

Ficción y representación en el discurso colonial: el papel del intérprete en el «Nuevo Mundo»

Icía ALONSO ARAGUÁS
Universidad de Salamanca

Como citar este artículo:

ALONSO ARAGUÁS, Icíar (2003) «Ficción y representación en el discurso colonial: el papel del intérprete en el “Nuevo Mundo”», en MUÑOZ MARTÍN, Ricardo [ed.] *I AIETI. Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. Granada 12-14 de Febrero de 2003*. Granada: AIETI. Vol. n.º 1, pp. 407-419. ISBN 84-933360-0-9. Versión electrónica disponible en la web de la AIETI:

<http://www.aieti.eu/pubs/actas/I/AIETI_1_IAA_Ficcion.pdf>.



Ficción y representación en el discurso colonial: el papel del intérprete en el «Nuevo Mundo»

Icíar ALONSO ARAGUÁS
Universidad de Salamanca
itziar@usal.es

Resumen

Cuando al comenzar el siglo XVI la sociedad europea asistió al «Descubrimiento del Nuevo Mundo», los primeros intentos de comunicación entre nativos y europeos tuvieron lugar obligatoriamente en castellano y en los idiomas autóctonos. El lenguaje de los gestos y de los obsequios contribuyó algo a suavizar el encontronazo entre lenguas desconocidas. Pero casi inmediatamente estos canales dejaron de ser suficientes y se recurrió enseguida a unos mediadores bastante peculiares: eran los «lenguas», polifacéticos intérpretes de la época que tan pronto servían para explorar terrenos ignotos como para salir en misiones diplomáticas. La lengua, y con ella la posibilidad de una mediación lingüística eficaz, ha sido siempre un elemento esencial en los intercambios diplomáticos. Pero en este caso fue, además, un arma de largo alcance que favoreció el predominio colonial de las sociedades del Nuevo Mundo. Abordamos aquí en clave hermenéutica algunos problemas que planteó la comunicación intercultural, mostrando que, desde el primer momento, tuvo que haber interpretación del discurso ajeno y que, cuando entraron en acción los 'lenguaraces', su discurso debió de exigir también interpretación de la interpretación. Siempre hubo traducciones previas del Otro, en el sentido de representaciones, y así lo muestra claramente el diario de Colón, tanto en sus teorías sobre los nativos como, sobre todo, en sus diálogos con ellos. Lo que nos lleva a pensar que, más que de «traducción», tendríamos que hablar, con Cheyfitz, de «la ficción de la traducción». Con la ayuda de algunos ejemplos tomados de relatos sobre el Descubrimiento, intento aclarar cómo ficción y representación se infiltran en el discurso colonial. Los ejemplos muestran cómo el intérprete encargado de la mediación lingüística, y sobre todo sociocultural, entre ambas partes se vio implicado desde muy pronto en estos juegos de lenguaje. Por último, se aborda desde la misma óptica la cuestión de la traducibilidad de algunos contenidos. Así pues, esta comunicación pretende aclarar y desmitificar algunos tópicos sobre la eficacia de la interpretación en el encuentro con las sociedades del Nuevo Mundo.

Introducción

En el campo de la historia de la interpretación y, en concreto, de la interpretación que se hizo en los primeros viajes de exploración y conquista a las Indias occidentales (ss. XV-XVI), hay una cuestión que, seguramente por demasiado obvia, no ha merecido mucha atención por parte de los historiadores. Todos los

relatos, crónicas, memorias y narraciones del encuentro entre los nativos americanos y los primeros europeos que llegaron a América dan fe de situaciones que, no por sabidas, dejan de parecernos insólitas: las conversaciones, discursos, charlas y entrevistas discurren con aparente fluidez cuando, hasta donde sabemos, no parece que en los días, semanas e incluso meses inmediatamente posteriores a la llegada de los españoles existiera ninguna posibilidad de compartir un mismo canal de comunicación. Todos los intercambios posibles tuvieron que pasar, pues, por el idioma castellano y los idiomas vernáculos, en un momento en el que aún no habría nadie que fuera, ni siquiera remotamente, bilingüe.

Desde los estudios postcoloniales de la traducción y desde los estudios culturales (Todorov 1982; Cheyfitz 1991; Greenblatt 1991; Rafael 1993) se ha abordado recientemente esta cuestión en el marco de sus reflexiones sobre la «poética» o la metáfora del imperio en las relaciones coloniales. Y se ha hecho calificando de «ficción» una situación a todas luces contradictoria: la del desconocimiento de la lengua y de la cultura, y el mantenimiento, al mismo tiempo, de vías de comunicación que pasan, una y otra vez, por la mediación lingüística.

Ese mismo enfoque nos sirve aquí de inspiración para entrever cómo opera la ficción en las narrativas de los viajes colombinos (e inmediatamente posteriores) que describen las impresiones del conquistador europeo ante los nuevos mundos descubiertos. Con esa intención me sirvo de varios ejemplos textuales que presentan estos encuentros entre culturas, unas veces con la mediación de los intérpretes y otras sin ella. Los he tomado de relatos referidos a la zona geográfica de las Antillas, Caribe y México en un breve lapso de tiempo que va desde 1492 hasta 1530, aproximadamente. En todos los casos, el objetivo es seguir el hilo de la ficción narrativa para comprender dónde se sostiene esa contradicción que consiste en entender y no entender a la vez.

