

TRADUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DOMINICANA: PEDRO DE CÓRDOBA¹

Juan Antonio Albaladejo-Martínez

Universidad de Alicante (España)

ja.albaladejo@ua.es

RESUMEN

Dos aspectos son los que centran la atención de la primera comunidad de los dominicos en tierras americanas: la evangelización de los indígenas y su defensa contra los abusos de los conquistadores y colonizadores españoles. Para lograr el fin último, la conversión al cristianismo, había que emplear la razón del amor y no la fuerza. A partir de ese convencimiento, resulta lógico que los dominicos trataran a los indios como iguales, como hermanos, y lucharan contra la cuasi esclavitud de las encomiendas. En ese contexto histórico se sitúa la obra que aquí se analiza: *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* de Fray Pedro de Córdoba. Se trata de un texto representativo de la literatura misionera hispanoamericana y que, de acuerdo con su adscripción genérica textual, refleja, principalmente, una de las dos direcciones posibles de traducción antropológica: “endógeno⇒exógeno”. En otras palabras, o bien se acerca la esencia de la propia cultura a sociedades ajenas a esa realidad, o bien se emprende el camino inverso. Nuestro estudio explora la labor traductora en términos antropológicos llevada a cabo por nuestro fraile dominico, plasmada en el referido texto.

PALABRAS CLAVE: Traducción antropológica. Literatura misionera. Dominicos. Pedro de Córdoba. Catecismo.

ABSTRACT

The first Dominican community on American soil focused on two aspects: the evangelization of the indigenous population and the defence of the American natives against the abusive acts performed by Spanish conquerors and settlers. The conversion to Christianity had to be achieved by reasoning based on love not on force. This conviction shared by the members of the Order of Preachers explains why they treated the American natives not just as humans (not the usual practice at that time), but as equals and brothers. That is why the Dominicans fought against the quasi-slavery of the *encomienda*. The work which is being analysed in this paper, *Christian doctrine for the instruction and information of the Indians* by Pedro de Cordoba, is placed within this historical context. The text is a paradigmatic example of the Spanish American missionary literature. And given its typological rooting, it reflects, primarily, one of the two possible directions of anthropological translation: “endogenous⇒exogenous”. In other words, either you familiarize an alien society with the essence of your own culture or you do it the other way round. Our study explores the translation work in anthropological terms performed by this Dominican friar which his text gives testimony of.

KEYWORDS: Anthropological translation. Missionary literature. Dominicans. Pedro de Cordoba. Catechism.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

1. Introducción

El presente estudio no tiene como objeto un análisis traductológico, *stricto sensu*. Cuando aquí hablamos de traducción antropológica no estamos aludiendo a un proceso de transferencia del tipo *translation proper*, en términos de Jakobson (1975: 69), con un texto original y una versión meta correspondiente. Por el contrario, partimos de la idea de que todo proceso de comunicación supone un acto de traducción, idea expresada por Steiner (1980 [1975]: 67) al afirmar que “dentro o entre las lenguas, la comunicación humana es una traducción”. En ese sentido, cualquier texto, tanto si el canal de transmisión es el oral o el escrito, representaría un acto de comunicación y, por ende, implicaría un proceso de traducción en el sentido apuntado por Steiner.

El trabajo que aquí presentamos se basa en el análisis de un texto representativo de la literatura misionera hispanoamericana. Siguiendo la clasificación de Reiß (1983), se puede establecer el género y la tipología textual de la siguiente manera: la *Doctrina* se enmarcaría dentro del tipo de texto operativo, lo que supone que la función dominante –que no la única, pues todo texto suele contar con varias funciones–, es la apelativa, es decir se pretende, principalmente, conseguir una reacción, un comportamiento determinado por parte de los receptores. Sin duda, también ocupa una posición importante la función informativa. En cuanto a la adscripción genérica, la obra de fray Pedro forma parte de la categoría de los textos catequéticos. Ambos factores, tipo y género textual, condicionan en buena medida la estructura, el tema y el contenido del mismo, lo que explicaría la amplia presencia de casos de traducción antropológica.

Cuando se produce el contacto entre los pobladores originales del Nuevo Mundo y los españoles, no solo surge la necesidad de superar los problemas de incompreensión a nivel lingüístico. Igual de importantes, quizá incluso más determinantes, resultaban ser los anisomorfismos en el ámbito cultural en su conjunto², pues las diferencias fundamentales en cuanto a la cosmovisión y las estructuras mentales a ambos lados del Atlántico impedían en gran medida una comprensión profunda del *Otro*. La labor misma de los misioneros obligaba,

² Decimos esto porque la lengua es, a su vez, un elemento que forma parte de la cultura y, a su vez, un producto de la misma. La estrecha correlación y determinación recíproca dificulta una separación nítida. No obstante, en traductología a la hora de hablar de las asimetrías que dificultan el proceso de transferencia se distinguen cuatro tipos de anisomorfismos, entre ellos los lingüísticos y los culturales.

sin embargo, a alcanzar ese nivel necesario de entendimiento de lo ajeno para poder cumplir con la finalidad última: la conversión de los amerindios al cristianismo. Para poder alcanzar este objetivo, los misioneros debían superar las barreras lingüístico-culturales que los podían separar de su cometido fundamental. Al fin y al cabo, la conversión religiosa requería una comunicación eficiente entre evangelizadores e indios, y la traducción, en el sentido amplio que aquí le aplicamos a la palabra, era la llave para lograrla:

It is not surprising that missionaries were so strongly involved in philology and linguistics, since the practice of conversion is very much a matter of translation. One of the early activities of missionaries in a new target area was to make dictionaries and grammars of the language in order to produce translations of the Bible. The particular understandings and misunderstandings in this area were themselves productive in transforming colonized cultures, but not always in the ways intended by colonizers and missionaries. The project of translation in the colonial encounter also involves the description of the 'heathen' practices of the people who had to be converted (Van der Veer 2010: 610).

