



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Magia, brujas y estudiantes: continuidades coloniales
y experiencias populares en Santiago del Estero
Lucas Díaz Ledesma
Actas de Periodismo y Comunicación, Vol. 2, N.º 1, diciembre 2016
ISSN 2469-0910 | <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas>
FPyCS | Universidad Nacional de La Plata
La Plata | Buenos Aires | Argentina

Magia, brujas y estudiantes: continuidades coloniales y experiencias populares en Santiago del Estero

Lucas Díaz Ledesma

lucasdiazledesma@gmail.com

Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Interdisciplinario de Género
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Buenos Aires
Argentina

Este trabajo se presenta como una oportunidad para abordar un camino de discusión en torno a la figura de “la bruja” en Santiago del Estero, haciendo un paralelismo histórico entre los juicios a hechiceras en los procesos coloniales y el lugar de la practicante o estudiante de magia en la actualidad. La bruja que estudia estas artes demoníacas, lo hace en la Salamanca con la supervisión del Zupay o diablo, rasgo que no difiere sustancialmente de hace 300 años atrás. Nuestro objetivo reside en mostrar un mapa que articule estos momentos en y a partir del análisis de relatos de experiencias de sujetos de Santiago del Estero en torno a sucesos de la cotidianidad donde la presencia de la magia es central.

Santiago del Estero cuenta con la ciudad sólida más antigua del país, fundada en 1553. Posee acervos culturales e históricos innegables y sucesos de despojo y ultraje históricos, pero principalmente matrices culturales que requieren de acciones de intelección vigilantes, novedosas y desde otros lugares de conocimiento.

Si bien para indagar estos procesos culturales ahondamos en dimensiones analíticas míticas y sexo-genéricas para complejizar las matrices operantes en estas prácticas

(muchas de ellas relacionadas con la curación), en esta ocasión nos ocuparemos de un eje mágico-religioso para reconocer desde allí nexos, continuidades y rasgos diferenciales de prácticas cotidianas tramadas por multitemporalidades, procesos de mestizajes coloniales y posibles cruces analíticos entre las relaciones de género y cosmovisiones míticas.

Inscriptos en los estudios de comunicación/cultura en diálogo con los estudios decoloniales y feminismos postcoloniales, en nuestra tesis doctoral buscamos comprender entonces cómo a partir de tramas de sentido performativas [de puestas concretas en acto], dominantes, residuales y emergentes en la cotidianidad, se pueden urdir los mapas que permitan comprender los modos configurantes de rasgos identitarios de estos sectores populares santiagueños en la actualidad.

Aclaraciones iniciales

Este trabajo es resultado de la investigación en proceso que realizamos en el marco de la beca de investigación otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de La República Argentina. El territorio está conformado por comunidades de la provincia de Santiago del Estero. El criterio de selección de los lugares está dado por la vigencia que ciertas narrativas míticas adquieren en la cosmología comunitaria, cuya circulación además de presentarse en la oralidad de los relatos, cobran preponderancia en retóricas de los medios masivos de comunicación, quienes se hacen eco de estos sucesos "sobrenaturales" que irrumpen en la cotidianidad y los toman como factores de construcción de sucesos noticiables. Nos guía el objetivo de comprender las tramas de sentido en torno a la "cotidianidad" – escenario donde transcurren las dinámicas de relacionamiento con los/as demás, con el monte, la representación sobre la vida, la muerte, la curación- que se urden en los relatos de experiencias de los/as sujetos/as. Entendemos que articulan y operan de manera compleja una dimensión mítico-cosmológica, una de género [s] y sexualidad/es, y otra de religiosidad.

Por dimensión mítica nos referimos a una realidad que reactiva un pasado primigenio – a partir de pervivir tradiciones, normas, modos de ser- de constitución colectiva en las retóricas actuales, manteniendo vivas las significaciones (Elíade; 2005) y ritos en la vida comunitaria.

Los relatos también remiten a prácticas donde las relaciones de género son clave, dado que las tramas de la sexualidad y el parentesco se organizan en cosmologías patriarcales de dominación del universo femenino, que se remontan en la colonial modernidad (Segato; 2010) y los pactos de estatus de género (Segato; 2003).

Estas experiencias también se organizan en función de repertorios donde rituales de las prácticas cotidianas se comprenden en el campo la religiosidad popular, en tanto mixturas con lo sagrado y en tensión entre cosmologías nativas y coloniales de los mestizajes.

