



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Díaz Ledesma, Lucas

Brujas y hechiceros: género, religiosidad y colonialidad en la cotidianeidad santiagueña
(Argentina)

Nómadas (Col), núm. 45, octubre, 2016, pp. 241-250

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105149483016>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Brujas y hechiceros: género, religiosidad y colonialidad en la cotidianidad santiagueña (Argentina)* *

Bruxas e feiticeiros: gênero, religiosidade e colonialidade na cotidianidade de Santiago (Argentina)

Bruxas e feiticeiros: sexo, religião e do colonialismo na cotidiana Santiagueña

Lucas Díaz Ledesma**

Este trabajo analiza la figura del estudiante de magia y su relación con la imagen de la bruja, a partir de testimonios de informantes, articulando así inscripciones mágico-religiosas con la imagería sexo-genérica en las experiencias cotidianas. De este modo, busca describir y comprender las narrativas sobre daños o curación, cuya racionalidad se produce en diálogo con los procesos coloniales santiagueños. Desde la comunicación, los estudios descoloniales y los feminismos poscoloniales, se pretende producir conocimientos situados en América Latina y desde ésta.

Palabras clave: brujas, colonialidad, magia, género, religiosidad, estudiantes de magia.

O trabalho analisa a figura do estudante de magia e a sua relação com a imagem da bruxa, partindo de testemunhos de informantes. Essa relação articula inscrições mágico-religiosas com a imageria sexo-genérica nas experiências cotidianas. Dessa maneira, o artigo procura descrever e compreender as narrativas sobre danos e curações, cuja racionalidade é produzida em diálogo com os processos coloniais de Santiago (Argentina). Desde a comunicação, os estudos descoloniais e os feminismos radicais, pretende-se produzir conhecimentos ubicados na América Latina e partindo dela.

Palavras-chave: bruxas, colonialidade, magia, gênero, religiosidade, estudantes de magia.

Based on testimonies given, this article analyzes the image of the apprentice of magic and its relationship with the witch-image, thus articulating the magical-religious representations with the sex-gender imagery in everyday experiences. Accordingly, the article aims to describe and understand the narratives about injuries or healings, and whose rationality is produced through a dialogue with the colonial Santiagueña processes. Through communication, as well as de-colonial studies and postcolonial feminism, the purpose is to originate knowledge located in and from Latin America.

Key words: witches, coloniality, magic, gender, religiosity, apprentices of magic.

*Este texto es producto de la investigación en proceso titulada "Experiencias e identidades populares. Mitos, género y religiosidad en Santiago del Estero, Argentina. Entre magia, parentesco y colonialidad", adelantada en el marco de la beca de investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de La República Argentina (2013-2018).

** Profesor de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Becario de Investigación (Conicet), en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Licenciado en Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). E-mail: lucasdiazledesma@gmail.com

original recibido: 30/06/2016
aceptado: 27/07/2016

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 241 ~ 249

Aclaraciones iniciales: el contexto y la metodología

Este trabajo es resultado de una investigación aún en proceso¹, y en esta oportunidad se busca analizar las figuras del estudiante de magia (que se denomina *hechicero* en este artículo a modo de estrategia discursiva) y la bruja, para describir sus particularidades, diferencias y articulaciones con el universo mágico-religioso y con la imaginería sexo-genérica en diálogo con temporalidades coloniales. Para ello, se tomarán como insumo analítico los testimonios de informantes² como fuente directa y experiencial del trabajo de campo que dan cuerpo al texto y a la investigación³.

Los referentes empíricos son hombres y mujeres jóvenes y adultos que viven en el Gran Santiago del Estero, en la ciudad de La Banda y en los departamentos Moreno y Figueroa, a 500 kilómetros aproximadamente de la ciudad capital. En su totalidad tuvieron alguna experiencia directa con brujas o estudiantes de magia, ya sea porque conocen a alguno/a, porque acudieron o porque familiares o conocidos contaron su vivencia con ellos/as⁴. Esto es nodal, pues son sus simbolizaciones las que contornean la inteligibilidad de sus experiencias y los relatos en torno a éstas, y constituyen las fuentes directas de esta investigación.

