

**De pedagogías, políticas y subjetividades:
*recorridos y resistencias***

Hablemos de brujas y curanderas. Colonialidad y género en experiencias populares santiagueñas

Lucas Díaz Ledesma

Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP/Becario de CONICET-IIEGE
(Instituto Interdisciplinario de Género), FFyL UBA

7. Racialización, clase y género

Palabras clave: Brujas, género y colonialidad

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 conformar 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 como creencia y práctica es central. Asimismo es indispensable un análisis de las dimensiones sexo-genéricas para la intelección de la complejidad de dichas prácticas.

Inscritos en los estudios de comunicación/cultura en diálogo con los estudios decoloniales y feminismos postcoloniales, buscamos comprender cómo a partir de tramas de sentido performativas [de puestas concretas en acto], se pueden urdir la trama que permitan comprender los modos configurantes de rasgos identitarios de sectores populares santiagueños en la actualidad, poniendo énfasis en las dimensiones sexo-genéricas.

Aclaraciones iniciales

En la investigación en proceso¹, de la cual es producto este trabajo el objetivo es comprender las tramas de sentido en torno a las expresiones y relaciones de género, la sexualidad y el parentesco, la relación magia/curación, bien/mal en mitos populares vigentes en las distintas comunidades rurales y semi-rurales de La Banda y el Gran Santiago del Estero. Esto tiene como fin ponderar los modos en que los mismos participan en procesos de configuración identitaria, otorgan inteligibilidad a un conjunto de experiencias cotidianas, al tiempo que

¹ El trabajo de campo se realiza en diferentes lugares de Santiago del Estero, Argentina. Es de interés conocer aquellos rurales y urbanos porque permiten comprender otros modos de narrar y diferentes vínculos con la espacialidad (empleo, tiempo de ocio, consumo, uso de tecnologías y medios de comunicación).

esos relatos míticos son apropiados, resignificados y actualizados por lxs sujetxs en una variedad de dimensiones centrales para la vida en común en clave de procesos de mestizaje y colonialidad.

En la inteligibilidad de las experiencias opera una dimensión mítico-cosmológica, en tanto entramado significativo que comporta 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 de las experiencias 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 simbología arquetípica mágico-religiosa de la cosmología y religiosidad popular.

Por todo esto, 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 entretajan estas gramáticas que permiten configurar procesos identitarios en lo actual en Santiago del Estero, Argentina.

En esta oportunidad, se analizarán testimonios en torno a las brujas o hechiceras para describir sus particularidades, diferencias y articulaciones con el universo mágico-religioso en diálogo tenso con la imaginaria sexo-genérica, en un marco de la colonialidad modernidad. Para ello, se tomarán como insumo analítico las narrativas de informantes² como fuente directa y experiencial del trabajo de campo, y los análisis del antropólogo José Luís Grosso y la historiadora Judith Farberman.

Pistas metodológicas

Es difícil que se comprenda una práctica determinada sin entender los parámetros, las simbolizaciones y los marcos de producción de sentidos sin considerar las caracterizaciones de sus propios/as protagonistas. “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). 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 se intenta llegar al campo en relación a las técnicas de recopilación de información, se puso en práctica la observación como herramienta fundamental porque 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 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/a entrevistada/o que implícitamente requiere de acciones de improvisación. Sin embargo, quizás el término que más se adecue es el de

² Todos los nombres de los/as informantes fueron cambiados para preservar su identidad.

“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.

La comunicación/cultura como anclaje vertebrador

Como punto de anclaje epistemológico, se comprende a la comunicación como campo de saber académico ligado a lo social y lo cultural. En esta línea 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 opera la pregunta por el tejido material y simbólico de la cotidianidad, tensionando los rasgos dominantes, residuales y emergentes (Williams, 2000).

