

HACIA UNA TEORÍA CULTURAL DEL TRAUMA Y LA VIOLENCIA COTIDIANAS EN EL PUERTO DE VERACRUZ

Juan Antonio Flores Martos¹

INTRODUCCIÓN

El presente texto pretende aportar una etnografía fragmentaria de los modos, prácticas y discursos que configuran la encarnación cultural de la violencia en el puerto de Veracruz, un escenario singular en el Golfo de México, pero que forma parte del mapa cultural de las sociedades caribeñas. En especial, se revisa la bestialización del margen, la presencia de la violación y la incorporación del maltrato y de fórmulas institucionalizadas de violencias domésticas y cotidianas. El cuerpo, en especial el de las mujeres, se revela como un espacio violentado, un territorio mutilado y paralizado, que apenas es capaz de balbucear un discurso del trauma, de ex-

presar una vivencia del dolor focalizada en males crónicos, paralizantes o degenerativos. Un omnipresente imaginario —cultural y social— libertino, de orientación masculina y de carácter agresivo, atraviesa las prácticas, realidades e historias de la gente de Veracruz.

Me interesa exponer a la consideración del lector, cómo lo imaginario resuena en lo real, en un mundo urbano atravesado por historias de *locos* y travestis, por cuerpos de mujeres “traumados” y reprimidos, por relatos que bestializan el margen y las periferias. Como el propio título señala, con la descripción y

¹ Profesor de Antropología en la Universidad de Castilla-La Mancha (UCLM).

análisis de algunas de estas violencias cotidianas, se pretende proporcionar fragmentos etnográficos y orientaciones para la elaboración en el futuro de una teoría cultural de la violencia en esta zona urbana.

Los materiales etnográficos y reflexiones expuestas son el fruto de tres temporadas (1993 y 1996-97 en trabajo de campo doctoral, y 2000, en trabajo de campo postdoctoral), que completan más de diez meses de estancia investigadora en el puerto de Veracruz y diez años de trabajo de gabinete y análisis de este tema y escenario.

La metodología utilizada en esta investigación ha sido una etnografía empírica e intensiva, fundamentada en la observación participante y el trabajo de campo de larga duración (temporadas de tres y seis meses, y mes y medio, respectivamente), tiempo en el cual viví al interior de las unidades domésticas y familias veracruzanas y apliqué entrevistas a informantes a partir de sus redes familiares, vecinales, profesionales, de amistad o compadrazgo. Las técnicas empleadas fueron, primordialmente, de índole cualitativa: entrevistas en profundidad y conversacionales, historias de vida, grupos de discusión, análisis de redes, etc. Trabajé con 42 familias y 126 informantes, con residencia en prácticamente todas las colonias y fraccionamientos de la conurbación Veracruz-Boca del Río. La mayoría de estos interlocutores pueden ser englobados dentro de la amplia franja de las clases medias ciudadinas. También trabajé con familias y personas de grupos socioeconómicos más humildes y con trabajadores del sector de economía in-

formal local, así como con algunos que pertenecen a la escogida elite o clase alta porteña, las *personas conocidas*. Inicé mi red de informantes en la colonia Zaragoza, donde viví en las casas de dos familias —Córdoba y Morgado— en mis estancias en la ciudad.

Las siguientes páginas constituyen la primera aproximación antropológica a este tema (violencias y cultura) en el puerto de Veracruz, elaborada por un etnógrafo con trabajo de campo intensivo y de larga duración en esta cultura urbana.

ESCRIBIR SOBRE VIOLENCIA EN VERACRUZ

Parece fácil afirmar que con este trabajo pretendo explorar un *lado oscuro* de Veracruz, que de algún modo he desarrollado insuficientemente en mi libro acerca de este singular puerto.² Lo complicado es escribir sobre ello sintiendo que esa metáfora resulta falsa, y sobre todo incómoda, cuando se trata de comprobar los ocultamientos y obscena visibilidad de que gozan las fuerzas de la dominación, la agresión y los vectores de la represión en las prácticas y narrativas que dan vida a la ciudad.

Durante el trabajo de campo que desarrollé en el puerto de Veracruz, mi condición de varón, de etnógrafo y de

² El lector interesado en profundizar en la cultura urbana veracruzana, en el proceso de esta investigación y sus conclusiones, puede consultar mi libro *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004.

español permitió ubicar una experiencia de la violencia fijada en escenas vividas durante fiestas —donde recibí golpes de bates y cadenas dentro de un automóvil—, convivios familiares —una mirada inyectada en sangre y la amenaza real de ser encañonado al ser identificado como “español”—; pero también vinculada con historias de mujeres que enferman por el deseo o el maltrato de un varón, son violadas o sufren los efectos de demonios flageladores o espíritus malignos —algunos de ellos adquiriendo esa categoría tras experimentar una muerte violenta.

A partir de materiales etnográficos —y guiado por una pretensión fundamentalmente etnográfica—, me interesa reflexionar acerca de los modos y guiones existentes en la sociedad veracruzana para la encarnación cultural³ de la violencia. Éste es un término que usaré para aludir a fenómenos variados, tanto de carácter físico o sensible como de carácter simbólico, pero que, en buena medida, aparejan en la experiencia de la gente del puerto problemas y hechos que afectan de modo tangible sus vidas. En Veracruz se hace difícil sostener la distinción analítica entre violencia “real” e “imaginaria”, como recuerdan una serie de historias, trastornos y “traumas”. Los padecimientos de la enfermedad y aquellos ligados con

la amenaza y violación de las fronteras corporales, inscriben las marcas del mal en unas fisiologías —en especial las femeninas— configuradas/afectadas por una imaginación masculina⁴ agresiva y obsesionada por el dominio. En el esbozo de una teoría veracruzana de la violencia, el trauma y la represión, el vector del poder cobra protagonismo en las relaciones y guiones que conducen a agresores, violadores y verdugos, y a las víctimas humilladas, flageladas o violadas. En modo diverso, como se comprobará más adelante, es iluminadora la categoría e imagen de la veracruzana como una “mujer marcada”.

La imaginación del margen

Es de utilidad el esbozar una “topografía del mal” en este territorio urbano, que aflora con facilidad en los discursos individuales e institucionales y se encuentra con fuerza en las páginas de la prensa veracruzana. Ésta es construida mediante diversas imágenes y procedimientos, entre los que destacan la bestialización del margen, las retóricas de animalización y cosificación del cuerpo

³ García Selgas (1994: 60-82) ensaya una interesante reapropiación y secularización sociológica del concepto católico de “encarnación”, en una propuesta teórica para la encarnación cultural. Otros trabajos de interés que han abordado una definición antropológica de este concepto son los de Csordas (1988) y Stoller (1995).

⁴ Éste no pretende ser un estudio acerca de la masculinidad en el puerto de Veracruz. Los interesados en la masculinidad de los años noventa pueden consultar los sólidos y provocativos trabajos antropológicos de Gutmann sobre la ciudad de México (1993, 1996), Latinoamérica (2003) y antropología de la masculinidad (1997). Para una aproximación a la masculinidad en otros contextos urbanos, véanse Escobar Latapí (2003) sobre el México urbano, y Ferrándiz (2003) sobre barrios de Caracas.

en la imaginación de las clases medias de las colonias periféricas, para ellos simplemente “las colonias”.

