

AMAZONÍA: IMAGINARIO Y DISCURSO. LOPE DE AGUIRRE.

ANA IRENE PIZARRO*

El tema que vamos a desarrollar en esta exposición forma parte de una publicación que está saliendo en estos días en Chile y cuyo título es *Amazonía: el río tiene voces. Imaginario y modernización*. La investigación que dio lugar a ella está relacionada a varias motivaciones. La primera, y más importante de todas, es la certeza de la necesidad de llamar la atención sobre un área geográfica-cultural que es escasamente conocida en los estudios de la cultura del continente y que, en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, lo es sobre todo desde la mirada antropológica. Su desconocimiento disciplinario en el latinoamericanismo, por una parte, así como la importancia central que desempeña en el contexto de la crisis medioambiental que vivimos, por otra parte, hacen que su estudio y difusión tengan una importancia fundamental.

* Universidad de Santiago, Chile

Hoy nos vamos a enfocar en uno de los discursos que dan identidad a la Amazonía. Nuestra afirmación respecto de esta es que ella está configurada por una serie de discursos que van cambiando a partir de nuevas situaciones de enunciación y que se van pluralizando a lo largo de la historia. La mirada del conquistador con el imaginario europeo que trae a cuestas nos pone en evidencia un espacio de seres monstruosos y al mismo tiempo un lugar paradisíaco. La mirada del viajero científico ligado a la modernidad tiene el prisma de la dualidad civilización-barbarie, por ejemplo. En esta exposición, nuestra intención es aproximarnos a los textos de un personaje singular de la época de la conquista, así como al imaginario al que está vinculado – imaginario este que ha sido objeto del cine en filmes contemporáneos tan importantes como los de Herzog –. Se trata de Lope de Aguirre, llamado entre otros el Tirano, el Peregrino, o la Ira de Dios. Los discursos de Lope se sitúan en el contexto de un discurso mayor, el de los cronistas de la conquista, del que observaremos un par de rasgos, con el objeto de situar la voz de Lope en su contribución a la representación de la Amazonía.

A pesar de no haber dejado escritos propios, salvo algunas cartas entre las cuales una dirigida al rey de España a la que nos referiremos en especial en esta exposición, la expedición de Lope de Aguirre tiene un sentido discursivo no solo a través de su propia construcción sino también a través de la que hicieron de este personaje cronistas e historiadores posteriores, como por ejemplo Pedro Simón y Juan de Castellanos, entre otros. Como se sabe, la expedición a que nos referimos comenzó siendo una empresa de otro aventurero español llamado Pedro de Urzúa.

Pedro de Urzúa emprendió la jornada en búsqueda de El Dorado en 1559. Había hecho la guerra contra los cimarrones en Panamá por orden del Marqués de Cañete, “a cual

– se dice – hizo con tan buena maña y solicitud, que destruyó, prendió y mató muchos de dichos negros y dejó a los demás tan escarmentados y medrosos, que por muchos días no osaron hacer más daño” (Vásquez, 1945: 27).

En el reclutamiento de soldados para la expedición apareció un hombre “pequeño de cuerpo y poca persona; mal agestado, la cara pequeña y chupada” (Gaudia, 1945: 24), que, sin embargo, era conocido por caminar a pie largos trayectos con mucho peso de armas, cotas, espada, daga, celada de acero, peto, arcabuz o lanza en la mano. Aquí se ve la irrupción de Lope de Aguirre en esta narración. Como podemos ver, él no necesitaba contar su historia. Ya se había destacado en las llamadas “entradas” contra los indígenas, en combates anteriores y en historias comunes en el abigarrado medio en que pululaban los venidos de Europa con sus proyectos, sus ambiciones las más veces oscuras, sus evidentes deseos de poder y riqueza, sus habladurías, sus pendencias. Vino acompañado de su hija mestiza.

Los expedicionarios habían dejado en el Perú no solo las familias, sino también los ganados, puercos, cabras y ovejas, hierro y herraje, porque se adentraban en un mundo de grandes montañas, las de los Andes, y no podían llevarlos con ellos. Estaban dejando por un futuro inmediato ilusorio un mundo en ebullición, como era el espacio social en el cual se movían en los centros de poder coloniales de Lima y Quito. Venían de este mundo en que las élites de poder económico se cerraban cada vez más frente a los que llegaban de la península, celosas de lo logrado. Luego de las primeras fundaciones se había dado paso al reparto de cargos, solares y encomiendas de indios. Los cabildos repartían las tierras y las licencias para construir molinos, obrajes, ollerías, tiendas y pulperías. Los que las recibían eran siempre los mismos grupos, sus familias y los allegados a ellas. Así se constituyen las primeras élites coloniales, celosas del botín y del reparto de riqueza, poder y privilegios. También el comercio con la península y las minas estaban controlados por estas familias. Los primeros indianos ya se habían instalado y los encomenderos encabezaban la sociedad jerárquica que ellos mismos habían organizado para su protección. Las vías del enriquecimiento y el acceso al poder social ya estaban definidas y eran cada vez más cerradas. Esto hacía a una sociedad

diferenciada, tensionada por la división, en donde, por una parte, el servilismo y, por otra, la rebeldía eran actitudes emergentes de un perfil en constitución.

Los “marañones”, como se llamarían posteriormente a los soldados de esta expedición, pertenecían al grupo de los perdedores en el ámbito de la conquista, los que “buscando una oportunidad de mejorar de vida (...) para su desgracia no encontraron en sus intentos sino el anonimato, la miseria o la muerte” (Ortiz de la Tabla, 1945: 31).