Santiago del Estero es una provincia argentina que cumplió 466 años desde su fundación en julio del 2016 y es el asentamiento duradero más antiguo (Alén, 1994). En esas tierras alguna vez existieron los pueblos de indios, donde se llevaron a cabo procesos judiciales a brujas en el siglo XVIII, acciones documentadas en las actas de los juicios, las cuales se encuentran en el Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero. En esos testimonios recuperados y analizados por la historiadora Judith Farberman (2005, 2010) se menciona la presencia de salamancas, casi siempre existentes en las riberas de la Mesopotamia conformada por los ríos Dulce y Salado.

Cabe destacar que las salamancas son los lugares donde se aprenden las artes oscuras o se solicitan pedidos personales (ganar dinero fácilmente, adquirir destrezas para destacarse, tener éxito en un emprendimiento). Son cuevas subterráneas e invisibles, y allí se peticiona o aprende a partir de un pacto con el diablo.

Una característica central de este territorio es su bilingüismo castellano-quichua, lengua indígena de raíz quechuamarán que comporta un rasgo configurador identitario (Grosso, 2008). Esto no es menor si se considera que la quichua permanece vigente en la actualidad y desde allí se conformaron muchos términos del habla santiagueña y de la cosmología popular que aparecerán a lo largo de los testimonios recuperados.

La investigación se enmarca en una perspectiva etnográfica, que “como enfoque es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001: 111-112). Es difícil que se comprenda una acción determinada sin entender los parámetros, las simbolizaciones y los marcos de producción de sentidos, sin considerar 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/la investigador/a.

Una 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 se quiere remarcar que cada vez que se fue al campo resultó 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/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 o desean 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 la comunicación-cultura

Como punto de anclaje epistemológico, se comprende la comunicación como campo de saber académico que no puede pensarse separado de lo social y lo cultural. En consecuencia, este trabajo coincide en tomar la postura de construir un campo amplio, transdisciplinar, que implica considerar la rearticulación de estrategias conceptuales que a su vez habilitan la producción de objetos de estudio específicos. Se parte de entender la comunicación desde la cultura, y en este sentido, 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 opera la pregunta por el tejido material y simbólico de la cotidianidad.

Hacia un análisis

De los/as veinte informantes con los cuales se pudo dialogar hasta el momento, todos/as hablan de los estudiantes de magia como personas que abordan justamente las artes mágicas en la Salamanca (la escuela demoníaca) y con el diablo. “Son malignos, personas que estudian con el diablo y de ahí ya saben hacer trabajos, travesuras. De todo” (Milagros Villalba, entrevista grupal No. 2, enero del 2016).

Se destaca que estudiar implica una aptitud vinculada a la lecto-escritura. Como explicaba Rosa Domínguez (en una charla informal en el 2010) de la ciudad de La Banda (Santiago del Estero), el libro de magia que tienen algunos estudiantes se lee además en la noche, jamás a la luz del día, porque su contenido sólo es visible en la penumbra. Esto se lo puede relacionar con lo que el antropólogo Michael Taussig explica en relación con el 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 se considera la baja alfabetización de los sectores populares en Santiago del Estero.

La socióloga argentina Hebe Vessuri (1970) y el antropólogo argentino José Luís Grosso (2008) indican que los estudiantes de magia constituyen 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. Estos son los que hace aproximadamente 200 años atrás eran denominados *hechiceros* (Farberman, 2005).

De montes y salamancas

“El monte mesopotámico santiagueño siempre fue laberíntico sin prominencias de terreno y monótono [...] ha impedido e impide sobre todo por la noche, hasta para un conocedor encontrar señales de orientación” (Grosso, 2008: 223). El monte es un espacio sagrado y desconocido. Es el escenario de lo imprevisible, de certificación de lo sobrenatural, al alcance de cualquiera. Pero también es un territorio por 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. Para allá está la Salamanca. Un día me he ido yo cerca de las 10 de la noche, iba cazando por la orilla. Y sigo caminando y al rato uno ya me seguía. Y cuando he empezado a sentir que caminaba más ligero y más al lado mío, he apagado la linterna y yo caminaba callado. (Alberto Fernández, entrevista personal No. 1, julio del 2014)

Cada vez que se vuelve al campo y se camina con los/as informantes por el monte, se entiende que es un espacio conocido y explorado. Pero, además, siempre existe la posibilidad de la aparición de lo sobrenatural, de un ser “no terrenal”, y ese repertorio constituye su cotidianidad y el vínculo con dicho espacio.

