y hasta ahora, diez años...

- Y ¿nunca ha querido volver a molestarla?

- No, porque ella nos separó por molestar, pero quedó en la mente el que no se puede olvidar de mí, pobre de ellos. No, si el hombre, como la mujer hace la maldad, el hombre también hace maldad. Y ella me dijo: “no te preocupis”, me dijo, “vamos a empezar los trabajos”. Y yo le daba plata y ella me hacia trabajos y empezaba a trabajar, yo estaba en un trabajo y de repente Puf, hacían las llamas y yo decía: “llega cliente” y humo y humo. Uno cuando hace trabajos, cuando yo estaba ahí presente, se formaban caras, cara del cliente, para que me llegaran. Después cuando entraba al salón y empecé a ganar plata y empecé era todo. Todos son trabajos arreglados y ella me hizo este cuerpo, yo era tan flaca, me puso pecho, me puso teta, y estos pechos son míos, es que yo no tenía ni teta, era plana, no tenía, ni pote, ni teta.⁷⁵

75 Entrevista de bailarina H. por L. Kraushaar, Calama, febrero 2011.

Las formas de hacer y las necesidades de transformación parece encontrar camino en las posibilidades que la magia activa, la interacción que esta habilita con la disponibilidad de fuerzas utilizables y sus procedimientos analógicos reproducen las diferencias de poder que se enfrentan. El anhelo de venganza y el *trabajo* implican acceder a un hacer no individual, sino dentro de una combinación de alianzas que posibilita un discurso de acción. La bruja, los y las afectadxs y la o el solicitante, se unen para afirmar las ideas y creencias acerca del poder de transformación de sus realidades por estos actos mágicos. Lo que denominamos como ritos mágicos de venganza puede expresar entonces la activación de una cronología que viabiliza el lenguaje entre intención y acto, a partir de registros unidos a una memoria de la desilusión. En ese puente de tiempo y de sentimientos, la atribución de cualidades y de clasificaciones a cosas y a figuras para producir fuerza colectiva o fuerza mágica, se disponen en las imágenes de reposición a través del daño, la idealización de una equivalencia falsa que finalmente requiere una ardua tarea y sometimiento para el control de la voluntad del otro. Así entendemos que la memoria por daño sufrido conjuga el quehacer y la transmisión de esa ilusión, que se nutre en la fuente de poder antagónica, ungida por el odio, por el desborde, donde el perdón no tiene cabida. En el anhelo de devolver, de reproducir la imagen del tiempo, nos damos el permiso de ejecutar, enlazar, adoptar las formas de aquello que no es permitido socialmente, por eso el poder del rito.

En estas narrativas de desilusión o desengaño se develan las imágenes que atentan contra un enemigo,⁷⁶ que puede resultar de la capacidad mimética⁷⁷ para capturar el espíritu del otro o el poder otro, en la relación de sí mismo en el otro, y esta relación replicada a un individuo y a su comunidad, o a la comunidad y a un extranjero o extraño en el contexto desde

76 Siegel, op.cit., p.78.

77 Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

donde se establecen estas relaciones. Las prácticas rituales de magia de venganza pueden ser entendidas en las condiciones generadas por momentos históricos y lugares específicos que dan paso a la incertidumbre y a los registros de desengaño o de desilusión, manifestados en estructuras y mecanismos del modelo económico y político, a partir de los medios y relaciones del trabajo enajenado y precario. Las condiciones de disciplinamiento y de control del trabajo en la vida social llevan a ver estas políticas de acción y de autodeterminación para el odio y la venganza, movilizadas por el enfrentamiento y la tensión de las formas de organización de las relaciones entre individuos y de los individuos con el Estado. Por eso las prácticas mágicas de venganza se anticipan y se aceptan socialmente por su eficacia para rechazar la desgracia.



Figura 1: "El brujo afirma que cura cáncer",
La Estrella del Loa, 21 de junio, 1984, portada.