Como indica Van der Veer, la labor de misionar va estrechamente ligada a la traducción y, en consecuencia, al dominio de la lengua ajena, pues la competencia lingüística constituye la base de todo proceso traductor. Este autor también señala la bidireccionalidad de los intercambios. Los rasgos culturales exógenos, de un lado y otro, debían ser transparentados para poner así las bases que permitieran llevar a cabo el proceso de conversión con garantías. Los misioneros tenían que conocer bien las culturas indígenas con el fin de asegurar que se produjera una cristianización auténtica, y no una mera asunción superficial impuesta por obligación. Así, los dominicos, entre ellos fray Pedro y fray Bartolomé, reivindicaban la educación evangelizadora y se mostraban contrarios “frente al bautismo masivo e indiscriminado de que se jactaban otros misioneros, principalmente franciscanos, que le quitaban importancia al hecho de que sus miles de neófitos no supiesen los rudimentos del Evangelio” (Martínez Torrejón 2006: 184, nota 278).

A evangelizadores como Pedro de Córdoba les preocupaba el riesgo al sincretismo religioso³, pues “syncretism as an illicit contamination of the Eternal Truth is the enemy to be fought tooth and nail” (Van der Veer 2010: 611). Define Lindstrom (2010: 680) el sincretismo como “hybridization or amalgamation of two or more cultural traditions”. La historia de la evangelización americana nos muestra que el éxito de la empresa finalmente resultó ser, en parte, consecuencia de esa inculturación que provoca no sólo la asunción sin

³ “Sincerity and insincerity of conversion are [...] perennial themes of missionary discourse” (Van der Veer 2010: 611).

más del cristianismo por la población evangelizada, sino también la transformación o adaptación parcial a la realidad cultural concreta. Juan Pablo II (1985: 21) define la inculturación como proceso de “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia”. Si bien la conceptualización es muy reciente, el principio que encierra el término de la inculturación fue puesto en práctica ya por los frailes dominicos de principios del siglo XVI. Con la defensa de los indios y de aquella parte de su cultura que no chocaba con los preceptos del cristianismo, los representantes de la Orden de Predicadores radicados en tierras ultramarinas daban, ya en aquel entonces, sentido a esa idea expresada por Juan Pablo II cinco siglos después en la encíclica “Redemptoris Missio”, y que, en términos traductológicos, podría identificarse con una especie de proceso de “localización”⁴:

Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es el instrumento más apto para la misión. Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación (Juan Pablo II 1990: 35-36).

Por una parte, los misioneros tenían que lograr que el mundo hispano-cristiano resultara comprensible para las poblaciones indígenas. En este sentido, la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* da buena cuenta de ese intento por acercar las creencias judeocristianas al mundo amerindio. Por otra parte, los misioneros debían alcanzar un entendimiento suficiente de la realidad india, de su forma de pensar, de su espiritualidad con el fin de poder desarrollar las mejores estrategias evangelizadoras posibles. Ese planteamiento suponía, de alguna manera, el reconocimiento de la necesidad de una cierta adaptación al medio local. Un buen ejemplo de ese acercamiento al mundo amerindio, o si se quiere etiquetar con el concepto moderno de la localización, es la decisión estratégica por parte de Pedro de Córdoba y sus colaboradores de emplear el relato histórico para familiarizar a los indígenas con los principios del cristianismo.

⁴ “Localization [...] entails adapting a product to the linguistic and cultural expectations of the target locale [...] In the industry, this is seen as a ‘special kind of translation’ that takes into account the culture of the location or region where the translated text is expected to be used. However, in the Translation Studies community, this is simply a commonly accepted definition of translation itself” (Hartley 2009: 107).

Cualquier intento de comprender al Otro se ve dificultado por la determinación cultural de nuestra mirada. Gadamer (1975: 115) señala que el horizonte es nuestro campo de visión, el cual abarca todo aquello que se puede divisar desde un punto de observación (añadiremos que, en el caso que aquí estudiamos, se trataría de un punto geográfica- y temporalmente marcado). Este concepto daría lugar a que habláramos de la estrechez, posible ampliación e incluso apertura de horizontes. La falta de un horizonte suficientemente amplio hace que, a menudo, no se vea más allá de lo que se está acostumbrado a ver (Sapir, citado en Katan 2004:64). Al igual que hacen los antropólogos, si quieren llegar a un entendimiento adecuado de las sociedades y culturas que estudian, los misioneros debían superar, en la medida en la que esto les era posible sin comprometer sus creencias, los límites de su horizonte monocultural inicial, ampliando el campo de visión hacia un horizonte bi-, y ante la rica diversidad presente en el nuevo continente, hasta pluricultural. Ahora bien, incluso en el caso de los verdaderos antropólogos hay que cuestionar la capacidad de imparcialidad absoluta, pues, como señala Rodrigo Alsina (1999: 71) “Todo modo de ver es una forma de no ver, de ocultar. La percepción es, por definición, selectiva”.

