

Paraíso Terrenal e Infierno en el Masaya

Vanina Teglia

Si Paraíso e Infierno pudiesen encontrarse sobre la superficie de la Tierra, deberían entonces ser hallados y mostrarse a los ojos de los descubridores y conquistadores de las Indias. Por esto, podemos preguntarnos: ¿qué es lo que Gonzalo Fernández de Oviedo ve, por experiencia propia, en ese volcán que llaman “Infierno del Masaya” y qué dice el fraile Bartolomé de Las Casas que Colón ve al acercarse, dichoso en su tercer viaje de 1498, al Paraíso Terrenal? Así dibuja Oviedo al Infierno de Masaya o –como lo llamaban los indios– Infierno de Mamea:



Monte Mamea y León de Nicaragua. (Manuscrito Truxillos, Biblioteca del Palacio Real de Madrid)

Es un conjunto de picos más pequeños que rodean uno más elevado, cuyo centro es una boca que arde. Alrededor, la Laguna de Avagualo, que separa el conjunto volcánico de la ciudad de León en Nicaragua. El dibujo funciona como soporte de las afirmaciones, pero también es una interpretación de la realidad.

Por otra parte, Colón afirma con seguridad y de manera fundamentada que el Paraíso tiene la forma de un pezón de mujer o de una pera, pero es muy impreciso para describir el recorrido geográfico, más aún en este momento de su viaje: “yo llegué a la isla de la Trinidad, adonde la estrella del norte, en anocheciendo, también se me alçava çinco grados allí y en la tierra de Graçia fallé temperancia suavísima” [Colón, 1982:378]; esta imprecisión obliga a Las Casas a hacer la siguiente afirmación: “pero que [el Paraíso] sea en isla, o esté situado en tierra firme, ni se ha sabido ni se puede saber, si Dios, que lo asentó en su lugar, no lo revela” [L I, c. CXLIII (MC, II:54)]. Así, con esto, el Paraíso puede hallarse tanto en lo que Colón llamó la isla de la Trinidad como en la Tierra de Graçia, que puede ser la Tierra Firme de la costa de Venezuela, o las proximidades a ese lugar. Hay una indefinición, por diversos motivos, respecto a si está ciertamente en una isla o en parte del continente. La identificación con la descripción tradicional del Paraíso como montaña en una isla brinda la posibilidad de representar, en términos de Bachelard, a un ente existente en sus límites definidos y, además, aislado y de difícil acceso. Con esta hipótesis, se ven confirmadas las asociaciones de las islas con los espacios geográficos ideales y perfectos. Por otra parte, la hipótesis que Colón sostenía en este Tercer Viaje basándose en las historias de Marco Polo, describía un paso marítimo debajo de la isla de Cipango (Japón). Por este motivo, el navegante se resiste a considerar a las costas de Venezuela –y por lo tanto al Paraíso Terrenal– como parte de una Tierra Firme, inexistente en la geografía asiática. Del mismo modo, describir esta costa como Tierra Firme le sirve a Bartolomé de Las Casas para afirmar la primacía de Colón como descubridor del continente por sobre Américo Vespucio. Para no perder ninguna de las dos alternativas, en el texto de Las Casas se mantiene la ambigüedad. En todo caso, la cantidad de agua que caía del Paraíso Terrenal era tanta que “se ha comido tanta parte de la tierra, porque por eso son acá tantas islas” [Colón, 1982:381], frase en la que la ambivalencia permanece sin conflictos para la interpretación.

La otra cuestión geográfica representada en los textos y que se corresponde con una interpretación literal de los textos sagrados es la elevación. Acercándose al Paraíso, en palabras de Las Casas, el Almirante juzga que “la mar iba subiendo y los navíos alçándose al cielo suavemente, y entonces se goza de más suave temperançia” [L I, c. CXL (MC, II:40)]. La suavidad y temperancia serán cualidades constantes en la *Historia de las Indias* que buscan confirmar la habitabilidad y excelencia del lugar. Por otra parte, la esperanza de perfección paradisíaca se halla ligada al concepto de ascenso, como cuando se habla del cielo como sede de los bienaventurados. La altura del infierno o