Figura 2: “Brujo revela nuevos secretos contra el mal”, *La Estrella del Loa*, 22 de junio, 1984, portada.



Figura 3: “Para combatir a quienes nos hacen mal debemos protegernos con las “contras”, *La Estrella del Loa*, 22 de junio, 1984, p.3.



Figura 4: "Esposa infiel y un joven aquejado de impotencia fueron sanados ayer", *La Estrella del Loa*, 17 de junio, 1984, p.3.



Figura 5: “Misteriosa cabalista revela maleficios sexuales: Calama”, *La Estrella del Loa*, 21 de febrero, 1985, p.5.



Figura 6: “Secta de brujos sexuales”, *La Estrella del Loa*, 22 de febrero, 1985, portada.



Figura 7: “Descubrí en un cofre un muñeco hecho de cera con mi pelo amarrado”, *La Estrella del Loa*, 23 de febrero 1985, p.3.



Figura 8: “Esposa infiel y un joven aquejado de impotencia fueron sanados ayer”, *La Estrella del Loa*, p.3



Figura 9: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 10 de septiembre 2008.



Figura 10: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 18 de enero 2012



Figura 11: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 15 de octubre 2010

ccaa / Vol. 4 - N°. 1/2 - 2020

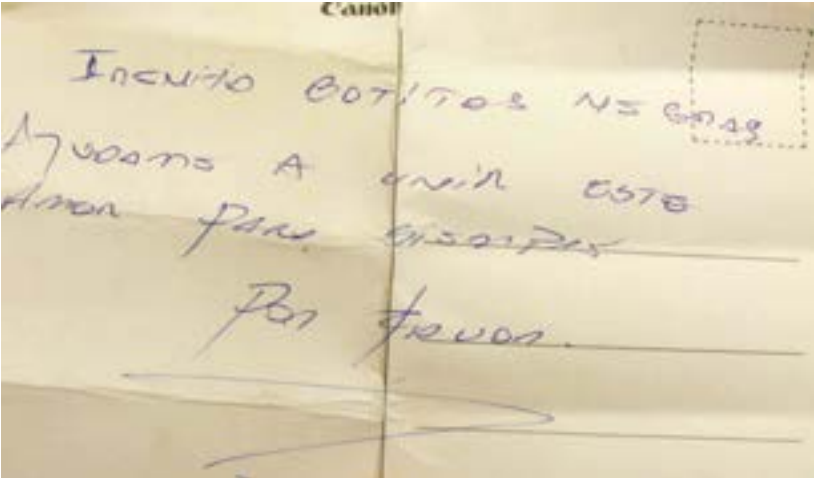


Figura 12: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 15 de octubre 2010



Figura 13: Altar de Botitas Negras, Cementerio de Calama, 15 de octubre 2013



Figura 14: Sala de cerveza, Calama, 2011

Bibliografía

Albó, Xavier. “Muerte andina, la otra vertiente de la vida”. En J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 137-154.

Cunha, Ana Stela de Almeida. “Cantando para os mortos: ceremonias fúnebres e diversidade religiosa Cuba”. *Revista Pós Ciências Sociais* 8 (16), 2011, pp. 37-54.

Bataille, Georges. *La parte maldita*. Barcelona: Icaria, 1987.

Berg, H. Van Den. “La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano”. *Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística* 84, 1989, pp. 155-175.

Bubandit, Nils. “When in doubt...? A reply”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 519-530.

Cabrera, Lydia. *El Monte*. La Habana: Editorial Si-Mar, 1996.

Cabrera, Lydia. *Regla de Congo, Palo Monte, Mayombe*. Miami: Ediciones Universal, 1986.

Carneiro da Cunha Manuela y Eduardo Viveiros de Castro. “Vingança e temporalidade: os Tupinamba”. *Journal de la Société des Américanistes* 71, 1985, pp. 191-208.

