

IWONA KASPERSKA

Universidad Adam Mickiewicz, Poznań

ikasperska@yahoo.pl

TRADUCCIÓN DEL NUEVO MUNDO: ¿DIÁLOGO INTERCULTURAL O CONFRONTACIÓN DE CULTURAS? APROXIMACIÓN A LA VISIÓN DEL OTRO EN LAS CRÓNICAS DEL DESCUBRIMIENTO Y LA CONQUISTA

Abstract. Kasperska Iwona, *Traducción del Nuevo Mundo: ¿diálogo intercultural o confrontación de culturas? Aproximación a la visión del Otro en las crónicas del Descubrimiento y la conquista* [Translation of the New World: intercultural dialogue or confrontation of cultures? Approach to a vision of the Other in the Discovery and the Conquest chronicles], Studia Romanica Posnaniensia, Adam Mickiewicz University Press, Poznań, vol. XXXIX/2 : 2012, pp. 23-39, ISBN 978-83-232-2425-9, ISSN 0137-2475, eISSN 2084-4158.

The objective of this paper is to show main difficulties in the intercultural translation process which has been taking place during the Discovery and the Conquest of the New World, in the 15th and 16th centuries. These historical facts are considered as a metaphor of translation in general, and letters, chronicles and histories of some Spanish authors of that period are analyzed as examples of interpretation/translation based on their Eurocentric and Christian background. Finally, domestication of the New Spain culture is indicated as a main translation strategy and a confrontation of cultures rather than dialogue is stressed as a general feature of the cultural contact.

Key words: intercultural translation, New World chronicles, Eurocentrism, domesticating strategy, the Other

1. INTRODUCCIÓN: LOS SIGNOS

En una de las escenas de la película *Cabeza de Vaca. El conquistador conquistado* (1990), el tesorero mayor de Carlos I y conquistador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, junto con sus compañeros, está avanzando por la selva. Cuando uno de ellos, un esclavo africano, ve un objeto desconocido colgado de la rama de un árbol, queda horrorizado y pronuncia unas palabras en una lengua desconocida que suenan a conjuro. Resulta que la selva está llena de muchos artefactos parecidos, hechos de plumas, pieles y madera. Debe de ser obra del hombre, lo cual despierta un temor aún mayor en los náufragos. El cura que les acompaña constata que se trata de hechicería, y al ver otro artefacto del que caen gotas de sangre sobre la cara de un compañero moribundo

tumbado en una camilla primitiva, decide que hay que quemar los objetos “raros” junto con el cuerpo del ya muerto conquistador. El objeto, que resulta ser atributo de un chamán y representa la cultura autóctona, es interpretado como foco del mal, como peligro que se debe aniquilar.

Durante la quema del cuerpo y de los objetos, un grupo de indígenas ataca a los náufragos: el cura muere traspasado por una lluvia de flechas y los demás son cautivados. Encerrados en una jaula, los conquistadores despiertan un gran interés en el chamán y en su asistente. Lo que más les llama la atención es la enorme cruz colgada en el cuello de Alvar. Los autóctonos se la arrancan, gesto que provoca resistencia física y verbal por parte de los cautivos, impedidos por los guardias. Todos al mismo tiempo vociferan palabras que resultan incomprensibles para los representantes de la otra cultura.

Del análisis de esta confrontación de distintas visiones del mundo, sistemas de valores y bagajes culturales se desprende que la cruz, como símbolo de la España católica y emblema de la conquista, no es más que un adorno para el Otro americano con el cual los conquistadores no querían “encontrarse”¹. Querían enfrentarlo², apoderarse de sus tierras, cristianizarlo, imponerle otra lengua y apropiarse de sus bienes. En una palabra, someterlo. En la escena descrita arriba, todo lo que dista de la norma –es decir, la religión católica, el arma y la protección de los conquistadores–, junto con lo desconocido, es considerado hechicería, peligro y maldad.