Urzúa ha iniciado el proyecto con mal signo: con un financiamiento fracasado, por una parte, logrado fraudulentamente, por otra, y, además, con engaños a la tripulación. Parte de sus fondos provenían de los bienes de Doña Inés de Atienza y del Cura de Moyamba, a quien le promete un obispado en Omagua. Urzúa se hace acompañar de esta bella viuda, también mestiza. No es una situación fácil en un medio de hombres a menudo capaces de todo. A Doña Inés de Atienza la llaman, por sus dotes, “la hechicera”. Ha sido capaz de conquistarlo, financiar parte de su alucinado proyecto expedicionario y durante la travesía lo mantendrá aislado y ocupado en gozar sus amores, dicen los cronistas. Las tensiones que genera su actitud en la embarcación se dejan sentir en las ojeadas rápidas y libidinosas que la tripulación lanza sobre la viuda. También en la competencia de galanes, a quienes ella, de tanto en tanto, ofrece sus miradas. Es una fuerza oscura la que liga la existencia de esos hombres, a la que se adiciona una tensión mayor frente a la expectativa de lo que iría a suceder pronto — en un mes, se les había afirmado —, cuando ya estuviesen todas las alforjas llenas con las riquezas de El Dorado, por las que habían dejado todo atrás.

La partida no deja de ser drástica para ellos, pero no solo la partida es difícil. Estamos en la Amazonía andina y los ríos tienen fuertes y rápidas corrientes. Los distintos elementos del drama de esta expedición ya están sobre el escenario. Pronto este se pone en movimiento: los soldados enfrentan situaciones más difíciles de las previstas. La falta de abastecimiento se avecina, los dueños del comando, en cambio, se agasajan con los bastimentos y se hacen servir. Urzúa está ausente de la dirección de la navegación porque permanece constantemente con Inés de Atienza. Los tesoros prometidos no se avistan siquiera.

Lope de Aguirre percibe las debilidades de la organización y da el primer golpe, contra Urzúa. Su muerte forma parte de un complot en donde se nombra, por su linaje y por su debilidad, Rey a Fernando de Guzmán. Rey al que juran lealtad en una carta

firmada por todos y en donde Lope se declara “traidor” (a la monarquía de la península, desde luego), consignándolo luego de su firma. La tensión y las intrigas internas en el barco no cesan. En el encierro en medio de la selva, las expectativas no logradas alteran los ánimos. El poder de Lope sobre la tripulación, dado su carácter y su determinación, se impone. Ahora será el turno de Guzmán, cuya muerte dejará a Lope a cargo de la expedición. Su determinación no tiene límites. Desalmado como es, más tarde, cuando se ve amenazado de muerte, mata a puñaladas a su hija, con quien había viajado, para no entregarla a sus captores. En carta al soberano él relata la peripecia del viaje. Aquí, su versión:

Fue este mal Gobernador (Ursúa) tan perverso y vicioso y miserable que no lo pudimos sufrir; y así, por ser imposible sufrir sus maldades, y por tenerme parte en mi caso, como me ternán, excelente rey y señor, no diré más de que le matamos; muerte, cierto, bien breve. Y luego a un mancebo, caballero de Sevilla, llamado D. Fernando Guzmán, le alzamos por nuestro Rey y le juramos por tal, como tu Real persona verá por las firmas de todos los que en ello nos hallamos, que quedan en la Isla Margarita en estas Indias; y a mí me nombraron su maese de campo; y porque no consentí en sus insultos y maldades, me quisieron matar, y yo maté al nuevo rey y al capitán de su guardia, y (al) teniente general, y a cuatro capitanes, y a su mayordomo, y a un su capellán, clérigo de misa, y a una mujer de la liga contra mí y un Comendador de Rodas, y a un Almirante y dos alférez, y otros cinco o seis aliados suyos, y con intención de llevar la guerra adelante y morir en ella, por las muchas crueldades que tus ministros usan con nosotros, nombré de nuevo capitanes y sargento mayor, y quisieronme matar, y yo los ahorqué a todos. (Aguirre, 1927).

Lo interesante es que, en este transcurso, Lope transforma el espíritu de la expedición. De la búsqueda de la riqueza, en un mes, el objetivo del viaje pasa a ser la liberación del territorio. Lope convence a la tripulación con su discurso antimonárquico — obsérvese en el texto la reivindicación “por las muchas crueldades que tus ministros usan contra nosotros” (Aguirre, 1927) —, que es lo más interesante de su performance, a seguirlo para liberar, pasando por Panamá, al centro mismo del poder real en las colonias del sur, como es el Perú. La promesa es, evidentemente, la de un mayor enriquecimiento y poder. La propuesta parece ser la de un megalomaniaco. Pero ¿quién de los que emprendían esa aventura no lo era?

Es Blas Matamoro, el crítico español, quien introduce la imagen de Lope de Aguirre en el medio en el que se mueve y la entrega en su particular dimensión. Dice: “su

ingreso a la historia se produce en mala compañía: tiranos, criminales y locos” (Matamoros, 1986). ¿Quién es Lope de Aguirre? ¿Quién es este expedicionario de rebeldía histórica que penetró por el Marañón hasta la confluencia con el Ucayali, siguió por el gran río hasta llegar al Atlántico, alcanzó en el Caribe a la Isla Margarita, en donde su paso marcó una época de terror, y, queriendo llegar a Panamá para atravesar el istmo, se vio obligado a tomar la vía de Valencia, para terminar muerto en Barquisimeto? Vilipendiado por unos y glorificado por otros, la figura de Lope de Aguirre es una de las pocas que aparece con tanta riqueza de entre los llamados descubridores, los primeros europeos que abrieron a los ojos del mundo del que procedían el espacio americano, a través de sus informes, cartas y memoriales. Aguirre fue, como tantos otros, justificadamente tildado de asesino: no lo hizo más que otros, solo que lo hizo con determinación explícita y desfachatez. A la luz de los siglos, esta actitud aparece atractiva en el personaje, principalmente frente al solapamiento con que actuaban los demás, los que realizaron actos vandálicos similares y sustentaron de igual modo su poder.

