

Los hechiceros, una variante colonial americana de los brujos

1. El episodio mágico de la semántica

Llama la atención que en la decimonovena edición del Diccionario de la Real Academia Española (Madrid, 1970), un brujo sea un hombre que tiene un pacto con el diablo, *haciendo cosas extraordinarias*, pero el hechicero hechiza, es decir *priva a alguien de la salud o de la vida* en virtud de ese mismo pacto. ¿Tal vez existe un olvido del daño en la primera definición? ¿O quizá se haya dramatizado el mal en la segunda?¹ En todo caso, comporta un enigma la diferenciación actual de por qué un brujo hace cosas extraordinarias, mientras el hechicero enferma o mata.

La semántica goza de una sabiduría a veces muy próxima a la magia. Tanto más cuando la cultura general indica que ambos términos portan, en todo caso, consecuencias dañinas. Trataré de demostrar cómo estas palabras no fueron ajenas a los movimientos históricos, y a la psicología e ideario cambiantes. En el caso español, no pudieron apartarse de cuatro siglos de colonialismo, así como de los resortes inquisitoriales de la Iglesia². Estos conceptos y giros embebidos con los matices de la larga era colonial, aparecen y reaparecen en todas las lenguas europeas³.

2. El episodio de la historia mágica

El dominio del nuevo universo americano requería posesión de fuerza de trabajo, y ello implicó la modificación de la identidad indiana. Tal ope-

¹ A riesgo de una hipótesis se podría suponer que en vocablos de tanta carga histórica comprometedor, difícilmente haya yerros.

² En conversaciones con Salustiano Moreta Velayos de la Universidad de Salamanca, estudioso de la brujería en Castilla-León en la Edad Media, él no observa diferencia alguna entre brujos y hechiceros para el periodo. Significa ello que, sin cambiar la función, en algún momento tardío fue imprescindible modificar sus contenidos.

³ No solamente el que oye la palabra negro la asocia de inmediato con esclavo o sirviente, sino que además están las negradas que en Cuba formaban el conjunto de una finca esclavista, y las negrerías del mismo tipo en Perú. A los huesos carbonizados para la industria del azúcar de caña se

les daba el nombre de negro animal, pero casi nunca como carbón animal que era más apropiado; la negra es la mala suerte; no somos negros, usado para reprender a otro por el trato desconsiderado; y el negroide es aquel individuo que presenta alguno de los caracteres de la raza negra. ¿Pero por qué no hay un «blancoide» en el mismo diccionario para quien representar alguno de los caracteres de la raza blanca? Es que para una lengua que sirvió al colonialismo moderno, el exponente, la matriz, lo etnocéntrico está en la raza blanca. El que tiene algo de blanco no puede ser blancoide, es otra raza, simplemente, aunque un poco menos pura. Un mulato nacido a partes iguales entre blanco y negro no es un blancoide, es un negroide. Además, en la cultura occidental, el negro pasó a ser la zona del espectro ideológico de la muerte y la maldición, así como los blancos, símbolos de pureza, del Cielo y de Dios.

⁴ La primera información data de 1586. El Gobernador Juan Ramírez de Velasco, en carta al Rey informa: «Tuve aviso que en la mayor parte de los pueblos de los Yndios avia cantidad de hechizeros e que hazian mucho daño entre ellos e por la Ynformación e indicios procedí contra ellos e se quemaron los que confesaron el delito».

⁵ Heinz Dieterich: «Emanipación e identidad de América Latina. 1492-1992», en M. Benedetti y otros: Nuestra América contra el V Centenario; Navarra, Editorial