En pleno análisis:

De Salamancas, montes y magia

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 territorio 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 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 la rareza, de un ser “no terrenal” o “mítico”, 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” (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, se pueden decir varias cuestiones. De acuerdo a los planteos propuestos por Judith Farberman, pueden reconocerse tres salamancas: la primera es la española, la segunda la colonial, y la terca la actual. Exceptuando cuestiones específicas respecto de clasificaciones demonológicas, hay continuidades en los repertorios que conforman la imaginería folklórica contemporánea. Como indica Farberman, además del

océano “la salamanca ha conseguido atravesar los siglos, se mantiene en la cultura folclórica de Santiago del Estero y en general de todo el noroeste” (2005: 145).

En el trabajo de campo que se lleva a cabo, informantes decían lo siguiente:

“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 N° 3. Julio 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 N° 4. Julio 2014)

Es el lugar donde 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/a pactante o éste/a 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). Farberman explica que son las escuelas de las brujas y hechiceros; son espacios mágicos mestizos, y “representan la resignificación de rituales ligados a una cosmovisión indígena antigua (...) [y] conforman un exponente más de la cultura híbrida que se expresaba en otras manifestaciones como el vestido, las pautas de consumo, y un idioma que reinó durante siglos en las áreas rurales, el quichua santiagueño, pletórico de palabras mixtas: mitad quichua, mitad españolas” (2005: 27).

La bruja y la peligrosa malignidad

Adscribir 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 y 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 posiciones de subalternidad y violencia estructural.

Es desde estos lugares donde se considera neurálgico entender las representaciones en torno a las brujas. Por lo tanto, los atributos de las mismas, 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. 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. (Farberman, 2010: 105)

La socióloga Vessuri (1970) añade que la bruja tradicional santiagueña presenta ciertos rasgos característicos de la 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.

En el barrio Río Dulce de la ciudad de La Banda, 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. Ella vivía en el Pacará³. 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”. (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.

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”, es decir, 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 aquí⁴, 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 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 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 disparar⁵. Y ella me ha querido llevar más al monte. Cuando se hacía diabla era rubia, con pelo largo, ella normal tenía pelo

³ Barrio de la ciudad de Santiago del Estero.

⁴ De Jumial Grande, a 400 kilómetros de la ciudad Capital de Santiago del Estero.

⁵ Escapar, correr.

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 2015)

De esta narrativa se pueden considerar varias cuestiones. En primer lugar, esa culebra (víbora) que Mercedes cuenta, forma parte de la imaginaria salamanquera pluricenteneria 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 cualquier hecho relacionado con afrentas a una fe cristiana, este caso, la vanidad.

Por ello, se reconoce que la dimensión sexo-genérica es constitutiva al 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 colonialidad, pues el género en tanto construcción social histórica y situada de la sexualidad, comporta situaciones de poder respecto del universo de lo femenino y lo masculino. Pero además, estas desigualdades se comprenden en una articulación interseccional tensa con la clase, la raza, las sexualidades (Lugones, 2014) en clave de la colonialidad modernidad (ya se desarrollará en la ponencia).

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 en ciertos sentidos ponen en jaque el orden establecido? Tales rasgos siguen presentes cientos de años después y muestra no sólo la incomodidad de estas mujeres a constreñirse a mandatos patriarcales, sino también la necesidad de revelarse contra los imperativos de la moral sexual occidentalizada ellos.

Resabios de una colonialidad del género

Muchos de estos modos de concebir el mundo, la configuración de las representaciones y las matrices culturales [y por lo tanto en las experiencias cotidianas], tienen sus orígenes en los procesos de modernización y occidentalización e incluso antes de ello, en los procesos de mestizaje, como se presenta en las salamancas.

Si 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), deben leerse en la clave de los mestizajes, obliterados y resignificados en la blanquización de los relatos. Esto fue promovido por la instalación de elites criollas latinoamericanas de descendencia europea que negaron en la conformación de las identidades, las etnicidades indígenas y afrodescendientes en Santiago del Estero (Grosso, 2008).

Estos son resultados de la colonialidad del poder, que para sociólogo peruano Aníbal Quijano 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 Dignolo 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] (Dignolo, 2014).

