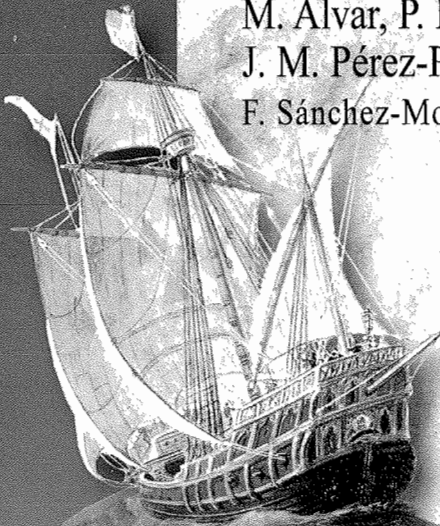


ESTUDIOS HISTÓRICOS
CHRONICA NOVA

La incorporación de las Indias al mundo occidental en el siglo XVI

A. Domínguez Ortiz, J. H. Elliott,
M. Alvar, P. Bakewell,
J. M. Pérez-Prendes, M. Molina
F. Sánchez-Montes (coord.)



UNIVERSIDAD DE GRANADA
SOCIEDAD ESTATAL PARA LA CONMEMORACIÓN
DE LOS CENTENARIOS DE FELIPE II Y CARLOS V
FUNDACIÓN HISPANO BRITÁNICA

I FORO
HISPANO BRITÁNICO

MIGUEL MOLINA MARTÍNEZ

LA REALIDAD INTERPRETADA. LA IMAGEN DE
AMÉRICA EN LA PERCEPCIÓN EUROPEA DEL SIGLO XVI

Toda realidad o acontecimiento es susceptible de ser interpretado. La interpretación se plasma en una imagen que no es otra cosa que la representación que se hace de algo por medio de las palabras o de cualquier otra manifestación gráfica. La imagen no es, por tanto, la misma realidad sino más bien la fijación de ésta de acuerdo con los valores y condicionantes del momento histórico en que es elaborada. Dicho de otro modo, la imagen es el resultado de una cultura y, de acuerdo con ella, es captada, elaborada y posteriormente transmitida.

Pocos acontecimientos tan fácilmente proclives a la interpretación y, a la vez, de tan hondas repercusiones, como los que aquí nos ocupan. En efecto, la aparición de un Nuevo Mundo ante los ojos de los europeos puso en marcha uno de los procesos más complejos de interpretación que se conocen y abrió un debate de múltiples frentes, algunos de los cuales mantienen todavía hoy una innegable actualidad. Señalemos, entre ellos, algunos de los más representativos: la revolución en el pensamiento geográfico; las disputas sobre el impacto de las riquezas minerales; las nuevas teorías sobre el poder y la reformulación de las relaciones internacionales; los efectos de los intercambios mutuos de productos o los intensos debates acerca de las

poblaciones indígenas, su origen, naturaleza y condición humana.

La asimilación de tal cúmulo de novedades no fue, desde luego, fácil. Al contrario, el mundo europeo mostró claras reticencias al cambio y tardó bastante tiempo en aceptar la realidad que impuso América. Esta lentitud de Europa para realizar el adecuado reajuste mental y encajar a América dentro de su campo de visión ya fue percibida por John Elliott como uno de los hechos más sorprendentes de la historia intelectual del siglo XVI¹ y sobre ello matizó lo siguiente:

«La resistencia de los cosmógrafos o de los filósofos a incorporar a su trabajo la nueva información de América no es más que un ejemplo del amplio problema que origina la proyección del Nuevo Mundo sobre el Viejo... Es como si al llegar a cierto punto la capacidad mental se hubiese cerrado; como si con tanto que ver, recoger y comprender de repente, el esfuerzo fuese excesivo para los europeos y se retirasen a la penumbra de su limitado mundo tradicional»².

Actitud ésta ciertamente sorprendente ya que se trataba de la Europa aperturista del Renacimiento y no de aquella otra Europa que había permanecido encerrada en su feudalidad. Lo cierto es que la veneración por la antigüedad clásica y el peso de la tradición judeo-cristiana se impusieron sobre la realidad. Es más, la autoridad de los clásicos y la influencia medieval no sólo supusieron un freno inicial a la aceptación de América, sino que también constituyeron el prisma desde el cual fue interpretada aquella realidad. De ahí que resulte absolutamente preciso tener en cuenta la cultura europea de este momento para definir y entender las imágenes que Europa elaboró del indio americano durante el siglo XVI. Apu-

¹ John ELLIOTT: *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*. Madrid, 1970, p. 21.