Por todo esto, nos interesa conocer las tramas de sentido que configuran los relatos de experiencias, donde articulan estas dimensiones, guionando las prácticas cotidianas, desiguales, heterónomas. Así reconocer bajo qué condiciones históricas, materiales y simbólicas se entretejen estas gramáticas que permiten configurar procesos identitarios en lo actual en Santiago del Estero.

Brújula metodológica y anclajes conceptuales

Este trabajo se enmarca en una perspectiva etnográfica, que “como enfoque la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como ‘actores’, ‘agentes’ o ‘sujetos sociales’)” (Guber; 2001: 111-112).

Quien se dedica a la investigación social es difícil que comprenda una acción determinada sin entender los parámetros, las simbolizaciones y los marcos de producción de sentidos sin tener en cuenta las caracterizaciones de sus propios/as protagonistas. Se trata de elaborar una construcción entre lo que dicen “los/as nativos/as” junto con la formulación teórica del/a investigador/a. Los/as agentes son informantes privilegiados/as pues sólo ellas/os pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los/as involucran.

Al reconocer con qué mapa técnico-metodológico intentamos llegar al campo en relación a las técnicas de recopilación de información, decimos que pusimos en práctica la observación como herramienta fundamental porque nos permitió entender los procesos simbólicos de las prácticas sociales, más allá de los límites de lo dicho en la expresión oral, como las dimensiones significantes que operan en sus miradas, en sus juegos de interrelación corporal, las marcas en los cuerpos; huellas y marcas de sentido densas y comunicativas.

Otra técnica central en esta investigación es la entrevista, que consiste en la conversación entre dos personas como mínimo, dialogando sobre ciertos esquemas o pautas acerca de un problema o cuestión determinada. La entrevista puede tener diversas formas, pero queremos remarcar que cada vez que llegamos al campo nos resulta dificultoso realizar un diálogo en profundidad, no directivo o "en estado puro", pues por las dinámicas relacionales que se presentan comienza a operar una relación con el/a entrevistada/o que implícitamente requiere de acciones de improvisación. Sin embargo, quizás el término que más se adecue es el de "charlas" muchas veces condicionadas por los tópicos que los/as mismos/as informantes establecen, desean hablar o desarrollar. En este encuentro con los/as otros/as claramente ellos/as determinan cómo, cuándo, dónde y de qué hablar con quienes los/as interpelan.

De la mano de los feminismos poscoloniales, los estudios descoloniales y la Comunicación/cultura

Como punto de anclaje epistemológico, comprendemos a la comunicación como campo de saber académico que no puede pensarse separada de lo social y lo cultural. "Al no estar integrado por una disciplina sino por un conjunto de saberes y prácticas pertenecientes a diversas disciplinas y campos, el estudio de la comunicación presenta dispersión y amalgama" (Martín Barbero; 1990: 3). Por lo tanto este trabajo coincide en tomar la postura de construir un campo amplio, transdisciplinar, que asuma lo político del contexto en el que se crea. Adscribir a un conocimiento transdisciplinar, implica considerar la rearticulación de estrategias conceptuales que habilita la producción de objetos de estudio específicos.

Héctor Schmucler explica:

La comunicación no es todo, pero debe ser hablada desde todas partes; debe dejar de ser un objeto constituido, para ser un objetivo a lograr. Desde la cultura, desde ese mundo de símbolos que los seres humanos elaboran con sus actos materiales y espirituales, la comunicación tendrá sentido transferible a la vida cotidiana. (1984: 8)

La cotidianidad [espacio de producción de la cultura] es el escenario de creación y apropiación de los sectores populares, territorio de lucha por el sentido (Martín

Barbero; 1987). Allí nos preguntamos por el tejido material y simbólico de la cotidianidad, tensionando los rasgos dominantes, residuales y emergentes (Williams; 2000).

Ahora bien, estos modos de concebir el mundo tienen sus orígenes en los procesos de modernización y occidentalización, pues "la expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones heterosexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formaban estructuras jerárquicas en términos raciales, sexuales, de género y de clase" (Castro Gómez & Grosfoguel; 2007:19). Por ello, desde un posicionamiento decolonial, se reconoce al capitalismo global como una red global de poder que reconfigura en clave posmoderna las exclusiones promovidas por jerarquías epistémicas, de raza, género, clases, edad, germinadas por la modernidad, "de este modo las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente" (Castro Gómez & Grosfoguel; 2007: 14).