Comaroff, Jean and John Comaroff (eds). *Modernities and its malcontents. Ritual and power in poscolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008.

- Espíritu Santo, Diana y Ruy Blanes. *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Espíritu Santo, Diana, Katerina Kerestetzi, y Anastasios Panagiotopoulos. "Human substances and ontological transformations in the African-inspired religious complex of Palo Monte in Cuba". *Critical African Studies* 5 (3), 2013, pp. 195-219.
- Evans- Pritchard, Edward E.. *Witchcraft oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].
- Figarola, James Joel. *Cuba, La gran Nganga*. La Habana: Editorial José Martí, 2000.
- Figarola, James Joel. *La Brujería Cubana: El Palo Monte, Aproximación al Pensamiento Abstracto de la Cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006.
- Fernández Juárez, Gerardo. «Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras». *Revista Española de Antropología Americana* 25, 1995, pp. 153-180.
- Fernández Juárez, Gerardo. "Ñatitas, 'almas' y 'condenados'. Trásiego de osamentas en los Andes, siglo XVI-XX". En Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coord.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglo XIV-XVII*. Madrid: Silex ediciones. 2011, pp. 229-253.
- Freitas, E. Tania. «¿Cómo nace un santo en el cementerio?. Muerte, memoria e historia en el noroeste e Brasil». *Ciencias Sociales y Religión* 9, 2007, pp. 59-90.
- Geschiere, Peter. *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft. Politics and occult in postcolonial Africa*. Charlottesville, Vi.: University Press of Virginia, 1997

Lilith Kraushaar Henríquez

Jaquet, Chantal. “O acordo afetivo da multidão. O desejo (*desiderium*) de vingança como princípio do corpo político”. *Discurso* 45 (2), 2015, pp. 41-62.

Kerestetzi, Katerina. “Thanatos et Eros. Les morts au service des relations amoureuses dans la religion Palo Monte (Cuba)”. *Terrain* 62, 2014, pp. 100-119.

Kerestetzi, Katerina. “Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiaque du Palo Monte (Cienfuegos, Cuba)”. *Ateliers d'antropologie* 28, 2013, pp. 1-26,

Kolnai, Aurel. *On disgust*. Ed. por Barry Smith y Carolyn Korsmeyer. Chicago: Open Court Publishing Company, 2003 [1929].

Kraushaar, Lilith. *Botitas Negras en Calama. Género, magia y violencia en una ciudad minera del norte de Chile*. Santiago: Ceibo ediciones, 2016.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

Marquilhas, Rita. “Orientación mágica del texto escrito”. En Antonio Castillo Gómez (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 111-129.

MacGaffey, Wyatt. “Magic, or as We Usually Say, Art. A Framework for Comparing European and African Art.” En Enid Schildkrout y Curtis A. Keim (eds.), *The Scramble for Art in Central Africa*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, pp. 217-35.

McAlister, Elizabeth. “Serving the Spirits Across Two Seas: Voodoo Culture in New York and Haiti”. *Aperture* 126, 1992, p. 40-47.

McAlister, Elizabeth. “Love, Sex, and Gender Embodied: The Spirits of Haitian Voodoo”. En Joseph Runzo y Nancy Martin (eds.). *Love, sex and gender in the world religions*, Oxford: Oneworld, pp. 129-145.

- Mauss, Marcel y Henri Hubert. "Esbozo de una teoría general de la magia". En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971 [1902-1903].
- Morris, Rosalind. *In the Place of Origins. Modernity and its Mediums in Northern Thailand*. Durham/London: Duke University Press, 2000.
- Morris, Rosalind. "Deconstruction's doubt". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1), 2016, pp. 511-518.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1972 [1887].
- Obyesekere, Gananath. *Medusa's Hair. An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Ochoa, Todd Ramón. "Version of the dead. *Kalunga*, Cuba-Kongo Materiality, and ethnography". *Cultural Anthropology* 22 (4), 2007, pp. 473-500.
- Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham/London: Duke University Press, 2002.
- Palmié, Stephan. "Thinking with *ngangas*: reflections on embodiment and the limits of 'Objectively necessary appearances'". *Comparative Studies in Society and History* 48 (4), 2006, pp. 862-863 [versión en castellano en este volumen].
- Rösing, Ina. *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2008.
- Siegel, James. *Naming the Witch*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 2006
- Spinoza Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta. 2000 [1677].

