

ANTHROPOLOGICA Nº 11 - ENERO 1994

LA BOCA DEL INFIERNO EN SUDAMERICA:  
LOS HOMBRES INMORTALES, EL DIABLO Y LOS SACERDOTES

Edmundo Magaña



En escritos sobre el descubrimiento de América y sobre los primeros encuentros entre europeos e indios se lee a menudo descripciones de y comentarios sobre la mancha en que los primeros fueron recibidos y pensados por los nativos americanos. Una de las imágenes más conocidas es que los europeos, de acuerdo a fuentes europeas, fueron por doquier tomados por dioses o al menos por enviados de dioses. La idea de que los europeos fuesen dioses, sin embargo, tropieza con varios problemas de interpretación el más importante de los cuales es quizá la noción nativa misma de dios. En cualquier caso una idea primera, en la que se asocia a dios con la inmortalidad, debe haber muerto luego de que un español fue sometido a la prueba de la inmortalidad: mantenido bajo agua, por los indios de algún lugar, para determinar su verdadera naturaleza, el soldado puso fin con su muerte a estas especulaciones. No quedará en claro, con todo, si la asociación original entre lo sagrado y la inmortalidad es genuinamente indígena o no. Con ese experimento murió pues dios o al menos la idea que los europeos preferían transmitir de éste.

Las primeras crónicas bosquejan en detalle la noción que se habrían formado los indios de los europeos como dioses y los misioneros que más tarde saldrían hacia América vivirían en carne propia las ventajas y desventajas de semejante idea. No nos ocuparemos aquí de las discretas ventajas de esta concepción: se han escrito ya innumerables libros sobre la materia (cf. Blackburn 1979). Las desventajas, por otro lado, no han sido casi tocadas por los estudiosos americanistas y las descripciones de éstas son en adición escasas. Quizá se deba esto al hecho de que seres sobrenaturales como los misioneros y sus dioses fueron considerados caníbales por los indios, precisamente porque parecían ser de naturaleza divina.

¿Son caníbales el dios cristiano y sus enviados? Esta era -y lo es aún en algunos territorios- una materia sobre la que los indios no cesaban de especular (cf. Monod 1966). En realidad, dejando de lado a algunas tribus tupí que reconocen a sus ancestros como caníbales (Viveiros de Castro 1987), la

asociación entre lo sagrado y el canibalismo y entre los misioneros y los monstruos antropófagos es en verdad extraña, hasta sorprendente.

En esta ocasión me limitaré a bosquejar una interpretación de esta imagen haciendo sobre todo uso de materiales de y sobre los indios de la Guayanas, las tribus que mejor conozco. Esto no impedirá, con todo, que revise fuentes que atañan a otros grupos americanos. Los documentos disponibles son escasos y mi investigación ha comenzado recién: vale decir, toda conclusión y comentario debe considerarse de naturaleza muy tentativa.

\* \* \*

Casi por doquier en Sudamérica los misioneros fueron considerados como enviados de un dios cruel, a menudo antropófago. Pareciera que las metáforas europeas fueron interpretadas muy literalmente. Así, leemos en un documento del siglo XVIII que los indios reprochaban a los misioneros que ellos [los misioneros mismos] habían sido enviados por su dios "a hacer de ellos ovejas con la intención de poder trasquilarlos y degollarlos mejor" (Haubert 1967: 47). En Perú, se lee, el diablo había convencido a los indios de que los misioneros tenían por misión atraparlos para poder domesticarlos y luego comerlos (id.). En algún otro lugar esta idea fue fortalecida por el hecho de que los misioneros obligaban a los indios a sepultar a sus muertos en los cementerios detrás de las capillas, vale decir, cerca de la puerta trasera de las residencias de los europeos (id., p. 114). En Paraguay se pensaba que los misioneros realmente se alimentaban de indios (id., p. 137).

La imagen del misionero como un ser canibal se encuentra por doquier en América pero también entre algunos pueblos africanos. En África se temía a los europeos en general porque se les creía canibales que preferían a los niños (Allier 1915, vol. I, p. 240). Los misioneros, se lee en la misma fuente, usaban sus palabras para hechizar [convertir] a los nativos (id., p. 238).