² *Op. cit.*, p. 27.

rando el argumento se diría también que la percepción difiere según las particularidades culturales del Viejo Mundo. Es evidente que la imagen del indio es diferente en la óptica interpretativa de españoles, franceses, holandeses, italianos o ingleses. E incluso diferente según el discurso del funcionario, del hombre de armas o del religioso. Resulta obvio que los intentos por conocer al indio y su medio por parte del conquistador tenían una finalidad política y administrativa, de la misma forma que para el misionero era evangelizadora.

Por encima de todas estas singularidades, un hecho es incontestable: Europa interpretó a América aplicando sus propios esquemas mentales, según los planteamientos de la época y bajo unos presupuestos de superioridad cultural que impidieron la comprensión de los pueblos indígenas en su verdadera realidad y auténtica dimensión. Es cierto que tanto el descubridor, como el conquistador y el cronista encontraron serias dificultades para plasmar tal interpretación. Una primera dificultad estaba en la observación misma, a la que habría que añadir también el problema de describir lo contemplado. El Nuevo Mundo no encajaba en los moldes europeos del momento. La singular fauna y flora, unido a la peculiaridad de la población autóctona difícilmente podían ser transmitidas a los europeos carentes de cualquier referencia sobre ello. El lenguaje se antojaba insuficiente para mostrar tanta novedad y, ante todo, servía como vehículo de expresión de sensaciones de asombro, sorpresa, admiración, miedo... El recurso a las comparaciones con lo ya conocido fue constante. Por último, aunque todo ello hubiera sido superado, quedaba el reto de la comprensión, de la asimilación mental de lo desconocido.

Las imágenes que elaboraron los europeos en torno al mundo americano poseen todas una distorsión de origen. Todas proceden de un entorno cultural determinado y responden a una dialéctica colonizadora previa. El indio aparece representado bajo criterios, según los casos, de dependencia, de conversión, de reducción, de transformación, etc. Los estudios que se han

ocupado y ocupan de analizar este amplio fenómeno gozan ya de peso específico dentro de la historiografía³.

Una de las herencias culturales presentes en la interpretación del Nuevo Mundo la constituyen los mitos de la Antigüedad y de la Edad Media. Los textos de Herodoto, Plinio, Estrabón, San Agustín, junto a los viajes de Marco Polo y el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, además de las novelas de caballería configuraron un universo mental que hizo mella en cuantos trataron de describir la nueva realidad americana. Criaturas fantásticas, cíclopes, amazonas, gigantes, etc., imágenes todas ellas sacadas de sus lecturas, que fueron proyectadas sobre el escenario del Nuevo Mundo por Colón, Vespuccio, Pigafetta y tantos otros.

El trasplante de personajes míticos de Europa a América tomó cuerpo en la primera manifestación de seres monstruosos, hombres con cabezas de perro, personajes acéfalos o con un ojo en la frente, etc. Fue, sin embargo, el mito de las amazonas, de indiscutible raigambre clásica, el de mayor persistencia en el tiempo ya que aún se podía rastrear en el siglo XVIII. Cristóbal Colón ya se hizo eco del mismo repitiendo cuanto había leído en los textos antiguos. No dudó de la existencia de las amaz-

³ Un buen punto de partida fue la celebración en Los Ángeles de un Congreso Internacional cuyas Actas fueron editadas por Fredi CHIAPELLI bajo el título *First Images of America. The Impact of the New World on the Old* (Berkeley, 1976, 2 vols.). En la misma fecha tuvo lugar una gran exposición en Cleveland, luego llevada a Washington y París, cuyo catálogo preparado por Hugh HONOUR: *L'Amérique vue par l'Europe* (París, 1976) constituye una excelente forma de aproximación al tema. Lo mismo cabe decir del catálogo elaborado con motivo de otra exposición celebrada en Berlín en 1982, editado por Karl-Heinz KOLH: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Por su parte, el Congreso desarrollado en La Rábida abordó estas cuestiones desde diferentes perspectivas y sus Actas fueron publicadas bajo el título *La Imagen del indio en la Europa Moderna* (Sevilla, 1990). Por su riqueza bibliográfica y profundidad de análisis merece destacarse también la obra de Jean-Paul DUVIOLS: *L'Amérique espagnole vue et revée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Boungaville*. París, 1985.