Tambiah, Stanley J.. *Culture, thought, and social action*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1985.

Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

Vicuña Cifuentes, Julio. *Mitos y supersticiones. Recogidos de la tradición oral chilena*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1915.

Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992 [1967].

Anexo: fragmentos de Julio Vicuña Cifuentes, *Mitos y supersticiones. Recogidos de la tradición oral chilena*, Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1915.

[12-14] *Los Brujos* [...]

Los Brujos son poderosos, pero no omnipotentes, pues sobran los medios para contrarrestarlos, como tendremos ocasión de verlo más adelante. Por regla general, los Brujos sabios pueden más que los Brujos ignorantes; los viejos más que los jóvenes; los que lo son de abolengo, más que los que proceden de familias extrañas a la brujería. El mal causado por un Brujo puede ser combatido por otro que sepa más que aquél.

Los Brujos atentan contra la vida de las personas, ya enviándoles una *rociada*, especie de maldición

que las hiere de una manera fulminante, si no tienen algún amuleto que las defienda, ya someténdolas al martirio lento pero seguro del *daño* o *mal impuesto*. La rociada, llamada también mal tirado, porque se causa desde lejos, sin que intervengan figuras ni objetos materiales de ninguna clase, constituye en sí misma la manifestación más formidable de la ira y del poder de los Brujos, como que es un medio que casi siempre éstos reservan para vengar injurias propias, no para satisfacer rencores de otros. Para esto último está el *daño* o mal impuesto, que los Brujos obran comúnmente por cuenta ajena,

sin odio a la víctima, a la cual las más veces no conocen ni necesitan conocer, pues operan indirectamente. Los procedimientos para causar el mal impuesto son muchos; describiremos sólo algunos.

a) La persona que quiere *dañar* a otra, lleva a la Bruja, pues son mujeres las que ordinariamente se dedican a este ramo de la hechicería, una prenda íntima de su víctima: un cadejo de pelo, un pedazo del vestido, cualquier cosa, y además un perrillo, al cual la operadora arranca el corazón, que luego envuelve, simulando que es el de la persona en quien va a recaer el *daño*, en la prenda que tiene de esta, hiriéndolo furiosamente con un alfiler y pronunciando horribles conjuros. Con sólo esto, el mal queda producido.

b) Hay Brujas que trabajan con dos maniquís, uno macho y otro hembra. El cliente coloca por sus manos en el maniquí que corresponde la prenda de su rival, clavándola con un alfiler sobre el sitio preciso en que quiere que se produzca el daño; la Bruja hace sus conjuros y el asunto queda terminado, previo el pago del servicio, pues si no se llena este requisito, la ceremonia no tiene validez alguna, y aún puede ser que el mal que la persona buscaba para otra, se vuelva, por esta causa, contra ella.

c) La Bruja echa a hervir en una caldera llena de agua, un sapo, una lagartija y un murciélago, sabandijas que generalmente se encarga de llevarle el cliente, previendo la posibilidad de que a la hechicera se le haya agotado la provisión. Cuando la cocción está en el punto necesario, la Bruja le agrega la maraña de pelo, el diente cariado, los recortes de uñas, el objeto, en fin, que el que solicita el daño le ha entregado en calidad de prenda íntima de la víctima; pronuncia en seguida sus conjuros, acompañándolos con visajes extraños y movimientos convulsivos, y da por terminada la operación, derribando la caldera de un puntapié.