Es también el territorio 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” (2012: 315). Inclusive opera como un proceso de regulación social que consiste en la aparición de una enfermedad, muerte y adversidades cotidianas como prontamente se verá en testimonios de informantes.

Respecto de la Salamanca, se estudia con el diablo y en la oscuridad de la noche. Como ya se mencionará en el texto, se trata de cuevas subterráneas e invisibles y es el espacio donde se aprenden las artes oscuras o se pide algún don o destreza que ayude a los/as aspirantes a estudiante o bruja a destacarse. Ellos/as deben ingresar desnudos/as y realizar una afrenta a representantes celestes de la fe cristiana (Grosso, 2008).

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 [...] se iba enloqueciéndose por no entregarme a mí, o a otro más quien lo quiera, o sea llevarme viva y entregarme 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 del 2014)

La salamanca está para allá y ahí se pierde la gente. Una vez se ha perdido Cacho, un hombre grande. 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. (Celina Salvatierra, entrevista grupal No. 4, julio del 2014)

Cuando se estudia con el diablo y se pacta, se debe entregar al ser que más aprecio se tiene (ya se verá el testimonio de Amalia Cáseres). De lo contrario, el mismo diablo hace desaparecer al/la pactante o éste/a enloquece. Estas son las características que se consignan en relatos de informantes de las salamanacas, que hay tantas como posibilidades de intelección existen.

Daño y curación

Por otro lado, las significaciones 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 No. 1, enero del 2015).

Otros indicaban:

Estudian para eso, para hacerle daño a la gente. Allá vivía un hombre, ‘Papilo’, que decían que él estudiaba, que él tenía muchos libros y velas cuando vos pasabas por la casa. (José Araujo, entrevista personal No. 1, julio del 2014)

Cuando mi hija tenía meses lloraba y lloraba, le dábamos paracetamol, de todo, y no había forma. Y vamos caminando a la casa de un hombre que le decían Isho, tenía nombre quichua, y le ha tomado el brazo y dice “a ver, yo la voy a curar”, y no sé qué ha hecho, porque la ha llevado ahí adentro, y después nos la ha entregado dormida. (Ernesto Taboada, entrevista personal No. 1, enero del 2015)

El rol comunitario consiste en curar una enfermedad o en provocarla mediante artes desconocidas para el común y a su vez concebidas como diabólicas. Estudian para sanar o hacer daño, tal como lo manifiestan los/as informantes. Lo anterior se lo relaciona con aquellas prácticas curativas que no tienen una explicación científica en el marco de las definiciones de los discursos de la modernidad iluminista.

La malignidad femenina: posición peligrosa de la bruja

El feminismo es un movimiento en busca de la emancipación del universo de lo femenino y la igualdad de derechos (Varela, 2008), no obstante, jamás fue homogéneo, y dependiendo de los lugares de enunciación, su hegemonía puede comportar racismo y clasismo (Lugones, 2015). Así es que el etnocentrismo de un feminismo blanco puede operar como neocolonialismo que impone una agenda válida única para la construcción de una equidad de género (Hernández y Suárez, 2008).

Por ello, se adscribe esta investigación a los feminismos poscoloniales, que implican la misión descolonizadora del conocimiento (Suárez y Hernández, 2008) para habilitar una construcción situada en pos de la producción de una epistemología feminista latinoamericana.

Esto implica partir desde los márgenes de vida de las “otras” del feminismo hegemónico, como indígenas y campesinas, afrodescendientes, diaspóricas y migrantes, lesbianas, trabajadoras del sexo, *trans* (Bidaseca y Vázquez, 2011). Desde allí, en la presente investigación se intenta recuperar los modos de inscripción experiencial de sujetos/as de sectores populares santiagueños.