También existe esta noción en las Guayanas. Allá los indios acusaban a los misioneros de ser enviados del mismo diablo sobre el que predicaban (Bernau 1847: 67; Weiss 1911) y ser los causantes de toda suerte de enfermedades: estar en los alrededores de un misionero era ya un peligro (id., p. 82; p. 192). Una representación semejante se encuentra también entre los kaliña de Surinam que tienen sobre un sacerdote canibal que vive en las desembocaduras de los ríos, lleva sotana y se ocupa de capturar a los indios ebrios que evacúan en los ríos. A veces se aparece como una hilera de dientes de mono aullador alto en los árboles (Magaña 1988a).

Estas ideas, que requieren alguna explicación, iban acompañadas con la de que los misioneros poseían poderes sobrenaturales. En la Guayana venezolana se pensaba que los misioneros eran inmortales y que tenían en sus manos la vida de los indios (Gilij 1987, vol. III, p. 84). Los misioneros podían causar lluvias. Rionegro cuenta a este propósito el caso de un sacerdote que pidió lluvias a Dios para mostrar su poder al shamán de la aldea. No bien hubo terminado de orar comenzó a llover fuertemente (1918, vol. I, p. 70).

Junto con estas prácticas el papel de la palabra, y sobre todo de la palabra escrita, no debe de ser desdeñado. Gilij cuenta que él mismo solucionaba pendencias familiares entre vecinos por medio de la lectura del libro de oraciones haciéndoles creer que en éste se encontraba escrito el pasado y el futuro de todos los hombres de manera que era fácil determinar quién, en tal o cual lío, era el culpable (id., vol. II, pp. 145-146). Representaciones semejantes se encuentran igualmente por doquier en América.

Tenemos pues tres representaciones que debiesen ser, de algún modo, explicitadas: que los misioneros y sus dioses eran caníbales, que el destino de los indios estaba en sus manos y que podían causar enfermedades, y que poseían poderes sobrenaturales, entre los cuales el control de fenómenos naturales tales las lluvias y el conocimiento, por medio de la palabra escrita, de la vida de los nuevos parroquianos.

Los esfuerzos para erradicar estas representaciones no tuvieron un gran éxito y los primeros intentos condujeron más bien a un fortalecimiento de éstas. Las procesiones y oraciones para obtener lluvias, que a veces eran asociadas con la obtención real de lluvias, condujeron ciertamente a la idea de que los misioneros efectivamente poseían poderes sobrenaturales. La victoria sobre el shamán fue corta y frágil: el dios cristiano resultaba simplemente ser más poderosos que los otros dioses que había y con esto no había nada extraño. Los shamanes mismos peleaban entre ellos causando lluvias, temblores y eclipses y la llegada de misioneros con poderes semejantes no podría haber impresionado grandemente. La llegada de los misioneros no puede haber significado otra cosa entonces que era mejor comunicarse con éstos para aproximar a los Señores de las lluvias que con los shamanes. La aceptación de los misioneros no significaba de ninguna manera una fisura de la visión indígena del mundo ni un rompimiento con ésta.

Es más difícil de comprender, empero, la atribución de que los misioneros eran caníbales y que causaban enfermedades. Mi propia idea es que estas representaciones forman parte de una misma ideología en la que los diferen-

tes elementos están ligados entre sí por relaciones necesarias y que, cuando ocurrió el encuentro, las ideologías europeas y americanas atravesaban por un proceso en el que se encontraban elementos similares pero dotados de una significación completamente diferente. Algunos elementos de la doctrina cristiana condujeron probablemente a la formación de una representación cuyas consecuencias los misioneros mismos no podían prever. Y algunos elementos de las ideologías indígenas condujeron probablemente a que los misioneros se empeñaran en la visión que tenían de los indios. El encuentro entre estos dos sistemas ideológicos con diferentes puntos de partida resultó finalmente en una imagen del otro mutuamente alienada.

Desde el tiempo de los primeros esfuerzos misionales la iglesia enfatizó que los indios sólo podían ser convertidos si se les amenazaba con el infierno o con el castigo divino. Uno de los argumentos más usados era "la amenaza con las penas eternas para los infieles y malos cristianos [...] La amenaza era el argumento máximo para retraer a los indios de la idolatría" (Borges 1960: 328-329). El infierno era consecuentemente descrito con los colores más vivos: "Los condenados serían sumergidos en grandes calderas de hierro llenas de hez, resina, hierro derretido hirviendo a borbotones, donde se cocían los infortunados" (id.). En Perú hacían los misioneros uso de representaciones gráficas donde el infierno era pintado en todos sus detalles (id., p. 85).