Sin embargo, Lope de Aguirre hizo algo que era impensable para la memoria colonial y merecía el castigo ejemplar del infundio y la destrucción de la imagen: Aguirre desafió el poder real. Lo enfrentó directamente en misivas y, en especial, en una carta, a la que nos referiremos.

Lope de Aguirre, el Traidor, asumió así una carátula para la historia. Buscó él mismo su apodo para el futuro, firmándose como traidor a la monarquía. Escribió cartas- manifiestos en donde declaraba a él y a sus “marañones” independientes del Rey de España, y se proponía llevar su doctrina al Perú para liberar del yugo español al continente.

De personalidad contradictoria y violenta y al mismo tiempo capaz de ternura, cuando se piensa en la relación con su hija, a quien amaba profundamente, Lope ha sido el objeto de diversos análisis, entre los cuales algunos con un abordaje de corte psiquiátrico- positivista que le asigna un “delirio de reivindicación”. Son curiosos estos análisis porque cabría preguntarse si en la época en que vive, en el período colonial, en general, o en períodos de injusticia flagrante, lo normal no es justamente este delirio de reivindicación. Los análisis psicológicos le asignan “resentimiento” a su rebeldía. ¿No es este un argumento que escuchamos a menudo en tiempos de oposición política al poder omnímodo?

La carta de Lope de Aguirre es inigualable. Su organización se da en dos partes claramente establecidas. La primera es una larga perorata en donde se enfrenta al rey de España, Felipe II, enrostrándole las situaciones de injusticia que se viven en América, y manifestándose en contra de la actitud del monarca, en un tono y una construcción única para el momento histórico en que vive. La segunda parte comienza con el relato de la expedición de Urzúa y da cuenta de las ejecuciones que ha ordenado y realizado, y finaliza con su declaración de rebeldía hasta la muerte por la ingratitud del rey.

La carta está escrita en una permanente oposición, que a veces suena a ironía y otras directamente lo es, moviéndose entre la formalidad y la acusación brutal contra la persona del rey, pasando por la información y la denuncia. Es así como, por ejemplo, usa permanentemente las fórmulas “Rey Felipe, natural español, hijo de Carlos invencible”, “Cree, excelente Príncipe”, “rey y señor”, “excelente rey y señor”, “Dios, Nuestro Señor, te aumente y ensalce la prosperidad en contra de turcos y franceses y todos los demás que en esas partes te quisieren hacer la guerra”. Pero esas expresiones no son sino el preámbulo para la acusación directa y el enfrentamiento: “Creo bien (excelentísimo) Rey y señor que para mí y mis compañeros no has sido tal, sino cruel e ingrato”; “Acúsote Rey”; “mira Rey español, que no seas cruel a tus vasallos ni ingrato”; “no puedes llevar con título de rey justo ningún interese de estas parte donde no aventuraste nada”; “Por cierto tengo que van muy pocos reyes al infierno porque son pocos, que si muchos fuerades ninguno pudiera ir al cielo, porque aún allá seríades peores que Lucifer, según tenéis ambición y hambre de hartaros de sangre humana”.

Es la acusación de una doble injusticia histórica: los actos de una corona que profundiza las diferencias entre las castas y, por otra parte, la situación de frustración y disconformidad de quienes están llegando atrasados al botín de la conquista. Este ha sido un argumento frecuente al enjuiciar a Lope, pero lo que no se valora es su cuestionamiento sobre la naturaleza del poder. Él es un hombre de la colonización, una herramienta de ella, pero que está cuestionando el poder real, por una parte, y el poder colonial en América, el de los Oidores y encomenderos, por otra, además de poner en evidencia el maltrato a los indígenas.

Esta situación explica las contradicciones de una escritura que cuida las espaldas del rey y al mismo tiempo lo acusa de abuso de poder. Lo acusa de enriquecimiento y de no compensar debidamente a quienes se han jugado la vida para ello y pide el

amparo divino para quienes le hagan la guerra en Europa. Lo acusa y al mismo tiempo le muestra la hipocresía de quienes se relacionan con él desde el nuevo continente, de los que derraman “lágrimas ante tu real persona”. Esta situación encuadra la expresión: “No podemos creer, excelente rey y señor que tú seas tan cruel para tan buenos vasallos como en estas partes tienes, sino que estos tus malos Oidores y ministros lo deben de hacer sin tu consentimiento”. Está la acusación directa al monarca, pero está también la descripción de los abusos de sus representantes, por ejemplo, los Oidores, que solo ocupan la fuerza de los demás sobre los cuales hacen valer su poder y aumentan su riqueza, los ministros del monarca que “han usurpado nuestra fama, vida y honra” (Aguirre, 1927). No solo los han dejado sin las riquezas del mundo nuevo, sino que también los han situado en un lugar de segundones, de modo que no tendrán un lugar en la historia. La tan buscada fama también les ha sido de este modo arrebatada.

Lope también expone el escenario esperpéntico de la Iglesia: la disolución de los frailes que, más que los bienes espirituales, se dedican a mercadear con los bienes temporales. Venden mercaderías, adquieren posesiones, comercian con los sacramentos de la Iglesia. Son enemigos de los pobres — la actitud de Lope es siempre situarse del lado de los desvalidos —, son ambiciosos, glotones, soberbios. Además, están sus acciones hacia los indígenas: “Pues los frailes a ningún indio pobre quieren enterrar y están aposentados en los mejores repartimientos del Piru”. Luego, comenta con franca ironía: “La vida que llevan es áspera y trabajosa, porque cada uno dellos tiene por penitencia en sus cocinas una docena de mozas y no muy viejas, y otros tantos muchachos que les van a pescar, a matar perdices y a traer frutas”.

Son todas estas descripciones las que conducen a las acusaciones en contra del monarca y que le llevan finalmente a la determinación que es el gran sentido de esta carta:

He salido de hecho con mis compañeros, cuyos nombres después diré, de tu obediencia y desnaturalizándonos de nuestra tierra que es España, para hacerte la más cruel guerra que nuestras fuerzas pudieren sustentar y sufrir (Aguirre, 1927).