Cualquiera de estos procedimientos, que admiten, ya se sabe, numerosas variaciones, sirve eficazmente para producir el daño, del que la víctima casi siempre no se da cuenta sino cuando está muy avanzado, pues comienza de manera poco sospechosa, por dolor de costado no muy intenso, por intolerancia del estómago para recibir los alimentos, por debilidad de los miembros motores, etc., y sigue lentamente su curso hasta agotar la naturaleza del paciente, que muchas veces cree morir de una vulgar consunción.

Muchos y muy diversos son los medios que se recomiendan para averiguar si una persona es Bruja, pero ninguno tan eficaz, al decir de las gentes, ni que esté más difundido, que el sencillísimo de poner bajo la silla en que se sienta el individuo sospechoso de hechicería, unas tijeras abiertas en cruz. Si el sujeto es Brujo, no podrá alzarse del asiento mientras estén ahí las tijeras.

Para defenderse del *mal tirado*, que es el más peligroso, es útil llevar colgado al pecho un crucifijo de plata, el cual se ennegrece cada vez que el que lo lleva recibe una rociada, que, por este medio, resulta inofensiva para la víctima.

El *daño* o *mal impuesto* puede evitarse guardando en el bolsillo la colilla de un cigarro fumado por el mismo individuo en día Viernes, o un diente de ajo, planta que inspira horror a los brujos, los cuales no entran jamás a las casas en que lo hay, ya sea en cultivo o en ristras. Pero si llega el caso de que el daño se ha producido, el paciente debe proceder sin demora a buscar una gallina negra que no haya conocido gallo, para humedecer con su sangre la parte afectada por el mal. Este remedio, aplicado a tiempo, es infalible.

[201] *Hechiceros y hechicerías* [...]

270. Hay médicas que saben *tirar* y no saben *sacar*, y otras que saben tirar y sacar; las últimas son necesariamente Brujas. El “*saber tirar*”, es saber hacer *daño*; el “*saber sacar*”, es saber curar el *daño* causado por otros o por ellas mismas. Cualquiera puede *dañar*, ejercitando uno de los muchos medios conocidos; curar el daño es lo difícil, y esto sólo lo hacen los Brujos, halagados por la paga o compelidos por el temor. Aún hay daños cuya curación está reservada únicamente a los Machis (p. 76), que tienen más poder que los Brujos y mandan en ellos. De las médicas que, además de curar las enfermedades comunes, saben *sacar*, se dice que “curan de todo mal”, entendiéndose por esto que son aptas para combatir cualquier achaque, así natural como maléfico. (Talagante).

271. Al que llega a cerciorarse de que una Bruja le ha hecho daño, no le queda otro recurso que ganarse con dádivas la protección de otra Bruja que sepa más que aquella. El mal causado por la primera no desaparecerá [202] del todo, pero la Bruja amiga podrá remediarlo en parte, y anular toda nueva tentativa. (Talagante).

La comunicante me refirió el caso siguiente, de cuya veracidad responde por haberlo presenciado de cerca:

“Un marido abandonó a su mujer y se fue a vivir con la querida, la cual, no conforme con esto, hizo daño a su rival por intermedio de una Bruja. La esposa abandonada, al sentirse mala, comprendió de donde le venía el golpe, y solicitó el auxilio de otra Bruja, con fama de muy sabida, la que, merced a un trabajo constante, ha logrado neutralizar hasta cierto punto el daño anterior y repeler los nuevos ataques, pues la lucha continúa. Entre los medios más terribles de que la Bruja enemiga se ha valido para aniquilar a la pobre mujer, está el lanzarle al asalto de su habitación un verdadero ejército de *Chonchones* (vide p. 42), que se estrellaban furiosos contra las puertas y ventanas, sin lograr abrirlas. La lucha, como ya he dicho, continúa, y la infeliz mujer se ve obligada a trabajar sin descanso, más que para subvenir a sus modestas necesidades, para gratificar los servicios de la Bruja que la protege”.