Uno de los conceptos clave de esta perspectiva, es el de "Colonialidad del Poder", introducido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Para él, está caracterizada por el capitalismo y eurocentrismo:

la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social. (Quijano; 2014: 67).

Complementando este término y como uno de los fundadores de los estudios descoloniales, el filósofo argentino Walter D. Mignolo arguye que la matriz de la colonialidad del poder se define en cuatro niveles interrelacionados: control de la economía [apropiación de tierras y recursos naturales], control de la autoridad [formas de gobierno], control de género y la sexualidad [heteronorma, familia nuclear] y control del conocimiento y la subjetividad [instituciones formativas] (Mignolo; 2014). Por lo tanto, en diálogo a lo anteriormente expuesto, adscribirnos a los feminismos poscoloniales, que implica habilitar la construcción de conocimiento situado para la producción de una Epistemología Feminista Latinoamericana, "que parta desde los márgenes de vida de las "Otras" del feminismo hegemónico: indígenas y campesinas, afrodescendientes, diaspóricas y migrantes, lesbianas, trabajadoras en las maquilas,

trabajadoras del sexo, trans" (Bidaseca & Vázquez Laba; 2011: 9), puesto que resulta ineludible poner en jaque los órdenes y dispositivos de dominación subyacentes a las condiciones históricas que ubican a las mujeres y a los/as sujetos/as y feminizados/as en posicionalidades de subalternidad y violencia estructural. Es decir:

Se refiere a una propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales –construidos como "los otros" en distintos contextos geográficos e históricos- se convierten en una forma de colonialismo discursivo que no sólo da cuenta de una realidad, sino que la construye. (Suárez Navaz & Hernández; 2008: 10)

Por lo tanto "podríamos decir entonces que el adjetivo de poscoloniales se refiere a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el sur" (Suárez Navaz & Hernández; 2008: 10). Es por ello que partimos de pensar al racismo y a la colonialidad como constitutivas de las relaciones de género.

Como atajo analítico, "experiencia" en plural es un concepto que permite situar y saldar el debate entre disputas del teoricismo y empirismo, estructuralismo y culturalismo (López; 2011). Pero además es fundamental para los estudios de género y los feminismos poscoloniales en tanto sitúa las problemáticas en las vivencias de los/as sujetos/as sin desconocer los condicionamientos materiales al habitar el mundo. Como indica la investigadora Silvia Elizalde, son posiciones específicas, corporales, emocionales, lingüísticas, no lingüísticas, pues el lenguaje no es el único medio para significar. Es decir, el cuerpo es el sitio fijado y habitado a partir del cual se concretizan las prácticas sociales, lugares fundamentales para la producción del sentido (2008). Para nosotros la experiencia, en tanto intersección y punto de sutura eventual de una configuración determinada de mundo, está destinada a una puesta performática de dinamismo y cambio; fijeza momentánea dispuesta a re-narrarse en la práctica del relato y en conjunción con la vivencia corporal. La experiencia es una vivencia corpórea y fenoménica de todos aquellos modos de inscribir, habitar, disputar el mundo, no sólo desde el lenguaje.

Es decir, el discurso no puede reducirse a lo lingüístico, pues el lenguaje no siempre dice lo que dice y hablar no se limita al habla porque "el lenguaje dice mucho más de lo que cree decir y muchas cosas hablan aunque no sean lenguajes" (Martín Barbero; 1987: 44). Es anclarnos desde una perspectiva del discurso práctica: "lugar en que la lengua se carga y es cargada de historia y de pulsión" (Martín Barbero; 1987: 44). Por

ello, la experiencia corporeizada es un espacio cognitivo y campo de disputa existencial.

Brujas y estudiante de magia: curación, magia y resabios coloniales

Curanderismo y daño

Tomando aportes de la socióloga argentina Hebe Vessuri (1970) y el antropólogo argentino José Luís Grosso (2008), denominamos a los estudiantes de magia como formaciones simbólicas y comunitarias que estudian con el diablo o zupay (término quichua), aprendiendo saberes oscuros y de antaño con los cuales inciden en el destino de cualquier persona de la comunidad.