nas, aunque nunca llegó a encontrarlas, lo que viene a confirmar la primacía de la herencia cultural sobre la realidad objetiva. Con todo, fue Francisco de Orellana quien le prestó mayor atención con motivo de su expedición a través del caudaloso río que terminó bautizando como de las Amazonas y descritas por el clérigo fray Gaspar de Carvajal del siguiente modo:

«Estas mujeres son muy altas y blancas y tienen el cabello muy largo y trenzado y revuelto en la caballera: son muy membrudas, andaban desnudas, en cueros, y tapadas sus vergüenzas; con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios»⁴.

Algunos años después Ulrich Schmidl, Walter Raleigh o el monje André Thevet volverían a tratar de ellas. Todavía en el siglo XVIII La Condamine afirmaba que «si en cualquier parte del mundo existieron jamás las amazonas, no cabe duda de que fue en América».

El mito de los gigantes llegó también a ser, y por similares causas, muy representativo de la interpretación europea. A diferencia de las amazonas, los indios de grandes dimensiones fueron analizados y situados geográficamente con precisión. Américo Vespuccio alertó en 1500 sobre su presencia en una isla —que llamó Isla de los Gigantes, futura Curaçao— en estos términos:

«Hallamos una población de unas 12 casas en donde no encontramos más que siete mujeres de tan gran estatura que no había ninguna de ellas que no fuese más alta que yo un palmo y medio... Llegaron 36 hombres y entraron en la casa... y eran de estatura tan elevada que cada uno de ellos era, de rodillas, más alto que yo de pie. En conclusión eran de estatura de gigantes...».

⁴ Gaspar de CARVAJAL, P. de ALMESTO y Alonso de ROJAS: *La aventura del Amazonas*. Crónicas de América, 19. Madrid, 1989, p. 81.

Antonio de Pigafetta, en su relato de la expedición de Magallanes, confirmó su existencia en una descripción minuciosa de los indios patagones, de los que dijo que eran «tan altos que el mayor de entre nosotros no alcanzaba su cintura».

Viajeros, cosmógrafos e historiadores siguieron insistiendo en el mito construyendo imágenes desmesuradas (proporciones extraordinarias, comida y bebida desproporcionadas, prolongada juventud...), aunque no exentas de detalles que pretendían hacerlas creíbles. Los ecos del mito todavía perduraban en el siglo XVIII con los relatos de Frézier y John Byron.

Fue en el campo de la interpretación del indio, sobre su humanidad y capacidad, donde se plantearon los discursos más profundos y, al mismo tiempo, más antagónicos. Así surgió un debate polarizado desde el primer momento en dos imágenes. Por un lado, la del indio como «buen salvaje», de buena condición; por otro, la del indio como «perro sucio», inferior y brutal. Esta dualidad de criterios fue una característica predominante en la interpretación española desde que Colón diese la primera noticia en 1493 de su descubrimiento. En una y otra representación hubo planteamientos apasionados. Cada cual vino a mostrar la realidad americana de acuerdo con sus convicciones o con los intereses del Estado.

Disputa ésta conocida de todos a partir de la cruzada indigenista de Las Casas o de los franciscanos y de las tesis de conquistadores y de otros autores que justificaban la conquista y sus métodos. Debe repararse, además, en el hecho de que dicha controversia traspasó el ámbito peninsular para instalarse en otros países que se sirvieron de ella y la manipularon en beneficio propio contra España. Me refiero, claro está, a la asunción de la denuncia lascasiana por parte de holandeses, italianos, franceses y alemanes con el objetivo de vulnerar la posición hispana y anular la justificación de su presencia en América⁵.

⁵ Tuve la oportunidad de acercarme a estos problemas en mi libro *La Leyenda negra* (Madrid, 1991), cuando al hilo de la conmemoración del V Centenario el debate había alcanzado un tono considerable. Con demasiada

Corresponde a Cristóbal Colón la primacía de la interpretación del indio con la imagen del «buen salvaje». Colón era deudor de ideas antiguas que proponían la desnudez de los pueblos salvajes como señal de inocencia y pureza. Tal era el modelo de hombre cantado en la antigüedad clásica, desde Hesíodo a Horacio, como propio de la Edad de Oro, aquél que destacaba el estado original de inocencia y beatitud antes de la caída. Esta imagen con derivaciones judeocristianas aún seguía vigente en la época del Descubrimiento y así pudo escribir el marino genovés en su *Diario*:

«Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres... Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras... Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos... Deben ser buenos servidores y de buen ingenio... Y creo que ligeramente se harían cristianos»⁶.