Esta lectura hermenéutica no es, sin embargo, novedosa, pues la encontramos ya a principios del siglo XVI en la reflexión que hace Las Casas sobre las narraciones contemporáneas de los navegantes de Indias (Colón, Américo Vesputio o Alonso de Ojeda, entre otros):

Todas estas cosas cuenta Américo en su primera navegación, muchas de las cuales no era posible en dos y en tres, ni en diez días que podían estar o estaban entre los indios, no entendiéndoles palabra una ni ninguna, como él aquí confiesa, sabellas (...). Y por esto, sólo aquello que por los ojos vían o podían ver, como era lo que comían y bebían, y que andaban desnudos y eran de color tal y grandes nadadores y otros actos exteriores, lo podemos creer; *lo demás parece todo ficciones.*

(Las Casas 1527-1564: I, 433-4. La cursiva es mía)

El principal de los cronistas dominicos se muestra especialmente sensible ante esta circunstancia y su monumental *Historia* está llena de testimonios sobre las muchas barreras lingüísticas con las que se enfrentaban los europeos durante sus primeros años en las Indias. Su relato, aunque inevitablemente subjetivo, parcial y tendencioso, pone el contrapunto a los comentarios de otros cronistas y aporta elementos de juicio algo más realistas para conocer cómo transcurrieron aquellas primeras comunicaciones entre indígenas y españoles. Las Casas

considera puras conjeturas las aseveraciones que hace Vespucio sobre las costumbres, la organización social y las prácticas religiosas de los indios cuando acompaña a Alonso de Ojeda en su primer viaje a la región de Paria, en Venezuela. Y la apreciación parece bastante razonable, pues difícilmente cabría deducir semejantes afirmaciones a partir de las breves «entrevistas» que Américo y sus compañeros pudieron mantener con los nativos durante sus cortas estancias en la región. Más aún si, según su propio relato da a entender, no dispuso de tiempo suficiente para familiarizarse con los idiomas indígenas (que eran, además, varios) como tampoco pudieron tenerlo para aprender castellano los pocos nativos que iban reclutando por el camino a modo de guías y exploradores improvisados.

Con esta situación de partida, los relatos de viajes incorporan una y otra vez ese elemento de ficción que se irá convirtiendo en el hilo rojo, en la urdimbre de un diálogo del que ya no sabemos si existió o no en la realidad. Por otra parte, las diferencias lingüísticas mencionadas por Las Casas y otros cronistas no hacen sino acrecentarse al sumarse a ellas otras barreras, esta vez culturales, que dejan traslucir, como si fueran pantallas, las representaciones sociales y culturales de la sociedad europea de principios del s. XVI (Greenblatt 1991). A continuación, quisiera concretar este punto con la ayuda de algunos ejemplos que me parecen esclarecedores.

1. Ficción y representación

1.1. Dos ejemplos

Se trata, como digo, de ejemplos traídos con el carácter de meras ilustraciones, si bien no pueden considerarse, desde luego, representativos de todas las situaciones de comunicación posibles en esta época de estudio ni se pretende con ellos simplificar en exceso la cuestión.

Ejemplo 1: Primer viaje de Colón (3 de noviembre de 1492)

[...] Mostró el Almirante a unos indios de allí canela y pimienta, [...] y dixeron por señas que cerca de allí avía mucho de aquello al camino del Sueste. Mostróles oro y perlas y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohío [Haití] avía infinito y que lo traían al cuello y a las orejas y a los braços y a las piernas, y también perlas. Entendió más, que dezían que avía naos grandes y mercaderías, y todo esto era al Sueste. Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres [...]

(Colón 1492-1504:89)

Basta imaginar la escena, a tres semanas escasas del primer desembarco de Colón, para hacerse cargo de las dificultades de interpretación de los gestos, palabras e intenciones de una cultura desconocida. Mostrar especias o metales preciosos con el fin de averiguar su procedencia o lugar de ubicación parece un procedimiento bastante razonable; deducir de las respuestas (en lenguaje ges-

tual o en lengua desconocida) la existencia de ciudades de mayor o menor tamaño y la de polifemos caníbales es, en cambio, un poco más inverosímil. En el ambiente flotaban seguramente las expectativas de los propios navegantes tejidas al calor de leyendas y relatos fantásticos sobre lugares imaginarios que circulaban por el viejo continente. Y las expectativas orientan también la interpretación de las respuestas.

