

fue reemplazado por el uso de la castración y el pecado en las ceremonias de rogativas a Dios por el cultivo. Entre los cazadores del Chaco, en cambio, el principio mágico de la sexualidad pudo ser conservado entre los brujos. En las reducciones, cada individuo confesaba sus actos sexuales, y al hacerlo recibía castigos y compensaciones por el acto. Los sacerdotes se asombraban de la pureza y transparencia de las confesiones. Poseían, por lo tanto, la información sexual total de los clanes. Ello ampliaba hasta lo indecible las posibilidades de manipulación, pero sólo a partir de que las pautas europeas de moral se injertaran en las misiones. Tampoco se hubiera alcanzado ese poder a no ser por el celibato de misioneros y sacerdotes; su asexualidad era el certificado de fiabilidad de los clanes para la confesión sexual. Algunos caciques, los borrachos y todos los brujos permanecían al margen del cristianismo y la confesión. El frente era a todas luces inestable. Pero los rebeldes se convertían de la mañana a la noche en brujos. Los caciques tenían menos suerte. Como sólo lo eran en la guerra, en tiempos sin batallas permanecían sometidos a la discrecionalidad de las familias, atraídas por la fantasía de las «ciudades» o la estabilidad alimentaria de las misiones. En el mejor de los casos, se erigían en jefes de alguna banda de individuos dispersos de clanes desintegrados. El *griterío* de la selva, embebido de matices sexuales y carencias, se enfrentaba a la *racionalidad* de las misiones con su sexualidad opacada y la comida servida. La libertad miserable de la sociedad en naturaleza y el castigo placentero de la sociedad colonizada, se golpeaban mutuamente las cabezas.

La sexualidad de los clanes como control natural, es reemplazada por la asexualidad como control social. En el XVIII las haciendas ya eran industrias de animales. La magia perdía condición. Había estancias de hasta cien mil cabezas, y desde Paracuaria (nombre jesuítico del Gran Chaco) se enviaban al Perú ochenta mil mulas anuales. El jesuita Dobrizhoffer describe el proceso violento y artificial de «fabricación» de mulares⁹. De un lado, yeguas parideras, del otro burras parideras. En cuanto la yegua paría un potrillo se lo mataba; con el cuero aún fresco se cubría un asno recién nacido. Puesto junto a la yegua madre, ésta lo rechazaba al principio por las orejas, pero lo terminaba aceptando por el olor, y dábale de mamar fiada más en su instinto maternal que en la sospecha de una trampa. A este burro, llamado *hechor*, se lo podía criar ya entre las yeguas, pero éstas no lo aceptarían durante el celo. Se agregaba entonces un *semental* (*padrillo-retajo*) al que se castraba a medias en complicada operación, y que excitaba a las yeguas sin poder cumplir la monta. Las servía luego el *burro hechor*. Así como las mulas no podían procrear por ser híbridos, las yeguas montadas por los mulos quedaban estériles, por lo que había que castrarlos rápidamente. Centenares de miles de toros eran castrados normalmente para

⁹ Martín Dobrizhoffer (1784): Historia de los Abipones. Traducción de Edmundo Werniche. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco), 1967, Tomo I, pág. 345 y ss.

convertirlos en bueyes. El criollo no cabalgaba jamás sobre yegua; tampoco el español. Era un deshonor, y los padrillos y sementales eran demasiado nerviosos. Se movían sólo a *caballo*, es decir sobre equinos machos castrados. El laboreo de castración lo realizaban por lo general los indios sueltos. La relación hombre-naturaleza tomaba otro camino. Se percibía como una inmensa fábrica de fecundación y castración subsiguiente. En los mulares, bueyes y caballos se retorció el brazo de la naturaleza; se la obligaba a abdicar, a modificar sus leyes, a crear monstruos estériles, es decir, aptos para el trabajo. La castración era el inicio del reordenamiento del mundo natural. En el nuevo orden, los hechiceros ya no hacían falta.