ración se concebía con el viraje simultáneo de dos percepciones en los clanes: el espacio y la memoria. El espacio estaba trazado entre las coordenadas hombre y naturaleza. En el punto de intersección se desplazaba la memoria de los clanes. Lo excepcional de la conquista fue su *no espera*. Abrir la memoria, forzarla, violentarla para poseerla. Pero también una desfloración del espacio. La historia, objetivada en totems e ídolos, no podía separarse de la magia; así como ésta, concebirse sin una memoria atravesada de mitos y saber empírico. La historia mágica —demasiado frágil— tendía a desvanecerse con rapidez cuando sus intérpretes eran golpeados, o en todo caso, cuando el terror oficiaba de paradigma educativo. La conciencia mitologizada, pero sobre todo la magia, constituían el corazón de la cultura de los clanes cazadores. Los sujetos que resistieron al abandono de esta cosmovisión fueron inmediatamente caratulados de brujos. En este momento inaugural de la conquista no se advierte sin embargo una diferenciación semántica entre brujos y hechiceros. En España quemaban brujos, en Indias no tenía porqué suceder lo contrario. Pero una dominación en el centro no podía ser del mismo tipo que en la periferia. Aquí existía lo *indio*, es decir un ser que por su significante estaba en otra parte (en la India), que recibía pues un nombre de prestado y por ende se inauguraba como una personalidad confusa. Esta despersonalización inaugural nos orienta en el esfuerzo del trasiego colonial de significantes y significados. En los documentos sobre brujería de la Gobernación del Tucumán durante los siglos XVI-XVIII el vocablo brujo es excepcional. En Indias, los perseguidos son *hechiceros*⁴. La palabra entronca en la genealogía de lo *aborigen*, voz sustitutiva de indio, con inevitables asociaciones a entes paleontológicos o antropoides; en tanto que su *sosías*, *naturales*, evoca remotos eslabones entre el hombre y las bestias⁵.

Pero donde el quiebre de la identidad se preparaba a ser más drástico, sería entre las tribus cazador-recolectoras. En este punto las barreras del espacio parecían más fuertes que las psicológicas. El *llamado de la selva*, más hondo que el *llamado de los dioses*. En el Chaco, un vasto mundo multiétnico y polinatural entre el noreste argentino y el sur boliviano-paraguayo, el pasado se escribía y reescribía de la misma forma en los frutos, en los árboles y en las garras de las fieras. Las etnias expresaban su relación con la naturaleza a través de la ciencia, animismo, magia y religión como un solo conjunto. El carácter de animación de la naturaleza a imagen y semejanza humana, creaba un vínculo funcional con el espacio en movimiento. Los animales y las plantas se movían como reflejos transparentes de reflectores humanos. Pero el vehículo de la historia mágica era el *griterío de la selva*. Ni voces ni cantos, sino gritos. El *griterío* tenía una función de cohesión. Hombres y fieras se mezclaban en él. El *griterío* era la expre-

sión más primitiva del mito. Acumulaba recuerdos personales, de clanes y generaciones. El griterío era un libro y los brujos, los profesionales de su lectura. En los repliegues de la guerra el griterío cesaba. Se volvía ensordecedor durante las viruelas.

La memoria mágica se leía a través de un griterío en transformación y recreación constante. Una épica de las migraciones colectivas, de los desastres, de las venganzas, del deseo. Los soldados venidos de regiones españolas con intensa feudalización y aislamiento, podían comprender algunos tonos de este registro⁶. Los de conciencia renacentista quedaban sordos.

La *memoria-griterío* formaba el fundamento de una actitud ético-ecológica basada en amores y odios profundos. La ética se insertaba en la cadena biológica de la lucha por la vida. Una mocobí podía amamantar con sus pechos a un cachorro huérfano de perros cimarrones, o ahogar en el río a todos los cachorrillos de una hembra de tigre. Pero Frazer demostró que el animismo no es el único ni tampoco dominante sistema de ideas de estas culturas. La consulta al curso de la naturaleza tenía en el Chaco fines prácticos y se llevaba a cabo por medio de rituales y conjuros. El contorno de los hombres no podía deshacerse del contorno de las piedras, troncos, aguas y fauces. Cuando el *griterío* obligaba a las fuerzas naturales, una y otra vez, a obedecerle, se convertía en un relato memorizado, y éste en una forma flexible de la tradición.