La marca que imprime este documento, así como la historia de Lope de Aguirre, a la narración de la Amazonía tiene que ver con el gesto de autonomía, de resentimiento y, a la vez, de rebeldía, que están presentes en su escrito. Es el imaginario de El Dorado que se transforma en imaginario del poder autónomo.

Pero la idea de la Amazonía, desde los inicios de la conquista, está ligada a la fantasía europea. Se trata del lugar de reelaboración en donde se proyecta el enfrentamiento de un espacio primordial y el bestiario histórico de la imaginación.

El espacio amazónico no fue construido imaginariamente solo por los súbditos de las coronas de España y Portugal. Otros países entran en la contienda por el botín americano. Es así como encontramos al inglés Sir Walter Raleigh y, más tarde, al escocés John Gabriel Stedman, o al portugués J. Wilkens, quienes entregan su versión.

¿Cómo y porqué se construye este nuevo espacio cultural en el primer momento colonizador, esta imaginería fantástica sobre la Amazonía?

Tres o cuatro elementos parecen condicionar la creación de las formas y contenidos de este imaginario: la significación del viaje y su preámbulo en las cortes europeas, el contexto medieval inquisitorial, la imaginería renacentista emergente, así como el interés que despiertan los escritos sobre viajes.

A partir del siglo XVI se experimenta la apertura del mundo conocido hacia otros bordes, es el momento en que los viajes han abierto la perspectiva hacia otras formas de la experiencia humana y social, del espacio y el tiempo. No es un azar que Europa vea surgir textos críticos como el ensayo “Los Caníbales”, de Montaigne, que lea el *Cándido* de Voltaire, asista a las polémicas entre Sepúlveda y Las Casas, levante luego las discusiones sobre los textos de Paw y Buffon y sobre las teorías de Gobineau.

Esta interpelación a lo desconocido es un atractivo singular de todos los tiempos, más aún en un momento en que se trataba de espacios que se estaban abriendo paulatinamente. Aparecen las naturalezas inusitadas como las que aparecían en las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla que incluso estaban organizadas en grupos: los “portentos”, los “ostentos”, los “monstruos” y los “prodigios”. El *iwaipanoma*, este personaje del que escribe Sir Walter Raleigh, es un ejemplo:

en la rama llamada Caura (Caora) habita una nación de gente cuyas cabezas no les llegan más arriba de los hombros; los cuales, a pesar de que se piense que es mera fábula, sin embargo, de mi propia parte, estoy convencido que es verdad porque todos los niños de las provincias de Arrmaya y Canuri afirman lo mismo.

Son llamados Ewaipanomas; se informa que tienen los ojos en los hombros, y la boca en la mitad del pecho y que una gran cola de pelo les crece hacia atrás entre los hombros (Raleigh, 1980:161).

El acéfalo tiene distintos nombres en la historia de la imagería desde la Antigüedad. Es un personaje sin cabeza, cuyos rasgos se sitúan en el torso. En general, está asociado a las amazonas y a la existencia del oro. Este personaje con tradición milenaria llega a América transportado por el delirio del conquistador.

El trayecto abría entonces un espacio a la fantasía de lo conocido-desconocido, generando desde ya un proceso virtual de transformación en el viajero y en quienes esperaban o leían su relato. Más allá de los límites del mundo demarcado por Europa, había otras criaturas, otra naturaleza, otras vidas, que estimulaban la fruición del relato, de la lectura, y despertaban la curiosidad de las mentalidades recién salidas del espectro de la visualidad medieval. Ahora bien, este trayecto tenía un preámbulo, y era el de los meses de espera y las conjeturas que unía a quienes deambulaban por las cortes europeas buscando convencer al poder político y económico de su proyecto, indagando documentos y archivos, gestionando la autorización y los fondos. Allí residía un semillero de formas de la imaginación que se unía a las expectativas, las rencillas, los acuerdos, las posibilidades, el delirio.

Para el viajero, lo que espera ver y encontrar ya le ha sido dictado por sus lecturas, sus temores, su fantasía y por la información fabulosa también obtenida en su medio. Él encontrará lo que esperaba encontrar, se imagina lo que de algún modo ya está en su cabeza. De allí el imaginario de gigantes, enanos, la monstruosidad del cinocéfalos, del obispo de mar, los hombres con cola, los orejones.

El discurso construido por el viajero que descubre a los ojos europeos la Amazonía es, pues, un discurso enmarcado en un imaginario que proviene, por una parte, de la Edad Media y del oscurantismo inquisitorial y, por otra, de contenidos míticos que el Renacimiento recuperaba de las fantasías de la antigüedad greco-latina. Su discurso entonces es el de la experiencia directa, del testimonio, pero la realidad que ve y que cree ver, o está seguro que otro cercano ha visto, está enmarcada en los ecos del bagaje que transporta su cultura.

El popular personaje del curupira, por ejemplo, de larga tradición en toda el área amazónica donde toma denominaciones diferentes y tiene gran vitalidad en el imaginario popular actual, aparece en una de sus variantes importantes como una criatura con los pies al revés. La figura está documentada en el texto *Nuevo descubrimiento del Gran río de las amazonas* de Cristóbal de Acuña. En otra variante tiene simplemente

un pie defectuoso. Como decíamos, ese personaje pertenece claramente a la cultura popular amazónica y diríamos que es uno de los seres imaginarios centrales del olimpo local. ¿Pasa de la información indígena al texto de Acuña o bien es Acuña quien lo proyecta a partir de una historia previa? Es esta una pregunta permanente de quien observa estos fenómenos de la cultura. ¿Cómo se va generando el proceso transcultural?