Como se puede comprobar en el escrito analizado en este trabajo, aunque el intérprete, en este caso el fraile dominico Pedro de Córdoba, pretenda liberarse de las influencias que ejerce el medio del que procede y que ha formado buena parte de sus convicciones, costumbres y puntos de vista, resulta imposible aislarse de las realidades del propio mundo a la hora de analizar y valorar la realidad social y cultural de otro lugar, y, dado el hiato temporal en cuanto al estado de evolución de las dos culturas en contacto, también de otro tiempo.

Toda recepción será, pues, mediatizada, ya que siempre será una mirada a través del filtro de las propias ideas y posturas formadas a partir de la tradición de la propia cultura, de la influencia de instancias de autoridad y las experiencias personales. No obstante, en el texto aquí analizado se percibe una clara voluntad de acercamiento al Otro, un intento de comprensión profunda de la cultura ajena y de explicación de la propia cultura. De esa forma trató el autor dominico de superar la miopía de la que adolecía, en aquella época, la sociedad española en su gran mayoría. En este sentido, la *Doctrina* de Pedro de Córdoba es, sin duda, uno artefacto cultural de primer orden que refleja procesos de auténtica comunicación

intercultural y, en consecuencia, se convierte en una verdadera traducción de concepciones antropológicas divergentes.

A pesar de que el cometido central de la *Doctrina* de fray Pedro consistía en hacer comprensible la fe cristiana a los indígenas americanos mediante “fórmulas claras y comunicables” (Conferencia Episcopal Española 2002: 3), es decir que debía traducir su propia concepción religiosa a otro contexto antropológico completamente distinto, también se observa en este catecismo, aunque en mucha menor proporción, la presencia de la ideología religioso-cultural amerindia. Por tanto, se reflejan las dos direcciones en la traducción antropológica, pues, de una parte, se trasladan elementos endógenos hacia la cultura ajena y, de otra parte, se transfieren elementos exógenos a la propia cultura, imitando, en cierta medida, esos dos movimientos de los que hablaba Schleiermacher (2000 [1813]) a la hora de hablar del método de traducir y que, más recientemente, han sido acuñados por Venuti (1995: 20) con los términos de extranjerización y domesticación.

2. Pedro de Córdoba: ¿antropólogo?

Eller (2007: 2) define la antropología como ciencia de la diversidad humana en cuanto a apariencia y comportamientos, y la antropología de la religión –de central importancia de cara al presente trabajo– como el estudio científico de la diversidad de las religiones de la humanidad. El concepto de cultura sería central para la antropología: estaríamos hablando de ideas, sentimientos, comportamientos y sus productos, aprendidos, compartidos y característicos de una sociedad concreta. Cualquier aspecto relacionado con el ser humano, como puede ser el lenguaje, que se quiera estudiar desde un prisma antropológico, implica la idea de que estamos ante un comportamiento humano aprendido y compartido. En cuanto a la metodología, Eller (2007: 3-4) habla de tres aspectos característicos de la “perspectiva antropológica”: a) en primera instancia, la antropología emplea la descripción comparativa o transcultural; esa descripción se logra a través de la herramienta del trabajo de campo (*fieldwork*), el cual requiere una presencia prolongada y una convivencia participativa; y el producto que se obtiene del trabajo de campo es el estudio de caso (*case study*) o etnografía. b) en segundo lugar, la antropología adopta una aproximación holística, considera la cultura

como un todo compuesto por cuatro áreas funcionales (política, economía, religión y parentesco); c) y, finalmente, sostiene el principio del relativismo cultural: cada cultura tiene sus propios criterios de entendimiento y juicio, su propio horizonte de significación y valores, y para lograr una comprensión adecuada de esa cultura ésta debe ser valorada y juzgada en sus propios términos. Harris (2001: 12-13) resalta la amplitud del campo de estudio, lo que explicaría que “las diferentes ramas de la antropología se centran en distintos aspectos o dimensiones de la experiencia humana”, y señala cuatro campos de estudio: antropología cultural, arqueología, lingüística antropológica y antropología física.

Si tenemos presente las mencionadas características de esta disciplina, resulta, a nuestro modo de ver, bastante obvia la relación de nuestros misioneros con la antropología. Los dominicos, en su calidad de misioneros y como si de auténticos antropólogos se tratara, vivieron entre los indios, aprendieron sus lenguas, conocieron de primera mano sus culturas y, a través de su labor y sus textos, los dieron a conocer, los tradujeron sin duda de forma más verdadera y fiel de lo que había sido el caso hasta entonces, por más que se haya cuestionado la autenticidad de algunos relatos (sobre todo en relación con los de Bartolomé de las Casas) y que, parcialmente, se pudieran exagerar determinados comportamientos, hechos y circunstancias para lograr un fin superior. Cumplen, por tanto, en nuestra opinión con el doble perfil de antropólogos y traductores tal y como lo describe Evans-Pritchard (1990 [1962]: 15):

[...] el antropólogo. Vive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo, y lo hace tan íntimamente como puede, llegando a hablar su lengua, pensar de acuerdo con sus categorías conceptuales y a juzgar con sus valores. Al mismo tiempo revive las experiencias crítica e interpretativamente de acuerdo con las categorías y valores de su propia cultura y con el cuerpo general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a otra.