No hay duda de que, tanto aquí como en su *Carta a Santángel* (1493), Cristóbal Colón interpretó al indio taíno bajo el prisma del «buen salvaje». Sin embargo, su análisis reflejaba otros puntos de vista cambiantes que hacían referencia a cuestiones de índole económica, social, religiosa, etc.:

- desnudos e inocentes (hombre natural)
- buenos servidores (hombre económico)
- de buen ingenio, que pronto aprenderán (hombre social)
- fáciles de convertir al cristianismo (hombre religioso)⁷

frecuencia estos temas se han abordado desde el apasionamiento, desde enfoques políticos interesados, más que desde posiciones estrictamente históricas. En aquella ocasión escribí: «Las leyendas sólo existen en aquellos que son incapaces de asumir la realidad del pasado en su totalidad; en aquellos que se mueven por impulsos ideológicos y emocionales, más que por criterios científicos. Las leyendas están reñidas con la Historia», p. 28.

⁶ Cristóbal COLÓN: *Diario del Descubrimiento* (Edición de Manuel Alvar). Las Palmas de Gran Canaria, 1976, I, pp. 86-87.

⁷ Acerca de estas iniciales interpretaciones del indio, véase André SAINT

Esta misma representación mental fue recogida por Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas del Nuevo Mundo*, suponiendo a los indios inmersos en aquella Edad de Oro clásica. Similares categorías hubo de manejar Bartolomé de las Casas en su idílica descripción de los pobladores de La Española y Cuba. De sobra es conocido el retrato que de ellos trata en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*:

«Todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas... más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, sin rencores, sin odios, sin venganzas... Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad... Sus vestidos son comúnmente en cueros, cubiertas sus vergüenzas... Son limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres»⁸.

Los franciscanos, asimismo, se aproximaron a esta interpretación y vieron en el indio al protagonista de la nueva Humanidad. Su visión ingenua y tierna tuvo en Fray Toribio de Motolinía un excelente defensor:

«Estos indios —escribe— casi no tienen estorbo que les impida ganar el cielo... porque su vida se contenta con muy poco y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar... con su pobre manta se acuestan y en despertando están aparejados para

LU: «La perception de la nouveauté chez Christophe Colomb», en *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde* (Ed. L'Harmattan), 1, pp. 11-24; También, Alain MILHOU: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid, 1983, pp. 101 y ss.

⁸ Bartolomé de LAS CASAS: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Edición de André Saint Lu). Madrid, 1982, pp. 71-72.

servir a Dios... Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas... humildes, a todos obedientes...»⁹.

Pobreza y humildad. He aquí los signos providencialistas de la imagen franciscana que convertían a los indios de México en instrumentos del destino escatológico de la Humanidad. Un discípulo de Motolinía, fray Jerónimo de Mendieta, profundizaría en esa misma representación, considerando aquellas cualidades indígenas como el fundamento humano del Reino milenarista que anunciaba el Apocalipsis. Como apunta Baudot, el proyecto milenario de muchos de los frailes franciscanos durante el siglo XVI justifica y explica la imagen de un «buen salvaje» providencial, de un «buen indio pobre», precedente inmediato de un «buen cristiano»¹⁰. Se observa cómo el inicial mensaje de inocencia, simplicidad y bondad fue recogido de forma entusiasta por religiosos y humanistas, los cuales coincidieron en proyectar sobre el Nuevo Mundo sus anhelos insatisfechos. En la creación de estas idílicas imágenes América y Europa aparecen como antitéticas, como expresión de la virtud y de la corrupción, respectivamente.

Por otro lado, la misma condición salvaje del indio antes descrita pudo interpretarse también desde otra óptica muy diferente. Se trataría ahora de mostrar, siguiendo los planteamientos aristotélicos de la servidumbre natural, una representación del indio salvaje como una bestia, carente de organización. Fue asimismo Colón el primero en percatarse de esta diferencia al

⁹ Fray Toribio de BENAVENTE «MOTOLINÍA»: *Historia de los indios de la Nueva España* (Edición de Georges Baudot). Madrid, 1985, pp. 188-189.

