



Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

ISSN: 1390-1079

ISSN: 1390-924X

chasqui@ciespal.org

Centro Internacional de Estudios Superiores de
Comunicación para América Latina

Ecuador

DÍAZ LEDESMA, Lucas Gabriel

Experiencias, magia y colonialidad. Reflexiones sobre
estudiantes y brujas en Santiago del Estero, Argentina

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación, núm. 131, 2016, -Julio, pp. 221-236

Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina
Ecuador

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16057385031>

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

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Experiencias, magia y colonialidad. Reflexiones sobre estudiantes y brujas en Santiago del Estero, Argentina

Experiences, magic and coloniality. Students and witches considerations in Santiago del Estero, Argentina

Experiências, magia e colonialidade. Reflexões sobre estudantes e bruxas em Santiago del Estero, Argentina

Lucas Gabriel DÍAZ LEDESMA

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación
N.º 131, abril - julio 2016 (Sección Monográfico, pp. 221-236)
ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
Ecuador: CIESPAL
Recibido: 04-03-2016 / Aprobado: 18-07-2016

Resumen

En este trabajo realizamos un análisis basado en narrativas en torno a las experiencias cotidianas de sujetos que viven en Santiago del Estero, Argentina, mediadas por un registro mítico: uno religioso y otro sexo-genérico. En esta ocasión, trabajamos la figura del estudiante de magia y su relación con la figura de la bruja, articulando así inscripciones míticas con la imaginería sexo-genérica que contornea el ejercicio de las sexualidades. De este modo, entender cómo operan las tramas culturales, cuya inteligibilidad se produce en diálogo con los procesos coloniales santiagueños y la conformación de los mestizajes. Desde la comunicación y los estudios decoloniales buscamos producir conocimientos situados y críticos que permitan desfloclozizar y repolitizar estas temáticas.

Palabras clave: colonialidad, feminismos poscoloniales, estudiantes de magia, brujas.

Abstract

This article aims at performing an analysis based on narratives about everyday experiences of subjects living in Santiago del Estero, Argentina, which are mediated by a mythical record: one of them religious and the other sex-generic. This time, we work on the relation between two characters: the student of magic and the witch, thus articulating mythical inscriptions with sex-generic imagery outlining the exercise of sexualities. Thereby, we try to understand how cultural patterns work, whose intelligibility occurs in dialogue with colonial processes of Santiago and the formation of crossbreeding. From communication and decolonial studies we seek to produce located and critical knowledge enabling us to politicize these issues and drive them out from their folklore status.

Keywords: coloniality, postcolonial feminisms, students of magic, witches.

Resumo

Neste trabalho realizamos uma análise baseada nas narrativas em torno às experiências cotidianas de sujeitos que vivem em Santiago del Estero, Argentina, mediadas por um registro mítico: um religioso e outro sexo-genérico. Nesta ocasião, trabalhamos a figura do estudante de magia e sua relação com a figura da bruxa, articulando assim inscrições míticas com a imagética sexo-genérica que contorna o exercício das sexualidades. Deste modo, entender como operam as tramas culturais, cuja inteligibilidade se produz no diálogo com os processos coloniais santiaguinos e a conformação das mestiçagens. Com base na comunicação e nos estudos decoloniais, buscamos produzir conhecimentos situados e críticos que permitam desfolclorizar e repolitizar tais temáticas.

Palavras-chaves: colonialidade; feminismos pós-coloniais; estudantes de magia; bruxas.

1. Aclaraciones iniciales

Este trabajo es el 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.¹ El territorio está conformado por comunidades de la provincia de Santiago del Estero del mismo país. 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– cobra 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 demás, con el monte, la representación sobre la vida, la muerte, la curación– que se urden en los relatos de experiencias de los sujetos. 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 (Eliade, 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 a la colonial modernidad (Segato, 2010) y los pactos de estatus de género (Segato, 2003).

Estas experiencias también se organizan en función de repertorios donde los 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 se articulan estas dimensiones, guionando las prácticas cotidianas, desiguales, heterónomas. Para, así, reconocer bajo qué condiciones históricas, materiales y simbólicas se entretejen estas gramáticas que permiten configurar procesos identitarios en la actualidad en Santiago del Estero.

1 Es la continuación de la tesis de grado en Comunicación de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata Argentina, donde ya habíamos realizado un trabajo de campo de dos años en torno a ciertos ejes de la temática que aquí presentamos. Eso significó el puntapié inicial en torno a la viabilidad de los planteamientos teórico-metodológicos.

2. 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, pp. 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 protagonistas. Se trata de elaborar una construcción entre lo que dicen “los/as nativos/as” junto con la formulación teórica del/de la investigador/a. Los/as agentes son informantes privilegiados/as, pues solo 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 difícil 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/la entrevistado/a 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.