Son múltiples las significaciones que se le atribuyen a esta figura comunitaria. Estudiar implica una aptitud vinculada a la lecto-escritura; como nos narra Rosa Domínguez [en una charla informal en el año 2010] de la ciudad de La Banda (Santiago del Estero), ese libro de magia se lee además, a la noche, jamás a la luz del día porque su contenido sólo es visible en la penumbra. Esto lo podemos relacionar con lo que el antropólogo Michael Taussig explica en relación al poder de la magia de palabra impresa "dado que la ha adquirido ese poder durante el ejercicio de la dominación colonial (...) como en la Biblia y el derecho" (2012: 316), sobre todo si consideramos la baja alfabetización en los sectores populares en Santiago del Estero. Pero además, la posibilidad metamórfica o transfigurativa es un rasgo clave de los/as estudiantes, pues pueden convertirse en cualquier tipo de animal o persona.

Por otro lado, los sentidos en torno a estas figuras se relacionan con prácticas curativas. El rol comunitario consiste en curar una enfermedad o en provocarla mediante artes diabólicas de la salamanca [lo veremos prontamente en el texto].

Inclusive se lo relaciona con aquellas prácticas curativas que no tienen una explicación científica o que cuadre en el marco de las definiciones de los discursos de la modernidad iluminista.

De montes y salamancas

El monte es un espacio sagrado, cosmológico y desconocido. Es el escenario de lo imprevisible, de certificación de lo sobrenatural, al alcance de cualquiera. Pero también es un espacio a respetar:

“Como siempre salgo para el monte, me aparecen esas cosas (...) yo cazo por la carne, no lo hago por diversión porque ahí hay que respetar al monte y no ser pícaro. Y bueno, para allá está la salamanca. Un día me he ido yo cerca de las 10 de la noche, iba cazando por la orilla, y se me ha apagado la linterna. Y sigo caminando y al rato uno ya me venía siguiendo a la par mía. Y cuando he empezado a sentir que caminaba más ligero y más al lado mío, he apagado la linterna y yo seguía caminando callado”.

(Alberto Fernández. Entrevista personal Nº 1. Julio de 2014)

Es el espacio del terror, del peligro y de la magia, entendida como “creencias y prácticas que se suponen apropiadas para afectar directamente a la naturaleza y/o miembros de la sociedad y que requieren el esfuerzo individual del practicante de magia” (Vessuri; 1970: 443). Taussig señala que la magia se refiere “al conocimiento y a las palabras, a las palabras y a la capacidad de crear cosas” (Taussig; 2012: 315). Inclusive opera como un proceso de regulación social que consiste en la aparición de una enfermedad, muerte y adversidades cotidianas.

Respecto de la salamanca, el espacio donde se estudia con el diablo y se aprende a ser bruja o estudiante, nos contaban que:

“Yo tenía un primo que mi abuela sabía decir que él estudiaba con el diablo y como a mí no me ha querido entregar, por eso se ha hecho así, porque a nadie ha querido entregar al que lo más quiere (...) Se iba enloqueciéndose por no entregarme a mí, o a otro más quien lo quiera, o sea llevarme viva y entregarle al diablo. Él estudiaba de noche, se iba a las 2 y volvía a las 7. Y un día ya no ha vuelto más. Eso es porque el diablo se lo ha llevado”.

(Mercedes Domínguez. Entrevista personal Nº 3. Julio 2014)

“La salamanca está para allá –señala para lo profundo del monte del Barrio Río Dulce de la ciudad de La Banda- y ahí se pierde la gente. Una vez se ha

perdido Cacho, un hombre grande ya. Y eso dice que es verdad porque ahí los llevan haciéndolos golpear, hasta ese hoyo y ahí lo pierden a las personas y nunca más vuelven a salir. Y hay días que se sienten bombos, que se siente como si fuera San Gil¹". (Celina Salvatierra. Entrevista grupal N° 4. Julio 2014)

Cuando se estudia con el diablo y se pacta, se debe entregar al ser que más aprecio se tiene (ya veremos el testimonio de Amalia Cáseres). De lo contrario, el mismo diablo hace desaparecer al pactante o éste enloquece.