Respecto de la bruja tradicional santiagueña, Farberman indica:

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. (2010: 105)

En el barrio Río Dulce de la ciudad de La Banda⁵, una informante 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 [...]. Y me dice “a tu papi le han hecho un mal. Traé tres gallinas negras y velas rojas”. 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. (Nancy Argañá, entrevista personal No. 10, julio del 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. 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). Puesto que hay trabajos que funcionan, por ejemplo, para la magia amatoria y otros como tratamiento medicinal.

Yo una vez me he ido a una mujer que decían que hacía unos trabajos muy fieros y me acuerdo que me dice que si yo quiero que mi marido se quede al lado mío yo le tengo que dar de tomar de mi menstruación, pero del segundo día porque ahí dice que es más fuerte. (Ramona Tévez, entrevista personal No. 2, julio del 2014)

Me acuerdo que una noche cuando me levanto y piso una espina. Eso me había dado mucho dolor en la rodilla y no podía caminar. Voy con un médico y según él yo tenía artritis crónica. Me da inyecciones y como 30 pastillas. Me calmaba pero siempre me volvía el dolor [...] entonces de un estar mi hermano lleva mi orín a una curandera y ella le dice que me habían hecho un daño. (Amalia Cáseres, entrevista personal No. 1, enero del 2015)

Luego la entrevistada expresa que se curó gracias a la intervención de esta curandera que jamás reveló quién le había producido el daño. Como se aprecia, los/as informantes señalan tipos de prácticas curativas y trabajos para diferentes intervenciones, como asuntos amorosos o incluso para intervenir en la fortuna. Por ejemplo, un hombre de una localidad del Departamento Moreno⁶ indicaba en una charla informal que cada vez que tiene que apostar en carreras de caballos, primero consulta con una señora que siempre sabe quién va a ganar.

Los informantes también arguyen que ciertas mujeres curanderas son consideradas *brujas* o *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— y que 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 aquí⁷, 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 No. 1, enero del 2015)

Por su parte, otra informante contaba:

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 que se llama Elva. Un día me ha llevado a la casa de ella [...] cuando ha llegado una hora cierta ya, como a las once de la noche me ha llevado para atrás de la casa, y por al lado de mí venía una culebra y yo quería disparar⁸. Y ella me ha querido llevar más al monte. Cuando se hacía diablo era rubia, con pelo largo, ella normal tenía pelo cortito y negro, o sea era negra. Delante mío se transformaba y cavaba [...] y ahí me ha salvado mi primo. 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 No. 3, enero del 2015)

De esta narrativa se pueden 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, como los reptiles más peligrosos, para demostrar así 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, que toma decisiones, 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 él promueve lo imposible y habilita cualquier hecho relacionado con afrentas a la fe cristiana, en este caso, la vanidad.

Por lo tanto, se reconoce que la dimensión sexogenérica es constitutiva del momento de tramar la posición representativa de las curanderas o brujas, dado que adquieren un plus de “malignidad” por su lugar femenino, por su “peligrosa feminidad”.

Estos remanentes culturales comportan una operatoria que proviene de la Colonia, pues el género en tanto construcción social histórica y situada de la sexualidad, constituye situaciones de poder respecto del universo de lo femenino y lo masculino. Pero, además,

estas desigualdades se comprenden a partir de una articulación interseccional tensa con la clase, la raza, las sexualidades (Lugones, 2015) en clave de la colonialidad/modernidad.

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. Por lo tanto, ¿es posible que sean más peligrosas porque sus saberes ancestrales ponen en jaque el orden patriarcal establecido? Tomando en cuenta además que la figura de la bruja (o en cualquier caso las características de las mujeres acusadas de ser brujas o curanderas) pone en jaque la moral sexual al ser señalada de libertina, de tener amantes, ser viuda o soltera y prácticamente independiente de la figura masculina en su familia (no tiene marido, ni hijos y no debe responder a ningún hombre).