Lógicamente, no se le puede aplicar a nuestro religioso el principio antropológico del relativismo cultural, sobre todo en lo tocante a las creencias y, por supuesto, el estudio antropológico era para los misioneros una herramienta no un fin en sí mismo. Obviamente, el escrito de fray Pedro nada tiene que ver con lo que hoy entendemos por una etnografía. No obstante, la *Doctrina* sí contiene importantes trazas etnológicas; además es el resultado de un prolongado proceso de convivencia, estudio y observación de la cultura ajena. Asimismo, en lo metodológico se detectan paralelismos con la labor antropológica, ya sea por el empleo de descripciones transculturales o las similitudes con el “trabajo de campo”. En consecuencia,

aunque la intención inicial y el cometido último de Pedro de Córdoba no fuesen los de un antropólogo, sí pensamos que las circunstancias le impulsaron a llevar a cabo una importante labor de estudio y traducción antropológica.

Fue, por una parte, la finalidad misma del misionero cristiano, es decir la evangelización y consiguiente salvación espiritual de los indígenas, la que convirtió el estudio en profundidad de las gentes y culturas amerindias en un prerrequisito para lograr el objetivo. Dadas las diferencias evolutivas entre la sociedad hispánica y las culturas indígenas, los misioneros tuvieron que determinar las características del pensamiento indio y sus formas de comunicación a través de la interacción con los pobladores originales. De esta forma, Pedro de Córdoba y sus colaboradores llegaron a la conclusión de que “el método que deberá seguirse en la predicación es la forma de historia pues los indios podrían retener mejor lo expuesto si se hacía en forma de historia que si lo hacían mediante razonamientos discursivos” (Medina 1987: 50). El segundo motivo que condujo a nuestro misionero a ampliar su cometido básico fue el maltrato que sufrían los indígenas a manos de los conquistadores y colonizadores encomenderos españoles, circunstancia que hizo que la primera comunidad de frailes dominicos, localizada en la isla Española, se convirtiera en el gran defensor de los pobladores americanos.

3. ¿Qué relación guarda la antropología con la traducción?

Antes de pasar a analizar el mencionado texto, en términos antropológicos y traductológicos, se hace imperioso resaltar la relación que guardan estas dos disciplinas. La propia naturaleza intercultural e interlingüística que encierra el estudio antropológico determina su irremediable dependencia de procesos de transferencia para lograr el ansiado entendimiento y comprensión de la cultura ajena objeto de análisis. Rubel y Rosman (2003: 1) señalan dos posibles dimensiones de transmisión: “[...] either the translation of words, ideas and meanings from one culture to another, or the translation to a set of analytical concepts”. Podríamos, por tanto, hablar de una traducción lingüístico-cultural, por una parte, y de una traducción conceptual, por otra parte. El ámbito que aquí nos interesa es el que se circunscribe a la traducción lingüístico-cultural. A pesar del papel central que desempeña la traducción

para la obtención y comprensión de datos, así como la transmisión del conocimiento sobre las culturas ajenas –“Translation is central to ‘writing about culture’.” (Rubel y Rosman 2003: 1)–, hasta la fecha los antropólogos apenas se han ocupado de reflexionar sobre la relación que guardan ambas disciplinas. Con este trabajo pretendemos realizar una pequeña aportación al respecto.

Si bien la antropología como disciplina científica no existe hasta la Ilustración, el interés por conocer al Otro se da seguramente desde los inicios de los primeros contactos entre culturas distintas y, por tanto, desde hace miles de años. En ese sentido se pronuncia Harris (2001: 542) al señalar que “el impulso que subyace tras el desarrollo de la antropología cultural es probablemente tan antiguo como nuestra especie. Los miembros de diferentes grupos humanos han tenido siempre curiosidad por las costumbres y tradiciones de los extraños”. De ahí que consideremos pertinente hablar de labor antropológica en relación con el misionero dominico que es objeto de este trabajo. Si quería lograr su objetivo último, la evangelización y salvación espiritual de los indios, tenía que cambiar primero la percepción negativa, a menudo interesada, que se había extendida entre la sociedad hispánica sobre los pobladores originales del Nuevo Mundo. Para ello debían dar cuenta, en primera instancia, de la naturaleza real de los indígenas y, por así decir “traducir” su mundo sociocultural a las coordenadas europeas de la sociedad española. El proceder natural de cualquier individuo que se encuentra en una situación de exposición a una realidad sociocultural nueva es recurrir al contraste con lo propio (y conocido), pues “la forma más simple de conocer es comparar. A partir de un punto de referencia se establecen relaciones del tipo ‘es igual a’, ‘es diferente a’, ‘es similar a’, etc. En los contactos interculturales es muy frecuente utilizar el método comparativo para describir nuestra experiencia.” (Rodrigo Alsina 1999: 65).