El filósofo mexicano Luis Villoro, al describir la actitud de los cronistas españoles ante los indígenas, especialmente la de Bartolomé de las Casas y la de Cristóbal Colón, arguye que la cultura del Otro, intraducible a la castellana, sólo podía tener para ellos carácter diabólico. Lo que era oscuro e incomprensible, no podía integrarse en la cultura del Mismo, y por eso debía ser aniquilado (Villoro, 1999: 17). Vale la pena destacar el adjetivo “intraducible” que usa el investigador en referencia a la cultura del Otro como unidad de traducción, sugerido en el contexto de tener que explicar lo que era nuevo y desconocido para los cronistas-traductores. Ésta es la cuestión que nos interesa en este artículo, especialmente su dimensión lingüística y cultural.

¹ Nos referimos al “Encuentro de dos mundos” o “culturas”, la nueva denominación de lo que, tradicionalmente, se ha llamado el Descubrimiento. El término apareció en 1992, en el contexto del quinto centenario del suceso, y fue lanzado por el indigenista mexicano Miguel León-Portilla. La propuesta no fue bien acogida por los investigadores, y menos aún por los habitantes de América Latina, ya que fue considerada un eufemismo que hacía caso omiso de la conquista y la consiguiente explotación del continente por los colonizadores españoles.

² Se trataba del requerimiento, es decir, del apropiamiento de las tierras, efectuado de manera “pacífica”, o sea, por medio de la proclamación. El rechazo por parte de los autóctonos significaba un enfrentamiento armado.

2. METODOLOGÍA Y CORPUS: LA TRADUCCIÓN INTERCULTURAL EN LAS CRÓNICAS

La descripción de los primeros contactos entre españoles e indígenas, es decir entre culturas completamente opuestas, nos ha servido para hacer hincapié en la complejidad de la traducción intercultural. La definimos como una acción que no siempre implica el paso de una lengua a otra, sino, sobre todo, el paso de una cultura a otra. Es la cultura de partida la que constituye la unidad de traducción, y es la que el traductor traduce a la cultura de llegada, de la que es, al mismo tiempo, representante. En aquella situación específica que se produjo entre el colonizador y el sujeto colonizado, es el representante de la cultura meta el que traduce la realidad americana a los términos, fenómenos y visiones del mundo europeos de la época. Se trata asimismo de la descripción e interpretación del Nuevo Mundo según los criterios europeos, con objetivo cognoscitivo, sí, pero en un contexto político, económico y social bien determinado.

El carácter interlingüístico de este tipo de traducción se manifiesta en la coexistencia de la lengua de partida (o más bien la lengua de la cultura de partida), o sea, el náhuatl, en los ejemplos analizados, y la de llegada, el castellano, en la producción de los cronistas. Se nota que es debido a la distancia cultural que dichos traductores no tienen otra solución que la de transferir los nombres de los objetos y de los fenómenos culturales. No disponen de herramientas lingüísticas adecuadas para reflejar la cultura del Otro. Por consiguiente, en algunos textos analizados más adelante, podemos observar el uso de la lengua del Otro.

Cabe señalar que, en el contexto de enfrentamiento que se produjo entre los habitantes de España y los del Nuevo Mundo, los términos de “cultura de partida” y “cultura de llegada” son convencionales, ya que ni la España del Descubrimiento y la conquista ni el llamado Nuevo Mundo eran lo suficiente homogéneos para constituir una cultura. En los dos casos se trataba de organismos pluriculturales, rasgo característico que la doctrina de expansión redujo y sometió a la nueva política sociocultural.

3. DESCRIPCIÓN DEL NUEVO MUNDO: LA CONQUISTA COMO METÁFORA DE LA TRADUCCIÓN

La América de la conquista puede servir como metáfora de la traducción: el español (soldado/fraile/cronista) convencido de su preparación ideológica o militar, al igual que un traductor seguro de sus competencias traductológicas, está llevando a cabo una misión de evangelizar/civilizar/describir (o tender puentes entre) las culturas, imponiéndole al Otro su propio criterio y sistema de valores, su propia interpretación del mundo. El conquistador/fraile/cronista se deja guiar por sus propios valores/presuposiciones/prejuicios al contemplar fenómenos desconocidos. Usa la lengua como instrumento moderno de conquista y destrucción (¿traducción?) de otras cul-

turas-lenguas, como dice Jean-Louis Cordonnier (1995: 82). El conquistador/fraile/cronista se contempla a sí mismo en el Otro y, en consecuencia, encuentra a su propio ser. A continuación nos referiremos a los elementos de este paralelo, analizando textos concretos.