Religiosidad: matrices en disputa

Los acontecimientos que se suscitan en las experiencias religiosas de los sectores populares se relacionan como una capa de la realidad; la sacralidad es una dimensión más de la cotidianidad y no hay un divorcio entre los dioses y la humanidad. “Entre los sectores populares existe una corriente de prácticas y representaciones que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas, que reúne los hechos de ser cosmológica, en tanto presupone que lo sagrado está no en el más allá, sino en el más acá” (Semán, 2007: 37).

En sintonía con los planteos del sociólogo, lo sobrenatural forma parte del repertorio rutinario. Mujeres del barrio Río Dulce de la ciudad de La Banda (Santiago del Estero) contaban:

Aquí se ven sombras, te abren la puerta. Se te apaga la tele sola de lo bien que estás. La otra noche había una mujer con todo un vestido blanco, que andaba y venía [...] y también en la escuela don Aldo dice que se prenden solas las luces. (Celina Argañaraz, entrevista grupal No. 4, julio del 2014)

En una esquina del lado de mi casa siempre a la noche aparece un bulto negro que dice que te hace golpear y se escu-

cha que llora un bebé [...] ya veo que pase yo por ahí. (María Argañaraz, entrevista personal No. 5, enero del 2014)

Todos los sucesos descritos por Celina o María remiten a hechos de la cotidianidad que, puestos en práctica, ejecutados en determinados momentos del día, representan para la experiencia rutinaria un vínculo con la dimensión cosmológica, puesto que ésta compone, determina y organiza la vivencia cotidiana.

Para el sociólogo argentino Semán, la experiencia popular cosmológica, el milagro y lo sobrenatural nunca han dejado de estar al orden del día, como tampoco se suprimieron aquellos sucesos relacionados con lo trágico, lo terrorífico, lo desconocido, lo inconmensurable de la noche. Inclusive las significaciones suponen una conexión íntima entre los planos de la persona, la naturaleza y la sobrenaturaleza (Semán, 2007).

En una ocasión también en el Departamento Moreno (Santiago del Estero) una joven decía que como un hombre había alcanzado fortuna de manera dudosa para el pueblo, se rumoreaba que había pactado con el diablo. Entonces, cuando su hijo de seis años murió ahogado la gente decía que se debió al pacto que ese sujeto había efectuado con el diablo, cuya consecuencia la pagarían siempre sus familiares.

Se buscaba a la criatura día y noche y no aparecía. Y un día la vemos boca abajo en una acequia. Y toda la hora pasábamos por ahí ¿cómo no lo vamos a ver? Eso es porque el diablo lo ha dejado cuando no hemos visto nosotros [...] y dicen que así de a poco va a morir todos los años alguien diferente que él quiera mucho. (Marcela Díaz, entrevista personal No. 1, enero del 2015)

En este testimonio opera un rasgo relacional en tanto cada acción ejecutada y que dialogue en este caso con lo sagrado, se inscribe en una malla que se trama necesariamente con un otro. Las propias acciones y decisiones repercuten en la vida de los/as demás, como el caso del padre y la muerte de su hijo.

Como explica Semán, mientras que en la experiencia moderna se enfatiza el yo, su libertad, el deseo y todo lo que Dios ha reservado para el individuo, en la experiencia relacional se trata siempre de un yo anclado en una red de reciprocidades y una urdimbre de relaciones entre sujetos.

El *daño, estudiar con el diablo, pactar con él, sanar, rezar para alguien, hacer una promesa* no son significantes que se interpelan desde un yo individuado, sino desde la trama social, de los roles de cada sujeto en ésta.

Persistencia de una historia colonial

Muchos de estos modos de concebir el mundo, la configuración de las representaciones y las matrices culturales (y, por lo tanto, las experiencias cotidianas), tienen sus orígenes en los procesos de modernización y occidentalización (Segato, 2010).

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

Esto fue promovido por la instalación de las élites criollas latinoamericanas de descendencia europea que negaron en la conformación de las identidades, las etnicidades indígenas y afrodescendientes en Santiago del Estero (Grosso, 2008).