Como anota Sergio Buarque de Holanda, citando a Brunetto Latini, maestro del Dante, ya hay antecedentes de criaturas con los pies al revés en el imaginario que viene de Europa:

esos imposibles: “hombres”, dice, “*con los pies apuntando para atrás* y ocho dedos en cada pie; otros sin la cerviz, pero con los ojos en los hombros; algunos solo con un ojo al medio de la cabeza, al modo de los ciclopes, o a veces de una sola pierna: estos últimos sería velocísimos en la carrera”.

Muchos elementos de la tierra nueva, además, apuntan a la realización del mito edénico: no solo las criaturas y las curiosidades que perfilaban los relatos, sino también quienes los enunciaban se situaban en una geografía fantástica, en donde “todo era don de Dios”, apunta el pensador. Entre la gran cantidad de figuras que pertenecen a este proceso intercultural, queremos referirnos a tres. Nos detendremos así en las Amazonas, El Dorado, y el Maligno.

La imagen de las amazonas es una de las más sorprendentes para el lector en el texto inicial de la gran narración amazónica, el de Fray Gaspar de Carvajal.

Las obsesiones de estos viajeros les proporcionan la revitalización de monstruos, la producción de variantes, les perturban los perfiles de lo humano con figuras dotadas de sexo voluminoso en el espacio del ombligo, seres hermafroditas, mujeres sensuales, guerreras y andróginas. Las amazonas han surcado el espacio de siglos para navegar hasta América. Vienen mucho más allá de la antigüedad greco-latina y la voz a-mazon, de origen posiblemente iraní según algunas interpretaciones, respondería a la carencia del seno cercenado para el mejor manejo del arco.

En el viaje de Orellana, poco a poco van apareciendo noticias de unas mujeres que los indígenas llaman “coniuquiarias” y recomiendan a los recién llegados que si las van a ver piensen cómo hacer porque ellos son pocos y ellas muchas y podrían matarlos. La descripción no tarda en llegar:

Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza, y son muy membrudas y andan desnudas en cueros tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios (Carvajal, 2007: 32).

Ellas viven cerca de la costa, a siete días de camino. La descripción del dominico remite a la existencia de unas setenta aldeas a las que es difícil llegar porque ellas tienen sus guardias. Son mujeres célibes que llevan consigo a los hombres cuando quieren sexo y que luego los dejan ir. Cuando quedan grávidas y el resultado es un varón, lo envían muerto al padre, pero si es hembra, se la convierte en una guerrera más. La jefe de ellas se llama Corrí. La ciudad en donde están es de mucha riqueza — a las Amazonas, como hemos señalado, tradicionalmente se las asocia con el oro — y la sociedad que se describe es altamente estratificada. Sucede que lo que allí proyecta el cronista dominico es el único sistema social que conoce, el de la ciudad medieval. Es por eso que señala las grandes diferencias sociales: entre ellas hay quienes tienen vajilla de oro o plata, en cambio las siervas usan vajilla de palo. Tienen ropas de lana y coronas de oro.

Acuña no se queda atrás un siglo después, confiando en que la noticia que los tupinambás les dan de las Amazonas son ciertas:

Los fundamentos que hay para asegurar provincia de Amazonas en este río son tantos y tan fuertes que sería faltar a la fe humana el no darles crédito. (...) Una de las principales cosas que se aseguran era el estar poblado de una provincia de mujeres guerreras, que sustentándose solas sin varones, con quienes no más a ciertos tiempos tenían cohabitación, vivían en sus pueblos, cultivando sus tierras, y alcanzando con el trabajo de sus manos todo lo necesario para su sustento (Acuña, 1946: 94-95).

Es interesante la incorporación de estos elementos de lo cotidiano y su funcionalidad un siglo después, luego que se les ha instalado en el continente americano. Las Amazonas no parecen sorprender mayormente como elemento fantástico, ellas son una prolongación del mundo natural.

En este contexto de relatos, la versión de Sir Walter Raleigh va en un sentido similar. Él dice haber hecho averiguaciones entre quienes viajan entre el Orinoco y el Amazonas, apuntando:

La nación de estas mujeres está al lado sur del río, en la provincia de Topago, y su principal reducto y retiro está en una isla situada al lado sur de la entrada, algunas sesenta leguas al lado de la boca del dicho río. (Raleigh, 1980: 87).

Raleigh, quien las ubica en la parte sur del gran río ya que sus mayores reductos se encontrarían en algunas islas cerca de allí, no cree que ellas se corten el pecho derecho para lanzar las flechas con mayor facilidad. Esta imagen de la amazona sin el pecho cercenado parece ser una variación americana respecto del modelo europeo original.

Las amazonas son nombradas en este continente desde el *Diario* de Colón, quien reconoce su hábitat como el de la Isla de Matininó, la tierra de mujeres sin hombre. Se trataba de un mito erudito, señala Buarque de Holanda, que seguramente provenía de Marco Polo o de los que le siguieron. Este habría interpretado de acuerdo a esta creencia las palabras de los indígenas, que le habrían indicado otra cosa. De hecho, su descripción calza con la del veneciano, quien habría situado, dos siglos antes en los mares orientales su "*isle femelle*". Luego están Pedro Mártir de Anglería en *De Orbe Novo* o Américo Vespucio, entre los primeros en hablar de ellas de este lado del Atlántico. En otras versiones, como una recogida por Pigafetta, estas mujeres no veían a los varones ni siquiera de lejos y al que se acercaba le quitaban la vida: ellas solo se dejaban embarazar por el viento. En el Viejo Mundo, es un mito que curiosamente no es tomado por la iconografía de la Edad Media, señala Rojas Mix, quien se pregunta por qué se reactualiza este mito que estaba casi olvidado y responde:

En gran medida porque ellas desde la Antigüedad poseían carácter de símbolos. Ya para los griegos el mito representaba la contrapartida de los valores sociales, cuestionaba el "orden masculino" establecido, y en este sentido cuestionaba el modelo social, es decir la idea de "civilizado". Representaba, pues, la "barbarie" y era expresión de la alteridad. De una alteridad que solo existía como antípoda del orden establecido, puesto que todo otro orden era negado o desconocido por el mito, la religión o la concepción de la historia (Rojas Mix, 1993:138).