4. El episodio de la comida mágica

El acto de comer estaba rodeado de etiquetas, prescripciones y prohibiciones y de una tensión emotiva general¹⁰. La magia entraba en la comida como una fuerza destinada a hacerla durar. Pronto la subordinación al conquistador reemplazará la subordinación al alimento. Los misioneros alemanes del XVIII no podían entender la forma colosal de comer de mocobies y abipones. Se trataba tal vez de un atavismo del hambre, de cuando las vacas y caballos no existían, y todo animal de mucha carne era difícil de cazar. El hambre de los cazadores pedestres quedó grabado en la memoria mítica colectiva y se seguía comiendo con la misma voracidad, aunque ahora sobrarán los vacunos. Por ello, los clanes no entendían los racionamientos planificados por los misioneros: querían comer vacas, preferiblemente preñadas, y no bueyes como los que ofrecían los sacerdotes. Los brujos eran los encargados de levantar la voz de protesta. Algunos se negaban a comer la comida del *pater* y partían al monte por la caza. Regresaban por lo general hambrientos; sus clanes llevaban más de un siglo alimentándose del ganado cimarrón o robado en las ciudades y los hábitos de la caza se perdían. El retorno implicaba siempre —para cualquiera— aceptar que la comida era del *pater*. La propiedad se alienaba de la producción. Los sacrificios, que formaban parte de la psicología del regalo, de compartir los alimentos con los espíritus que ayudaban a su búsqueda, fueron prohibidos. En la reducción, la comida dejaba de ser la señal de la bondad del mundo para convertirse en el sello de la bondad del misionero. En todo caso, las viejas prácticas rituales se integraron al nuevo sacrificio de la misa, donde se comía el cuerpo y bebía la sangre de un dios. La rabia de los brujos se multiplicó. Permanecían en la misión, pero perdiendo de un solo golpe el control sobre la multiplicación de la carne. Su creatividad

¹⁰ B. Malinowski: op. cit., pág. 45.

magica frente a los animales se convertía en atavismo. La naturaleza dejaba de ser una despensa viva para situarse como «fábrica» viva.

El mundo, ese fondo de especies de plantas y animales que son útiles y sobre todo comestibles, se simplificaba. Las etnias del Chaco comían vacunos y lo que pululase en el monte o los ríos. Los pueblos de los valles andinos comían maíz y sólo maíz. La explotación laboral conducía al monoalimento. El Chaco, como un mapa de carreteras de animales, pistas y costumbres, contornos vegetales, praxis del clima, inundaciones y sequías, se empobrecía. La gestualidad imitativa de la naturaleza, monopolio de los brujos, con sus movimientos de fieras, emisión de sonidos, manifiestos de emotividad animal, simulación de caras y cuerpos, perdía funcionalidad. La naturaleza abdicaba de su presentación como gran menú, para fijarse como esfuerzo excesivo. Algunas veces, de tanta irracionalidad en su gasto, como lo indican las no pocas denuncias de españoles del XVI y XVII en el *Hinterland* de Potosí o la gobernación del Tucumán. Tal era el desprecio a una tecnología existente en España como los molinos harineros, sustituida por el aprecio a una fuerza de trabajo humana directa y semigratuita en los morteros a mano. O el uso de los indios de carga, durante un siglo más baratos que los animales de carga.