En la salamanca se estudia de noche, en la oscuridad, en la ausencia de la luz. Son cuevas subterráneas e invisibles y es el espacio donde se aprenden las artes oscuras o se pide algún don o destreza que los/as ayude a destacarse. Los/as aspirantes deben ingresar desnudos/as y realizar una afrenta a representantes celestes de la fe cristiana (Grosso; 2008). El antropólogo agrega:

Allí adentro hay una gran fiesta, con música, baile en la que participan todos desnudos entregados a las bebidas y a los placeres. El diablo va enseñando a quienes desean aprender (...) las horas de entrada a la salamanca son las de la siesta y en la noche, cualquier día de la semana, aunque las brujas lo hagan martes y viernes (...) hay muchas salamancas, próximas a diversas localidades y simultáneas. (Grosso; 2008: 223)

Estas son las características que tienen en relatos de informantes las salamancas, que hay tantas como posibilidades de intelección existen.

La encarnación de la maldad más peligrosa: la bruja

Los atributos de las brujas, que también podría ser la curandera, oscilan entre la omnipotencia y el origen diabólico, pero ese poder también requiere de una combinación de un saber aprendido. "Tal aprendizaje combina, por un lado componentes sobrenaturales (...) que aseguran su adquisición inmediata en la diabólica salamanca, y por otro, la experimentación humana, que exige paciencia y tiempo" (Farberman; 2010: 105).

La historiadora además explica:

¹ Festividad religiosa y popular que se lleva a cabo en la ciudad de La Banda todos los años en el mes de agosto.

La bruja prueba su arte –a menudo con sus propios parientes-, lo enseña a otras candidatas y accede, merced a su caudal de conocimiento, a una jerarquía de especialista no siempre solidaria entre sí. En otras palabras, no todas las brujas llegan a ser ‘finas’, por mucho que concurrieran a las Salamancas y gozaran del favor y protección del Zupay. (Farberman; 2010: 105).

En el barrio Río Dulce de la ciudad de La Banda, una informante nos contaba su experiencia en torno a concurrir con una curandera:

“Yo he andado en una de esas hace mucho porque mi papi estaba enfermo. Me he ido para doña Machoca, que dicen que era una bruja de primera. Ella vivía en el Pacará². Y ella me dice ‘a tu papi le han hecho un mal. Traé tres gallinas negras y velas rojas’. Y me decía ‘a tu papi no le van a cortar las piernas y él va a vivir muchos años más’. Y le pregunto para qué las gallinas, y me dice ‘para que salga el mal tengo que sacrificar las gallinas. Con la sangre de las gallinas se va a ir. Y yo tengo que ir un viernes a un lugar donde esté sola, y sacrificando la gallina, nosotros aumentamos la visión, y nosotros necesitamos 100 ojos para estar’, porque dice que cuando ellos se ponen en el piso, los otros males andan, muchas cosas andan y tiene que tener muchos ojos para que ninguno le llegue a ella. Y esos son los ojos de los animales. ¡Yo le tenía un miedo! porque si vos entrabas a la casa de ella era todo santos, raros. Ella era bruja y quería que yo siga yendo a la casa” (Nancy Argañarás. Entrevista personal N° 10. Julio 2014)

Es decir, el padre de Nancy encontraría en doña Machoca la posibilidad de sanarse más allá de los diagnósticos y pronósticos de la medicina tradicional.

No hay distinción clara entre la bruja y la curandera, sino un continuum que va desde las meras médicas que efectúan sus curaciones en base a un conocimiento extensivo y detallado de hierbas y plantas del monte santiagueño, hasta los procedimientos mágicos de la bruja que se funden con las prácticas de la medicina natural tradicional (Vessuri; 1970: 447)

² Barrio de la ciudad de Santiago del Estero.

Sacrificio de animales, hierbas medicinales y velas, son el repertorio de elementos que estas mujeres utilizan en su arte mágico o curativo (continuidad ancestral e histórica). Por otro lado, informantes arguyen que ciertas mujeres curanderas son consideradas "brujas", o más "finas" [término que aparecía en el vocabulario de los Juicios a Hechiceras llevados a cabo en 1700 en Santiago del Estero (Farberman, 2005) y que aún continúa en la terminología de los/as informantes]. Ellas son peores que los hombres porque hacen trabajos "más fieros", de más peligrosidad. Como en la cita de Farberman, estos saberes se practican en parientes, tal como lo menciona la siguiente informante:

"A cuatro kilómetros de aquí³, en MachaJuay, víbora brava quiere decir. Mi mamá tenía una amiga, y la señora esa había estudiado para ser bruja, y el demonio te pide que estudies en tu hija o en tu hijo, al que más lo mezquinas, entonces esta señora había estudiado en la hija, para poder ser más "fina" y el diablo le ha pedido a ella que entregue a su hija. Y la madre ha sido más fina para hacer daño a otra persona". (Amalia Cáseres. Entrevista personal N° 1. Enero 2015).