Entonces, en instancias de conformación de experiencias subalternas, puede decirse que coexisten temporalidades en los contornos vivenciales, en los relatos históricos de su pueblo y en sus mapas de intelección. Como se señaló, una continuidad 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 imaginaria casi idénticos a los de procesos coloniales y juicios a hechiceras analizados por Farberman. De hecho, 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).

Adscribiendo a esta línea de pensamiento, sostenemos que casi todos/as los/as informantes cuando se regresó a campo en febrero de 2016, señalaban que acudieron a los saberes de algún/a curandera/o 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 22 años que vive en el pasaje Pisco Chico de ciudad de Campo Gallo Departamento Alberdi, 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) 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, la justicia divina, las relaciones de género y la moral, que performan las experiencias cotidianas.

Consideraciones ¿finales?

La bruja, a veces o curandera tiene una especial conexión con la magia del monte. Aprende su arte 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.

Se le atribuyen además significaciones que remarcan una peligrosidad que se relaciona con su posición sexo-genérica en la comunidad y una construcción generizada en clave histórica. Las brujas son más peligrosas que los brujos porque las mujeres son más pícaras, fuertes o malas que los varones. Son mujeres independientes, con una gran personalidad, sexuales, que ponen en jaque los marcos de la moral sexual de las comunidades. Por ello, la preeminencia colonial no sólo 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. La magia se viven como sedimento intrínseco a una cotidianidad donde lo sagrado no forma parte de un más allá, sino de una capa rutinarias concreta, propia o de los círculos más cercanos.

Estas tramas de sentido deben 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.

Desde la comunicación como campo de saber transdisciplinario, se apuesta a una perspectiva crítica de temáticas, miradas, objetos, y posicionamientos político-epistemológicos. Se busca crear e imaginar con la colaboración excluyente y permanente de los/as participantes/as de la investigación, otros modos de vivir, existir y habitar escenarios de apuesta por la autonomía, emancipación y restitución colectiva.

Bibliografía

BIDASECA, Karina y Vanesa Vázquez Laba, (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot, Colección Crítica, pp.7-11.

COLOMBRES, Adolfo, (1991). *La colonización cultural de la América Indígena*. 3ª ed., Buenos Aires, Serie Antropológica Ediciones del Sol.

ELÍADE, Mircea, (2005). *Mito y realidad*, Barcelona, Kairós.

FARBERMAN, Judith, (2005). *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, pp. 21-73.

FARBERMAN, Judith, (2010). *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*. Buenos Aires, Sudamericana, pp10-108.

GROSSO, José Luís, (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba, Editorial Brujas y Encuentro Grupo Editor, pp. 135-243.

GUBER, Rossana, (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia, Grupo Editorial Norma, pp. 23-57

ISLA, Alejandro, (2000). "Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar" En *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas N° 19*, pp. 135-156.

LUGONES, María, (2014). "Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial". En Walter Mignolo [et.al.] eds. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp 13-42.

MARTÍN BARBERO, Jesus, (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. México, FELAFACS GG. Pp. 12-50

MIGNOLO, Walter, (2014). "Introducción: ¿cuáles son los temas de género y (des)colonialidad?", En Walter Mignolo [et.al.] eds. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp.9-12.

QUIJANO, Aníbal, (2014). "Colonialidad del poder y clasificación social". En Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Epistemologías del sur*, Madrid, Ediciones Akal, pp.67-120

SCHMUCLER, Héctor, (1984). "Un proyecto de comunicación cultura". En *Revista Comunicación y Cultura*, México, Editorial Galerna, pp. 3-8.

SEGATO, Rita Laura, (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, pp. 21-52.

SEGATO, Rita Laura, (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, pp.27-59.

TAUSSIG, Michael, (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, pp.259-341.

VESSURI, Hebe, (1970). "Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural". En *Revista Latinoamericana de Sociología*, N°.70/3, pp.443-458.

WILLIAMS, Raymond, (2000). *Marismo y Literatura*. Barcelona, Ediciones Península, pp.129-164.