¿Por qué esta revitalización en la llegada a América?, nos preguntamos nosotros también. Nos parece que también la imagen de la amazona como esa mujer fuerte, atemorizante, que ejerce el dominio sobre sí misma y sobre su entorno, dueña de su placer así como de su preñez, puede ser leída con las implicaciones simbólicas de un

erotismo evidente. Más aún cuando se las ve en tanto guerreras, como en el texto de Carvajal, es decir, prestas al enfrentamiento, la dominación y la muerte — Eros y Tánatos —, capaces por lo tanto de representar un mundo bárbaro de seducción, con sus momentos de clímax y de aniquilamiento. En el universo sexualmente represivo del medio, en la carencia de mujeres durante meses que implicaba la aventura fluvial y la expedición en general, la fantasía erótica representada por ellas debería haber sido la resolución simbólica de sus carencias.

El mito de El Dorado, por otra parte, es uno de los más populares de la época en América y atraviesa los siglos hasta hoy, en donde aún hay expedicionarios aventureros que recorren los espacios amazónicos en la búsqueda de Paititi o de Manoa. Es un mito que todavía se encuentra en la población del área amazónica. En una de las entrevistas que realizamos para la filmación del documental *El Arenal* en 2003 en la Amazonía brasileña, este mito está documentado, por ejemplo, en la región de Pará, en la aldea de Itancoa.

En Gonzalo Pizarro, quien dio el primer impulso a una expedición hacia el oriente, la utopía del País de la Canela, que es la ilusión de una forma de enriquecimiento, deja lugar rápidamente a la búsqueda de El Dorado. Escribe el 3 de septiembre de 1542 Pizarro al Emperador. Este mito, que es la concreción de la voluntad de enriquecimiento del europeo en América, tendría su origen en este continente, de acuerdo al investigador Demetrio Ramos Pérez (1987), y habría sido transmitido por los indígenas. De acuerdo a Buarque de Holanda, el origen de esta obsesión de los soldados de la conquista estaría relacionado tal vez a los hombres de Sebastián Benalcázar y se referiría, como sustento de la fábula, a los inmensos tesoros que, según era voz corriente, se acumulaban en las tierras de los chibchas (Buarque, 1992:33).

El mito, que se expande entre los siglos XV y XVIII en América y que termina situándose imaginariamente en el territorio de los omaguas y en la ciudad de Manoa, se diseña como una estructura del imaginario altamente configurada por formas europeas. Desde luego, en la idea de “la búsqueda”, que tiene antecedentes en la búsqueda del Grial, del Becerro de Oro, de la Fuente de la Eterna Juventud. América como la proyección del enriquecimiento posible es una forma utópica que nace en esos tiempos y se extiende hasta hoy. Es, por lo demás, una aventura que implica, con la consecución del

objetivo, fama y riqueza, que son valores europeos del período. Sin embargo, hay otros elementos.

El mito habla de la existencia de un cacique que se baña en una laguna y que luego de su baño de agua se le da un baño en polvo de oro. Esta idea de la riqueza evidente en palacios es, de acuerdo al historiador español referido, “una carga de doradismo asiático”. Se trataría de la transmisión europea de las imágenes de la riqueza de Oriente traída por Marco Polo. La estructura del mito tendría pues, tres elementos en sus diferentes variantes: el cacique Dorado (o príncipe), una laguna y oro en polvo. La adoración de las lagunas – y del agua en general – como espacios rituales (el Titicaca, por ejemplo) es común en los pueblos indígenas, así como es frecuente la asociación del agua a la riqueza en el imaginario de América, como en el caso de Tenochtitlán.

La historia del príncipe que se baña en polvo de oro comienza a jugar malas pasadas a los conquistadores — curiosamente, como indica el historiador, para los portugueses esta historia fantástica no tuvo el mismo efecto — y el lugar de El Dorado con el tiempo va cambiando de lugar y se diluye. Está al principio en Santa Marta, Nueva Granada, en el valle del Cauca; en Guyana; y en el país de los Omaguas en donde permaneció con el nombre de Manoa. En nuestros días incluso han aparecido informaciones de nuevas expediciones arqueológicas que tendrían evidencias de su existencia en la laguna de Paititi, cerca de Cuzco, en el Perú.

El Dorado, la ciudad de Manoa, es un lugar mítico, un espacio del imaginario y de la búsqueda. Un gran poema de hoy la recupera en estos términos. Es el poema homónimo del venezolano Eugenio Montejo (*Trópico absoluto*, de 1982):

No vi a Manoa, no hallé sus torres en el aire
Ningún indicio de sus piedras

Seguí el cortejo de sombras ilusorias
Que dibujan sus mapas.
Crucé el río de los tigres
Y el fervor del silencio en los pantanos
Nada parecido a Manoa ni a su leyenda

La perplejidad en el poema radica en que Manoa, dice, “no es un lugar sino un sentimiento”. Puede ser divisada, si se sueña, pero su dificultad es que es “la otra luz

del horizonte”, el lugar de la plenitud: solo “quien ama ya llegó, ya vive en ella” – concluye –.

El imaginario sobre América es contradictorio, como la sociedad que lo produce, y pronto la imaginería eclesiástica medieval comenzará a otorgarle un carácter menos privilegiado, un carácter de tierra de promisión, un carácter demoníaco. Sobre el Brasil en particular, tal como ha sido estudiado por la historiadora Laura de Melo e Souza, se elabora una curiosa serie de asociaciones que están presentes en el proverbio portugués que ella usa como epígrafe: “Debajo de la línea ecuatorial todo es posible”.

La imaginería europea sobre América no tiene solo una visualidad plástica. A la serie de monstruos y criaturas propias de una zoología fantástica se agregan también formas de concebir la estructuración misma tanto de la naturaleza — sobre todo la de la zona tórrida —, como de las formas que va diseñando el dinamismo social al construir una sociedad diferente, múltiple, fractal.