Por su parte, otra colaboradora nos contaba:

"Sí, existe un brujo y una bruja. Siempre la mujer es más mala que el varón, sí porque las mujeres somos más pícaras, más fuertes (...) yo conozco una señora de al lado de casa que se llamaba Elva. Un día me ha llevado a la casa de ella, porque mi abuela me ha mandado. Cuando ha llegado una hora cierta ya, como a las once de la noche me ha llevado para atrás de la casa, y ahí me tenía medio ese frío y venía una culebra y venía por al lado de mí y yo quería disparar⁴. Y ella me ha querido llevar más al monte. Cuando se hacía diabla era rubia, con pelo largo, ella normal tenía pelo cortito y negro. Ella era negra, y cuando se hacía diabla era rubia. Delante mío se transformaba. Cavaba al lado mío (...) y ahí me ha salvado mi primo. Yo lloraba y él me ha sacado de ahí. Si me llevaba ella le iba a entregar al diablo mayor, que les enseñaban a ellos. Mi primo con ella salían a las 7 de la tarde al monte. Ella tiene ahora 85 años. Y sigue así,

³ De Jumial Grande, a 400 kilómetros de la ciudad Capital de Santiago del Estero.

⁴ Correr.

como era, no está vieja ni nada. Ella nunca se va a hacer vieja". (Mercedes Ferrari. Entrevista personal N° 3. Enero 2015)

De esta narrativa podemos considerar varias cuestiones. En primer lugar, esa culebra (víbora) que Mercedes cuenta, forma parte de la imaginería salamanquera pluricentenaria que permea las temporalidades, cuya máxima consiste en que estudiar con el diablo implica, entre otras cosas, hacerlo en la presencia de diferentes alimañas, entre ellas los reptiles más peligrosos, para demostrar así el coraje (Grosso; 2008). Allí Elva aprende junto al primo de Mercedes, en presencia del diablo mayor.

Por otro lado, "la bruja" es una mujer con rasgos directivos, de toma de decisión, característica que tienen todas las mujeres acusadas de brujería. Además no envejece, lo cual para los/as informantes es signo del pacto con el diablo, pues el Zupay promueve lo imposible y principalmente cualquier hecho relacionado con afrentas a una fe cristiana, este caso, la vanidad.

Por ello, reconocemos que la dimensión sexo-genérica es constitutiva al momento de tramar la posicionalidad representativa de las curanderas o brujas dado que adquieren un plus de "malignidad" por su lugar femenino, por su "peligrosa feminidad". En la reconstitución cartográfica de estas mujeres, casi siempre son solteras, viudas o con una gran presencia en la comunidad, con una personalidad que se destaca y que incluso viven su sexualidad no necesariamente constreñida al sexismo o la heteronorma.

Pregnancia colonial

Como lo sostuvimos a lo largo de la ponencia, creemos fundamental para la comprensión de las experiencias no negar el lugar de los procesos de colonización en la configuración de las representaciones y las matrices culturales y por lo tanto, en las experiencias cotidianas.

Si entendemos que las simbolizaciones míticas conforman las cosmologías y estas a su vez son constructos heredados de momentos históricos, como por ejemplo los procesos de persecución contra hechiceras en Santiago del Estero en el siglo XVIII (Farberman; 2005), debemos leerlos en la clave de los mestizajes, obliterados y resignificados en la blanquización de los relatos.

Pero en instancias de conformación de experiencias subalternas, estas temporalidades coexisten en los contornos vivenciales, en los relatos históricos de su pueblo, en sus mapas de intelección. Una continuidad clave que opera en la cotidianidad santiagueña, son las significaciones en torno a las prácticas hechiceriles. La curación de una enfermedad o la provocación de un mal remiten a repertorios de imaginaria casi idénticos a los de procesos coloniales y juicios a hechiceras analizados por Farberman. Además, "la caza de brujas y las acusaciones de adoración al demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo" (Federici; 2011: 305). Como lo señala la historiadora Judith Farberman: en el archivo de esa provincia se han conservado once procesos penales por hechicería en el siglo XVIII (2010). Ella añade "además de la prisión, cuatro presuntas hechiceras fueron torturadas, dos de ellas murieron en aquellas brutales sesiones y una de ellas fue condenada a la pena capital" (Farberman; 2010: 53). La justicia se ocupaba de perseguir brujas, hechiceros y todo/a aquel sujeto que estuviera vinculado/a estas prácticas, pues la hechicería se inscribía en esa brecha mixta de inteligibilidad de delito y de pecado.