Si, como afirman Rubel y Rosman (2003: 16), “Anthropologists are listeners who are ‘translating’ the local culture, creating a picture of it for the outside world”, nuestro fraile era un antropólogo y, en el más amplio sentido de la palabra, también un traductor. Por supuesto, se encontró con el habitual problema de traducción al que hace referencia Jones (2003: 45) al afirmar que “even if one were to successfully figure out what alien peoples believe at a particular time, trying to restate those beliefs using the intentional terminology of the translator’s home language involves self-reference in a way that often inevitably distorts

things”. Cuando en el texto objeto de estudio se traducen elementos culturales amerindios, se hace visible la presencia de esa huella de auto-referencia a la que alude Jones.

4. La Doctrina de Pedro de Córdoba

Al poco tiempo de su llegada al Nuevo Mundo en el año 1510, los frailes dominicos se convencen de que “los métodos [de evangelización] anteriores no podían ser utilizados con provecho” (Medina 1987: 25). Surge, en consecuencia, la necesidad de elaborar un texto adaptado a las necesidades específicas del nuevo medio y que permitiera afrontar con ciertas garantías la difícil labor de convencer a los indígenas de las bondades del cristianismo y del error que suponían las antiguas creencias paganas. Los destinatarios principales de esta obra de función evangelizadora eran los mismos indígenas, pues en ella se explican los principios del cristianismo de tal forma que resultara comprensible para los pobladores originales del Nuevo Mundo. Siendo un método de evangelización, el texto también contaba, en segunda instancia, con los misioneros como público receptor, pues ellos debían aplicarlo para lograr el fin ansiado.

La *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*⁵ es la plasmación de esa nueva metodología de enseñanza de los principios del cristianismo, con su adaptación a las necesidades y características socioculturales y esquemas mentales de los amerindios. La explicitación de la metodología, que presenta el título del texto al señalar que la enseñanza de la fe cristiana a los indios se debe llevar a cabo “por manera de historia”, es la primera muestra del intento de ponerse en la piel del otro, de ese impulso de traducir antropológicamente.

Un segundo aspecto central en el proceso de evangelización es la comunicación interlingüística. Las barreras lingüístico-culturales impedían una interlocución efectiva, por lo que, según Dussel (1983: 93), los misioneros fueron adaptando sus planteamientos metodológicos y “[...] pasaron rápidamente de la mímica o el gesto a la utilización de

⁵ Existen distintas denominaciones del texto, y también varía algo su contenido de una versión a otra. Para más información véase Medina 1987).

intérpretes, pero viendo la imprecisión de las traducciones comenzaron a estudiar la lengua, así aparecieron diccionarios, gramáticas, catecismos, confesionarios, sermonarios [...]”.

Como ya se ha señalado, este texto pertenece al género del catecismo, siendo la etiqueta “doctrina” un nombre sinonímico para designar ese mismo moldetextual (Boase 1973 [1967]). Cuenta con una estructura determinada, compuesta por cuatro pilares (Credo, Padrenuestro, Diez mandamientos, Sacramentos) y constituida por san Agustín, el creador del género (Gómez 1989). Es un género textual destinado a llevar a cabo la catequesis, la cual consiste en “iniciar a los creyentes en la expresión común de la fe de la Iglesia” (Conferencia Episcopal Española 2002: 3).

El texto concreto recoge la experiencia práctica que los dominicos obtienen de su labor de evangelización en el Nuevo Mundo. Nuclearmente, el escrito procede de la pluma de Pedro de Córdoba, junto a las aportaciones de los demás frailes dominicos de su comunidad. Sin embargo, no se conserva el manuscrito antillano original y tampoco ninguna copia del mismo. Las versiones que nos han llegado fueron impresas en Nueva España en 1544, 1548 y 1550, y por tanto más de veinte años después de la muerte de su autor principal. Muestran adiciones y modificaciones contextuales, no siempre fácilmente identificables, realizadas por los editores mexicanos. Un ejemplo claro de añadido se encuentra en relación con el sacramento del matrimonio al afirmarse que “no han de ser parientes dentro del cuarto grado (está dispensado para con los indios en el tercero, en los que se hallaren casados en él” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 243). Dado que esta dispensa se basa en la Bula *Altitudo Divini Consilii* del 1 de junio de 1537 de Pablo III, queda patente que el pasaje tiene que ser posterior a la redacción del texto original (Medina 1987: 243, nota 60), pues Pedro de Córdoba murió en 1521.

Para hacer comprensible las creencias cristianas, se recurre, en consonancia con los principios metodológicos de la antropología, a la descripción comparativa o transcultural, en el sentido apuntado por Eller (2007). En la *Doctrinase* produce una comunicación bidireccional, pues hay transferencias en ambos sentidos. Si bien el catecismo tiene como principal objetivo transmitir a las poblaciones amerindias los elementos fundamentales de la fe cristiana tales como el bautismo, la confesión, la trinidad, la inmaculada concepción etc. y, en consecuencia, acercarles el mundo espiritual europeo con el fin de contribuir a su

salvación, esta obra pionera y pretendidamente modélica destinada a la labor evangelizadora en el Nuevo Mundo también se hace eco de elementos de la realidad, sobre todo sobrenatural, de las sociedades indígenas. Al fin y al cabo, la refutación, una de las herramientas discursivas esenciales del presente texto, requería la contestación del ideario y de las prácticas del paganismo indígena y, por tanto, debían nombrarse. Así, a la hora de explicar el principio del monoteísmo, y con el fin de negar el carácter divino de las deidades indígenas, se hace referencia directa a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, procedentes del panteón mexicano. Ambos son denunciados en el texto por ser “demonios malos que os engañaban” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 205).