4. CONDENADOS A TRADUCIR

4.1. DOMESTICAR NOMBRANDO: LA ADAPTACIÓN

Uno de los fundamentos de la conquista, tanto de la interior –en la Península Ibérica– como de la exterior –en América–, era la lengua castellana. En la introducción a la *Gramática de la lengua castellana*, Antonio de Nebrija convence a la reina Isabel de que es imprescindible compaginar la política y la lengua: “(...) siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que junta mente comenzaron. crecieron. y florecieron. y después junta fue la caída de entrambos” (Nebrija, www). Más adelante el lingüista alude a las acciones imperiales realizadas en la Península y fuera de ella:

(...) el mui reverendo padre obispo de Ávila (...) respondiendo por mí dixo: después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas: y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leies: quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua: entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della como agora nos otros deprendemos el Arte de la Gramática latina para deprender el latín. y cierto assí es que no sola mente los enemigos de nuestra fe que tienen ia necesidad de saber el lenguaje castellano: mas los vizcaínos. navarros. franceses. italianos. y todos los otros que tienen algún trato y conversación en España y necesidad de nuestra lengua (Nebrija, www).

De este modo, la lengua castellana se convirtió en la condición *sine qua non* de una conquista eficaz, y el que no la usaba (es decir, no formaba parte de la cultura castellana), estaba condenado a ser civilizado. En la doctrina de expansión, el “buen salvaje” debe de ser civilizado por el sujeto europeo, español y católico para que la variedad cultural del imperio sea reducida³. Así, al postular el acoplamiento de las armas y de las letras, Nebrija contribuye al enriquecimiento ideológico de la doctrina de conquista (Illich, 1980, www).

En la famosa carta de Cristóbal Colón a Luis Santángel, del 15 de febrero de 1493, conocida como la carta del Descubrimiento, el Almirante enumera los nombres que dio a las islas “descubiertas” por él: “A la primera que yo hallé puse el nombre San Salvador, a conmemoración de Su Alta Magestad, el cual maravillosamente todo esto ha dado; los Indios la llaman Guanahaní. A la segunda puse nombre la isla Santa María de Concepción; a la tercera, Fernandina; a la cuarta, la Isabela; a la quinta Juana, y así a cada una *nombre nuevo*” (Colón, 2003: 246; nuestro subrayado).

³ En la *Gramática de la lengua castellana*, publicada en *nomen omen* 1492, el verbo *reducir* quiere decir *civilizar*. De ahí la reducción-civilización del Nuevo Mundo, que es una prolongación del Reino de España (Cordonnier, 1995: 87).

La denominación “nombre nuevo” parece muy adecuada, porque Colón sabe que las islas en cuestión ya tienen sus nombres. Es más, él los conoce. No obstante, una isla no puede llamarse Guanahaní porque debe formar parte del Mismo, y para lograrlo, debe llamarse San Salvador. Obviamente, el Almirante no percibía su gesto verbal así. El requerimiento que se inscribía en la doctrina lingüística y en la misión religiosa de los Reyes Católicos lo obligaba a dar nombres castellanos a las tierras descubiertas. Los nombres que el navegador escoge remiten a la fe católica y a la dinastía soberana, es decir, a la religión y al poder, respectivamente.

Según los investigadores que escudriñan el proceso de choque entre culturas que sucedió en el Nuevo Mundo, el discurso de Colón está basado en una equivocación lingüística y etnográfica (Jáuregui, 2007: 14). Es muy significativo el ejemplo de la taxonomía de los habitantes del continente, llamados *indios* de la India a la que el genovés no logró llegar. Dicho nombre se asentó y se siguió usando a pesar de que ya se sabía que las “nuevas” tierras no se encontraban en Asia. De esta manera la categoría étnica (basada en premisas falsas) fue sustituida por la categoría social: los indios fueron reducidos en estrato social como consecuencia de la resemantización (Arizpe, 2000: 333).