Sabemos que, a poco de llegar, Colón hace subir por la fuerza a su barco a varios indios con los que se comunica primero por señas y después en castellano. Estos acompañan durante un tiempo a la expedición con la misión de servir de intermediarios entre los europeos y las gentes de los pueblos por los que van pasando. Pero el propio Colón confiesa al cabo de varias semanas de navegación y exploración que desconoce por completo la lengua y que no tiene forma de entenderse con la gente de las nuevas tierras: «no me entienden, ni yo ni otro que yo tenga a ellos; y estos indios que yo traigo, muchas veces les entiendo una cosa por otra al contrario; ni fío mucho d'ellos, porque muchas veces an provado a fugir» (Colón 1492-1504: 110).

En la conocida escena del baile organizado durante el tercer viaje en la carabela de Colón para atraer a los nativos (Colón 1492-1504: 231) aparece otro intento más de comunicación frustrada por la dificultad de interpretar un lenguaje gestual cuya simbología resulta ajena. Porque los gestos son ya, en efecto, traducciones de significados específicamente culturales y forman parte de los fenómenos lingüísticos, aunque Colón y los navegantes que le siguieron en Indias parecen creer, al mismo tiempo, que se trata de un lenguaje universal capaz de traspasar las fronteras de la traducción.

Pese a todo, la ilusión de la comunicación persiste, y los diálogos y entrevistas interculturales se suceden (o se relatan) en su *Diario de a bordo* como si hubiera asumido que esta barrera lingüística no entraña, en lo sucesivo, ninguna dificultad de comprensión. Incluso atemperando la crítica de Las Casas, cabe pensar que ese diálogo fluido podría haber existido únicamente en la imaginación del explorador, es decir, en las representaciones de un interlocutor que, desconocedor del idioma y a falta de traducción, interpreta palabras y gestos de acuerdo con lo que quiere y necesita oír. Y una de las cosas que más le interesa oír a Colón es la ruta hacia el Cipango, un país legendario repleto de innumerables riquezas en el imaginario de los europeos. En efecto, durante los primeros días de contacto con los nativos en el primer viaje, las señas se interpretan principalmente en dos direcciones: si dan o no pistas sobre posibles yacimientos de oro o de especias, y si proporcionan información para continuar viaje hacia el Cipango. Ésa era la intención de las preguntas (al enseñar a los indios muestras de oro, plata y especias, por ejemplo) y cabe pensar que ésa era la dirección, real o ficticia, en la que se suponía debería ir también la respuesta. Tanto es así, que los gestos de los nativos, ya fueran bien o mal interpretados, son en apariencia suficientes como para decidir el rumbo con el que continúa viaje la primera expedición colombina.

Lo mismo ocurre también en los relatos de otras muchas expediciones contemporáneas a las de Colón, e incluso más tardías, en distintas zonas del mismo continente. Por lo que cabe pensar, como apunta Robinson (1997:70), que se

trata de una forma de domesticar lo desconocido, es decir, lo extraño, lo extranjero y, en definitiva, lo que hay de diferente en el Otro.

Ejemplo (2): Predicación de la doctrina cristiana en México (ca. 1525)

Lo primero que en las escuelas les comenzaron a enseñar [a los niños] fue lo que al principio se enseña a los hijos de los cristianos: conviene a saber, el signarse y santiguarse, rezar el Pater Noster, Ave María, Credo, Salve Regina, *todo esto en latín (por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volbiesen en ella)*: lo demás que podían, por señas (como mudos) se lo daban a entender, como decir que había un solo Dios y no muchos como *los que sus padres adoraban, que aquellos eran malos y enemigos que engañaban a los hombres*; que había cielo allá en lo alto, lugar de gloria y bienaventuranza, donde nuestro Dios y Creador estaba, [...] y que había infierno, lugar de fuego y de infinitas penas y tormentos increíbles, y morada de aquellos que sus padres tenían por dioses...

(Mendieta 1571: L. III, XV, 133. La cursiva es mía).

La necesidad de convertir a los indios a la fe cristiana fue, como es sabido, un elemento inseparable del proceso de conquista y colonización, y ello llevó aparejada la enseñanza de la lengua castellana y/o el aprendizaje de las lenguas vernáculas por parte de los religiosos. Conquista y conversión fueron las dos caras de una misma moneda en el proyecto hegemónico en las Indias. El ejemplo presenta ahora un episodio algo más tardío con relación al anterior y bastante menos improvisado: se trata de uno de los métodos que utilizaron en México los primeros franciscanos para enseñar la doctrina cristiana en los repartimientos de indios. Sabemos que los religiosos no se atrevían a predicar directamente en la lengua de los indios hasta no estar seguros de haber alcanzado un dominio suficiente; y, mientras tanto, se las arreglaron para poner a punto un método basado en la instrucción de niños indios bilingües.

Así que, a las dificultades del idioma, incrementadas en este caso por el latín, se añaden ahora otras más hondas si cabe, las que tienen su origen en sistemas de representación social y cultural distintos. Mencionaré sólo dos de las figuras («metáforas» para los seguidores de los estudios postcoloniales) que destacan, en mi opinión, en este pequeño relato: 1) el mito del buen salvaje alimentado por la tradición clásica (Cicerón, Colón, y posteriormente Chateaubriand) concretado aquí en una escena primitiva de instrucción colonial; y en segundo lugar, la firme creencia en la superioridad de los valores culturales y religiosos europeos frente a gentes que desconocen todo lo relacionado con el alfabeto latino, la tradición judeocristiana y, por descontado, el panteón de dioses y santos europeos.