272. El que quiera purificar una casa que ha sido dañada por Brujos, deberá sahumarla con romero, palma bendita, nido de pajarillo y una yerba cuyo nombre no pudo recordar la comunicante, aunque yo más creo que el olvido fue un subterfugio para truncar

la fórmula, tanta era la inquietud que la pobre mujer manifestaba al hablar de los temidos hechiceros. (Talagante).

273. Para que los Brujos no puedan entrar a una casa, es conveniente colgar del lado de adentro de la puerta, unas tijeras abiertas en cruz. Si hay algún Brujo escondido en la casa, no podrá salir tampoco mientras estén ahí las tijeras. (Talagante). Compárese: Cardoso, *Folclóre da Figueira da Foz*, II, 61, n. 5.

274. En los jardines y huertos no debe faltar la ruda, pues defiende la casa y los árboles de los maleficios de los Brujos. (Santiago). [203] Compárese: Cardoso, *Folclóre da Figueira da Foz*, II, 63, n. 11:85; A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes*, II, 327; Sébillot, *Le Folklore de France*, III, 483, 484.

275. En la casa donde crece la sávila no entran los Brujos. (Iquique. Serena).

276. La planta llamada contrarrayo defiende de los Brujos la casa en que se le cultiva. (Talagante).

277. Una de las maneras más eficaces para hacer daño a una persona, en su salud o en sus intereses, es derramar aceite en la puerta de su casa. (Talagante).

278. Para hacer daño a una persona, se hecha un sapo dentro de su bacinica con orines, se tapa el tiesto y se le entierra al pie de un árbol. Desde ese momento comienza a enflaquecer la persona a quien se ha hecho el daño, y muere hética cuando el líquido ha concluido de evaporarse y el sapo se ha momificado. (Santiago. Curepto).

279. Si se le quiere hacer mal a un negocio (tienda), basta con untarle las puertas y el piso, con aceite y sal, mezclados; si es posible, lanzar el compuesto con rabia y tirar puñetes, como si fueran personas, a las mercaderías y las puertas. (Cuadra Silva, *De antaño y ogaño*, 28).

[241] *Amores y Amoríos* [...]

491. Para encariñar y retener a un hombre, se recomienda a las mujeres introducir medallas entre el relleno de la almohada. (Santiago).

492. También es útil para el objeto señalado, clavar alfileres en la alfombra del dormitorio. (Santiago).

493. Para el mismo objeto se aconseja poner detrás de la cabeza del querido, un espejo y una vela encendida. (Santiago).

494. No es menos eficaz para el caso, colocar tijeras abiertas en cruz, en el fondo de un lavatorio lleno de agua. (Santiago).

495. Para vengar agravios de amor sin matar al querido, pero si introduciendo en su economía una enfermedad crónica incurable, basta con que la mujer esconda una vertebra de cordero entre el relleno de la almohada. (Santiago). Compárese: Cardoso, *Folclore da Figueira da Foz* II, 84.

496. Para que una persona se desviva por otra y no la olvide nunca, se pone el retrato de la que se desea su amor, debajo de la planta del pie, pero con la media o los calcetines puestos, y en la noche se coloca el retrato de bajo de la bacinica, con lo cual se consigue que esta persona del retrato se humille, ame y no olvide. (Cuadra Silva, *De antaño y ogaño*, 7).

497. Para hacerse querer de una persona, se le prende al lado del corazón una aguja enhebrada con seda roja y manchada con la sangre de una lagartija verde, cogida viva, a la cual se le haya atravesado con ella entrambos ojos, dejándola luego en libertad. (Santiago). Compárese: Adriaio, "Trad. pop. do Cadaval", en *Rev. Lusitana* VI, 106, n. 65.