Eduardo Subirats (2004: 97) acierta al decir que el proyecto lingüístico-cultural español se apoyaba en la “destrucción física y discursiva de las memorias” y en la imposición de “la palabra, y las normas y poderes sociales ligados a ella”, obra de los misioneros. En el marco de esta política, se llevaron a cabo los procesos de taxonomía, semantización y resemantización del Nuevo Mundo. Merece la pena recalcar el papel de la Iglesia católica señalado por el estudioso español, el cual insiste en la importancia de las actividades misionera y lingüística (sermones, confesiones, enseñanza), ya que al igual que la científico-lingüística (primeros diccionarios y gramáticas), tuvieron gran influencia en el momento de traducir una cultura a otra.

4.2. NATURALIZAR COMPARANDO: LA EQUIVALENCIA CULTURAL

El ordenamiento, la simplificación o la adaptación de la realidad americana a su propia visión y su propio sistema de valores son las estrategias más frecuentes de los cronistas de Nueva España. Luis Villoro plantea que “(...) el primer nivel de comprensión de lo otro consiste en conjurar su otredad, es decir, en *traducirla* en términos de objetos y situaciones conocidos en nuestro propio mundo, susceptibles de caer bajo categorías y valores familiares, dentro del marco de nuestra *figura del mundo*” (Villoro, 1999: 16; nuestro subrayado).

Por consiguiente, el traductor interpreta la realidad basándose en analogías entre la cultura de partida y la de llegada, las cuales borran la otredad: el cacique se convierte en el rey, el *tlatoani* en el emperador, las ciudades llegan a ser nuevas Venecias o Sevilla, las provincias –periferias del imperio– se transforman en nuevas Españas,

Galicias o Granadas. Paradójicamente, es un espacio de resistencia al Otro, porque ciertos rasgos de su cultura no caben en la figura del mundo del Mismo. Según el filósofo, existen fronteras de comprensión, es decir, rasgos característicos que son intraducibles y que crean una especie de negativo de la cultura del Mismo (Villoro, 1999: 16-17). Precisamente, es la figura del mundo la responsable de estas limitaciones, y funciona de reductor ideológico final, imposibilitando el pleno reconocimiento del Otro como igual y al mismo tiempo diferente (Villoro, 1999: 26).

En la crónica *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Bartolomé de las Casas se sirve de comparaciones con elementos de la cultura peninsular, es decir, recurre a la equivalencia cultural, traduciendo al príncipe Felipe la realidad geográfica de la Nueva España, a saber, el tamaño de poblaciones y regiones: “Estas tierras todas eran las más pobladas y llenas de gentes que Toledo y Sevilla y Valladolid y Zaragoza, juntamente con Barcelona (...)” (Las Casas, 2007: 105); “Después destruyeron por la misma manera la provincia de Tututepeque, y después la provincia de Ipilcingo, y después la de Colima, que cada una es más tierra que el reino de León y que el de Castilla” (Las Casas, 2007: 111).

Igual Hernán Cortés que, en la segunda carta-relación (1519) dirigida al emperador Carlos V, alude a las ciudades europeas conocidas por el soberano, explicándole lo abundantes que eran las riquezas de Tlaxcala y cuál era el sistema de gobierno que existe en esta ciudad y región: “La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración que aunque mucho de lo que de ella podría decir dejé, lo poco que diré creo que es casi increíble, porque es muy mayor que Granada y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra (...)” (Cortés, 2003: 103-104); “El orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella [provincia de Tlaxcala – I.K.] tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos” (Cortés, 2003: 104).