El mundo americano es percibido como un universo de turbulencias. Frente al intento ordenador — modernizador — de la colonización, emerge por todas partes y a todos los niveles, tanto natural como social, un universo inestable, imprevisible, con todos los fantasmas que se incorporan al espacio de lo desconocido. Se trata de un terreno de mezclas, de yuxtaposiciones violentas. El poder colonial que intenta imponerse es desbordado por el desorden, la confusión. Se trata de un espacio caótico, perturbado por el cambio en donde pugnan por desaparecer estructuras heredadas mientras se imponen a medias las normas de la conquista, escenario de “una fractura de las sociedades locales y de una metamorfosis acelerada del cuerpo social”, apunta Gruzinski (2001: 73). Esta inestabilidad tiene que ver con la situación del momento: hambre, guerra, epidemias. Lo interesante de la mirada de este autor, entre otros, es ponernos en evidencia y transmitirnos a una sociedad en movimiento, grupos que difícilmente pueden llamarse “sociedad colonial” ya que se trata de “agregados tan indefinibles cuanto inciertos respecto del futuro” – dice el autor –. Grupos en donde convive el estupro, el concubinato y el casamiento, mundo de la improvisación, de la precariedad. Grupos que durante este período abandonan o pierden sus referencias culturales, sociales, religiosas en medio de esta sociedad que ve interrumpidos sus ciclos, que se desestructura y se reestructura fragmentariamente en diversos momentos

del tiempo, descontextualizada. Más que culturas, se trata de “fragmentos” de Europa, América y África. Agrega así el investigador francés:

Las relaciones entre vencedores, vencidos y colaboradores — todos salidos de universos con trayectorias tan diferentes — y las consecuencias de eso son de una complejidad sin precedente. Sin precedente porque las hibridaciones de la Iberia medieval son procesos diferentes del mestizaje de la Conquista. Si la historia de la península fue hecha, durante mucho tiempo, de intercambios y conflictos, de mezclas y coexistencias entre tres mundos, el cristiano, el judío y el musulmán, los contactos se extendieron en el tiempo — hacía siglos que los habitantes de España se “frecuentaban” — y se desarrollaron sobre un fondo común: el paganismo antiguo y el monoteísmo (Gruzinski, 2001: 75).

Es así como la comunicación misma está distorsionada en el espacio de la conquista, los referentes, los sentidos, las significaciones difieren, multiplicando el sentido de desorientación y desorden:

(la convivencia) es fundamentalmente “caótica”, en el sentido de que todos los intercambios que allí se dan tienen un aspecto fragmentado, irregular e intermitente: los interlocutores aparecen y desaparecen, los arreglos de un día no sirven para el día siguiente. Todas las etapas de la comunicación, desde la emisión hasta la recepción, están constantemente perturbadas (Gruzinski, 2001: 87).

Esta noción de caos, que para el pensamiento científico del siglo XX se constituye en un modo de comprensión de la realidad y en donde prima la idea de incertidumbre, en el siglo XVI tiene una connotación absolutamente negativa. Más aún, Laura de Melo e Souza advierte que el caos en este continente es una prueba de la existencia del demonio.

El demonio en el lenguaje de los textos de la época es el Enemigo, el Malo, Satanás, el Príncipe de las Tinieblas, entre las múltiples voces que lo nombran o intentan soslayarlo. Lo cierto es que, en el siglo XVI, en Europa, en tiempos de la Reforma, la presencia de Satanás recrudesció. Había demonios de todos tipos: ígneos, aéreos, terrestres, acuáticos, subterráneos, lucífugos. Vivían en frascos, se metían en el cuerpo de roedores, controlaban tempestades. Eran ubicuos y multiformes.

Decía Fray Vicente que el demonio perdería el control sobre Europa — cristianizada durante toda la Alta Edad Media — y se instalaría, victorioso, en el otro lado de la tierra — en América y, en el texto del epígrafe, más específicamente en Brasil. (Melo e Souza, 1989: 67).

Al aproximarnos al texto de la carta de Lope de Aguirre a Felipe II a que nos hemos referido al comienzo de esta exposición, observamos varios elementos. Uno de ellos es la caracterización del lugar, dada, primeramente, por su lejanía y aislamiento: “los que te escriben desta tierra, como están lejos”. Esta lejanía implica no solo distancia, sino también una otredad, un universo diferente.

Enseguida, una descripción que tiene que ver con la falta de comunicación y la distorsión de ella: “que te deben engañar los que te escriben desta tierra”. Con el abuso de poder: “las crueldades que usan estos tus Oidores, Visorrey y gobernadores”, “premios y castigos injustos que nos dan tus ministros que por remediar a sus hijos y criados han usurpado y robado nuestra fama, vida y honra”, “el servicio que estos tus Oidores escriben haberte hecho, porque es muy gran fábula, si llaman servicio haberte gastado ochocientos mil pesos de tu real caja para sus vicios y maldades”. Con los conflictos internos entre los grupos españoles y la sociedad en donde ejercen sus abusos: “No podemos creer, excelente Rey y señor, que tú seas cruel para tan buenos vasallos como en estas partes tienes, sino que estos malos oidores y ministros lo deben de hacer sin tu consentimiento”, “se les va todo el tiempo en casar hijos e hijas”. Con el comportamiento deshonesto de los representantes de la Iglesia: “la vida que por acá tienen es entender en mercaderías, procurar y adquirir bienes temporales, vender los Sacramentos de la Iglesia por precio, enemigos de pobres, incaritativos, ambiciosos, glotones y soberbios, de manera que por mínimo que sea un fraile pretende mandar y gobernar todas estas tierras” (Aguirre, 1927).