Bastantes informantes, al hablar del fuerte crecimiento experimentado por la ciudad, coinciden en una misma idea: de la avenida de Circunvalación *para allá* (señalando hacia el rumbo oeste y el interior) es otra Veracruz; la vida en las colonias es muy diferente a la vida en Veracruz, fundamentalmente en dos sentidos: como depósito de una identidad y sociabilidad veracruzana del pasado y como territorio donde la gente desarrolla condiciones de existencia próximas a la “amoralidad” y el “salvajismo”. Alguno de mis informantes de clase media, como Daniel N., un miembro de las *personas conocidas* del puerto, trazaba un boceto de la vida en las colonias periféricas (“la cultura de las colonias”, como se atrevía a apuntar) y pobres de Veracruz, en la cual sus habitantes, y especialmente los muchachos jóvenes, eran comparados y caracterizados como *cubanos*, porque traficaban sexualmente y se ganaban la vida con uno de los pocos recursos a su alcance: su cuerpo; y esto lo hacían de una manera “natural”, acomodándose al tipo de demanda de los clientes. En la imaginación social hegemónica en el puerto, la subalternidad adjudicada a los sectores pobres y marginales se inscribe en usos sexuales, corporales y morales, mercenarios y estigmatizados:

Aquí en Veracruz hay una cultura que yo digo que es de la calle de Circunvalación para allá, que es donde están todas las colonias, que es muy parecida a los cubanos. El cubano, por ejemplo, tú llegas

a Cuba y la mujer y el hombre están preparados para hacer el amor ¡con lo que caiga!, porque necesitan, les gustan los dólares, pero si por ejemplo llega una mujer y le gusta una mujer, hay una mujer joven, gorda, vieja para ella, la que quieras. El hombre puede salir una noche con un tipo, otro día con una señora, otro día con una muchacha, con lo que caiga, y esta gente es igual. O sea, por ejemplo, viene este chavo el jueves en la noche, “¿Oye qué hiciste ayer?”, “No, que salí con un *puto* y me lo fui a *tirar*, me pagó y me compró unos zapatos y la chingada, y nos fuimos a comer y la *chingada*” y al otro día, “No, pues salí con mi novia, la llevé al cine”, y al otro día, “No, es que fui a ver a una [se]ñora que no está su marido”, o sea ¡están *cabrones!*”

Algunas de las historias de *locos*⁵ registradas —que junto con las anécdotas de travestis constituyen el *corpus* principal de los mitos urbanos contemporáneos en Veracruz—, concretamente la de *Julio el Loco* y la del “perro León”, en la que sus protagonistas son los perros —y sus amos— que viven en colonias populares de la ciudad (con fama de *gruessas* o peligrosas), como la Carranza y la 21 de Abril, presentan a lo carnal (en las vertientes de la sexualidad, la comida y la pelea) como bestializado en el margen. En ellas, lo que hacen estos perros —se imaginan y enorgullecen a sus amos— es presentado a los receptores de “afuera” de la colonia, como una fuen-

⁵ Para un análisis detallado de las historias de *locos* como *corpus* y género de la narrativa mítica fragmentaria de la ciudad actual, véase Flores Martos (1996: 133-148).

te identitaria “barrial” y de su colonia, y estímulo para la imaginación del varón jarocho. Las retóricas de la animalidad, la lujuria y el libertinaje en ese tipo de historias revelan una internalización, proyección —y exhibición ante el etnógrafo extranjero o ante el receptor porteño *clasesmediero*— e imaginación de la intemperancia, exceso y bestialismo adjudicados a la gente del trópico por el exotismo tropicalista,⁶ como se puede apreciar a continuación:

Andaba trabajando vendiendo dulces con mi *combi*, y al llegar a la Carranza, que me meto con un cuate de allí adentro y nos ponemos a *chupar*. Y que me dice el cuate con el que estaba: “No hombre, tienes que conocer a *Julio el Loco*”. “¿Quién es ese *Julio el Loco*?”. Es un *vato* muy loco que tiene un *bull-terry* [un perro de la raza *bull-terrier*], y lo tiene el *vato* tres días sin comer. Entonces compra un kilo de carne cruda, se lo enseña al perro y le dice: “Esta carne es para uno de los dos”, y que el loco la pone en el suelo, se pone a cuatro patas y empieza a gruñir, y ¿qué crees? ¡Se pelea a mordidas con el *bull-terry* por la carne cruda! ¡¡Imagínate qué loco el *vato*!!” (Enrique F., colonia Zaragoza).

Mi perro “León”, ese *boxer* grande que ves afuera, es bien *cabrón*. Hace unas

semanas encontró a una perrita allí en la esquina de enfrente y estuvo tres días sin parar de *cogérsela*, sin parar de *coger*, sólo para tener peleas con otros perros, tuvo más de 25 peleas, y después de esos tres días, entró en la casa todo lleno de heridas, la más fea de ellas la tenía en un costado del morro, en la parte inferior, porque la perra, cuando estaba *cogiéndosela*, se revolvió y lo mordía. Yo le saqué leche, y estuvo cuatro días ahí tumbado en el piso, casi sin dar señales de vida, como muerto, y así se recuperó (Miguel Ángel. M., colonia 21 de Abril).

Dentro de estos modos de autopresentación identitaria, la violencia ocupa un espacio. En la historia del *boxer*, Miguel Ángel estaba presentándose a mí, extranjero-español, un tipo de figura del exceso (sexual y de violencia corporal) que me impresionara y resumiera las “cualidades” a sus ojos más definitorias del hombre veracruzano: su perfil dedicado, sobre todo, a andar con *viejas* (mujeres), a *cogérselas* (mantener relaciones sexuales con ellas) y a ser peleador o *peleón*.

En la historia de otros dos *locos* de su colonia, el *Panzas* y el *Darlin*, este informante alude a la exacerbada territorialidad de los *locos*, y a sus enfrentamientos y peleas por este motivo. Finalmente, con la agresión sexual —una violación—, el *Darlin* gana la batalla simbólica y espacial al *Panzas*, pero también la batalla de la masculinidad, con la incitación y el refrendo de la comunidad de varones de su colonia, que asiste a la escena de dominio y penetración ejercida sobre su rival, como se recoge en este fragmento:

⁶ Al analizar el tropicalismo decimonónico en España, Lily Litvak (1986) señala una bestialización mítica de unos personajes —personas, animales— amparadas en un ambiente selvático y primitivo: “No es en vano que el pasaje termine con la alusión a los pobladores de aquel fantástico lugar: sirenas y tritones de un mar divino, seres mitológicos, de sexualidad irrefrenada, mitad humanos y mitad animales, en quienes aún no se han roto los instintos primitivos”.

A todo esto, *el Panzas* empezó como a retraerse y a dejar de ir a los juegos del béisbol, pero siempre que se encontraba al *Darlin* en la colonia era bronca segura, y se armaban los madrazos, y *el Panzas* madreaba siempre al *Darlin* a huevo. Y eso que *el Darlin* estaba bien trabuco, era más fuerte y musculoso que *el Panzas*, pero al verlo se achicopalaba, y no sabemos muy bien por qué, dejaba que lo *madreara el Panzas*. Quizás fuera porque sentía que era él quien se había introducido en un lugar que era del *Panzas*. Pero llegó el día del desquite. Entró *el Darlin* a una cantina de la colonia y se encontró al *Panzas* dormido, pero hasta atrás de lo que había estado tomando, y ya sabes la flota lo cabrona que es por estos rumbos. Así que la flota empezó a animar al *Darlin* para que se lo cogiera aprovechando que estaba muy borracho y dormido: “¡Órale *Darlin*, cógetelo ahora que está dormido! ¡Acuérdate las veces que te ha madreado bien feo el hijo de la chingada!” Y el *Darlin*, ¡sobres! Cuando *el Panzas* despertó ya lo tenía el *Darlin* pero bien trabado, bien ensartado, y toda la flota viéndole. Ya desde ese día *el Panzas* agachó la cabeza, ya rehuía al *Darlin*, y los sitios que éste frecuentaba, porque él sentía que la flota ya sabía que *el Darlin* se lo había cogido.