En Paraguay se ocupaban los misioneros en predicar que los infieles serían quemados eternamente (Haubert 1967: 54). En esas mismas crónicas se encuentra el relato de un misionero que amenazó a los indios que no dejaban que sus hijos fuesen bautizados con el castigo de Dios: Dios les entregaría a sus enemigos quienes les cortarían en trozos primero antes de enviarles directamente al infierno (id., p. 55). El padre Montoya mismo cuenta que en una ocasión, a causa de haber amenazado de esta manera a los indios debió correr por su vida: siete de sus compañeros murieron (id., p. 59). En las Guayanas tuvo el padre Gilij una experiencia semejante (1987, vol. III, p. 115).

Es difícil, sin embargo, reconstruir la historia del infierno de los padres: no existen, prácticamente, fuentes eclesiásticas sobre el tema, las descripciones disponibles son sumarias y la materia no ha sido nunca tratada detenidamente. Para reconstruir la imagen del infierno en América es necesario así echar mano de las representaciones europeas, aquellas que seguramente los misioneros trasladaron a América.

Baschet escribe que hacia el final del siglo XV las representaciones clásicas del infierno habían prácticamente desaparecido y cedido su lugar a la

representación cristiana. El énfasis recayó entonces en el infierno como un lugar donde los condenados eran sometidos a toda suerte de procesos culinarios: el instrumentario de cocina se había transformado en el de la tortura, antesala entonces de las cortes de justicia. Los condenados eran cocidos en marmitas, ahumados colgando de fierros punzantes, fritos en enormes sartenes, asados al palo, etc. (Baschet 1985). En el período anterior se tenía, al contrario, un infierno si se quiere más rico donde los condenados, entre otras cosas, eran tragados por monstruos gigantescos para ser una y otra vez evacuados y devorados. El infierno clásico incluía otras escenas, como se sabe, donde el papel del fuego es desdeñable.

Si puede hablarse de una cierta continuidad en la historia europea del infierno se halla en la asociación entre el infierno y el procesamiento culinario, asociación presente anteriormente pero que ocupaba un lugar menos prominente en el paisaje infernal. El castigo de Dios implicaba que los hombres serían reducidos a la calidad de animales para ser comidos eternamente por gigantes caníbales (cf. Réau 1957). Semejantes representaciones fueron predicadas hasta bien entrado el siglo XIX y las descripciones de los tormentos del infierno fueron adaptadas para la predicación en puestos misionales en las colonias y en medios de trabajadores en Europa misma (Rowell 1974: 166-167).

Pareciera que en estas representaciones encontraron las ideologías indígenas elementos reconocibles. En la cosmología de los indios de las tierras bajas amazónicas y guayanesas el mundo se divide en varios territorios: el bosque, el río, la aldea humana, etc. Cada territorio conoce un 'dueño' o 'Señor' o varios personajes sobrenaturales que ejercen una cierta tutela sobre los seres que habitan ahí. Boa es, por ejemplo, Señor del Río; Jaguar es Señor del Bosque; y Aguila harpía es Señor del Cielo. En las sociedades humanas el dueño es el shamán. Cada territorio está poblado por sociedades animales y éstas mismas se organizan de la misma manera que las sociedades humanas conociendo una organización social compuesta conceptualmente por el shamán, un jefe o líder y sus asistentes, y aldeanos comunes. En algunas poblaciones se piensa que el shamán es de naturaleza diferente o que comparte la naturaleza de los shamanes o Señores no humanos que, como éstos, puede adoptar varias formas.

Ahora bien, en las teorías indígenas la vida es sólo posible por las relaciones que mantienen los hombres con las sociedades animales y consecuentemente con los Señores o dueños de los diferentes territorios. Cazar y plantar son sólo posible si se está en relación con los personajes del bosque. La norma es que estas relaciones sean de contraprestación: se puede cazar con

permiso del Señor del Bosque y de los shamanes animales pero los animales capturados deben ser pagados con hombres. En este contrato juegan los shamanes un papel esencial: él es quien debe procurar hombres a esas sociedades otras (Reichel-Dolmatoff 1971).