Esta situación es tanto más agobiante cuanto que es necesario recordar que en América la Iglesia y, en particular, la Inquisición son esenciales en la consolidación del poder del Estado. Es decir, se trata de la descripción de la ilegitimidad misma de todos los poderes que pretenden regular el nuevo sistema social. Esta actitud no está lejos de los desacatos a los miembros de la Iglesia, a la imagen de Jesús, del irrespeto a los símbolos religiosos, desacato este que forma parte, dice Melo e Souza, de estereotipos antiquísimos, que a través de los tiempos fueron imputados a diferentes categorías sociales marginales o marginalizadas: los templarios en el siglo XIV, los judíos, los cátaros. La carnavalización de la Virgen, que destacaba escépticamente en ellas características humanas, era común en la colonia portuguesa (Melo e Souza, 1993: 100 y ss).

Lo que aquí transmite, pues, Lope de Aguirre, con la expresión delirante de su modo de ver el mundo, es la imagen del caos. Es un caos que surge como perfil no solo de la naturaleza o del estado propio de la guerra sino en relación a la forma como se está consolidando la colonización, en donde este prevalece sobre cualquier otra observación. El mundo caótico es la expresión misma del demonio. Anota Melo e Souza: “Los misioneros y cronistas de los primeros tiempos de la colonización tenían la convicción de enfrentar en el Nuevo Mundo a un viejo enemigo”. Los jesuitas que se encontraban con la naturaleza de los trópicos en Brasil la percibían como endemoniada “atestando la insubordinación de un mundo natural muchas veces caótico, desordenado y contradictorio como el mismo demonio” (Melo e Souza, 1993:32-33).

Así fueron construyéndose las primeras imágenes de la Amazonía: espacio paradisíaco e infernal, caótico, poblado por criaturas extrañas, objeto privilegiado de lo demoníaco y, por tanto, aptas para su transformación en siervos de la Iglesia Católica. Criaturas que habitan un espacio poblado de riquezas que deben ser consideradas para su explotación, así como criaturas que pertenecen a una zoología fantástica. Un mundo endemoniado proclive a la insensatez, ya que sus formas de pensamiento no responden a la lógica binaria conocida, sino más bien la transgreden. Es así como se construyó el primer discurso, ampliamente difundido en Europa a través de las crónicas, relaciones y escritos de viaje. Este iba formando parte de una literatura geográfica de carácter fantástico, estímulo para la imaginación europea, fuese ella social, comercial, erótica o de otra índole.

La expedición de Lope de Aguirre marca la imagen de la Amazonía con una dimensión nueva. Ya no es solo la búsqueda de El Dorado, no es solo la aventura desmedida y el arrojo: es también el principio separatista, liberador de la corona española, que aquí se ve favorecido por el aislamiento geográfico en un ambiente que se percibe colmado de riquezas naturales. En la carta que Lope de Aguirre le envía al Rey, este principio se consigna en un gesto que se ha tildado de demencial, pero que marca un principio histórico con la consignación de un nuevo orden. Lope de Aguirre es, en su gesto, la representación de la desestructuración identitaria que produce el enfrentamiento con la enormidad de la selva, la pérdida de referentes que lo lleva al gesto megalomaniaco de empoderamiento, en soledad, frente a la corona española. Es un imaginario

desbordado, pero en un sentido diferente de lo monstruoso que se transportaba desde Europa. Su gesto afirma la representación de una identidad que se va rehaciendo a partir de la pérdida de los referentes con la realidad, en medio de la navegación amazónica, en la afirmación de su otredad. En la respuesta de reconstrucción del sujeto frente a la agresión del ejercicio de la autoridad, su voz y su actitud perfilan el gesto alucinado del débil en su impotencia, del súbdito en una historia en donde él es parte del poder colonizador, pero es al mismo tiempo un sujeto que experimenta el peso del poder colonial.

Bibliografía

- Acuña, Cristóbal de (1946). *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. 2^{ffi} ed. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Aguirre, Lope de (1927). “Carta al Rey Felipe II”. En: Jos, Mariano. “Apéndice Documental”. *La Expedición de Ursúa al Dorado, la Rebelión de Lope de Aguirre y el itinerario de los “marañones”*. Huesca: Imprenta V. Campo. 196-200.
- Buarque de Holanda, Sergio (1992). *Visão do Paraíso*. 5^{ffi} ed. São Paulo: Brasiliense.
- Carvajal, fray Gaspar de (2007). *Descubrimiento del río de las Amazonas, relación de Fr. Gaspar de Carvajal; exfoliada de la obra de José Toribio Medina, edición de Sevilla, 1894 por Juan B. Bueno Medina*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. En Internet: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23586289872392741254679/in dex.htm>. Última consulta: miércoles 26 de marzo de 2008.
- Gaudia, E. de (1945). “Prólogo”. En: Francisco Vásquez, *Jornada de Omagua y Dorado (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras)*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Gruzinski, Serge (2001) *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Matamoro, Blas (1986). *Lope de Aguirre. La aventura de El Dorado*. Madrid: Quórum.
- Melo e Souza, Laura de (1989). *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Melo e Souza, Laura de (1993). *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Montejo, Eugenio (1982). *Trópico absoluto*. Caracas: Fundarte.
- Ortiz de la Tabla, Jorge (1944). “Introducción”. En: Vásquez, Francisco. *Jornada de Omagua y Dorado: historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras. Prólogo de Enrique de Gandía*. Colección Austral N° 512. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- Rojas Mix, Miguel (1993). “Los monstruos: ¿mitos de legitimación de la conquista?”. En: Pizarro, Ana. *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Vol I. Sao Paulo: Unicamp/ Memorial de América Latina.
- Raleigh, sir Walter (1980). *Las doradas colinas de Manoa*. Caracas: Centauro.
- Ramos Pérez, Demetrio (1987). *El mito del Dorado. Su génesis y proceso*. Biblioteca de la Academia Nacional de Historia Nff116. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Vásquez, Francisco (1945). *Jornada de Omagua y Dorado (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras)* Buenos Aires: Espasa Calpe.