DESEOS Y PASIONES COMO CATALIZADORES DE LA VIOLENCIA Y LA REPRESIÓN. LA VIOLACIÓN COMO PRESENCIA

El hombre es un pulpo y la mujer es su víctima, él la tiene rodeada con sus tentáculos como prisionera, toda confundida, y con uno de sus tentáculos él come cosas de afuera, y la pobre mujer está

ahí dentro, hasta que llega el momento en que el hombre se cansa de ella y ¡zas!, se la come, la devora abrazándola con todos sus tentáculos. Así veo yo al hombre, como un pulpo (doña Mari).

Como relataba esta informante, el pulpo es una de las imágenes o metáforas que sirve a la perspectiva femenina veracruzana como recurso para pensar y hablar de las relaciones entre hombre y mujer en el puerto. Unas relaciones cruzadas por la consideración del cuerpo como una cosa o, en el mejor de los casos, una mercancía, cuyo control y uso por el hombre es fuente de placer. Asimismo, en la ciudad se revela una imaginación masculina agresiva y libertina, donde la violación tiene una presencia clara y los deseos de un varón pueden *provocar* la posesión demoniaca de una joven y que ésta caiga gravemente enferma. En concordancia, según esta creencia, algunos espíritus que toman posesión de estas mujeres, las flagelan y maltratan durante el tiempo que ocupan sus cuerpos.

La imaginación de las clases medias veracruzanas —y la versión hegemónica en esta cultura— tiende a desplegar una gradación espacial, desde el afuera inmediato (comprendido en los límites del estado de Veracruz), que comprendería a los campesinos y ganaderos de los municipios y rancherías, hasta el afuera incorporado en las colonias periféricas de la ciudad. En este ejercicio se modelan sus estilos de vida, teñidos por el atraso, sobre los cuales se depositan las marcas de la inferioridad social, y especialmente moral. Así, en los municipios del interior del estado de Veracruz tienen lugar una serie de historias de

incesto, robos de maridos y de violaciones intrafamiliares —según los relatos y alusiones referidas en el puerto—, que perfilan a sus habitantes con una moralidad extraña y repulsiva —aunque también estimulante y morbosa— para los ciudadanos.

En este sentido, George C. me contaba que la violaciones de niños y niñas era algo muy común en México, y que pasaba mucho también en los ranchos. Me refirió un ejemplo, que a él le tocó conocer en casa de un amigo suyo, Héctor N.

Dos chamacas que trabajaban de sirvientas en la casa del *Gordo* durante un tiempo eran de un rancho, su padre era un rancherito que vendía leche, y la mamá del *Gordo* estaba muy enojada porque a veces llegaba el padre y se las llevaba de volada al rancho, y las tenía allí unos días, porque esos canijos de los ranchos acostumbran a *cogerse* a sus hijas desde que son chamacas. Está duro ese asunto, ¿verdad, Antonio?

En Veracruz, cuando se alude a la violación de una mujer y el interlocutor es varón, es frecuente identificar una ambivalencia, más o menos sutil: un tono de reprobación o condena, pero también, por otro lado, risas o glosas que sitúan la escena en el terreno de la fantasía apetecible e, incluso, pueden estimular una cierta *calentura* en una conversación entre varones. Un ejemplo de ello es la siguiente historia relatada por Gustavo, un joven de 20 años, estudiante de ingeniería informática y originario de Joachín, un municipio del interior del estado:

Hay un canijo allí en Joachín, donde mi papá tiene el rancho. Este canijo se cree muy *cabrón*, se siente *Juan Camaney*, y se trajo a una chava de Tierra Blanca en su camioneta, yo creo que se la robó y se puso a vivir con ella, y se la pasó *cogiendo* y *cogiendo* con la chava, que no salía de la casa para nada. Íbamos a buscarlo, y salía así todo en calzón, y nos decía que nomás pasáramos al rato, y así seguido, seguido. Llevaba ya tres días y no había salido de la casa ni él ni la chava. Y mi cuate y yo pensábamos que ya de tanto *cogérsela* iba a matar a la chava, así que fuimos a *torcerlo* [espíarlo] y a escuchar, porque como la casa es de madera, nos poníamos así a escuchar y a mirar entre las tablas. Y que lo oímos que estaba discutiendo duro con la chava, este *cabrón* quería *cogérsela* por el *chiquión* [el ano] y que la chava no quería porque tenía miedo, decía que le iba a doler, y así discutían. Y ya la chava le dijo “Nomás tantito, pero si siento dolor pues ya”. Y que el canijo se la empieza a *coger*, y al ratito nada más que la vieja empieza a gritar de dolor diciéndole que la sacara, y a este canijo *le valió*, que la agarró de los hombros y ¡zas, hasta dentro! Y no te puedes imaginar lo que la chava lloró. Al día siguiente que vemos al canijo, andando así, sintiéndose muy acá, y le dijimos, “Oye te *pasaste de lanza* con esa chava ayer, porque te fuimos a buscar y te escuchamos todo”. Y él se sentía así muy orgulloso de lo que había hecho. También vimos a la pobre chava, al día siguiente, y andaba así que no podía ni caminar, y le preguntamos que si le había pasado algo, y ella decía que no, que nada más se sentía mal del estómago. ¡Del estómago, pensábamos nosotros! [Risas].

Más complicado me resultó acceder a otro tipo de conversaciones y discursos que situaban a la violación como una presencia urbana —las páginas de la prensa local y los semanarios sensacionalistas ofrecen, por sí solos, un panorama detallado de la alta frecuencia de este delito en Veracruz—, y una práctica frecuente entre ciertos sectores de los varones jóvenes de las *personas conocidas* de la ciudad y, en concreto, de la colonia española en el puerto. Recogí versiones femeninas que modelan al “español del puerto” como una categoría que condensa, además del rol de explotador (que inclusive llega a secuestrar y a torturar a un sospechoso de robar en su negocio) compartido por el sentido común veracruzano, el de violador. Dos de mis informantes, A.J. (26 años) y B.M. (30 años), me contaron cómo fueron objeto de una violación por parte de *juniors* de familias españolas de estrato socioeconómico alto. Ambas coincidieron en que los agresores eran conocidos de ellas, con los que tuvieron una cita y que, al ser acompañadas por ellos a su casa, fueron violadas en el coche. Ninguna los denunció y continuaron viéndolos en el instituto o universidad a la que asistían, además de contemplar sus fotografías sonrientes en las páginas de sociales de la prensa local.

Estas prácticas, y especialmente su condición de patrón *sangrón* (prepotente) de muchos trabajadores veracruzanos —la colonia española en la ciudad controla una parte importante de la industria, el comercio y los servicios locales—, perfila al español como una figura despreciada entre los segmentos populares porteños y objetivo de una violen-

cia latente que aflora en ocasiones. Yo mismo la experimenté al acudir a una fiesta de cumpleaños, acompañado de familiares de la festejada, *Chepina*. Uno de sus invitados, *Lencho*, mecánico en un taller de reparación de automóviles propiedad de un español, al escucharme hablar me identificó probablemente con su jefe y me lanzó una mirada de odio al tiempo que se llevaba la mano a la cintura y amenazaba con encañonarme con una pistola calibre 22 que asomaba por debajo de la camisa. La situación la controló otro familiar, supuestamente armado también, que retaba a mi potencial agresor con las siguientes palabras: “¿Si tú *jalas*, yo también *jalo parejo*?”