La estrategia discursiva va destinada a promover la pretendida desculturación⁶ acompañada de la correspondiente aculturación⁷. Para lograr el objetivo de la conversión, los misioneros tenían que impulsar simultáneamente esos dos procesos que implicaban la sustitución de la antigua religión por las nuevas creencias cristianas. Las creencias previas eran, en opinión de los misioneros, el resultado de un oscurecimiento del entendimiento de los amerindios, producto del engaño que los misioneros tratan de ilustrar: “[...] para daros a entender la ceguedad y errores en que habéis estado hasta ahora, y cómo no habéis conocido a vuestro Creador, Dios verdadero, ni le habéis servido, más habéis andado como hombres sin seso ni entendimiento que no saben lo que hacen.” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 201).

Cuando fray Pedro indica que los indios “debéis saber y creer catorce cosas que llamamos nosotros catorce artículos de la fe”, está traduciendo en términos antropológicos los principios del cristianismo para que los reciban los pobladores indígenas. Con la afirmación “que es un solo Dios todopoderoso; y que no hay muchos dioses”, el Padre dominico sustancia ese doble proceso pretendido, esa extirpación y reimplantación parcial: hay que dejar de creer en la existencia de múltiples dioses, y hay que abrazar la idea del dios único, es decir de Dios con mayúscula, o sea del dios cristiano: “[...] no tengáis otro por Dios, porque no hay otro Dios [...] los que vosotros adorabais y honrabais por dioses son diablos y malos enemigos de Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 204). Supone esto la sustitución de la concepción politeísta indígena por la monoteísta del cristianismo.

⁶ “De la relación desigual entre identidades, fundada en la extrema debilidad de una con respecto a otra, puede llegarse al abandono puro y simple de la especificidad más débil: la ‘desculturación’.” (Baeza 2000: 71).

⁷ “El proceso de adquisición de rasgos culturales como resultado del contacto” (Barnard y Spencer 2010: 754).

La traducción antropológica que se lleva a cabo en la *Doctrina* se hace especialmente visible en todos aquellos casos en los que se transparentan los elementos de la religión cristiana mediante ejemplos y símiles cercanos al horizonte de experiencias de los indígenas. Así, a la hora de explicar la concepción inmaculada, se señala que ésta se produjo “sin corrupción suya, quedándose virgen como antes era, así como son engendrados los huesos dentro de la carne, sin corrompimiento ni apertura de la carne. Y como la cereza engendra el hueso sin abrir la cereza” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 223).

Otro ejemplo de transferencia en términos antropológicos, en este caso claramente procedente de la mano de los editores mexicanos, es el que se refiere a la refutación de la visión cosmológica indígena: “Y debéis saber que los cielos son redondos y huecos, y los mueven los ángeles por mandato de Dios [...] Y debéis saber que el sol no es cosa viva [...] Y por esto los que adoráis al sol, o le hacéis reverencia o sacrificios, erráis mucho contra Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 255). Con esta exposición cosmológica, los dominicos están negando la base sobre la que se sustenta el culto al sol de los mexicanos, denunciándolo por tanto como falso. En medio de esta explicación cosmológica se recurre a un elemento de la realidad cultural amerindia para facilitar nuevamente la comprensión: “[...] porque la mar y la tierra hacen un cuerpo redondo, a manera de *batey* o bola [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 255). *Batey* es un americanismo que se refiere tanto a una bola hecha con raíces y hierbas como al juego del mismo nombre (Medina 1987: 255, nota 71).

En otras ocasiones, la transferencia ideológica puede quedar menos patente, vista con nuestra mirada etnocéntrica cristiano-occidental actual. Sin embargo, un concepto, a nuestros ojos tan familiar, como el de “pecado” no podía resultar transparente para los pobladores indios de aquella época, sobre todo en cuanto a las implicaciones, por lo que se hacía necesaria su explicación: “pecar es hacer, o decir, o pensar alguna cosa contra la voluntad y mandamiento de Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 217).

Otero-Tomé y Ferrer-Rodríguez (1990: 973) resaltan la orientación antropológica de la *Doctrina* de Fray Pedro, “pues se dirige al hombre que hay que salvar, que es siempre el centro de la evangelización”. A diferencia de lo que opinaba una parte importante de la sociedad española, muy especialmente los conquistadores y encomenderos, para la cual los indios no eran seres humanos, con lo que perdían todo derecho asociado a la condición de los

seres racionales, los dominicos rechazaron el trato denigrante que se le dispensaba a los pobladores originales. Su encendida defensa de los mismos era la lógica consecuencia de profundas convicciones cristianas y de un fuerte sentimiento de humanidad. Dada la trascendencia de la cuestión no extraña que la afirmación de la condición humana compartida sea una de las ideas centrales que a modo de *leitmotiv* recorre el texto. Ya desde los primeros compases queda patente la postura dominicana, como muestra la apelación del prólogo “muy amados hermanos: sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 199). La igualdad en esencia se fundamenta en el origen compartido, pues, como se señala, “Dios hizo a vosotros y también a nosotros y a todos cuantos hay en este mundo” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 201). El parentesco es la lógica consecuencia de una ascendencia compartida, dado que “de estas dos personas, Adán y Eva, [...] descienden todas las gentes del mundo; y vosotros y nosotros, todos descendemos de un padre y de una madre, que fueron Adán y Eva” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 210).