Al oeste del Chaco, en los Andes, con ser las murallas psicológicas más altas, de todos modos el espacio estable, organizado en torno a los cultivos, aseguraba a los conquistadores una cirugía más delicada en la conversión cultural. Percibieron de inmediato las limitaciones del poder local de la magia. La confesión de la impotencia humana daba entrada a la religión, es decir, a un momento donde la ciencia se independiza y la magia tiene que sucumbir⁷ o permanecer aislada, marginal a los aparatos institucionales. La variante de dominación incaica había logrado combinar durante casi un siglo la racionalidad tecnológica y los aumentos de excedentes con el tributo a los dioses de una casta sacerdotal estatizada. En estas etnias agrarias, la magia separada de la ciencia no tenía relevancia suficiente. En sus cabezas se constituyeron con rapidez catedrales hechas de metáforas, doctrinas, conceptos e ideas europeos. Se creaba el presente, futuro y pasado del colonizado. Reescrita la historia del «indígena», éste se observaba en el espejo del europeo para poder verse a sí mismo. Pero el español se transformó también en el traductor del espacio: la naturaleza debía ser reinterpretada con sus cánones, reglas y moral. La derrota india condujo a la apatía. La pérdida de las creencias propias, a la desarticulación social. Los ritos del cultivo, reproducidos año a año en un orden riguroso, pasaban a la clandestinidad. En los centros mineros se trabajaba en los metales.

Txalaparta, 1989, págs. 55-72. *Cabría bucear en la palabra indígena, del latín, el originario del país de que se trata; pero también era llamada así o con el nombre de vulgar una planta de origen asiático (ruipóntico). Desde antiguo lo indígena se concebía como vulgar.*

⁶ *Sobre la memoria oral medieval el interesante libro de Paul Zumthor: La Letra y la Voz de la Literatura Medieval, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.*

⁷ *Bronislaw Malinowski: Magia, Ciencia, Religión, Barcelona, Ariel, 1982, págs. 14-15.*

El conquistador levantaba literalmente la naturaleza contra el ayllu. Ni la mita ni la encomienda soportaban un ecosistema; fue así sintomático que muchos sujetos históricos comenzaran a sentir odio por la naturaleza. Una fuerza que servía a los dominadores para la dominación. El rito, santificando cada semilla plantada, en la encomienda se convirtió en una diabolización de cada semilla. La opresión natural se dobló en social. La naturaleza se alienaba del ayllu de una manera catastrófica. La mita fracturó la cosmovisión del ayllu en dos secciones productivas. La parte que debía entrar en la oscuridad de las minas, se aferraba a la religión de los recién llegados, a una religión tan poderosa como que prometía la luz allí donde la esperanza se apagaba. La que permanecía en los cultivos, doblaba su conciencia ecológica bajo el peso de las semillas.

En el mundo multiétnico del Chaco la operación fue más difícil. La Compañía de Jesús no estaba interesada en apartar la naturaleza de los clanes. Su proyecto era, en todo caso, una redefinición de esta relación. Pero para ello debía alienar al clan de la magia. Sólo que ésta era a un mismo tiempo ciencia y producción y, por ello, la sangre que abastecía el sistema de circulación hombre-naturaleza. En estos clanes había menos historia, pero el espacio era descomunal y abierto. La selva hablaba por boca de los brujos. Resultó obvio que para reconstruir el espacio de una manera *civilizada* había que empezar por enfrentarlos. En Chaco, la guerra contra los brujos se convirtió en el contenido material y espiritual de la redefinición del espacio. Los tenientes generales lo definieron como *peste* a la que había que quemar para purificar «el aire de tan fatal contagio»⁸.

3. El episodio de la sexualidad mágica

Son numerosos los relatos de brujos del Chaco iniciadores de la sexualidad de las vírgenes, propiciadores de orgías que, para los españoles, guardaban la fisonomía intolerable de los aquelarres. El sexo es considerado una de las principales fuentes de la religión. La magia cumplía la función de la reverencia hacia las fuerzas de la generación y la fertilidad; los ritos de la fecundación estaban a su vez insertos en la dinámica de los alimentos. El sexo era un eslabón ecológico. Los animales que copulan, los hombres que copulan, la naturaleza en perpetua copulación. Pero en los valles andinos, también la fijación de tabúes demográficos o sexual-estatales impuestos por los incas. Con la entrada del español y su religión antisexual (la Virgen, el celibato, la misoginia, el pecado carnal), la ecología de los ayllus del oeste empezó a sufrir la castración. La relación hombre-naturaleza dejó de ser sexual. El uso del sexo en las ceremonias del cultivo andino,

⁸ Pedro P. Lozano: Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, Buenos Aires, Imprenta Popular, 1874.