Se trata de procesos resultado de la colonialidad del poder que, para el sociólogo peruano Aníbal Quijano, está caracterizada por el capitalismo y el 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. (2014: 67)

La colonialidad, a diferencia del colonialismo, persiste actualmente, rigiendo los parámetros de intelección de lo real (Colombres, 1991). En este sentido, los aportes de la filósofa argentina María Lugones (2015) son centrales en tanto ayudan a comprender que la colonialidad reforzó las dicotomías jerárquicas res-

pecto de lo humano y lo no humano, lo civilizado y lo no civilizado, y permitió concebir el racismo como mecanismo de deshumanización de seres, reforzado por el capitalismo (colonialidad del poder) en la actualidad.

Esas huellas operaron fuertemente en la historia colonial santiagueña, y como se indicó a lo largo del texto, pueden apreciarse en un nivel subrepticio estas continuidades, por ejemplo, en las significaciones en torno a las prácticas hechiceras. La curación de una enfermedad, la provocación de un mal, la magia amorosa remiten a repertorios de imaginaria casi idénticos a los de los procesos coloniales y juicios a hechiceras analizados por Judith Farberman.

De hecho, en el trabajo de campo de febrero del 2016, casi todos/as los/as informantes señalaban que acudieron a los saberes de algún/a curandero/a para sanar dolencias o malestares físicos. O decían conocer algún “trabajo” (maleficio) realizado a uno/a mismo/a o alguien cercano/a por una bruja o estudiante en particular.

Natalia, una joven de veintidós años, que también vive en el Departamento Moreno (Santiago del Estero), contó que cuando grupos de cordobeses⁹ con intereses de expropiación de la tierra quisieron desalojarlos/as para poder explotar el suelo, el espíritu del monte defendió ese lugar mediante la magia.

Esto ocurrió a través de golpes, sustos y 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.

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. Y ésta [los cordobeses] 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 No. 1, enero del 2015)

Esa abuela que protegía era además quichuista-hablante¹⁰, y el idioma aparece como rasgo identitario

ineludible. Considerar la rememoranza de estas historias de rasgos coloniales 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 sea rubio en alusión directa a rasgos fenotípicos de los colonizadores.

La historia marcada por la cruenta colonización en Latinoamérica (Colombes, 1991) determina los rasgos de las escenas culturales, lo que queda en tanto inmutable, lo nuevo que impugna o se funde en lo anterior, lo emergente que tensiona y vuelve a reconfigurarse. En estas matrices se producen las simbolizaciones en torno al mundo, al bien, al mal, lo propio, lo ajeno, y a las relaciones de género que performan las experiencias cotidianas.

(In)conclusiones

La cartografía de estudiantes de magia (hechiceros) o brujas cobra sentido a partir de las narrativas de informantes. Según sus testimonios, los estudiantes aprenden sus artes en la Salamanca, y estas cuevas invisibles se encuentran en el monte.

Dicho lugar es un espacio hierático, mágico y a su vez habitual. Su magia puede producir miedo, pero también opera como campo de protección. El estudiante allí aprende con el diablo y adquiere saberes que influyen en la vida de los/as demás, para hacer daño o hacer el bien, mediante prácticas curativas, al igual que las brujas.

Sobre ellas aparecen significaciones que se asemejan a las del estudiante (excepto que practican la magia amatoria) pero con la particularidad de poseer una peligrosidad mayor que se relaciona con su posición sexo-genérica en la comunidad y una construcción generizada en clave histórica. Las brujas son más pe-

ligrosas que los estudiantes porque las mujeres son más pícaras, fuertes o malas que los varones. Se las señala como mujeres independientes, con una gran personalidad, sexuales, que ponen en jaque los marcos patriarcales moralizantes de las comunidades. Por ello, la preeminencia colonial se expresa en los marcos moralizantes que constituyen las relaciones de género, pero también en la imaginaria que opera directamente en el ejercicio de la magia y la curación.

La religiosidad y lo sobrenatural (signo de la magia) se viven como sedimentos intrínsecos de una cotidianidad donde lo sagrado no forma parte de un más allá, sino de una capa rutinaria concreta y cercana. Ésta se alimenta de un entramado experiencial propio o de los círculos más íntimos, donde cada decisión repercute y es contenida en una malla relacional.