¹⁰ Georges BAUDOT: «Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: El pensamiento nahuatl contemplado por la evangelización franciscana», en *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla, 1990, p. 221. Del mismo autor véase, además: *Utopía e Historia en México*. Madrid, 1983. Sobre estas mismas cuestiones interesa la consulta de John L. PHELAN: *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México, 1972.

hablar de los indios belicosos caribes, caníbales, comedores de carne humana. Contribuyeron sobremanera a reafirmar este retrato algunos textos de Vespuccio describiendo escena de antropofagia. En contraposición al paradigma del «buen salvaje», apareció entonces la del indio feroz, sanguinario, brutal. De este modo, Europa pudo conocer dos imágenes opuestas del indígena: la humana y la de bestia. Esta cruel dicotomía persistió a lo largo de los siglos coloniales. Pocas veces en la historia de la Humanidad la interpretación incompleta y deformada del «otro» ha tenido efectos tan perniciosos.

En 1525 el dominico Tomás Ortiz expuso una desoladora imagen del indio que, aunque parece que aludía sólo a las poblaciones caribeñas, algunos interpretaron general para toda América:

«Son más dados a la modorra que cualquier otra nación. No hay justicia entre ellos... Son estúpidos y simples... Son inestables. No tienen conocimiento de lo que significa previsión. Son ingratos y cambiantes. Presumen de emborracharse con bebidas de ciertas yerbas, frutas y granos, manufacturadas por ellos... Son brutales... Son incapaces de aprender... Traidores, crueles y vengativos, nunca olvidan. Renuentísimos a la religión, haraganes, deshonestos, abyectos y viles en sus juicios... Mentirosos y cobardes como ratas... Se conducen como verdaderas bestias brutas. Y debo también afirmar que Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios, compuesta sin la menor mezcla de bondad o cultura»¹¹.

Bajo estos mismos planteamientos, Gonzalo Fernández de Oviedo pintó a los indios con calificativos tales como haraganes, viciosos, cobardes, idólatras, libidinosos o sodomitas. Su comentario sobre las cabezas de los aborígenes es un buen testimonio de su pensamiento y presupone una interpretación bio-

¹¹ Se trata de un fragmento del discurso hecho por Tomás Ortiz ante el Consejo de Indias en 1525. Lo reprodujo Pedro Mártir de ANGLERÍA en sus *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid, 1989, pp. 440-441.

lógica que apoyaría la tesis aristotélica de la servidumbre natural indígena y su inferioridad con respecto a los españoles:

«...ni tampoco tienen las cabezas —escribe— como otras gentes, sino de tan rescios e tan gruesos cascos, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas. Y así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado»¹².

Quizá el autor que mejor plasmó la imagen opuesta a la interpretación de Las Casas fue Juan Ginés de Sepúlveda. No en vano ambos protagonizaron a mediados del siglo XVI un intenso debate sobre la naturaleza y condición de los indígenas. Desde la perspectiva de Sepúlveda, éstos son considerados como esclavos naturales que nunca pueden igualarse a otros hombres. Se trata de «pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de las virtudes». Por sus limitadas aptitudes, afirmó de ellos que

«en prudencia, ingenio y virtud son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentos y templados y estoy por decir que de monos a hombres»¹³.

Ginés de Sepúlveda aplicó a la población indígena la tesis aristotélica de la esclavitud natural y conforme a ella dedujo también la necesidad de la guerra como una forma justa de incorporación a la civilización del Viejo Mundo. En la interpretación del jurista cordobés no había igualdad, sino jerarquía y

¹² Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO: *Historia general y natural de las Indias* (Edición de Juan Pérez de Tudela). Madrid, 1959, I, p. 111.

¹³ Juan Ginés de SEPULVEDA: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, 1979, p. 109.

ésta era consecuencia de un principio único: «El imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio». La consecuencia final de tal representación no era otra que la justificación de la conquista española y la contemplación del indio como un ser inferior. En otras palabras,

«¿Cómo hemos de dudar pues que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas por tan piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes? Frente a esas virtudes, los indios no son más que hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad»¹⁴.

No debe pasarse por alto la observación de que Sepúlveda elaborara su discurso indigenista sin haber pisado las Indias. Ello corrobora la idea antes esbozada de que el Viejo Mundo se sirvió de su tradición cultural para interpretar al Nuevo. Al respecto, resulta muy pertinente hacer mención de la prolífica labor iconográfica que inundó Europa con motivos americanos¹⁵. El modo en que ilustradores y pintores europeos plasmaron el mundo indígena denota la distancia que los separaba de la realidad. De hecho, tal interpretación gráfica, como ocurriera también con la escrita, fue deudora de una extensa y variada iconografía occidental. Como apunta García Saiz, resulta sor-

¹⁴ *Ibidem*, p. 113.