monte de Masaya, en cambio, es de muy distinto orden. Relata Oviedo su propia experiencia de cuando alcanza la sima: “cerca de la boca donde está aquel fuego (...) estaba aquel temeroso espectáculo. E pocos pasos de allí (...), vi que toda la altura del monte, cuan grande era, estaba sobre un pozo” y “Este monte es todo muy más alto en todas las otras partes que la parte oriental desde donde se mira su profundidad” [L XLII, c. V (PT, IV:395)]. La elevación del Infierno es, de esta manera, en toda su dimensión, en realidad, un pozo profundo, un agujero en la tierra. Más aún, el hueco “infernial” mayor está “repetido” en otros agujeros que lo complementan: la “boca en que anda mucho viento”, la “fuente que hierve que se dice Toioa” y la “boca de sonido espantable” (aparecen claramente con sus nombres en la ilustración). Cada una concentra una de las cualidades que contiene el centro, y así triplican y aumentan el horror y la maravilla que provoca el volcán. Son una trinidad de bocas del horror – viento, agua hirviente, sonido espantable–, vicarias del verdadero Infierno del Masaya. Además, dentro del mismo monte, se duplica la profundidad:

[Si hombre osa pararse delante de la boca,] abajo, en el fin de aquesta hondura, está una plaza redondísima (...) y en aquella plaza baja un pozo, que cuando yo le vi, me pareció que era tan hondo lo que se vía de él, como la mitad o tercia parte de la altura que dije que había desde la plaza a lo más alto de la peña o monte (...) Pero en la verdad, debe ser mucho más, por la grand distancia que hay desde donde se mira hasta el pozo; e de allí abajo, desde la boca de él a la materia que allí dentro se cuece. [L XLII, c. V (PT, IV:395)]

Por esta descripción, se deduce que la altura que el monte en principio presenta a la vista es engañosa, pura apariencia. Todo cuanto se eleva la pequeña cadena montañosa volcánica, luego la misma medida se hunde en la Tierra. Más que ubicarse *super-nus*, verdaderamente este “infierno” se encuentra *infer-nus*. En vez de consistir en una elevación, Masaya es propiamente una “boca del Infierno”. En la época, se les daba este nombre a los volcanes por analogía con el calor y el fuego que se describía en las Escrituras acerca del lugar de los Condenados. Sin embargo, a pesar del parecido con el lugar diabólico, Fernández de Oviedo no deja de maravillarse por el gran tamaño del volcán, por la luz que su fuego arroja, por su profundidad y por la altura que han alcanzado sus paredes. Al hombre de la Edad Media tardía y del Renacimiento le fascinaban las cosas notables: tanto las dignas como también las “espantables”.

Este paraíso y este infierno están rodeados de agua y ambos contienen un pozo o una fuente de líquidos. Pero, mientras del paraíso emana agua la más dulce y abundante del mundo, el infierno contiene una fuente de agua hirviente, la fuente Toioa, y, dentro de la

boca del volcán, se encuentra el pozo que es todo de “fuego líquido como agua”, que recuerda, dice Oviedo, “la infinita grandeza del otro fuego o ardor infernal que esperan los ingratos a Dios” [L XLII, c. V (PT, IV:396)]. El sonido es espantable en el Infierno de Masaya: “con gran ruido o furia como artillería cuando baten muralla (...) gran sonido como una mar cuando anda brava con tempestad” [L XLII, c. V (PT, IV:402)]; maravilla tanto por ser extraordinario, como por que causa terror. En el resumen del tercer viaje que sobrevivió de Cristóbal Colón, también la entrada al Paraíso Terrenal se torna difícil por el gran ruido: “la cual agua que sale del Paraíso Terrenal para este lago trahe un tronido y rogir muy grande, de manera que la gente que naze en aquella comarca son sordos” [Colón, 1982:380]. Ésta es una de las características que Colón describe de la rugiente desembocadura del Orinoco y que lleva al plano mítico de la cercana comarca de sordos. Ahora bien, lo espantable del sonido no aparece en el Paraíso Terrenal representado en Bartolomé de las Casas. Pareciera que ni siquiera “la muchedumbre y grandeza impetuosa de tanta agua” [L I, c. CXLI (MC, II:43)] pudiera contradecir la temperancia y la “tan poca contrariedad” [L I, c. CXLI (MC, II:45)] que todo posee aquí. El término que más aparece en el fraile sevillano para describir el lugar es “temperado”, que significa “templado”, “bien dispuesto”, “moderado”, “proporcionado”. Incluso, hasta el “combate” del agua dulce del río Orinoco con la salada del mar Caribe, que tan bien es recordado por Colón cuando describe su viaje, es diluido en el texto de Las Casas hasta concluir en la siguiente visión ordenadora: “el agua dulce anda siempre por encima de la salada, por ser más liviana, y va su camino” [L I, c. CXLIII (MC, II:53)]. Como expuso Beatriz Colombi en el último Congreso de Hispanistas, Las Casas reserva los términos “espanto” y “espantable” para describir la política del terror implementada por los conquistadores sobre los indígenas. Así, “sonido espantoso” en la *Historia de las Indias* es adjudicado, por ejemplo, a los estruendos de las armas españolas: arcabuces, lombardas, escopetas. Por esto, en el Paraíso Terrenal que describe Las Casas, los adjetivos más comunes son “suave” y “temperatísimo”. El fraile, en este punto, lima algunas aristas ásperas que Colón halló al acceder al lugar sagrado y semi-divino: el sonido “espantable”, la comarca de hombres que nacen sordos, y de esto resulta una visión medida –“temperada”– de todas las virtudes naturales y geográficas de este Paraíso Terrenal, que conjura, por otra parte, el temor a encontrar lo des-medido.