3. De la mano de los feminismos poscoloniales, los estudios decoloniales y la Comunicación/cultura

Como punto de anclaje epistemológico, comprendemos la comunicación como campo de saber académico que no puede pensarse separado 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, p. 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, p. 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, p. 19). Por ello, desde un posicionamiento decolonial, se reconoce al capitalismo global como una red de poder que reconfigura en clave posmoderna las exclusiones promovidas por jerarquías epistémicas, de raza, género, clase, 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, p. 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, p. 67).

Complementando este término, y como uno de los fundadores de los estudios decoloniales, el filósofo argentino Walter 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 con lo anteriormente expuesto, adscribirnos a los feminismos poscoloniales 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, p. 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 sujetos 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 solo da cuenta de una realidad, sino que la construye (Suárez Navaz & Hernández, 2008, p. 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, p. 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 las 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 sujetos sin desconocer los condicionamientos materiales al habitar el mundo.

Como indica la investigadora argentina 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 solo 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 lengua-

jes” (Martín-Barbero, 1987, p. 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, p. 44). Por ello, la experiencia corporeizada es un espacio cognitivo y campo de disputa existencial.

4. Estudiante de magia: curación, magia y resabios coloniales

4.1 Curanderismo y daño

Tomando aportes de la socióloga argentina Hebe Vessuri (1970) y el antropólogo argentino José Luis Grosso (2008), denominamos a los estudiantes de magia como formaciones simbólicas y comunitarias que estudian con el diablo o *zupay* (término quichua²), aprendiendo saberes oscuros y de antaño con los cuales inciden en el destino de cualquier persona de la comunidad.

Son personas que estudian para eso, para hacerle daño a la gente. Allí vivía un hombre, “Papilo”, que decían que él estudiaba, que él tenía muchos libros y velas cuando vos pasabas por la casa. Y contaban que, cuando venían “machaos”³, se cruzaba un cajón de muerto. Y cuando han disparado a buscar gente, dice que ya no estaban (...) es un estudiante que se convierte en cosas. (José Araujo. Entrevista personal N° 1. Julio 2014)

Son múltiples las significaciones que se le atribuyen a esta figura comunitaria. Estudiar implica una aptitud vinculada a la lectoescritura; 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 solo 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, p. 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. Una entrevistada contaba que un “curandero” la había sanado y agregaba:

Los estudiantes aprenden para curar, pero siempre hacen pacto con el diablo. Algunos estudian para las dos cosas te voy a decir (Amanda Castro. Entrevista personal n° 1. Enero de 2015).

2 Idioma nativo de Santiago del Estero con raíces quechuas.

3 Ebrios.

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 cuadren en el marco de las definiciones de los discursos de la modernidad iluminista.

Destacamos que aparece la mención del “pacto” como acción que marca un antes y un después en la práctica hechiceresca, pues ese acto tiene un precio y el diablo jamás pierde, sino el pactante, que generalmente son hombres, pues es un asunto constitutivo de las masculinidades (Isla, 2004).

4.2 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 n° 1. Julio de 2014)

Cada vez que volvemos al campo y caminamos con nuestros/as colaboradores/as por el monte, su sacralidad también reside en el carácter espeso e incommensurable de su geografía vegetal: “el monte mesopotámico santiagueño siempre fue laberíntico sin prominencias de terreno y monótono [...] [el monte] ha impedido e impide sobre todo por la noche, hasta para un conocedor encontrar señales de orientación” (Grosso, 2008, p. 223). Si bien es un espacio conocido y explorado, siempre existe la posibilidad de la aparición de lo sobrenatural, de la rareza, de un ser “no terrenal” o “mítico”, y ese repertorio constituye su cotidianidad y el vínculo con el monte.

Es también 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 o miembros de la sociedad y que requieren el esfuerzo individual del practicante de magia” (Vessuri, 1970, p. 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, p. 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 solía 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 n° 3. Julio de 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 Gil⁴ (Celina Salvatierra. Entrevista grupal n° 4. Julio de 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 este 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, p. 223).

Estas son las características que tienen las salamancas en relatos de informantes, que hay tantas como posibilidades de intelección existen. Pero son rasgos que se mantienen a lo largo del tiempo, tal como lo afirman Grosso, Vessuri y Farberman (prontamente lo retomaremos).

4.3 La malignidad femenina: posicionalidad peligrosa de la bruja

Los atributos de las brujas, que también podrían ser las curanderas, 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

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

diabólica salamanca, y por otro, la experimentación humana, que exige paciencia y tiempo” (Farberman, 2010, p. 105).

La historiadora además explica:

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, p. 105).