¹⁵ Las investigaciones del impacto del Descubrimiento de América en el Viejo Mundo a través de las artes plásticas son bastante recientes. A las aportaciones contenidas en la edición de CHIAPELLI: *First Image of America...*, y el catálogo de la ya mencionada exposición de Cleveland de 1976, pueden sumarse otros estudios como R. E. ALEGRÍA: *Las primeras representaciones gráficas del Indio americano (1493-1523)*. Barcelona, 1978; Mercedes LOPEZ-BARALT (ed.): *La iconografía política del Nuevo Mundo*. Universidad de Puerto Rico, 1990; Santiago SEBASTIÁN: *Iconografía del indio americano: siglos XVI y XVII*. Madrid, 1992.

prendente, no obstante, la pobre aportación española en este campo, en contraste con el protagonismo de los hechos reflejados¹⁶.

Por otro lado, la representación gráfica —con mayor o menor fidelidad a la realidad— tiene una trascendencia notable desde el momento en que funciona como un referente directo de la sociedad para aprehender la novedad indiana. El recurso a los modelos conocidos fue muy frecuente y ello explicaría el porqué de la aplicación a América, por ejemplo, de las imágenes hasta entonces identificadas con Asia. Es cierto que los grabadores europeos no conocieron directamente a los indios. Sus únicas fuentes de inspiración provenían de los textos de Colón, Vespuccio y otros cronistas. La iconografía con que representaron al indio estaba basada en esquemas tradicionales o, lo que es lo mismo, la imagen del indio desnudo, en contacto con la naturaleza o la imagen del indio como protagonista de prácticas de canibalismo. Los resultados de ello constituyen, en su conjunto, una de las aportaciones más curiosas y singulares del hombre al imaginario colectivo.

Una mirada a los grabados que ilustraron las cartas de Colón o las de Vespuccio en las diferentes ediciones de que fueron objeto corroboraría la tesis de hasta qué punto las herencias culturales de la Europa del XVI tomaron forma en la interpretación de América.

Con ser ello ya sumamente importante, cabe aún referir otra faceta más de la capacidad imaginaria. Me refiero a la utilización de la representación gráfica para la transmisión de un determinado mensaje o discurso ideológico. Ahora no importa tanto analizar los rasgos del modelo iconográfico, sino profundizar en el sentido y finalidad de la imagen. Nada mejor para ello que centrarse en la forma en que Europa tuvo conocimiento de la actuación española con respecto a la población india.

¹⁶ M.^a Concepción GARCÍA SAIZ: «La imagen del indio en el arte español del Siglo de Oro», en *La imagen del indio en la Europa...*, p. 417 y ss.

En efecto, los mecanismos utilizados fueron también los grabados e ilustraciones pero ahora puestos al servicio de una idea: mostrar la violencia de la conquista y la brutalidad de los conquistadores españoles. Los estados rivales de la monarquía española supieron aprovechar el tremendo poder de la imagen para desprestigiar lo hispánico y debilitar su posición hegemónica. La difusión de la leyenda negra tuvo como vehículo de expresión algo más que los descarnados capítulos que Las Casas escribiera en su *Brevísima relación*. Ese otro medio de propaganda fueron las ilustraciones.

Los grabados sensacionalistas con los que Theodoro de Bry ilustró la *Historia del Nuevo Mundo*, de Benzoni, constituyen todo un repertorio crítico de los métodos empleados por los españoles en la conquista del Caribe, México y Perú. Las escenas de genocidio, saqueo, violación o esclavitud se suceden aquí bajo la particular óptica protestante de su autor. Perseguido por la Inquisición y establecido en Franckfort, puso estas representaciones iconográficas al servicio de la causa protestante en su lucha política y militar contra la España católica. De este modo, afianzó la imagen del español cruel y violento¹⁷.