Dejemos por ahora el campo de la violencia física y pasemos al mundo de los espíritus, que también agreden a la gente de Veracruz, no sólo de un modo simbólico o imaginario, sino provocando trastornos y atormentando sus cuerpos, en especial los de las mujeres.

Durante mi investigación pude escuchar y registrar numerosas historias de mujeres jóvenes —aludidas indistintamente como niña, chamaca, jovencita o señorita, y abarcando un flexible espectro de entre 13 y 30 años—, que eran víctimas de posesión espiritual y de desarreglos corporales y espirituales extremos ocasionados por espíritus malignos o demoniacos. Estas figuras condensan, según los relatos, la inocencia —en su condición de prepúberes, adolescentes o vírgenes— y la pasividad.

Los interlocutores suelen apuntar como posible origen o causa de esas aflicciones a las pasiones ilícitas (fuentes de desarreglos y malestares corporales y emocionales). Por ejemplo, el deseo de

un desconocido puede enfermar a una “señorita” —término con el que se alude a la virginidad— aunque ella no tenga conciencia del mismo, y será necesario realizarle un exorcismo (o varios) para sacarle el demonio que lleva dentro. Así, la mujer se convierte en víctima de una posesión espiritual, en “enferma” por ser objeto de un deseo ajeno. Doña Mari lo cuenta de este modo:

Bueno, con la chica se fueron a un rancho que estaba cerca de por aquí de Veracruz, y esta niña, señorita ya grande ¿no?, y muy seria, muy respetuosa la muchacha y entonces en ese pueblo iban a conocer a un tío que ellos tenían años que ni lo conocían, era la primera vez que iban a ese pueblo... Tuvieron que pasar un arroyo, un puente y al otro lado estaban las casas, el caserío, pero dice que allí vivía un hombre solo, en una casita, y que estaba, siempre estaba tendido en una hamaca el hombre con su guitarra, pero al ver a la muchacha se enamoró yo creo *della*, pero ella no se dio cuenta de nada, la cosa es que cuando llegó a Veracruz, al otro día empezó a sentirse muy mal, que se mareaba, se caía, se sentía de lo peor, la vieron los médicos y no tenía nada... Empezó con mucho miedo, como que alguien la perseguía, como que le hablaban y se empezó a poner muy mal, como que ya estaba perdiendo la razón, y entonces pues ellos no creían ni en brujería ni en nada ¿no?, la llevaron con el padre a la Santa Rita de Casia, fueron a comulgar y le expusieron el caso al padre, y le dijo el padre: “Mira, tal día me la traen porque le vamos a hacer un exorcismo...” y ya la llevaron a varias sesiones y la muchacha no, ella se inhibía y no funcionó, de veras, hasta que me la trajeron a mí.

Nos hallamos ante una sociedad que hace de esta muchacha una suerte de víctima sadiana privilegiada para expresar el peor mal contemplado y padecer todo tipo de daños: acoso sexual y violación —generalmente por familiares o conocidos—, posesiones de espíritus y demonios que la vuelven altiva, violenta y grosera al desplegar su estereotipo de posesión, y exorcismos o curaciones para sacarle esos espíritus que han ocupado su cuerpo y la mantienen postergada, actos donde también expresa su fuerza y actividad. A veces en estas curaciones, según algunas historias, el médium o curador espiritual también cobra tintes libertinos e intenta abusar sexualmente de ella durante el ritual.

Esta singular imaginación libertina que trato de perfilar se plasma en las leyendas tradicionales de Veracruz,⁷ donde un demonio deja en el cuerpo de una doncella los signos de una flagelación/posesión, y en las cautelas e

⁷ En las llamadas “leyendas de Veracruz” —un *corpus* actualmente literaturizado— que transcurren en el tiempo y escenario de la Colonia, los libertinos son, sobre todo, los nobles españoles —enfaticando su carácter de calaveras, mujeriegos, jugadores y duelistas— y los piratas, encarnando ambos una fuerte alteridad social y cultural. También aparecen diablos flageladores que toman posesión de una casa y de una doncella, como por ejemplo en “Doy mi alma al diablo”: “¡El diablo había tomado posesión de esa casa...! De pronto se escuchan alaridos y lamentos provenientes de la habitación que ocupara la doncella; y entonces, haciendo acopio de valor, se desprendió de la masa gelatinosa que lo oprimiera, y sacudiéndose el miedo acude en auxilio de la niña, encontrando que la habitación estaba revuelta y destrozada como si una turba desenfrenada la hubiera arrollado, y

historias que los veracruzanos cuentan sobre curadores espiritistas que abusan sexualmente de sus pacientes.⁸ El sentido común veracruzano identifica a algunos practicantes de la ciencia espiritual —o espiritismo— como violadores que dan rienda suelta a sus deseos con las jóvenes que acuden a sus templos.

Los espíritus malignos y demonios que toman posesión de esas jóvenes, en la dramatización de su estereotipo de posesión, mantienen en el presente su carácter y conducta de varones-libertinos que disfrutaban con la flagelación de sus víctimas. Tal es el caso de un espíritu demoníaco llamado Yosafat, que en la localidad de Pueblo Nuevo, en el interior del estado, “pinta” su nombre a latigazos en la espalda de una niña, según nos relata su amiga, Marisela J.:

De esta niña de Pueblo Nuevo, el nombre que vio fue Yosafat, y se lo pintó en esta parte de aquí en la espalda, ¡a latigazos le pintó el nombre!... Pero es que a ella se le mete un espíritu, nunca supieron el porqué ese espíritu se le mete a esa niña... Esta persona paseaba por ahí y ¡gritaba!, así como que le pegaban, y era el nombre que se lo estaba pintando. Y

estremecido de horror vio a su hermanita con señales de una cruel flagelación, surcado el tierno cuerpecito por latigazos y golpes. Ella estaba privada del sentido, pero al recobrase habló entrecortadamente de algo espantoso que había percibido, pero no podía determinar nada en concreto” (Broissin Abdalá, 1985: 128-129).

⁸ Tal es el caso de uno de mis informantes, médium de la *ciencia espiritual* en el puerto, don Antonio G., que desapareció de la ciudad huyendo de la acción de la justicia, acusado de abusar sexualmente de una menor a quien había estado curando en su consulta.

ahora que ella hablaba, ha hablado con una voz así como prepotente, y como que decía “¡Déjeme en paz, lárguense, no los quiero ver...!” Y lastimaba más a la niña, la botaba, porque hacían que el animalillo, o lo que tuviera esa adentro, se alterara y nada más consiguiera la niña hacer cosas por medio de ellos, ¿no?, a la muchacha. A las que están ayudando, las insultaba, las regañaba, las aventaba. ¡Cacheteó a su mamá! ¡A su mamá la cacheteó! en serio, tú no conoces a la mamá, así con los cachetes hinchados, ¡pero unas cachetadas demasiado fuertes!, dice: “No hombre, te lo juro que si me da otra, me quita la cabeza”... De fuertes las cachetadas, dice. “Y no sentí mano de mujer”. Pero sí, cuando le llega el animalillo o el espíritu, qué feo, yo... a mí me da mucha tristeza la niña, porque es tierna, todavía si vieras qué dulce y qué tierna es esta niña con su persona. ¡De toda la familia, esa niña es un pan de Dios, lindísima, buenísima onda la chiquilla, yo la quiero mucho a la charrilla!... Sus papás se separaron, vivía con sus papás ella, pero el papá tenía otra mujer, y la mamá tiene otros novios, que si uno por acá, otro por allá, *locochona*, ¿no? Es madre soltera y ya también ha de haberla afectado un poco eso.