Además, la historiadora prácticamente no encuentra diferencias entre los relatos de hechiceras coloniales presentes en actas de juicios realizados en el siglo XVIII, y las narrativas recogidas por maestros en la Encuesta Nacional de Folklore del siglo XX, pues "las formas se repiten monótonamente, cancelando el tiempo que separa los episodios narrados" (Farberman; 2010: 195). Incluso, las salamancas santiagueñas son consideradas por Farberman como "pluricentenarias en tanto creencias perdurables hasta la actualidad en su configuración mestiza" (2005: 23). Es decir, muchos de esos remanentes simbólicos, resemantizados, impugnados y reactualizados en el presente respecto de la hechicería, las Salamancas (su espacio performático) las brujas y la magia continúan operando en la cotidianidad de lxs sujetxs.

De hecho, casi todos/as los/as informantes cuando regresamos al campo en febrero de 2016, nos señalaban que acudieron a los saberes de algún/a curandera/o para sanar dolencias o malestares físicos. O además decían conocer algún "trabajo" [maleficio] realizado a uno/a mismo/a o alguien cercano/a [ver entrevistas a Nancy Argañarás y Amalia Cáseres] por una bruja o estudiante en particular.

Natalia, una joven de 22 años que vive en el pasaje Pisco Chico de ciudad de Campo Gallo Departamento Alberdi, nos contó que cuando grupos foráneos con intereses de expropiación de la tierra [cordobeses que querían tomar a la fuerza la tierra de los/as antepasados/as] quisieron desalojarlos/as para poder explotar el suelo, el espíritu del monte defendió ese lugar vía herramientas de magia o hechicería, a través de golpes,

de sustos, de múltiples sucesos inexplicables como el encendido o apagado involuntario de maquinaria, o de objetos que volaban, a través de lo que ella denomina "los espantos". El espíritu "protector" fue llamado madre del monte, deidad guardiana del lugar, porque "todas las cosas tienen su madre".

"Yo creo que Dios ha sido muy justo con esas personas que han querido meterse ahí y no los han dejado trabajar. Eran como 20.000 hectáreas, mucha agua pura, millones de árboles y si vos te metes ahí, no vas a salir más. Hay víboras, cascabeles, de todo. Ellos se han comido todo lo que había en la zona, leones, pavos, de todo. Después ellos se han ido, y siempre digo que ha sido gracias a mi abuelita, que ella se ha quedado en el monte y nos ha cuidado, ella no ha permitido que nos saquen las tierras" (Natalia Ramírez. Entrevista personal N° 1. Enero 2015)

Esa abuela protectora además, era quichuista-hablante, y el idioma acá aparece como rasgo identitario ineludible. Considerar la rememora de estas historias de colonización que siguen operando en los procesos de intelección cotidiana [en función de defender los territorios de agentes externos, peligrosos, expropiadores] es trazar continuidades temporales. La magia del monte encarnada en una madre genérica, o en un familiar en particular, se entiende como protección en cruce directo con la historia de abusos vivida en los territorios latinoamericanos. No es casual tampoco que Mercedes Fernández describa que en el proceso de transformación del cabello de doña Elva, signo de su capacidad maligna, el color es rubio en alusión directa a rasgos de los colonizadores.

La historia marcada por la cruenta colonización en Latinoamérica (Colombres; 1991) claramente determina los rasgos de las escenas culturales, lo que queda en tanto inmutable y advierte, lo nuevo que y solidifica lo anterior, lo emergente que tensiona y vuelve a reconfigurar (Williams; 2000). Es en estas matrices donde se producen las simbolizaciones en torno al mundo, al bien, al mal, lo propio, lo ajeno, las relaciones de género, que guionan y performan las experiencias cotidianas.