Dentro de esta misma línea debe citarse la edición latina de 1598 de la *Brevísima...*, que incorporó 17 nuevos grabados de Teodoro de Bry. El conjunto puede considerarse como el punto culminante de ese imaginario que venía a interpretar los hechos americanos en la línea de una mentalidad antiespañola¹⁸. Su

¹⁷ Para un acercamiento profundo a la representación de los indios, su relación con la percepción europea y su incidencia en los problemas sociológicos y políticos de la conquista, véase Bernadette BUCHER: *Icon and conquest. A structural analysis of the illustrations of De Bry's «Great Voyages»*. Chicago, 1981. Una edición en español que nos acerca a las ilustraciones realizadas por De Bry en sus *Grandes Viajes* es la realizada por Siruela con el título *América (1590-1634). Teodoro de Bry* (Edición de G. Sievernich; Prólogo de John H. Elliott).

¹⁸ Véase el trabajo de Santiago SEBASTIÁN LÓPEZ: *Iconografía del indio americano...* En él se encuentra un detallado y esclarecedor análisis del significado de tales ilustraciones en el contexto de la rivalidad europea.

contenido es tan directo y expresivo que pudo incluso servir al objetivo propuesto con independencia de la letra escrita. Bastaba visualizar la imagen para percatarse del carácter malvado y cruel del español.

La inequívoca fuente de inspiración de tales contenidos no era otra que la citada obra de Las Casas, lo cual no tiene nada de particular conociendo el papel que la misma desempeñó en el origen y propagación de la leyenda negra. Texto e imágenes brindaron a las potencias europeas sobrados argumentos para demostrar que España, por su codicia y violencia, estaba moralmente incapacitada para mantener sus derechos exclusivos sobre América. La paradoja del texto lascasiano, ilustrado sagazmente a finales del siglo XVI, hace ver que tuvo resultados diferentes a los inicialmente propuestos. A nadie se le oculta que la *Brevísima* fue una obra manipulada por unos y otros y así lo sugiere Saint-Lu cuando afirma:

«Esta utilización agresiva, además de haber cambiado de forma abusiva su finalidad, alteró sustancialmente su naturaleza, ya que de ninguna manera han de entenderse las denuncias de Las Casas como manifestaciones de odio o de adversión a su país y compatriotas, sino como una protesta humanitaria y una faceta obligada de su lucha por la justicia»¹⁹.

Lo que inicialmente fue una obra redactada para obtener del monarca medidas proteccionistas de la comunidad indígena, terminó siendo un instrumento contra España en manos de sus rivales políticos. La *Brevísima* fue escrita en 1542 y concebida como un alegato fiscal para poner freno a los abusos de conquistadores y encomenderos en América. De ese mismo año data otro escrito lascasiano —el *Octavo remedio*— donde propone la supresión de las encomiendas. Ambos textos lograron hacer mella en la Corona que en respuesta promulgó las polé-

¹⁹ André SAINT-LU: «Vigencia histórica de la obra de Las Casas», en *En el Quinto Centenario de Bartolomé de Las Casas*. Madrid, 1986, pp. 27-28.

micas *Leyes Nuevas*. Las Casas nunca planteó su obra desde una perspectiva antiespañola, como lo han pretendido muchos. Menos aún pensó que sus denuncias terminarían proporcionando el material más importante para la crítica de su país. Hoy es posible afirmar que el dominico fue impulsado a redactar por una causa humanitaria. Después vino la manipulación.

En conclusión, la captación que Europa hizo del Nuevo Mundo discurrió por los caminos que brindaba la tradición cultural, clásica y medieval, para la construcción de imágenes en sintonía con la mentalidad de la época y para la satisfacción de anhelos y sueños provocados por el hallazgo de nuevas tierras. Pero al mismo tiempo la interpretación materializó actitudes nacionales y sirvió con eficacia a la pugna de la rivalidad colonial difundiendo una crítica interesada acerca del papel de España en América. Las 17 láminas que ilustraron la *Brevísima*, junto con las que acompañaron al texto de Benzoni, llegaron a ser consideradas como el documento visual definitivo de la actuación hispana en las Indias. Lo curioso, como afirma Elliott, es que muchas de esas ilustraciones se inspiraban en representaciones de diversas matanzas y crueldades perpetradas en el transcurso de los conflictos religiosos de Europa de mediados del siglo XVI. Y concluimos con él: «La falta de humanidad que mostraron los europeos entre sí se vio traducida al escenario americano, y a los españoles se les asignó el papel de únicos opresores y torturadores, y a los indios el de víctimas eternas»²⁰.

²⁰ *América (1590-1634)...*, p. 13.