La lógica de esta construcción es compleja. Los hombres necesitan animales para sobrevivir y los animales y plantas necesitan sangre humana (Magaña 1988b; 1989). Porqué necesitarían los animales y plantas sangre humana es difícil de explicar. En las teorías indígenas la sangre humana es asociada con Luna, un personaje que es marido de las mujeres y responsable de los cultivos y de la fertilidad. Los animales necesitarían esta sangre para poder reproducirse. Junto con esto debe tomarse en cuenta que portar en sí sangre humana hace de los animales parientes de los hombres y les obliga así a una relación de intercambio, a través de la cual los animales adquieren acceso a los productos vegetales de plantación como la mandioca y los ñames. El conocimiento de los lugares donde se hallan las plantaciones puede ser obtenido por los animales si cuentan entre ellos con humanos.

Cuando una persona es entregada por algún shamán o por shamanes humanos o no humanos a los Señores de otros territorios la persona desaparece o enferma. Alguien enfermo es alguien cuya alma está siendo asada o cocida por shamanes de otros territorios o por sociedades animales o por monstruos caníbales. En las teorías indígenas los hombres son inmortales y las enfermedades no son naturales. Si la persona muere se supone que su alma ha pasado ya por el proceso de elaboración culinaria y que ha sido incorporado en alguna de las sociedades otras o que ha desaparecido para siempre en el estómago de algún monstruo. La elaboración culinaria es en efecto una de las metáforas más poderosas por medio de la cual se transmite que el alma ha sido trasladada de nivel cosmológico (Magaña 1988c).

Volvamos al infierno. Cuando los misioneros amenazaban a los indios con el infierno, considerando que el infierno ha sido descrito de la manera que creemos, no hacían nada diferente que otros personajes sobrenaturales que los indios conocían ya. Una diferencia es que los misioneros ofrecían mucho [el paraíso] pero pedían poco. Entre indios y misioneros no había una relación de contra-prestación reconocible para los primeros y esto debe haber sonado muy extraño a sus oídos. Por otro lado, el hecho de que los indios no eran fáciles de convertir y declaraban abiertamente estar en comunicación con personajes [espirituales] del bosque debe haber confirmado, a ojos de los misioneros, que los indios estaban bajo la tutela de fuerzas demoníacas.



Pero por poco que pidieran, los misioneros disponían de armas contra los cuales los indios nada podían comenzar: enfermedades desconocidas y, sobre todo, control de algunos fenómenos [lluvias]. Algunas enfermedades, que son explicadas sólo en el contexto de relaciones interrumpidas con otros hombres y con sociedades otras, eran atribuidas a la intervención de los misioneros. El control de fenómenos como las lluvias se explica de otra manera. En la teoría indígena los personajes habitantes de los ríos tales como Boa, y los de la vía Láctea, como Buitre, controlan las aguas y las lluvias. Los ríos desembocan en el mar y suben al cielo por la Vía Láctea de donde caen bajo forma de lluvias. Cuando misioneros convencían a sus dioses de provocar lluvias no hacían otra cosa que explicitar que un personaje mítico más poderoso debía ser agregado a los otros personajes que ya poblaban el paisaje nativo y que era en verdad conveniente tenerle en cuenta. Los indios no habrían podido arriesgar la enemistad del nuevo dios controlador de las aguas: un período prolongado de sequía haría imposible la agricultura y la pesca.

¿Qué pedían pues los misioneros y pastores? La respuesta se deja adivinar pero nos hace llegar a una de las representaciones más extrañas de que es rica la ideología indígena: no pedían más que palabras y cánticos. Los misioneros enfatizaban en efecto que sólo a través de oraciones era posible escapar del infierno (gilij 1987, vol. III, p. 48). A este extraño don de palabras estaban los indios bien dispuestos aparentemente pues algo en otro lugar el mismo Gilij recomienda no permitir que los indios oren o recen en español pues aprenden las oraciones con gran facilidad pero sin comprender un ápice de lo que significan (id., vol. II, p. 160). Los indios daban pues palabras al poderoso pero curioso dios como quien da maíz a los pollos.

Algunas tribus no encuentran inconveniente en satisfacer la necesidad de palabras del nuevo dios y cantan y rezan sin precaución, lo que ha conducido a algunos misioneros e incluso a algunos antropólogos a creer que las nuevas prácticas religiosas indígenas son signos unívocos de conversión. Otras tribus, que parten de la misma representación acerca del valor de las palabras para el dios europeo se resisten fuertemente y han prohibido a sus antropólogos locales transcribir sus noticias al papel: temen que con la pérdida de sus palabras, en caso de ser grabadas o escritas, perderían su historia (Guss 1986).