Se afirma que estos testimonios deben ser leídos en clave de las herencias coloniales, pues los sentidos sociales allí condensados se reactualizan en las vivencias, en nuevos modos de habitar, existir e intervenir el mundo. Dichas significaciones se comprenden en la trama de las estructuras sociales precedentes.

Se asume que las conceptualizaciones de esta investigación en proceso aún requieren del trabajo en conjunto con las/os informantes locales. Esto resulta fundamental para poder construir desde el campo de la comunicación y una mirada (feminista) decolonial, conocimientos colectivos, situados e irreverentes que permitan crear e imaginar otros modos de vivir, existir y habitar en espacios que apuestan por la emancipación.

Notas

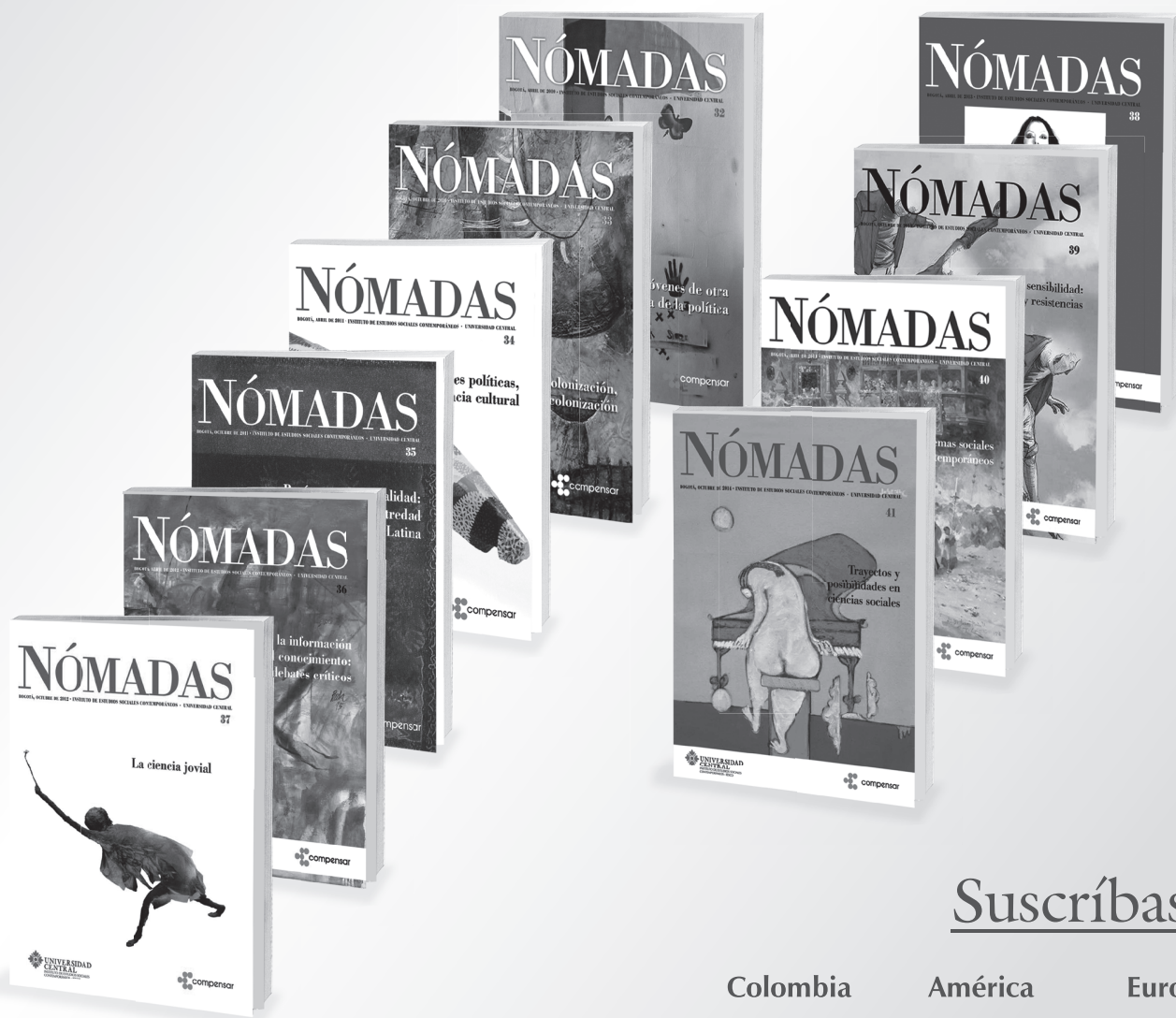
1. El trabajo de campo se realiza en diferentes lugares de Santiago del Estero (Argentina). Es de interés conocer los rurales y los urbanos porque permiten acceder a otros modos de narrar y situar diferentes vínculos con la espacialidad.
2. Todos los nombres de los/as informantes fueron cambiados para preservar su identidad.
3. El objetivo general es 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, el género y las sexualidades, la muerte, la curación—, que se urden en los relatos de experiencias de los/as sujetos/as.
4. Hasta el momento no se ha podido acceder a un encuentro con algún estudiante o bruja, no obstante, este hecho sería clave para el análisis.
5. Población situada a 8 km de la ciudad capital de Santiago del Estero.
6. Ubicado a 200 km aproximadamente de Santiago del Estero.
7. De Jumial Grande, a 400 km de Santiago del Estero.
8. Correr, escapar.
9. Habitantes oriundos de la ciudad de Córdoba (Argentina).
10. Hablaba la lengua indígena quichua, la cual es propia de ciertas zonas de Santiago del Estero, tal como se indicó al inicio del texto.