Una vez más, la ficción vuelve a ser la encargada de suavizar las diferencias lingüísticas y culturales en la confianza de que el poder de la elocuencia actuará de inmediato sobre los indios. Esta circunstancia, que algunos han considerado característica de los primeros documentos del «Descubrimiento» (Cheyfitz 1991: 35), muestra también cómo trabaja la representación en el discurso colonial. Si, como otros muchos han señalado (Todorov 1982: 99; Robinson 1991: 67), lo diferente se presenta como opuesto en este tipo de discurso, la oposición parece

avanzar automáticamente estableciendo una jerarquía entre los opuestos: un único dios frente a los dioses; el dios bueno y los dioses malos, el dios del cielo y los dioses del infierno.

1.2. El hilo rojo de la ficción

A la vista de los ejemplos anteriores, en el relato de los viajes y de los encuentros con los indios la ficción opera intentando construir un relato coherente a partir de una serie de contradicciones (Cheyfitz 1991: 205) y eso se hace necesariamente bajo la influencia de la representación, del imaginario social y cultural propio de cada pueblo. La ficción es la ilusión, consciente o inconsciente, de que las diferencias no son sustanciales, de que los esquemas de la propia cultura son universales, obvios, y no plantean ninguna dificultad de comprensión porque lo que es obvio se traduce por sí mismo de manera automática. Con ella se diluyen las dificultades y parece que la comunicación en sus formas más variadas (gestos, obsequios, palabras) es posible.

En el ejemplo 1, el diálogo de Colón con los nativos sugiere que la comprensión del discurso indígena es, de entrada, interpretación en el sentido más hermenéutico de la palabra, es una traducción de lo otro y en ella están inmersas percepciones previas, prejuicios, justificaciones e intenciones que no siempre se manifiestan directamente. Siempre hay, de entrada, traducciones previas del Otro, en el sentido de representaciones, y éstas son las que orientan la comunicación. Ordenados de menor a mayor peso en el discurso, podemos distinguir aquí hasta tres modos de ficción que actúan en estos ejemplos de percepción y comunicación con el Otro desde el punto de vista del europeo:

- 1) la ficción de creer, durante los primeros viajes, que no existen barreras lingüísticas, que la comprensión puede producirse automáticamente entre lenguas desconocidas, tal como le sucede a Colón al pensar, no sólo que todas las lenguas de América con las que se encuentran son una misma, sino que esa supuesta lengua única se presta a la comunicación sin necesidad de intermediarios. De ahí la supuesta fluidez de los diálogos que los navegantes entablan con los nativos nada más saltar a tierra. Esta ficción se mantiene durante un tiempo limitado hasta que los propios hechos la desmienten. Pero la evidencia de la incompreensión no prescinde de la creencia (aunque sea contradictoria) de que el diálogo no queda afectado. Y de ahí el empeño en proseguir con las representaciones de los requerimientos, tomas de posesión y prédicas sobre las verdades más fundamentales de la doctrina cristiana;
- 2) cuando el idioma se convierte realmente en un obstáculo, la ficción de creer que existe siempre la alternativa de un lenguaje de gestos supuestamente universal y, por lo tanto, obvio; y
- 3) la ficción de creer, desde el principio y hasta el fin, que no existen barreras sociales o culturales porque el sistema a través del cual una cultura (en este caso, la europea) se representa el mundo es universal y, por lo tanto, obvio, fruto del sentido común.

1.3. Dónde interviene la representación

Las representaciones son el referente desde el que el cada interlocutor, en este caso el conquistador, entabla su diálogo con el Otro, en este caso los nativos. En los relatos de los navegantes de Indias estas representaciones se perciben con claridad en los interrogatorios a los indios (inquiriendo por el oro, las especias, las rutas de navegación), en las prédicas evangélicas y, muy especialmente, en las ceremonias de toma de posesión del territorio y en el ritual del requerimiento, que no vamos a tratar aquí de lleno por razones de concisión. Como referentes que enmarcan el diálogo las representaciones actúan en una doble dirección: enfocando las preguntas, las intenciones y también orientando la interpretación de las respuestas, ya vengan éstas mediadas o no a través del intérprete.

Componen un universo del discurso y a ellas se ha aludido (Greenblatt 1991) con los términos de «poética católica» «poética protestante» o «poética europea» para caracterizar una práctica específicamente europea de la representación: son elementos del discurso que nos hablan no sólo del Otro, en este caso novedades e informaciones sobre los indios y el Nuevo Mundo, sino, sobre todo, de la persona que habla, de su imaginario social y cultural.