En la *Doctrina* se emplea profusamente la estrategia discursiva del premio-castigo. Así, frente a la advertencia “En aquel lugar tan malo y lleno de tantos tormentos están todos los que han muerto de vosotros [...] y allí también iréis vosotros si no os hacéis amigos de Dios [...]” se contrapone el potencial premio destinado a todo aquel que abrace la nueva religión, pues “[...] tendrá cada uno de vosotros otro palacio muy hermoso, si quisierais ser amigos de este gran Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 200). Esta fórmula del palo y la zanahoria resulta más potente por el hecho de que no sólo se aplica a los indígenas, pues también afecta a los cristianos que no cumplen los principios de la religión. Al colocar en un plano de igualdad a los indios que no quieren abrazar las nuevas creencias y a los malos cristianos, se refuerza una y otra vez el principio de igualdad que practican los dominicos, y que resulta fundamental para lograr la conversión. Estamos, por tanto, ante otro *leitmotiv*, pues la idea se propaga a lo largo de todo el texto. Así, al hablar del infierno, se señala que “en este lugar están juntos los males: porque allí está fuego muy grande que quema las almas de los que no son cristianos, y de los malos cristianos [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 200). En el pasaje dedicado al fin del mundo y juicio final, se retoma la misma idea del castigo compartido por los no cristianos y los malos cristianos: “Pero no será así de los malos, porque los que no se hallaren cristianos, y los malos cristianos, resucitarán con los cuerpos

muy pesados y enfermos, y muy feos y llenos de dolores [...] (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 219).

Finalmente, también hay que resaltar el peso específico que tiene la contestación y rechazo de los ritos y costumbres indígenas en la *Doctrina*, lo que refuerza su conexión con el género etnográfico: “Y para que sepáis cuáles son las obras del demonio, para que las huyáis y os apartéis de ellas, sabed que son todas las ceremonias y sacrificios que hasta aquí habéis tenido.” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 251). No sólo se hace referencia a ellos de forma generalizada y genérica, pues también se relatan, en los correspondientes apartados de la *Doctrina*, las prácticas concretas con las que los indígenas deben acabar, por ejemplo, la antropofagia: “La vii. obra de misericordia es enterrar los muertos. Y no los debéis dejar por enterrar [...] Y mucho más os debéis guardar de comerlos [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 251). Incluso un rasgo de comportamiento social no espiritual, en concreto referido al decoro, adquiere una dimensión religiosa cuando, al hablar nuevamente de las obras de misericordia, se desliza una crítica sobre la habitual desnudez de los pobladores americanos: “[...] vestir al desnudo, y mucho más a vosotros mismos porque debéis haber muy gran vergüenza de traer descubiertas vuestras carnes y mucho más las partes vergonzosas [...] es la voluntad de Dios que andéis vestidos [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 245). En esa misma línea etnográfica, el presente texto se hace eco, asimismo, de las construcciones en honor a las divinidades indígenas. En ese afán de pluriculturalidad se enumeran significantes procedentes de distintas culturas amerindias y se colocan junto con un equivalente sinonímico del español con el fin de transparentar esas voces americanas (pues no olvidemos que el destinatario de la *Doctrina* no es únicamente el indígena, sino también el misionero español dispuesto a evangelizar entre los nativos): “Estos ángeles malos, que son los demonios, son los que os han engañado y os han hecho entender que eran dioses, y hacían que los adorarais y les hicierais *cues* y *teucales* y templos” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 216).

5. Conclusiones

En el presente trabajo hemos tratado de leer la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* de Pedro de Córdoba no sólo como una de las obras pioneras de la literatura

misionera hispanoamericana y, en consecuencia, en calidad de un importante testimonio de la historia de la Orden de Predicadores y, en general, de la Iglesia católica. De acuerdo con el planteamiento de nuestro estudio, el texto puede también interpretarse en clave antropológica. Salvando las distancias, creemos que se puede afirmar un cierto paralelismo entre la labor que realizaron los misioneros dominicos radicados en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI y aquella que, habitualmente, llevan a cabo los antropólogos.

Ese es el punto de arranque y nexos que nos llevó a plantear la idea de identificar los esfuerzos evangelizadores, plasmados por escrito en la *Doctrina*, con la traducción de culturas que Evans-Pritchard relaciona con la antropología. Los numerosos ejemplos textuales citados demuestran, a nuestro modo de ver, la validez del planteamiento, pues reflejan el impulso misionero por transferir una concepción del mundo (principalmente sobrenatural) a otro contexto sociocultural completamente diferente. Y la comunicación interpersonal que esto implica supone, de acuerdo con Steiner, la existencia de procesos de traducción.