Ahora bien, todas las citas de autoridades del fraile sevillano, como ya adelantamos, llevan a definir una ubicación geográfica exacta y “temperada”, mediana o medida, que

es, por otra parte, análoga a cualidades morales también óptimas y, por lo tanto, también atribuibles al objeto descripto:

Muchas sentencias y diversas nacieron de la altura del Paraíso (...) tanta es su altura, cuanta convenía a la buena y salubre vivienda de los hombres en el Paraíso; ésta era la templanza del lugar de tal manera que delectablemente allí se viviese, esto que ni hubiese calor ni afligiese el frío, sino que estas calidades fuesen reducidas al medio, de donde procediese la sanidad, y las cosas que allí hobiese no se corrompiesen o no fácilmente fueren corrompidas. La corrupción se hace por la acción de la contrariedad [L I, c. CXLI (MC; II:45)]

El alcance del Paraíso necesariamente implica un camino de coordenadas geográficas, y una peregrinación, un ascenso espiritual y el alcance de la perfección moral. Si las descripciones en términos de espacio corresponden a una lectura literal de la realidad al modo de la hermenéutica medieval; el otro modo de representación pertenece al alegórico, gracias al cual las disposiciones físicas pueden interpretarse en términos de lucha entre los vicios y las virtudes. De esta manera, también se va a referir Las Casas a la ubicación oriental del Paraíso: es la parte más notable del mundo y diestra del cielo y por lo tanto de menor corrupción y mayor felicidad. Conjeturará que se encuentra entre ambos trópicos, en lo que se dio en llamar la “Mesa del Sol”, debajo de la línea equinoccial, que era donde antiguamente se encontraba la Ciudad de los Filósofos; lugar, por lo tanto, de mayor perfección para la filosofía platónica que emerge en aquellos años.

En relación con el Infierno, Fernández de Oviedo cita la *Historia Natural* de Plinio y al cosmógrafo Oloa Gotho para dar cuenta de otros ejemplos de volcanes como el Etna o como los que hay en Grecia o en Islandia, y así, por medio de la analogía, conformar en los lectores una idea de la forma y actividad del Masaya. De alguna manera, el haberse acercado a la boca del volcán y haber visto de cerca su horror es otro homenaje a Plinio como su modelo de historiador naturalista. Se recordará el relato de Plinio el joven acerca de la muerte de su tío. Durante la erupción del volcán Vesubio, luego de haber rescatado a varios pobladores de zonas afectadas pero interesado por conocer aún más acerca de este fenómeno natural, Plinio el viejo es sepultado bajo la lava, la misma que enterró a la famosa ciudad de Pompeya. Haberse acercado a la boca del Masaya, salir ileso y hacer la descripción del volcán debe haber significado para Oviedo una continuación y una especie de culminación de la obra de su maestro. Claro que para Oviedo ningún volcán es de tanta admiración ni “tan notable cosa” como éste del Masaya [L XLII, c. V (PT, IV:393)]. Ahora bien, resultan también muy interesantes los

relatos indígenas que incorpora Oviedo y que, a pesar del alto componente mitológico, el cronista asume como históricos. La relación pertenece al cacique de los chorotegas, Lenderi, y es la siguiente:

De aquel pozo [del Masaya] salía una mujer muy vieja, desnuda, con la cual ellos hacían su *monexico* (que quiere decir concejo secreto), (...) ella les decía si habían de vencer o ser vencidos, e si había de llover o cogerse mucho maíz (...) E que antes o después un día o dos que aquesto se hiciese, echaban en sacrificio un hombre (...) les decía que los cristianos eran malos, e que hasta que se fuesen e los echasen de la tierra, no quería verse con los indios, como solía. [Decía el cacique que la mujer] bien vieja era e arrugada, e las tetas hasta el ombligo, y el cabello poco e alzado hacia arriba, e los dientes luengos e agudos, como perro, e la color más oscura de negra que los indios, e los ojos hundidos y encendidos; y en fin él la pintaba en sus palabras como debe ser el diablo. Y ése mesmo debía ella ser, e si éste decía verdad, no se puede negar su comunicación de los indios e del diablo. [L XLII, c. V (PT, IV:397)]

A través de este relato, Oviedo confirma que el Masaya es puerta abierta hacia el Infierno. Antes de este episodio, sólo se refería a él como más comúnmente solían hacerlo con todos los volcanes: como una analogía del Fuego Eterno o una señal divina recordatoria del castigo que espera a los injustos. En cambio, el cronista describe una conexión “comprobada” de los indios con el Infierno a través de esta puerta o boca. Para esto, recurre a un relato indígena que confirma sus sospechas de que los nativos adoran al diablo. Textos como el de Oviedo confirman esta identificación y contribuyen con la consolidación de la analogía general entre idolatría americana y culto al demonio [Colombi, 2011]. Roger Bartra [1997:225] ha demostrado la identificación cristiana de lo demonológico con el mito del salvaje. En varios lugares de la *Historia* de Fernández de Oviedo, aparece el sintagma “estas gentes salvajes”, “gente fiera y salvaje” o “salvajes y bestiales”. Mientras, en la *Historia* de Las Casas nunca aparece el término. La interpretación alegórica del Infierno del Masaya, por ejemplo, como boca que conecta con lo divino o lo demoníaco y que atrae los vicios y ambiciones de los pecadores perdura a lo largo de algunos capítulos en la obra de Oviedo en la reproducción que éste hace, a continuación, de la relación de Fray Blas del Castillo. Este fraile de la Orden de Santo Domingo convence a algunos españoles, y después también al gobernador de la provincia de Nicaragua, de que lo que se cuece en el pozo del Masaya es algún metal de valor como el oro o la plata. El fraile logra descender a la plaza del volcán y, para no desilusionar a los demás, envía desde allí a la superficie algún metal que llevaba consigo en los bolsillos; luego escribe al gobernador que “no se

debía ya llamar infierno Masaya, sino paraíso” [L XLII, c. V (PT, IV:410)] por las grandes riquezas que éste ofrecía. Pero Oviedo, entre los párrafos del relato de del Castillo, introduce comentarios desdeñosos y condenadores hacia él, cuya codicia pudo casi hacer perder la vida y las ánimas de muchos. Por la dificultad de la entrada al volcán, Oviedo comenta condenatoriamente que los que allí pueden entrar seguramente están ya sentenciados al infierno por sus delitos. Para el cronista, el centro del volcán es una fuente de atracción de vicios y miserias humanas; no solamente conecta a los indios con el infierno, también a los españoles. Al no encontrar ningún metal valioso en el pozo, los españoles que bajan allí comienzan a tener rencillas y, al final, llegan al punto de quebrar las calabazas del agua sólo por reñir. El monje, “muy codicioso”, no se duele del mucho trabajo que hace recaer sobre españoles e indios por subir hasta allí por nada. Del centro de este “infierno” –relata Oviedo–, sólo pudo sacarse escoria, ningún metal ni precioso ni de otro tipo. El Infierno del Masaya resulta en un fiasco total: del oro y metal que se pensaba extraer, sólo se puede retirar pura escoria, que es “cosa desechada y de ningún valor”. De la altura que aparentemente tiene, el Masaya es totalmente una apariencia. Para Oviedo, las mentiras de fray Blas son pura vanidad, lo que no es verdadero es pura vileza. Lo único verdaderamente apreciable es la naturaleza novedosa y notable. De paraísos productivos como el de Colón o el de Fray Blas, Oviedo se desencanta y también busca desencantar a sus lectores españoles y al mismo rey acerca del tema. Ese paraíso que Fray Blas ha prometido al gobernador resulta un infierno de problemas y de gastos para la corona, así como, también, un foco de idolatrías diabólicas que atrae hasta a los mismos cristianos. “E habla este padre con mucho fervor e afición, porfiando que aquella materia que en aquella sima arde es plata, e que todos o los más lo juzgan por azufre.” [L XLII, c. V (PT, IV:411)] como el azufre del propio Infierno.