La representación, en el sentido de percepción de la alteridad tamizada por los propios valores y paradigmas socioculturales (incluido el etnocentrismo lingüístico y cultural) contribuye entonces a recomponer un relato coherente y familiar, surgido a partir de desacuerdos, contradicciones y extrañezas. Algo de eso parece pervivir todavía en la esfera de las relaciones internacionales dentro de la política globalizadora de nuestros tiempos, con una concepción análoga del centro y de la periferia que trata de asimilar a cualquier precio las diferencias.

Los estudios postcoloniales de la traducción han actualizado el concepto de la «metáfora» para caracterizar el relato propio del discurso colonial que consiste en contar lo extranjero como si fuera doméstico. Con independencia de que el término aparezca adscrito o no a una determinada corriente, nos sirve aquí para comprender el punto de vista del cronista que, en los ejemplos anteriores, intenta dar sentido a los acontecimientos que relata.

En el ejemplo 1, la ficción sirve para reconducir las diferencias lingüísticas antes de que éstas hayan sido superadas gracias al aprendizaje de la lengua o al uso de intérpretes. En el ejemplo 2, las profundas diferencias socioculturales son las que desencadenan el juego de la representación, que se encarga de uniformar y reconducir lo diferente. Los ejemplos que siguen a continuación, 3 y 4, en los que se incorpora la figura del intérprete, apuntan también en una misma dirección que ya han sugerido otros (Greenblatt 1991: 95-6): la de que tanto los europeos como los intérpretes tradujeron estos discursos o fragmentos tal como los entendieron o creyeron entenderlos componiendo con ellos una historia coherente, y terminaron por creer que la historia era lo que realmente habían oído.

Y ello obliga a distinguir entre dos sentidos de interpretación que permanecen entrelazados en el discurso: interpretación en el sentido más hermenéutico de reconducción del discurso; y la interpretación de la que estamos tratando en este congreso, entendida como comunicación mediada a través del intérprete. En el contexto de los viajes a Indias, esta última no tendrá más remedio que ser «interpretación de la interpretación», pues en ella también operan las representaciones que están vigentes en la comunicación sin intérpretes.

2. El papel del intérprete

Si en los relatos de la empresa colonial la conquista avanza de la mano de la conversión, ambas resultan inconcebibles sin la participación de la lengua y, en nuestro caso, de una mediación lingüística eficaz. Rafael (1993) ha desarrollado con todo detalle esta idea aplicándola a la época del dominio español en Filipinas. Fuera de la óptica postcolonial, otros estudios históricos en la península ibérica se han dedicado también a analizar la misma cuestión en la zona de influencia de los imperios español y portugués (Cáceres 2002; Castilho Pais 1999). Todos ellos han contribuido a reforzar la idea de que el estudio de la mediación lingüística en los intercambios culturales y en las relaciones internacionales, además de ayudar a interpretar los hechos históricos, ofrece una imagen más completa de la profesión del traductor e intérprete.

Desde Nebrija y desde el descubrimiento de las Indias occidentales, el castellano fue un instrumento decisivo de poder que acompañó la expansión del imperio español «para enseñar la lengua a los muchos pueblos bárbaros que serán vencidos y regidos por leyes del vencedor...». De ello dan fe las políticas lingüísticas que la Corona española ensaya en las Indias y donde el intérprete tuvo un papel decisivo, tanto en la conquista como en la conversión de los nuevos súbditos. Para ilustrar el uso que hizo del intérprete esta política colonial recurriré de nuevo a las mismas fuentes que hemos utilizado antes.

2.1. Los usos del intérprete: conquista y conversión

Ejemplo 3: Toma de posesión en Yucatán, con intérprete y notario (1519)

[...] y cuando los indios guerreros que estaban en la costa y entre los manglares vieron que de hecho íbamos, vienen sobre nosotros con tantas canoas al puerto adonde habíamos de desembarcar, para defendernos que no saltásemos en tierra, que en toda la costa no había sino indios de guerra con todo género de armas que entre ellos se usan, tañendo trompetillas y caracoles e atabalejos; e como Cortés así vio la cosa, mandó que nos detuviésemos un poco y que no soltásemos tiros ni escopetas ni ballestas; e como todas las cosas quería llevar muy justificadamente, les hizo otro requerimiento delante de un escribano del rey, que allí con nosotros iba, que se decía Diego de Godoy, e por la lengua Aguilar, para que nos dejasen saltar en tierra, e tomar agua y hablarles cosas de Dios nuestro señor y de su majestad; y que si guerra nos daban, que si por defendernos algunas muertes hubiese o otros cualesquier daños, fuesen a su culpa y cargo, e no a la nuestra [...]. Luego comenzaron muy valientemente a nos flechar [...]

(Díaz del Castillo 1575: I, 138-9).