Pedro de Córdoba y sus correligionarios que participaron en la elaboración de este catecismo presentan la cosmovisión particular del cristianismo de corte hispánico estableciendo continuos nexos con los rasgos fenotípicos amerindios. Por tanto, están traduciendo elementos de la propia cultura dentro de unas coordenadas socioculturales ajenas y viceversa. Esto es lo que hemos denominado el doble movimiento en direcciones contrarias: lo endógeno hacia lo exógeno y lo exógeno hacia lo endógeno. Además, las adiciones que experimentó la obra hasta su impresión en Nueva España, más de veinte años tras la muerte de su autor principal, muestran, a nuestro entender, el afán localizador de los frailes dominicos. Metodológica y estratégicamente había que adaptar el texto a las necesidades de cada medio local con el fin de aumentar su efectividad. La inclusión de referencias a ritos y deidades mexicanas son buena prueba de ello, pues el texto en su versión (no conservada) original fue concebida para la conversión de los indios caribeños.

Dada la importante labor de estudio y análisis de las culturas amerindias que realizaron los misioneros —el aprendizaje de sus lenguas, de sus costumbres y hábitos gracias a una estrecha convivencia durante largos periodos de tiempo— como condición previa para poder llevar a cabo su labor evangelizadora, pensamos que no sería aventurado calificar a los misioneros de precursores de los estudios antropológicos. El desarrollo y empleo de métodos

y herramientas similares a las que utiliza la disciplina moderna permite, sin duda, afirmar coincidencias parciales en la labor de misioneros y antropólogos. Si bien la *Doctrina* no puede calificarse, por razones obvias, de etnografía en el sentido moderno de la palabra, sí presenta indudablemente puntos de encuentro con el género textual por excelencia de la antropología.

Como señalaban Rubel y Rosman, entre traducción y antropología existe una íntima relación, aunque a día de hoy haya sido poco explorada. Confiamos en que el presente estudio contribuya a arrojar algo más de luz sobre un tema que merecería, en nuestra opinión, mayores esfuerzos investigadores.

Bibliografía

- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social: Ensayos de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile, Ril Editores.
- Barnard, A. y J. Spencer (eds.). (2010). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Boase, L. (1973 [1967]). *Nuestra herencia católica. Tradición, herencia y doctrina de la Iglesia*. Valencia, La prensa católica.
- Bartolomé de las Casas. (2006 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Conferencia Episcopal Española. (2002). “Catequesis sobre el catecismo de la Iglesia católica”. <https://meconfirmino.files.wordpress.com/2011/01/catequesiscatecismo.pdf> [consulta 18 de julio de 2016]
- Dussel, E. (1983). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid, Editorial Mundo Negro.
- Eller, J. D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion*. Nueva York y Londres, Routledge.
- Gómez, J. (1989). “Catecismos dialogados españoles”, *Edad de Oro*, 8, 117-128.
- Harris, M. (2001). *Antropología Cultural*. Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Vicente Bordoy & Francisco Revuelta.
- Hartley, T. (2009): “Technology and Translation” en Munday, J. (ed.). *The Routledge Companion to Translation Studies*. Londres & Nueva York: Routledge, 106-127.

- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y Traductología*. Madrid, Cátedra.
- Jones, T. (2003): “Translation and Belief Ascription: Fundamental Barriers” en Rubel, P. G. & A. Rosman (eds.). *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, 45-73. Oxford y Nueva York, Berg.
- Juan Pablo II. (1985). “Encíclica *Slavorumapostoli*”. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html [consulta 18 de julio de 2016]
- , (1990). “Redemptoris Missio: Sobre la permanente validez del mandato misionero”. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.pdf [consulta 18 de julio 2016]
- Katan, D. (2004). *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester, St. Jerome Publishing.
- Martínez Torrejón, J. M. (2006): “Estudio introductorio” en Bartolomé de las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 9-97.
- Medina, M. Á. (1987): “Introducción general” en Pedro de Córdoba. *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Salamanca, Editorial San Esteban, 9-133.
- Newmark, P. (2006). *Manual de traducción*. Madrid, Cátedra. Traducción de Virgilio Moya.
- Nord, Ch. (1997). *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester, St. Jerome Publishing.
- Otero-Tomé, M. M. y M. P. Ferrer-Rodríguez. (1990): “La dignidad del hombre en la ‘doctrina’ de Fray Pedro de Córdoba” en Saranyana, J.-I. et al. (eds.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 973-983.
- Pablo III. (1537). “Sublimis Deus”. http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html [consulta 18 de julio de 2016]
- Reiß, K. (1983). *Texttyp und Übersetzungsmethode: Der operative Text*. Heidelberg, Groos.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Rodríguez, L. (2011) “Niconeltoquitia in Dios Tetatzin Ixquichyueli: dos doctrinas para indios publicadas en el siglo XVI o los inicios de una tradición textual en el México colonial”, *Tlalocan: Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 15, 117-129.

- Rubel, P. G. & A. Rosman. (2003): "Introduction: Translation and Anthropology" en Rubel, P. G. & A. Rosman (eds.). *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, 1-22. Oxford y Nueva York, Berg.
- Schleiermacher, F. (2000 [1813]). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid, Gredos. Traducción de Valentín García Yebra.
- Steiner, G. (1980 [1975]). *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. México D. F., Fondo de Cultura Económica. Traducción de Adolfo Castañón.
- Van der Veer, P. (2010). "Religion" en Barnard, A. y J. Spencer (eds.). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres y Nueva York, Routledge, 608-613.
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility*. London, Routledge.