5. El episodio de la magia del bosque

La idea medieval del bosque animado desembarcó con las cabezas de más de un conquistador. Un espacio vivo, fuera de uno, con una personalidad adscripta, hasta cierto punto epicentro del terror. Atestado de brujas, gnomos o monstruos. Escenario de cadáveres vivientes. Al bosque animado Chaco, el español le otorgó la psicología y personalidad de un conglomerado tribal dañino. La sociedad necesita de un enemigo, pero una sociedad en situación de conquista no puede vivir sin él. De una manera no teórica, los españoles anticipaban las conclusiones de Charles Darwin en *The Descent of Man* (1871): cuando las naciones *civilizadas* entran en contacto con los *bárbaros*, la pugna es corta, excepto allí donde un clima pernicioso otorga su ayuda a los últimos. Pero en este caso la larga guerra iría más allá de los frenos de la combinatoria selva/monte; se trataba de cómo conquistar un territorio cuya fuerza de trabajo no estuviera disciplinada en los cultivos o por un aparato estatal. Por el contrario, lo que se veía eran sociedades anarquizadas por los brujos. Éstos controlaban parte de la naturaleza y la sexualidad. El Chaco fue cercado entonces por lo único posible: reducciones, fuertes cárceles, villas miserables que caían en la promiscuidad de «la carne» y una cartografía de clanes «salvajes» y alimañas. En la percep-

ción del español el Chaco se movía como el indio, gozaba de su misma diabólica libertad. La conquista debía empezar encerrando al Chaco en claustros (fuertes, misiones, villas...). Ni los guerreros ni sus familias ofrecieron demasiada resistencia a ello. Sólo los brujos. Declararon una guerra informal a los dominadores, incluso en el seno de las propias reducciones. La Orden comprendió que para *inmovilizar* (convertir a los cazadores en ganaderos) hacían falta tres condiciones: la fuerza de la lengua, la idea del pecado/muerte y el fin de los brujos.

Para comer, copular, organizarse y alcanzar ciertos niveles de poder, fue necesario a estos clanes dominar la nueva lengua. Con ésta, que no era inerte y por lo demás ajena, los dominados tenían que expresar sus intereses. Lo hacían cruzándose de acera, con los símbolos y significantes de los dominadores. La viruela se llamó *peste india*. El pecado y el perdón eran la llave para transitar por la muerte hacia una nueva vida. Los clanes creyeron en ello con una fuerza proporcional al poder material de la civilización de que provenía. La fatalidad de las ideas llevaba el sello de la magnitud material. Además, cautivar a los muertos de los clanes, enterrarlos junto a las iglesias, y que los deudos solicitaran permiso para acercarse a sus difuntos. Todo ello fue la segunda condición. La tercera consistió en la guerra total e incondicional contra los brujos tribales.

Ellos mantenían la praxis de la vieja cultura y memoria, la antigua relación mágica con la naturaleza, y un poder sexual orgiástico de gran competencia comparado con la sequedad sexual católica. Comenzó a usarse la palabra *hechicero* como la más acertada: *la relación con el diablo de seres a medio camino entre la humanidad y la bestialidad*. El territorio carecía de brujos de raza europea, o, en todo caso, los había tantos nativos que los otros pasaron desapercibidos. El brujo occidental, con ser un enemigo, lo era en particular para la Iglesia. Para otra parte de la sociedad podía ser necesario. De hecho, siempre tenía su clientela. Pero en el Chaco y su periferia pasó a ser el enemigo por antonomasia de toda la sociedad europea. La palabra *hechicero* captó una cualidad delictivo/criminal diferenciada, que se asentaría en la metrópoli, pero desaparecería en América luego de las guerras de independencia. Virando aquí hacia el matiz médico, adoptaría las voces de *baquiano*, *mediquillo* o *curandero*. El baquiano no comerciaba con su profundo conocimiento de la naturaleza, aunque vivía de ello: cambiaba caridad por reconocimiento social. Los llamados *collas* que hasta principios del XX bajaban al Chaco desde Bolivia, con alforjas cargadas de yuyos* y bastones a modo de báculos, distribuían todavía los antiguos remedios descritos por los cronistas de Indias: «Para el resfrío tocar la garganta, la espalda y el pecho con aguardiente de caña sacada de la boca». Competían con las fórmulas de los *comerciantes turcos* pasados a curande-

* Yuyos: hierbas.