Ésta es una de las escenas de toma de posesión más conocidas en las exploraciones europeas del Nuevo Mundo. Corresponde a la expedición de Cortés, que en 1519 se dirige a la conquista de México rodeando la costa de Yucatán por la isla de las Mujeres (hoy Cancún), Punta Cateche y Cozumel hasta Tabasco. El desembarco tiene lugar en este último pueblo y añade una novedad importante a los ejemplos que se han mostrado más arriba: un intérprete, Jerónimo de

Aguilar, recibe el encargo expreso de traducir un alegato jurídico (el requerimiento) leído por un escribano y notario, Diego de Godoy, da fe de la negativa de los indios a acatar este documento. En la cita no aparece íntegro el texto del alegato, pero sabemos que dicho texto redactado en 1513 por Palacios Rubio se incorpora de oficio a todas las expediciones. Tiene por objeto comunicar oficialmente a los nativos que el título de propiedad de sus tierras corresponde a los Reyes Católicos y al Papa, y que están obligados a someterse pacíficamente a su autoridad, so pena de ser sometidos por la fuerza. En este caso, los indios ignoran la propuesta, la comunicación se frustra, y se da entonces orden de iniciar el ataque.

Pero la novedad radica en que asistimos ahora a una puesta en escena mucho menos improvisada y en la que se palpa una preocupación expresa no sólo por legitimar el acto de conquista sino también, y esto es lo que más nos interesa aquí, por hacerlo comprensible para los indígenas. Por primera vez se recurre a un intérprete, Aguilar, cuya competencia lingüística del idioma, en este caso la lengua maya, y sus conocimientos extralingüísticos de la cultura de la zona podrían garantizar el éxito en la comunicación. No en vano, este náufrago sevillano había estado cautivo durante ocho años con un cacique del lugar. ¿Qué grado de eficacia tuvo entonces su participación en la lectura del alegato? Las Casas se inclina a pensar, entre risas e ironías, que los nativos no entendieron nada, una impresión que corroboran los relatos de otros cronistas como Díaz del Castillo y Fernández de Oviedo. La algarabía y los gritos de los indios debieron de ser tales que el discurso se tornó inaudible. Pero incluso si hubiera sido escuchado en silencio y con la máxima atención, ¿qué posibilidad habría tenido Aguilar de hacer pasar a la lengua maya conceptos como «Dios», «majestad», «pontífice», o «donación»? ¿Hasta dónde se puede explicar lo que significa una «donación de tierras» en un idioma que carece del concepto y del término de «propiedad»? ¿Quién es aquí el verdadero destinatario del discurso? Y todo esto, es de suponer, en un discurso leído de forma apurada y apresurada por un escribano que debe al mismo tiempo esquivar las flechas perdidas que llegan a sus pies... Probablemente ni con la más refinada técnica de interpretación habría sido posible salir airoso de semejante embolado.

El poder del intérprete no parece que sea infinito. Las limitaciones en la mediación lingüística van más allá de la mera competencia del mediador y hay factores de carácter social, cultural e ideológico que no se diluyen simplemente utilizando un intérprete.

Ejemplo 4: Predicación en Santo Domingo (ca. noviembre 1510)

Amonestó (fray Pedro de Córdoba) en él a todos los vecinos que, en acabando de comer, enviasen a la iglesia cada uno de los indios que tenía en casa, de que se servían. Enviáronlos todos, hombres y mujeres, grandes y chicos; él, asentado en un banco y en la mano un crucifijo y con algunas lenguas o intérpretes, comenzóles a predicar desde la creación del mundo, discurriendo hasta que Cristo, Hijo de Dios, se puso en la cruz. Fue sermón dignísimo de oír y de notar, de gran provecho, no sólo para los indios (los cuales nunca oyeron hasta entonces otro tal ni aun otro, porque aquél fue el primero que a aquéllos y a los de toda la isla se

les predicó al cabo de tantos años, antes todos murieron sin haber oído palabra de Dios) pero los españoles pudieron sacar dél mucho fruto.

(Las Casas 1510-1564: II, 134. La cursiva es mía).

El texto recoge una situación prototípica en las primeras predicaciones de la orden de los dominicos en América. De manera análoga se comportaron también los franciscanos en México: del uso exclusivo del castellano, que fue lo habitual al principio, se pasó a instruir a indios de corta edad en la doctrina cristiana y en la lengua castellana. Los niños, previamente aleccionados, ejercían después como intérpretes del predicador, le acompañaban durante los sermones (y en otras tareas evangelizadoras, como la administración de algunos sacramentos) y asumían la responsabilidad de pronunciarlos en su nombre. Fray Pedro de Córdoba fue uno de los primeros dominicos que se desplazó a Indias en misión evangelizadora. Procedía del convento salmantino de San Esteban, donde había tomado los hábitos, y llegó a Santo Domingo en septiembre de 1510, con veintiocho años de edad. Si damos crédito al cronista, la escena tuvo lugar a los pocos días de su llegada, así que podemos suponer que éste fue uno de sus primeros sermones.