(In) conclusiones

La figura del estudiante o curandero/a tiene una especial conexión con lo sagrado, se nutre de la relación con la naturaleza y el monte. El monte es a su vez, el espacio hierático, mágico y a su vez habitual. El estudiante aprende con el diablo y adquiere saberes que influyen necesariamente en la vida de los/as demás, para hacer daño (provocando muertes catastróficas) o hacer el bien, mediante prácticas curativas, al igual que la bruja.

Sobre ellas: aparecen significaciones que se asemejan a las del estudiante, pero con la particularidad de destacar de uno u otro modo, una peligrosidad mayor que se relaciona directamente con su posición sexo-genérica en la comunidad y una construcción en clave histórica y colonial. Las brujas son más peligrosas que los estudiantes porque las mujeres son más pícaras, fuertes o malas que los varones. Son mujeres independientes, sexuales, que ponen en jaque los marcos moralizantes de las comunidades. Por ello, la preeminencia colonial no sólo se expresa en las residualidades culturales, o en la rememoranza de la cosmología mítica, o en saberes de antaño que persisten, reviviendo cosmologías, sino además en los marcos moralizantes que constituyen las relaciones de género. Esta imaginaria opera directamente en el ejercicio de la magia y dimensión cosmológica de las prácticas. Las experiencias cotidianas con la magia se traman desde vivencias corpóreas, en un contacto directo con la materialidad del cuerpo, en relatos de parientes, en acciones cotidianas. Pero deben poder leerse en clave de las herencias coloniales, pues los repertorios culturales, los rasgos dominantes que se resemantizan y rememoran para surgir algo nuevo, se reactualizan en las vivencias, en nuevos modos de habitar, de existir, pero que siempre se comprenden en la trama de las estructuras sociales que preceden, en esa tensión entre lo dominante que persiste, lo residual que se resemantiza y la emergencia que opera tibiamente.

Adscribiéndonos a la comunicación como campo de saber transdisciplinario, apostamos a una perspectiva crítica de temáticas, miradas, objetos, y posicionamientos político-epistemológicos. Apelamos a la transversalidad, a los cruces y a la vigilancia de nuestras condiciones de producción que re-articulan las preguntas que nos hacemos y al diálogo entre conocimiento académico y cívico, pues la comunicación es una posibilidad de encuentro, conflicto y diálogo y re-narración e intervención transformadora.

Asumimos que las conceptualizaciones de esta investigación en proceso aun requieren del trabajo en conjunto con las/os colaboradoras/as del campo y desde allí construir conocimiento colectivo, situado e irreverente. Apostamos a crear e imaginar otros modos de vivir, existir y habitarnos en espacios de apuesta por la emancipación.

Bibliografía

Bidaseca, K. & Vázquez Laba, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, Colección Crítica.

Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre Editores. p. 9-23.

Colombes, A. (1991). *La colonización cultural de la América Indígena*. Buenos Aires: Serie Antropológica Ediciones del Sol.

Elíade, M. (2005). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.

Elizalde, S. (2008). Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista. *Revista Oficios Terrestres*, 23 XIV, 18-30.

Farberman, J. (2005). *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Farberman, J. (2010). *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Grosso, J. L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Argentina, Córdoba: Editorial Brujas y Encuentro Grupo Editor.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Grupo Editorial Norma.

Isla, A. (2004). *Canibalismo y Sacrificio en las dulces tierras del azúcar*. Chile: Revista Estudios Atacameños.

López, D. (2011). *La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente*. Prismas, ISSN 18520499.

Martín Barbero, J. (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. México: FELAFACS GG.

Martín Barbero, J. (1990). *Memoria narrativa e industria cultural*. Colombia: Universidad del Valle.

Mignolo, W. (2014). *Introducción: ¿cuáles son los temas de género y (des)colonialidad?*. En W. Mignolo (Ed.), *Género y descolonialidad* (pp.9-12). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En B. de Sousa Santos (Ed.), *Epistemologías del sur*. Madrid: Ediciones Akal.

Schmucler, H. (1984). *Un proyecto de comunicación cultura*. Revista Comunicación y Cultura. México: Editorial Galerna, 12. 3-8.

Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo 3010: Universidad Nacional de Quilmes.

Segato, R. L. (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. En Quijano Aníbal y Julio Mejía Navarrete (Eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma – Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

Taussig, M. (2012). Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Vessuri, H. (1970). Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural. Revista Latinoamericana de Sociología, N°.70/3, 443-458.

Williams, R. (2000). Marismo y Literatura. Barcelona: Ediciones Península.