El último tema que me gustaría tratar sobre paraísos e infiernos en estas crónicas es el del color de la piel de la gente que encuentran en estos sitios en particular. Antes de alcanzar las proximidades del Paraíso Terrenal, Cristóbal Colón en su tercer viaje va de las islas de Cabo Verde, pasa por las tierras de Sierra Leona en el continente africano y llega, sin detenciones, a la isla de la Trinidad, en donde –afirma– la temperancia es suavísima, los árboles y las tierras, hermosas, y la gente, la más blanca de todas las Indias, muy astuta y de mayor ingenio y no cobardes [Colón, 1982:378]. Esto contrasta poderosamente con la representación del diablo indígena de los chorotegas en la crónica de Fernández de Oviedo: imagen de una vieja, mujer y desnuda, caníbal, que era “más

escura de negra que los indios”, semi-humano con dientes como los de un perro, pero también semi-divino aunque de signo negativo. En esta figura emergente de ese agujero de la Tierra, que conecta alegóricamente con todos los vicios vinculados con lo demonológico, Oviedo comprime todos los temores que los conquistadores tienen respecto del otro desconocido al colocarlos en la vieja diabla y los conjura. Habría un deseo indeliberado en Oviedo y quizás también en el pensamiento que inspiró la Conquista, de reunir todos los “males” sociales, “arrojarlos” al *infer-nus* y, de este modo, apartar algunos peligros mayores derivados: el mestizaje, el otro femenino, la vejez, la amenaza erótica de la desnudez, la antropofagia, el poder proveniente de las fuerzas del “más allá”. El dios de los chortegas, mujer o el mismo volcán como ser al que idolatraban, funciona como válvula de escape hacia abajo para tranquilidad de las conciencias conquistadoras y del poder colonizador. La otra cara de esta misma moneda es el Paraíso de los blancos de Cristóbal Colón.

Las Casas, quien borra sutilmente la blancura de los nativos que Colón ve en las proximidades del Paraíso Terrenal, necesita de la realidad del Paraíso Terrenal. Esta exigencia está dada por su creencia de que, en sus proximidades, habitan seres moderados y virtuosos en un ambiente arcádico. Es decir, para sostener sus ideas acerca de la superioridad y perfección de los nativos de las Indias, Las Casas debe aceptar la “visión” colombina y auto-convencerse de su existencia en el espacio americano. Para esto y para persuadir de sus tesis a los lectores, apela extensivamente además a las palabras de las Escrituras y de los autores antiguos y cristianos. Oviedo, en cambio, ignora por completo en su *Historia*, el encuentro con el Paraíso Terrenal en el relato del tercer viaje de Colón. Por otro lado, el Infierno del Masaya puede ser para él, verdaderamente y sin conflictos, una “realidad infernal” y no un mito sin lugar en el mundo, que confirma la relación de los amerindios con lo demonológico. Así, Fernández de Oviedo y Bartolomé de las Casas se sirvieron tanto del pensamiento mítico, como del alegórico y de la comprobación empírica; y esto les estaba permitido por hallarse en el cruce de la Edad Media y el Renacimiento.

Bibliografía:

- Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997.
Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, ed. de A. Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE, [1951] 1981.

- Colombi, Beatriz, “La *Brevísima relación* de Bartolomé de las Casas en el eje de las controversias” en *Zama* Nro. 4, Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana de la UBA. 2011. [en prensa]
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, edición y prólogo de Consuelo Varela. Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- Oviedo, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias*, ed. de Juan Pérez de Tudela, Atlas, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1959.