Las Casas no detalla de dónde procedían los intérpretes, aunque sí deja constancia de que había más de uno, lo que puede arrojar alguna luz sobre el método de trabajo que pudo utilizarse. Nada se dice tampoco sobre la formación de estos mediadores ni sobre su posible competencia lingüística, aunque algo podemos deducir de otros pasajes de su *Historia* y de los testimonios de otros cronistas. De acuerdo con ello, ésta debía de ser en aquellas fechas bastante rudimentaria. No voy a detenerme en ese punto, sino más bien en el juicio de valor que el cronista ofrece sobre el sermón. Las Casas, que vivía en La Española desde varios años atrás, presencié directamente el sermón (aunque no se incorporaría a la orden dominicana hasta 1522). Sin embargo, su apreciación sobre las repercusiones del discurso en un auditorio formado indistintamente por españoles e indios resulta hoy un poco sorprendente: «Fue sermón dignísimo de oír y de notar, de gran provecho, no sólo para los indios...». Es innegable que existía ya una preocupación importante por las dificultades que plantea el idioma, que estas dificultades empiezan a hacerse conscientes y que los religiosos se plantean en serio la manera de atajarlas.

No obstante, con independencia de la mayor o menor preparación lingüística y técnica de los intérpretes para realizar este trabajo, impresiona el hecho de que la relación completa de las verdades de la fe, desde la creación del mundo hasta la muerte de Cristo, llegara sin problemas a los oídos y al entendimiento de los indígenas, hasta el punto de resultarles «provechosos». Más aún cuando, según el texto, se trataba del primer discurso de este estilo que escuchaban. Con todo, no cabe pasar por alto que, incluso contando con intérpretes altamente cualificados (que no parecía ser el caso), difícilmente se habrían podido sortear las innumerables barreras culturales que semejante discurso tuvo que plantear. La representación del mundo de acuerdo con los esquemas de la doctrina cristiana y del imperio español pudo provocar en ellos todo tipo de reacciones, salvo la de la evidencia.

Pero Las Casas, que habla de «ficciones» en el primer fragmento que he citado y critica en otras partes de su *Historia* la escasa capacitación de los intérpretes, parece abonarse aquí a la idea de la transparencia cultural, una tentación tan atractiva como peligrosa (Greenblatt 1991). ¿Se puede pensar que lo hace por descuido? ¿Es una omisión intencionada? ¿O quizás su percepción de un discurso brillante, coherente y provechoso a los ojos de un religioso español le impide ver la reacción del resto del auditorio? Otra vez más, la ficción de la traducción trabaja aquí con ahínco, no sabemos si consciente o inconscientemente, ayudando a disolver las barreras y a uniformar las diferencias.

Seguramente los dos últimos ejemplos que he presentado contrastan demasiado con los anteriores 1 y 2, por ser bastante más tardíos y porque el empuje conquistador ha avanzado ya considerablemente, y de ahí que las situaciones sean más complejas. Es evidente que ya no estamos ante un intercambio espontáneo, natural e improvisado, en el que cada uno intenta superar como buenamente puede los obstáculos que, sobre la marcha, resisten a la comunicación. Se trata ahora de escenas que ilustran dos proyectos distintos y complementarios de expansión, de avance en la hegemonía española sobre los nuevos territorios. Y en ambos casos, el avance de la doctrina cristiana y el avance de la legitimación de la conquista con título de propiedad recurre al trabajo planificado del intérprete con la esperanza de que pueda facilitar la comunicación entre dos culturas.

Los ejemplos anteriores invitan a pensar también en el lenguaje como una herramienta de preponderancia sociocultural. Sin entrar a valorar aquí su mayor o menor pericia y competencia, la utilización de los intérpretes en los discursos de legitimación de la conquista y en los sermones de evangelización no parece ser suficiente para diluir todas las barreras no solamente lingüísticas que están presentes en estos discursos. Más bien al contrario, da la impresión de que, entre culturas tan dispares como las que se encuentran aquí, el intérprete es un vehículo más de transmisión de representaciones y en ese sentido podemos decir que se hace de él un uso «representacional». La pregunta es, desde luego, si no ocurre siempre así independiente del discurso objeto de la interpretación.

En definitiva, parece que la retórica y la elocuencia son, desde luego, una «tecnología» decisiva en cualquier intento de dominio colonial que se precie (Cheyfitz 1991) y que además pueden llegar a funcionar con o sin traducción, con y sin intérprete. A esta función no debe de ser ajena la puesta en escena que acompaña al discurso (los símbolos, los emblemas, las vestimentas, etc.) con la intención de producir un determinado efecto en el auditorio.

2.2. Problemas de traducibilidad

El problema de traducibilidad de algunos significados, como *Dios*, *Espíritu Santo*, *Jesucristo*, *propiedad*, que ha salido a la luz en los ejemplos citados se manifiesta con la misma tenacidad en varios de los estudios (Rafael 1993) que han indagado sobre la traducción en los procesos coloniales. Alude, en definitiva, a la vieja polémica sobre la esencia de la traducción (traducción de la letra o traducción del sentido) y a la pregunta por el sentido de la traducción. Pero son problemas que podemos percibir incluso dentro de nuestro propio idioma, en

nuestras dificultades para comunicarnos con los demás y para elegir las palabras que reflejen correctamente lo que queremos decir, nuestra intención comunicativa. Y eso nos lleva a una cuestión todavía más compleja: la de la posibilidad misma de la existencia de lenguajes capaces de reflejar fielmente toda clase de significados. Pero este es un tema que compete a la ciencia epistemológica y a la filosofía del lenguaje, y que no tiene espacio en esta comunicación.