En concordancia con este imaginario, la flagelación —o paliza— a la mujer es pensada por los hombres y mujeres de Veracruz como un remedio contra la posesión espiritual (cuando la víctima es una joven) o como fórmula para acabar con un trabajo de hechicería enviado por una mujer a un hombre. En este último caso, es preciso que el hombre le pegue hasta sacarle sangre de alguna parte de su cuerpo, para así volver a componerse. Así relata doña Carmen P. el caso de

la hija de su comadre, poseída por un espíritu maligno, y cómo el padre de la joven la pega con el cinturón hasta que vuelve en sí:

El papá cuando oyó los gritos, cuando oyó los gritos, que corre a la recámara y ve a su hija que tenía así a su mamá, así en la cama, que decía que la quería matar, agarra el señor el cinturón, lo saca y agarra a su pobre hija, ¡a puros cuerazos!, y la mamá que le gritaba, “¡Que no le pegues a mi hija, la vas a matar!”; pero es que ¡con saña la agarró el señor!, porque la chamaca no quería soltar a su mamá. Dice que al rato la chamaca cayó así como desfallecida, y cuando abrió los ojos le preguntó: “Mamá, qué tienes, por qué estás llorando...” “Nancy, ¿no te acuerdas qué cosa me hiciste?”, “¿Mamá qué cosa es?” Dice mi comadre: “Yo me agarré a mi hija, la abracé, y agarré a la otra y me las llevé a la recámara”... Y empecé a orar, a orar, a orar... “Pero yo pensé que al otro día mi hija iba a convalecer toda morada de los cinchazos que le había dado... ¡Ni una señal de cinchazos!”, dice...

TRAUMARSE. TEORÍA VERACRUZANA DEL MAL Y LA ENFERMEDAD

Estando allí en el Bulevar, con la bebida y tomando, a mi amiga “se le subió el mar”, y empezó a sentirse muy mareada, y él también estaba un poco mareado, y que mi amiga lo besa y él se dejó, ¿no?, y que se abrazan, y él que empieza ya con las manos y ella que no, parándose las, y él que ya quería que se fueran al coche, entrarla en el coche, y ella que le dice que no, porque le daba mucha pena, porque su marido la había dejado marcada, tenía una marca. Su

marido la trató como a una prostituta, lo que hizo fue rasurarle ahí abajo, la mitad del mismo, y eso a ella la traumó, y tiene desde entonces mucho trauma, le da mucha vergüenza estar con un hombre. La pobre es una mujer marcada (doña Mari).

Con estas historias de mis interlocutores/as veracruzanos/as, va haciéndose patente cómo el cuerpo de la mujer constituye un territorio sensible, una carne donde el varón puede dejar diferentes clases de marcas, más o menos indelebles, ya sea guiado por motivos o excusas variadas o meramente por deseo, placer o azar.

¿Qué supone para una mujer *estar traumada* en Veracruz? Algunas de mis informantes, sobre todo entre 50 y 75 años, aludían habitualmente al término *trauma*⁹ o *traumarse*, situando los orígenes del mismo en diferentes desencadenantes (maltrato y violencia doméstica en Guadalupe; la cicatriz de una operación de vesícula en doña Mari; una fuerte depresión combinada con una crisis de fe en Rosario A.; no disponer de una vivienda estable y ser abandonada por cuatro de sus cinco maridos en doña Mode). La convergencia de todas estas narraciones, de todos estos fragmentos de sus vidas, se sitúa en los efectos fisiológicos, espirituales y emocionales

⁹ Es oportuno aclarar que *trauma* es una categoría nativa (*émic*) detectada entre mis informantes del puerto, probablemente “canibalizada” e interiorizada de discursos medicalizados y mediáticos, pero con matices y asociaciones propias y consensuadas en este contexto sociocultural.

experimentados, en la experiencia de padecer una “enfermedad grave” que altera sus vidas con una importante dosis de sufrimiento, dolor e, incluso, las lleva a sentir la proximidad de la muerte. Para mis informantes están claros los campos de fuerza y de influencia entre el trauma¹⁰ y la enfermedad, en su contexto sociocultural.

Una mujer marcada en otra forma es Guadalupe P., viuda de Onésimo A. Los siguientes párrafos de su historia (de sufrimiento, dolor, trauma y enfermedad) intentan ser una aproximación a la categoría veracruzana de *trauma*, como una senda para entrever una teoría nativa de la violencia, el trauma y la represión. De modo privilegiado me interesa señalar la incorporación del maltrato y de fórmulas institucionalizadas de violencia doméstica. El cuerpo —el de Guadalupe P.—, desde esta perspectiva, puede abordarse como un espacio violentado, mutilado y paralizado que apenas puede balbucear el discurso del trauma y expresar una vivencia del dolor focalizada en males crónicos, paralizantes o degenerativos. Ella ha encarnado —y continúa sufriendo a diario— la violencia y el maltrato masculino, aceptados culturalmente en Veracruz.

Al comienzo de la serie de entrevistas que conforman su historia de vida, fue Guadalupe la que nombró el término *trauma* y estableció una conexión entre los *traumas* que marcaron su experien-

cia vital —violencia y maltrato doméstico recibido de su padre, celos enfermizos y maltrato psicológico de su marido, la muerte a balazos del mismo— y las enfermedades que sufre —parálisis facial, artritis (parálisis de manos y brazos), insomnio (parálisis de la capacidad de dormir)—. Así lo afirmaba, al inicio de la primera grabación: “Ya desde mi niñez, de que transcurrió, ya pues no me acuerdo mucho. Yo me recuerdo, son unos traumas que yo tengo, por eso estoy tan enferma.”

De este modo bosquejaba la figura de su padre, violencia y maltrato que sufrieron su madre, ella y sus hermanos, y el abandono *de facto* experimentado al no hacer frente a sus responsabilidades económicas. Uno de los atributos o potencialidades aceptados en esta sociedad para el varón es “volverse desobligado”, algo de lo que Guadalupe tuvo experiencia primero con su padre y después con su marido:

Mi papá tomaba mucho. Y mi papá llegaba y quería pegarle a mi mamá, me acuerdo así, lo tengo tan grabado. Que estaba pintando, porque teníamos así un patio muy grande, cuando veíamos que mi papá llegaba y agarraba un machete... ¡Bueno sí! ¡Mi mamá sufrió, bueno una cosa terrible! Hasta el colmo sufrió mi madre. Ya cuando daban las seis o las siete de la noche, ya sabía que venía tomado; dejaba las puertas que había en la casa grande de madera, dejaba las puertas así abiertas, para poder correr por una puerta y por otra, porque mi papá ¡siempre llegaba en contra de ella!... Y pobrecito mi papá, se volvió muy *desobligado*, y mi mamá tenía que lavar ajeno, que hacer tortillas... Así nos levantó

¹⁰ Kleinman, Das y Lock (1997: xi), para estudiar el trauma —cultural— proponen la necesidad de explorar de modo sistemático las “relaciones más básicas entre lenguaje y dolor, entre imagen y sufrimiento” a nivel local.

ella, así nos levantó. Y ya eso es lo que yo me acuerdo, que es un trauma muy grande que tengo.