La socióloga Vessuri añade que la bruja tradicional santiagueña presenta ciertos rasgos característicos de la bruja europea, tales como el pacto con el diablo y la asistencia a los aquelarres que se producían en el marco de la salamanca los martes y los viernes (1970). Sí debemos remarcar que la socióloga no alude al proceso de caza de brujas en Europa y en América, por lo que se pasa por alto un elemento clave para comprender las representaciones en torno a ellas que dan forma a la cosmología que se reactualiza permanentemente en Santiago del Estero. Como lo expresa la historiadora italiana Silvia Federici, las mujeres en América Latina tenían otras posiciones sociales previas a la colonia, pero con la llegada de los españoles, trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas, reformulando la economía, los modos de tramitar las sexualidades, la religiosidad y toda esa cosmología (Federici, 2010).

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 Pacará⁵. 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 de 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.

5 Barrio de la ciudad de Santiago del Estero.

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, p. 447).

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 Hechieras 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 aquí⁶, 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 de 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 disparar⁷. 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, como era, no está vieja ni nada. Ella nunca se va a hacer vieja (Mercedes Ferrari. Entrevista personal n° 3. Enero de 2015).

⁶ De Jumial Grande, a 400 kilómetros de la ciudad Capital de Santiago del Estero.

⁷ Correr.

De esta narrativa podemos considerar varias cuestiones. En primer lugar, esa culebra (víbora) que Mercedes cuenta forma parte de la imaginaria 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, en 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.

¿Es posible que sean más peligrosas porque sus saberes de antaño (de cientos de años como lo vemos en este artículo) en ciertos sentidos pongan en jaque el orden establecido? “El agente del daño era habitualmente la vecina, la falsa amiga, la tierna amante” (Farberman, 2010, p. 103), incluso la médica podría encarnar la personificación de una bruja (esto en pleno siglo XX [Farberman, 2010] y en la actualidad). Tales rasgos siguen presentes cientos de años después y muestran no solo la incomodidad de estas mujeres a constreñirse a mandatos patriarcales, sino también la necesidad de revelarse contra ellos.

5. Resabios y pregnancies de una historia colonial

Como sostuvimos a lo largo del artículo, 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 leerlas en la clave de los mestizajes, obliterados y resignificados en la *blanquización* de los relatos. Esto fue promovido por la instalación de élites criollas latinoamericanas de descendencia europea que, como bien señala Grosso, negaron, en la conformación de las identidades, las etnicidades indígenas y afrodescendientes en Santiago del Estero (2008).

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 hechiceras. La curación de una enfermedad o la provocación de un mal remiten a repertorios de imaginería casi idénticos a los de procesos coloniales y juicios a hechiceras analizados por Farberman. 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, p. 195). Incluso, las salamancas santiagueñas son consideradas por Farberman como “pluricentenarios en tanto creencias perdurables hasta la actualidad en su configuración mestiza” (2005, p. 23).

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 curandero/a 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 (cordobeses⁸ 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 de 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

8 Habitantes oriundos de la ciudad de Córdoba, Argentina.

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 (Colombes, 1991) claramente determina los rasgos de las escenas culturales, lo que queda en tanto inmutable y advierte, lo nuevo que 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 guionizan y performan las experiencias cotidianas.

6. Permitirnos (in)concluir

La figura del estudiante o curandero/a tiene una especial conexión con lo sagrado, es decir, con la relación con la naturaleza y el monte, y el monte como espacio hierático, mágico y, a su vez, habitual. La magia del monte es entendible como terreno terrorífico, de espanto y de miedo, pero también como campo de protección. 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. 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 solo se expresa en las residualidades culturales, o en la rememoranza de la cosmología mítica, sino además en los marcos moralizantes que constituyen las relaciones de género. Esta imagería 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 resmantizan 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.

Adscribiéndonos a la comunicación como campo de saber transdisciplinario, apostamos por 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 rearticulan 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 aún requieren del trabajo en conjunto con las/os colaboradoras/as del campo y desde allí construir conocimiento colectivo, situado e irreverente. Apostamos por crear e imaginar otros modos de vivir, existir y habitar en espacios de apuesta por la emancipación.

Referencias bibliográficas

- Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. p. 9-23.
- Colombres, A. ([1977] 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, pp. 18-30.
- Farberman, J. (2005). *Las salamanca 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 Mignolo, W. (Ed.). *Género y descolonialidad*, pp. 9-12. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En De Sousa Santos, B. (Ed.). *Epistemologías del sur*. Madrid: Ediciones Akal.
- Schmucler, H. (1984). Un proyecto de comunicación cultura. *Revista Comunicación y Cultura*, 12, pp. 3-8. México: Editorial Galerna.
- 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, A. & Mejía Navarrete, J. (Eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Taussig, M. ([1987] 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, pp. 443-458.
- Williams, R. ([1997] 2000). *Marismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.