Sea cual sea la solución, deja a la vista, desde luego, un hecho muy evidente sobre el que han llamado la atención los estudios postcoloniales: que la traducción desborda aquí el ámbito de lo puramente lingüístico en el que fue confinada por la retórica clásica, pues el lenguaje no puede desligarse de la representación y de una visión del mundo que queda cuestionada por la presencia de realidades extrañas a ella, como es el caso de las diferencias esenciales entre la sociedad indígena y la europea (Robinson 1997). Por eso, parece importante considerar la eficacia de la interpretación y de la comunicación a la luz de estos usos representacionales del lenguaje. Las estrategias de mediación lingüística adoptadas para resolver el problema de comunicación reflejan una representación del mundo en la que el propio lenguaje del conquistador, y casi irremediamente también el de los mediadores, pasan por una misma intención comunicativa, la del discurso colonial, y lo convierten así en un elemento clave de preponderancia sociocultural.

3. Conclusiones

Los relatos de viajes a lugares remotos y desconocidos han ocupado siempre un lugar privilegiado en la narrativa europea, espoleando sin cesar la imaginación en el viejo continente. En ellos se ha buscado especialmente conocer las rutas exactas que podían llevarnos a los paraísos siempre soñados y saciar nuestra curiosidad sobre las extrañas criaturas que los habitaban. Y leyendo estas historias de la mano del aventurero que, de pronto, se convierte en intrépido explorador o en etnógrafo experimentado apenas se sienten deseos de abandonar la historia para interrogar al autor sobre la realidad de su ficción. Así que damos por sentado que nuestro aventurero contaba en su mochila con todos los artilugios necesarios para construirnos el relato. Algo similar ocurre si nos trasladamos al campo de las investigaciones de antropología cultural que solemos llamar «de campo». Las barreras lingüísticas con las que se encuentra el explorador intrépido o el antropólogo inocente (Barley 1989:62-3) no merecen apenas una mención, pues ni la propia narración ni la lectura que de ella se hace lo consideran un elemento importante de la trama.

Los ejemplos que se han presentado pretendían desmitificar la idea de que la comunicación podía fluir como por arte de magia entre pueblos y culturas antagónicas cuando los europeos se aventuraron en las Indias occidentales, y que los problemas se reducían a encontrar, *'in situ'*, al ayudante adecuado: un intérprete competente. Con ellos hemos querido resaltar que la competencia lingüística, un requisito nada fácil de satisfacer en las circunstancias concretas en las que se produjo el Descubrimiento, fue desde luego esencial en estos intercambios aunque no siempre se cumplió. Pero en la mediación lingüística debie-

ron intervenir además otros factores que escapaban, en parte, al control del intérprete: el imaginario europeo que se filtra en el discurso a través de todo tipo de representaciones sociales, culturales e ideológicas. Y cuando esto ocurre, el relato característico del discurso colonial consistió en contar lo ajeno como si fuera propio y lo extranjero como si fuera doméstico, componiendo una ficción a la que tradicionalmente hemos llamado «traducción».

Referencias

- BARLEY, Nigel. 1989. *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Trad. M^a José Rodellar. Barcelona: Anagrama.
- CÁCERES WÜRSIG, Ingrid. 2002. «Traducción, lenguas y diplomacia en la Edad Moderna», en Vicente LÓPEZ FOLGADO, ed. *Sensus de sensu. Estudios filológicos de traducción*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 43-64.
- CASTILHO PAIS, Carlos. 1999. *Em Louvor de Cassandra. Uma teoria da tradução*. Tese de Doutorado em Estudos Portugueses, vol. II: Tradutores e Intérpretes na expansão e nos descobrimentos portugueses (1415-1578). Lisboa: Universidade Aberta. Parcialmente inédita.
- COLÓN, Cristóbal. 1492-1504. *Los cuatro viajes. Testamento*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza, 1999.
- CHEYFITZ, Eric. 1991. *The Poetics of Imperialism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. 1575. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 2 vols. Madrid: Dastin, 2000.
- GREENBLATT, Stephen. 1991. *Marvellous possession. The Wonder of the New World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LAS CASAS, Bartolomé de. 1492-1510. *Historia de las Indias*. Vol. I. Edición de Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto. Madrid: BAE, 1957.
- MARTINELL GIFRE, Emma y otros, eds. 2000. *Corpus de testimonios de convivencia lingüística (ss. XII-XVIII)*. Reichenberger: Kassel.
- MENDIETA, Jerónimo de. 1571. *Historia eclesiástica indiana*. Vol. I. Edición de Francisco de Solano. Madrid: BAE, 1973.
- RAFAEL, Vicente L. 1993. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under early Spanish Rule*. Durham and London: Duke University Press.
- ROBINSON, Douglas. 1997. *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome.
- SOLANO, Francisco de, ed. 1991. *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. Madrid: CSIC.
- TODOROV, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.