Seguidamente, Guadalupe describía a su marido, Onésimo A., los rasgos de su personalidad y oficio (policía judicial), y sus dudas iniciales antes de casarse con él, dado su carácter posesivo (celos obsesivos) y violento con las mujeres (a las que “bañaba en sangre”):

Duré de novia con él un año porque era muy... nunca en mi vida he conocido a una persona tan enferma de celos... celosísimo... ¡Pero enfermo, enfermo! Pero una cosa espantosa... Era un hombre joven, porque era joven, pero muy vivido, muy vivido... él había tenido mucho mundo, y no lo sabía, era agente de policía... Él había tenido mujeres y todo pero yo creo que nunca, nunca había tenido así una chamaca como yo. La cosa es que un día la prima que lo atendía fue a la casa, en la mañana, y le llevó a mi mamá un cerro de fotografías, donde estaba con mujeres, ¡y cartas! que le había hecho a las mujeres y que las mujeres le habían hecho a él... ¡Bueno, una cosa!, y le dijo: “¡Con ésta vivió, pero la bañaba en sangre, y la golpeaba, y le hacía y le tomaba...”

Su relato va construyendo la figura de su marido como un varón veracruzano prototípico en su condensación de valores de “macho”, de un pasado libertino y malvado, escarnecedor de mujeres y que, incluso, justificaba —y defendía apoyándose en el “sentido común” local— su conducta anterior ante la madre de Guadalupe con estas palabras:

Mire señora, yo no soy ratero, no soy asesino, no soy marihuano. ¡Malo he sido

hasta no poder! ¡Malo sí, malo sí...! Pero de lo que le dijo esas personas, que luego yo he golpeado a las mujeres sí, que las he bañado en sangre sí, ¿pero sabe usted por qué? Porque son mujeres que le dice uno una cosa y le contestan a uno veinte... Y yo no soy hombre que se me deba contestar. Porque el hombre de la casa voy a ser yo, no la mujer. A mí no me van a contestar. Y por eso —dice— con Lupe totalmente la cosa es diferente, a ella la quiero para mi esposa. Yo nunca me he casado, he tenido mujeres como todos los hombres, pero nunca me he casado. A Lupe la quiero para mi esposa —dice—, yo quiero que me dé usted una oportunidad de ser bueno...

Por las palabras de esta informante sabemos que durante su noviazgo y durante los ocho años de casados, antes de que su marido fuera asesinado en una acción policial en un municipio cercano, ella vivió atenazada por el miedo, las amenazas proferidas fruto de sus celos (“sus nervios”, como los calificaba su marido) o de los arrebatos violentos y las amenazas de que se llevaría a su hija Cecilia:

¡Ahhhh! Éste yo le tenía un miedo espantoso.... Bueno, pues así me amenazaba. Pues no, ahora sí que no, no lo dejé porque me tenía totalmente amenazada... Me decía: “Sabes qué, Lupe, que dices que me dejas, pero yo no te voy a dejar, y pobre de ti, ¡pobre de ti! que yo te llegue a encontrar siquiera conversando con alguien varón, porque así los dos se van a morir, los dos se van a morir...”

A continuación se consignan algunos fragmentos en que Guadalupe habla de las tres enfermedades que padece y que

han marcado su existencia, una descripción de la percepción sensible de las mismas, y del sufrimiento y dolor que han traído a su vida diaria:

Parálisis corporal y facial

Una noche estaba yo cosiendo, ya era de madrugada y a mí se me cerraban los ojos, se me cerraban, tomaba yo pastillas para no dormirme, ahora qué desgracia porque a veces tengo que tomar pastillas para dormir y ni me hace... Y entonces, hubo un momento que ya no aguanté, y era tiempo de calor como ahorita, y que me fui en un petate, pero desde que me hice así, ¡yo sentí un mareo horrible!, pero no quise alarmar a mi mamá, pero todo el rato que estuve acostada ¡yo sentía que todo me giraba y todo me giraba!, y el otro día cuando me quise parar, ya no pude pararme. Y estuve diez días malísima, malísima, malísima... Dicen que fue parálisis facial, que tanto estar en la máquina trabajando, y irme a acostar en el suelo, como quiera que sea un petate pasaba lo frío. A los diez días, me senté con una señora que se llama Irene, y cuando estaba yo platicando, yo sentía como si me estrangulaban, una cosa así, y yo sentí que la voz me cambiaba y yo vi que ella se me quedaba mirando y digo, "Irene, verdá que no hablo igual", "¡No, dice, qué te pasa Lupe, qué te pasa!", "¡No, no sé qué me pasa, yo siento que me están ahorcando, siento ...y ah su...!", Y que me lleva de la mano y que me lleva pa' mi cama, y que me acuesta, y al acostarme ¡se me viene la boca hasta acá!, y el ojo, dicen, no me lo vi, pero dicen que se me salía de la órbita, y ¡ah su mecha...!

Artritis

Así que estaba entonces yo lavando unos cobertores en la lavadora, pero teníamos un lavaderote así de material en la casa aquella, y de momento, mira, en esta mano ¡sentí como si me atravesaran con un puñal, así un clavo, una cosa, pero horrible!... Y ay, ay, me saqué la mano, y "¡ay, qué cosa tengo!" Pero con la cosa de que yo me iba, pues seguí, seguí porque he sido muy fuerte... Seguí, seguí y terminé, y me metí al baño... Pero resulta que a las nueve de la noche yo ya no pude, porque el dolor de la mano se me vino hasta acá, y el brazo ¡se me pegó aquí de tal manera, que por más que trataba, si me lo querían despegar, eran gritos, gritos!... No hay un especialista aquí en Veracruz que yo no haya visto... Y he tenido unos casos tan terribles, casi de arrastrarme, así de arrastrarme, de no poder comer, de no poder... ni hacer mi cuerpo para acá, hacia la mesa, ni mi mano para acá, de no poder moverme, de no poder rascarme, de no poder, bueno, peinarme, bañarme...

Insomnio

Estuve sin exagerarte como tres meses sin poder dormir, sin poderme acostar, porque parecía un muñeco que le das cuerda, porque estaba yo sentada o parada, lo que estaba yo con dolores, pero me acostaba yo ¡y parecía que me daban cuerda! y tenía yo que pararme... Y así mi mamá toda la noche conmigo. Y yo lloraba, me creía yo que empezaba a caer la tarde, ay yo lloraba amargamente... Y hasta la fecha, cuando llega la noche es un sufrimiento para mí porque no duermo, me paso las noches completitas sin dormir, y las pastillas me hacen mu-

cho daño... Fíjate, las pastillas, yo tenía un carácter muy bonito, siempre decía no ser una persona amargada, porque sé que se amarga uno y amarga uno a los demás... Sin embargo, ya me siento amargada, ya me siento enojona, ya me siento... Porque te tomas la pastilla hoy y duermes... A veces ni con la pastilla duermo, a veces ni con la pastilla duermo, pero a veces duermo... Me levanto sintiéndome con coraje, depresión, un montón de cosas...

La trayectoria vital y experiencia de mujeres veracruzanas como Guadalupe P. revela de forma más o menos explícita que un *locus* privilegiado de la aflicción, del mal, se halla en el territorio doméstico, en las relaciones de pareja varón-mujer que son articuladas —con la violencia y la dominación de la mujer por el hombre— en este contexto íntimo, micro, que son la casa y la familia.

Pero en la ciudad también existe la idea de que la violencia tiene mucho que ver con lo que pasa en el mundo de los espíritus y en los efectos —males, enfermedades— que estos provocan en el mundo de los vivos. En este contexto, la hechicería es un fenómeno de violencia simbólica —de agresión, pero también de respuesta y canalización de la violencia—. Algunos de los “trabajos” narrados por practicantes de la *ciencia espiritual* o por sus clientes perfilan a la “brujería” como una respuesta defensiva eficaz a la agresión y dominación social (propietarios-trabajadores, españoles-veracruzanos, varón-mujer). Por razones de espacio no abordaremos estos materiales etnográficos aquí.