Referencias bibliográficas

1. ALÉN, Luis, 1994, *Historia de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Plus Ultra.
2. BIDASECA, Karina y Vanesa Vázquez, 2011, *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot.
3. COLOMBRES, Adolfo, 1991, *La colonización cultural de la América Indígena*, 3ª ed., Buenos Aires, Del Sol.
4. FARBERMAN, Judith, 2005, *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI.
5. ———, 2010, *Magia, brujería y cultura popular: de la Colonia al siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana.
6. GROSSO, José Luis, 2008, *Indios muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza*, Córdoba, Brujas y Encuentro.
7. GUBER, Rossana, 2001, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Colombia, Norma.
8. LUGONES, María, 2015, *Subjetividad esclava, colonialidad del género, marginalidad y opresiones múltiples*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
9. MARTÍN-BARBERO, Jesús, 1987, *Procesos de comunicación y matrices de cultura: itinerario para salir de la razón dualista*, México, Felafacs GG.
10. QUIJANO, Aníbal, 2014, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Epistemologías del sur*, Madrid, Akal.
11. SEGATO, Rita Laura, 2010, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en: Aníbal Quijano y Julio Mejía (eds.), *La cuestión descolonial*, Lima, Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, pp. 27-59.
12. SEMÁN, Pablo, 2007, *Bajo continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla Novecento.
13. SUÁREZ, Liliana y Rosalva Hernández, 2008, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, España, Cátedra/Universitat de València-Instituto de la Mujer.
14. TAUSSIG, Michael, 2012, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*, Colombia, Universidad del Cauca.
15. VARELA, Nuria, 2008, *Feminismo para principiantes*, Barcelona, B. grupo Z, pp.8-13
16. VESSURI, Hebe, 1970, “Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural”, en: *Revista Latinoamericana de Sociología*, Vol. 70, No. 3, pp. 443-458.

NÓMADAS

Revista del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - IESCO
Universidad Central, Bogotá, D.C.



Suscríbase

	Colombia	América	Europa
1 año (2 ejemplares)	\$ 56.000	US\$ 100	US\$ 120
2 años (4 ejemplares)	\$ 110.000	US\$ 160	US\$ 180

Todos los precios incluyen gastos de envío

Mayores informes:

Tel.: (57+1) 326 68 20, ext.: 1613 y 1615

nomadas@ucentral.edu.co



**UNIVERSIDAD
CENTRAL**
INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS-IESCO