\* \* \*

Lo que he escrito aquí no debe de ninguna manera ser interpretado como conclusión. Hay una enorme cantidad de otros elementos que requieren

aún ser elaborados y que he dejado fuera de discusión. La historia de la representación del infierno en la mentalidad europea no ha sido tampoco completada y esto hace el estudio de la interpretación indígena sólo más difícil. Aparte esto, entre las diferentes denominaciones cristianas hay enormes diferencias en métodos misionales que han conducido a nociones aún más extrañas. Si podemos creer que la acusación de canibalismo y/o que la idea de que el dios europeo es /era caníbal ha sido resistida por todas las denominaciones, aún si para las teorías indígenas la idea no puede parecer absurda. Sobre la naturaleza divina de los misioneros y sobre el poder de la palabra hay también grandes diferencias. Sé por experiencia propia que algunas misiones protestantes sostienen frente a los indios que sus misioneros son enviados realmente por Dios y que las avionetas cargadas de mercaderías que los indios reciben a veces son enviadas directamente por Dios. Las mismas agrupaciones enfatizan por otro lado el poder de las palabras y han jugado un papel activo en los nuevos movimientos religiosos indígenas que insisten entre otras cosas que las enfermedades pueden curarse por medio de cánticos y por medio de abrir y cerrar arbitrariamente la biblia. En algunos lugares, a raíz de que las nuevas misiones católicas reconocen la validez de las experiencias religiosas genuinamente indígenas, los católicos han sido descritos por misioneros protestantes como enviados del demonio. ¿Qué podrán pensar los indios? ¿Habría sido el viejo, curioso dios católico europeo desplazado por un dios protestante más cruel?

## BIBLIOGRAFIA

- ALLIER, R.  
1925 La psychologie de la cnversión chez les peuples non-civilisés.  
Paris: Payot.
- BASCHET, J.  
1985 Les conceptions de l'enfer en France au XIVE siecle:  
imaginaire et pouvoir. Annales 40 (1): 185-207.
- BERNAU, J. H.  
1847 Missionary Labours in British guiana. London: john Farquhar  
Shaw.
- BLACKBURN  
1979 The White Men. The first response of aboriginal peoples to  
the white man. London: Orbis Publishing.
- BORGES, P.  
1960 Métodos misionales en la cristianización de América. madrid:  
Concejo Superior de Investigación Científicas.
- GILIJ, F. S.  
1987 Ensayo de historia americana. Caracas: Fuentes para la Histo-  
ria Colonial de Venezuela. 3 vols. Guss, D.  
1986 Keeping it oral: a Yekuana ethnology. American Ethnologist  
13 (3): 413-429.
- HAUBERT, M.  
1967 La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au  
temps des missions. Paris; Hachette.

MAGAÑA, E.

- 1988a La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias. En (eda) M. Gutiérrez Estevéz, J. Klor de Alva & G. Gossen, *Civilisation and Barbarism: Reciprocal Images in America* [en prensa].
- 1988b Las mujeres de Luna: cultivo de la mandioca, Consanguinidad y elaboración culinaria entre los kaliña de Surinam. *Anthropologica* 6: 363 - 382.
- 1988c Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam. *Amsterdm: CEDLA latin America Studies* 44.
- 1989 Gilij: ideología y mitología guayanesa. *Montalbán* 21: 125-151.

MONOD, J.

- 1966 Un riche cannibale. Paris: Union Général d'Editions.

RÉAU, L.

- 1957 Iconographie de l'art chretien. Paris: PUF. 2 vols.Reichel-Dolmatoff, G.
- 1971 Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: The University of Chicago Press.

RIONEGRO, F. F. de

- 1918 Relaciones de las misiones de los PP. capucinos en las antiguas provincias españolas hoy república de Venezuela 1650-1817. Sevilla: Tip. La Exposición. 2 vols.

ROWEL, G.

- 1974 Hell and the Victorians. A study of the nineteenth century theological controversies concerning eternal punishment and the future life. Oxford: Clarendon Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1987 Araweté. Os deuses canibais.

WEISS, H.

- 1911 Ons Suriname. Handboek voor Zendingsstudie. Utrecht.