Resulta complicado “traducir”, hacer comprensible la clase de realidad en-

carnada que constituyen los espíritus para los veracruzanos, su condensación de una memoria cultural¹¹ y su grado de irrupción e interferencia fisiológica y emocional. He optado por centrar mi atención en los modos en que esta violencia puede ser encarnada desde un punto de vista espiritual, y en los efectos perturbadores en las vidas de la gente del puerto. Dentro del campo de los espíritus en Veracruz, es pertinente dedicar un poco de atención a la gestión de la “muerte por violencia”, a la conversión de las personas muertas de modo violento (por accidente, suicidio o asesinato) en espíritus *chocarreros* y errantes, aquellos que causan aflicción entre los vivos, y al abordaje de la violencia como fuente de poder y eficacia simbólica.

Para ello acudamos por un momento en el barrio de la Huaca a la consulta de Concepción P., una *cartomanciana*, según la terminología local. En su sala, los espíritus le susurran al oído lo que le pasa a la persona afligida y qué cosas debe tomar o hacer para curarse; de allí es de donde le viene la inspiración para

¹¹ En “Los encapuchados del carnaval del puerto de Veracruz: una indagación etnográfica en la memoria cultural e imaginación urbana” (Flores Martos, 1998: 57-115) he explorado en detalle las narrativas y conversaciones sobre este disfraz de carnaval que son los encapuchados del pasado, y de los espíritus que despliegan este “disfraz espiritual” atormentando a las mujeres del puerto en el presente. Por este motivo, los veracruzanos han modelado una teoría nativa de lo social, su singular teoría social, en especial del goce y la represión, cultural y social, centrada en los aspectos corporales y de género, fundamentalmente.

decir las “recetas” espirituales para combatir esos males. Su departamento está ubicado, como un anexo, justo encima de una funeraria y ella era la nuera de don José Olivares, el propietario.

Funerales Olivares es conocida en Veracruz por sus conexiones y tratos con la policía judicial y local, con las cuales tenía un *tamalazo* (acuerdo ilegal) para la concesión, casi exclusiva, de los servicios funerarios en “muertes por violencia”: asesinatos, suicidios, accidentes. Así lo reconocía en 1993, don José Olivares: “los accidentes es lo que nosotros más trabajábamos”. Pude comprobar, revisando en el libro de casos encargados a la funeraria, los partes médicos de defunción, desde abril hasta la primera quincena de julio de 1993, los siguientes tipos de clientes/muertes: 16 golpeados o apaleados, seis ahogados, tres ahorcados, dos baleados, dos electrocutados y un apuñalado. En otras palabras, *Funerales Olivares* manipula una clase de muertos, los violentos o violentados, los que según la teoría “espiritual” hegemónica en el puerto tienen más facilidad para convertirse en espíritus *chocarreros* o errantes, en aquellos que buscan luz y tranquilidad o, simplemente, acabar una tarea en este mundo que quedó truncada por el accidente o violencia inesperada que acabó con sus vidas; éstos son los espíritus que con más facilidad molestan y causan aflicción, se *posesionan* o son *cargados* por la gente de la ciudad.

Literal, espacial y metafóricamente, Concepción tiene un trato, posición y perspectiva “familiar” con los muertos (los cuerpos o cadáveres que preparan y amortajan bajo su sala), sobre todo

muertos por causa de violencia y, por extensión, con una determinada clase de espíritus, los *chocarreros* o errantes. Probablemente sus poderes y prestigio, la satisfacción que da en las diferentes “consultas”, el éxito en sus curaciones, no sean en absoluto ajenos a su trato “familiar” con estos muertos y espíritus —“familiar” también en un sentido literal, por su parentesco como hija política o nuera del patriarca de *Funerales Olivares*—, y a su contacto espacial tan próximo con los muertos que prepara, maneja y “encauza”.

ACLARACIÓN SOBRE LO POSTCOLONIAL EN ESTA CULTURA URBANA

Existe un debate y crítica, fundamentalmente en el seno de la antropología latinoamericana, acerca de la aplicabilidad del concepto *postcolonial* a los contextos socioculturales del continente americano (Castro-Gómez y Mendieta, 1998; Coronil, 1996; Dube, 1999; Kraniauskas, 1998; Lins Ribeiro, 2001; Mignolo, 1996, 1998). Aunque el debate se apoya en argumentos interesantes, y en algunos casos fundados, las posiciones críticas obvian tanto el peso de la historia y del pasado colonial, como el peso que las relaciones de poder (macro y micro) han dejado en la constitución de los sujetos y en la construcción cultural de subjetividades en las sociedades, que justifican de por sí el uso del concepto. Por otra parte, los críticos más fuertes del término *postcolonial* —de génesis y desarrollo anglófono (Bhabha, 1994)— ensayan y proponen conceptos

alternativos o de recambio —éstos de patente hispana—, como *postimperial* o *postoccidental* para abordar o explicar las mismas realidades en dichas sociedades.

No pretendo entrar en esta preocupación retórica ni participar en el debate, aunque me gustaría aclarar que no uso el término *postcolonial* en un sentido duro, desde las posiciones de la teoría o estudios postcoloniales, tampoco desde una óptica política (europea, metropolitana, eurocéntrica), sino como un término descriptivo, que me permite acercarme e ilustrar una especificidad social y cultural de una ciudad, el puerto de Veracruz (un punto clave de la cartografía colonial del pasado, y un hito periférico en la geografía postcolonial del presente).

Empleo de forma consciente y meditada el término *postcolonial* para referirme a la cultura urbana veracruzana (no al resto de sociedades o culturas de México, sean o no indígenas,¹² y tampoco al resto de Latinoamérica), porque ayuda a aproximarnos a su singularidad y a los rasgos que la distancian de otras culturas urbanas mexicanas y la emparentan con las caribeñas. Entre estos rasgos se halla una memoria cultural de la Colonia y de la estructura socioeconómica de la plantación (azucarrera). En este sentido, el término *postcolonial* se halla ampliamente aceptado en los trabajos y estudios acerca del

Caribe como área sociocultural, y de las sociedades caribeñas diseminadas por toda América —más allá de las iniciales fronteras geográficas.

Probablemente, el aporte más novedoso e interesante para enfocar y comprender la especificidad de “lo caribeño” y las dinámicas sociales y culturales existentes en dichas sociedades es el trabajo de Antonio Benítez Rojo *La isla que se repite*. Siguiendo a este autor (1998: 350), ninguna perspectiva del pensamiento —premoderna, moderna o postmoderna— puede definir por sí sola la interacción compleja de una sociedad “caribeña”, como la veracruzana. Este mismo autor propone, como cuarto paradigma teórico, el representado por un tipo de pensamiento *acriollado* para la realización de los estudios postcoloniales en dichas sociedades, que se caracterizaría por incorporar estrategias premodernas, modernas y postmodernas, e intentaría superar el rodillo epistemológico occidental, cuestionando sus códigos binarios y su afán de síntesis (Benítez Rojo, 1998: 392, 414-415). Basándose en esa “promiscuidad entre paradigmas” propuesta por este autor, creemos útil mantener esta perspectiva *acriollada* para pensar una cultura de carácter postcolonial y caribeña, como la veracruzana.

Como se comprobará en el presente trabajo y he explorado en otros (Flores Martos, 1998 y 2004), es constatable una memoria cultural que en la sociedad e imaginación urbana del puerto de Veracruz se conecta claramente con la colonia española, y afecta e interfiere en las vidas, en la salud y la enfermedad de los cuerpos, y en las fantasías de

¹² Aunque en la literatura antropológica no es infrecuente encontrar el término *postcolonial* aplicado a culturas indígenas en México (tzotziles, tzeltales), o a escenarios o regiones como Chiapas.

los veracruzanos actuales. Es en este sentido que utilizo descriptivamente el adjetivo *postcolonial* para referirme a la existencia de un *habitus postcolonial* (Bourdieu, 1988 y 1991; Dhareshwar, 1989a y 1989b) en dicho contexto, que alude a los modos de construcción del sujeto y de las subjetividades. Me parece de utilidad, si pretendo aproximarme y abordar una teoría cultural de la violencia, tener en cuenta una represión cultural vinculada a situaciones de sujeción y sojuzgamiento enraizadas en un pasado colonial.

RECAPITULANDO. UNA TEORÍA SADIANA DE LA REPRESIÓN Y LA IMAGINACIÓN LIBERTINA EN VERACRUZ

En la cultura urbana veracruzana sorprende la obscena visibilidad y tácita aceptación de la violación como un elemento más del hegemónico imaginario y universo de prácticas libertino, configurado por una masculinidad agresiva incuestionada. La posesión espiritual, en concreto la que manifiesta un estereotipo de posesión demoniaco/maligno que incluye la agresión y flagelación de las personas poseídas, constituye un rasgo expresivo redundante de dicho imaginario libertino orientado desde los deseos y fantasías masculinas. Ésta puede abordarse, en el caso de las víctimas femeninas, "muchachas", como si de una violación —espiritual pero también corporal— dramatizada se tratase.

Las imágenes, gestos y escenas de la obra del Marqués de Sade resultan útiles para el antropólogo como reflejos,

espejismos o modelos para analizar y contrastar las imaginaciones sociales, culturales y las fantasías producidas en sociedades fugitivas de la racionalidad iluminista-positivista. Acercarse al pensamiento sadiano en tanto filosofía de la sociedad, o mejor "teoría de lo social", supone como algunos de los exégetas de este autor han sugerido, abordar el sadismo como un hecho cultural, como la conciencia de la presunción ilimitada de los apetitos. Pensamos desde aquí en la obra sadiana como un paradigma teórico interesante para abordar la peculiar heterogeneidad y el énfasis en las pasiones que algunas sociedades e imaginaciones postcoloniales —como la veracruzana— exhiben como rasgos singulares, como hebras visibles de su trama identitaria. En el puerto es patente una saturación de sexualidad en los discursos y conversaciones *clases medieras*, sobre todo de varones, que forman parte de su teoría "nativa" de lo social.

Veracruz comparte con las sociedades caribeñas un perfil social altamente represivo (Benítez Rojo, 1998: 295-296), y no sólo en el plano político (régimenes autoritarios con herencias coloniales) y socioeconómico (estructura de la plantación), sino también en la represión interna o autorrepresión replegada por y sobre ese mismo sujeto postcolonial —partiendo de la memoria de la plantación inscrita en su piel y pliegues interiores—. Este carácter represor "a la veracruzana" traza una vía de comprensión del éxito de un imaginario local que enfatiza la libertad del jarocho y del ambiente, las fantasías e historias que conforman una imaginación libertina, y un conjunto de rituales

y expresiones culturales que buscan la liberación de los actores sociales, tanto en el plano espiritual (las oraciones de “liberación” y “liberaciones” de los cultos de sanación o exorcismos para neutralizar las molestias y posesiones de espíritus malignos), como en el plano moral y corporal, en la miríada de clubes anónimos o de autoayuda—Alcohólicos Anónimos, Comedores Compulsivos Anónimos, Neuróticos Anónimos, Adictos a las Relaciones—en donde se busca y se habla de “liberar” al sujeto de una adicción —al alcohol, a las múltiples relaciones sexuales, a la comida, etc.— y su reconstrucción corporal y moral desde una racionalidad “moderna”, alejada de dependencias y compulsiones. Extrañas y singulares liberaciones en la sociedad veracruzana, atravesada por una no menos ubicua violencia, represión y trauma, encarnaciones culturales de potentes efectos.

BIBLIOGRAFÍA

- BHABHA, H. (1994), *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- BENÍTEZ ROJO, Antonio (1993), *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea.
- BOURDIEU, Pierre (1988), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- BROISSIN ABDALÁ, Francisco (1992), *Leyendas de Veracruz*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (eds.), (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa/University of San Francisco.
- CORONIL, Fernando (1996), “Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 1, febrero.
- CSORDAS, Thomas J. (1988), “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *ETHOS*, núm. 8, pp. 5-47.
- DHARESHWAR, Vivek (1989a), “Self-Fashioning, Colonial *Habitus* and Double Exclusion: V.S. Naipaul's *The Mimic Men*”, *Criticism*, vol. 1, núm. 31, pp.75-102.
- (1989b), “Toward a Narrative Epistemology of the Postcolonial Predicament”, *Inscriptions*, vol. 5, Center of Cultural Studies.
- DUBE, Saurabh (coord.) (1999), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México.
- ESCOBAR LATAPÍ, Agustín (2003), “Men and Their Histories: Restructuring, Gender Inequality, and Life Transitions in Urban Mexico”, en M. GUTMANN (ed.), *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham, Duke University Press.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2003), “Malandros, María Lionza, and Masculinity in a Venezuelan Shantytown”, en M. GUTMANN (ed.), *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham, Duke University Press.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio (1996), “Una mitología urbana: las historias de ‘locos’ y ‘personajes’ en Veracruz”, *La Palabra y el Hombre*, núm 99, Xalapa, pp. 133-148.
- (1998), “Los encapuchados del carnaval del puerto de Veracruz: una indagación etnográfica en la memoria cultural e imaginación urbana”, *Sotavento*, núm. 4, Xalapa, pp. 57-115.
- (2004), *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- GARCÍA SELGAS, Fernando J. (1994), “El ‘cuerpo’ como base del sentido de la ac-

- ción", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), núm. 68, Madrid, pp. 41-83.
- GUTMANN, Matthew C. (1993), "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México en los noventa", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. IX, núm. 33, México, septiembre-diciembre, pp. 725-740.
- (1996), *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.
- (1997), "Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity", *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, Palo Alto, pp. 385-438.
- , (ed.), (2003), *Changing men and masculinities in Latin America*, Durham, Duke University Press.
- KLEINMAN, Arthur, Veena DAS y Margaret LOCK (1997), "Introduction", en Kleinman, Das y Lock (eds.) *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- KRANIAUSKAS, John (1998), "Hybridity in a Transnational Frame: Latin Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies", en Avtar BRAH y Annie E. COOMBES (eds.), *From Miscegenation to Hybridity? Re-thinking the Syncretic, the Cross-Cultural and the Cosmopolitan in Culture, Science and Politics*, Londres, Routledge.
- LINS RIBEIRO, Gustavo (2001), "Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo", en D. MATO (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Clacso, pp. 161-183.
- LITVAK, Lily (1986), *El sendero del tigre. Exotismos en la literatura española de finales del siglo XIX, 1880-1913*, Madrid, Taurus.
- MIGNOLO, Walter (1996), "Herencias coloniales y teorías poscoloniales", en Beatriz GONZÁLES STEPHAN (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad/Nubes y Tierra.
- (1998), "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", *Cuadernos Americanos*, año XII, núm. 64, México, UNAM.
- STOLLER, Paul (1995), *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, Nueva York y Londres, Routledge.