En la muy apreciada crónica *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo refleja las relaciones políticas existentes en los territorios subyugados por Moctezuma, recurriendo a comparaciones con la situación en la Península Ibérica de justo después de la Reconquista: “Culúa entiéndese por mexicanos, que es como si dijésemos cordobeses o sevillanos” (Díaz del Castillo, www). En las tierras bautizadas con el nombre de Nueva España se encontraban ciudades y provincias que se asemejaban, según Díaz del Castillo, a ciudades y provincias peninsulares. De lo dicho resalta que los dos territorios eran pluriétnicos y multiculturales.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, el franciscano Bernardino de Sahagún usa el mismo procedimiento de traducción; es decir, junto con una descripción detallada, introduce equivalentes culturales. En el Libro II, que incluye las características del calendario, fiestas y ceremonias organizadas por los indígenas, el misionero apela a los fenómenos de la cultura popular, que considera conocidos por los receptores de su texto, o sea, sacerdotes, frailes y dignatarios de la Iglesia: “Toda

la gente del palacio y la gente de guerra, viejos y moços, dançavan en otras partes del patio, trabados de las manos y culebreando, a manera de las danças que los populares hombres y mugeres hazen en Castilla la Vieja” (Sahagún, 2003: 163); “Estos capillejos eran a la manera que los capillejos de flores que usan las moças en Campos por mayo (...)” (Sahagún, 2003: 163). A este autor le dedicamos más espacio en el apartado que trata de las competencias del traductor.

5. BAGAJE CULTURAL DE LOS TRADUCTORES-CRONISTAS

5.1. IDEAS PRECONCEBIDAS Y MITOLOGIZACIÓN

En las crónicas españolas que explicaban la realidad de la Nueva España a los reyes y emperadores, se percibe no solamente cuál era la actitud de los autores ante la cultura del Otro, sino también cómo veían la suya propia. Hay cronistas apegados a su visión dicotómica del mundo, es decir, el sujeto colonizado/el salvaje no civilizado (infantil/inmaduro, menos desarrollado) vs el sujeto colonizador/civilizado (moderno, eurocéntrico) (Jáuregui, 2007: 28). Carlos A. Jáuregui demuestra que los orígenes de este enfoque y actitud frente al Otro se encuentran en los imaginarios sobre el mundo exterior, no europeo y periférico, herencia de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento. La teratología medieval, los compendios y catálogos del Renacimiento, las leyendas populares sobre brujas, las relaciones de viajes y el “miedo ante lo desconocido” (Jáuregui, 2007: 25) fueron las causas de la búsqueda de caníbales, cíclopes, Fuentes de la Eterna Juventud, El Dorado o amazonas. El investigador llama “tropos culturales” a las nociones creadas por los colonizadores, y considera el de “canibal” y el de “buen salvaje” como los más significativos. El canibalismo es, en su opinión, una metáfora usada a menudo en el contexto cultural, que significa la manera de comprender al Otro y al Mismo (Jáuregui, 2007: 14). Es una metáfora de la anomalía y la otredad de América, metáfora de la adscripción de la otredad a la periferia de Occidente (Jáuregui, 2007: 15). El canibalismo es estigma de la barbarie y del salvajismo del Nuevo Mundo, y tiene más que ver con la manera de pensar y actitud frente al Otro que con la comida (Jáuregui, 2007: 16). Mientras tanto el “buen salvaje” es una metonimia del Nuevo Mundo.

Andrzej Tarczyński recuerda que

(...) la cuestión clave la constituye la dificultad de interpretar objetos y fenómenos que aparecieron ante los ojos de los conquistadores del Nuevo Mundo (...). Los españoles tuvieron que enfrentar la necesidad de ‘domesticar’ lo que distaba de sus imaginarios, presentimientos y visión del mundo. Por supuesto había conquistadores para los cuales la realidad americana se diferenciaba del mundo conocido solamente en términos de proporción y no de calidad (...). Sin embargo, muchos necesitaban explicar la otredad a través de la adaptación a dimensiones

comprensibles, cayendo, a menudo, en cierta mitologización⁴ (Tarczyński, 2001: 134; nuestra traducción).

La confrontación con el Nuevo Mundo actualiza el saber previo de los cronistas, y permite vislumbrar su visión eurocéntrica del mundo y sus prejuicios, su deseo de encontrar algo nuevo, extraordinario y perfecto. Asimismo, se adivina en él un anhelo de hallar un lugar apropiado para los mitos y las utopías europeas. A partir de esta premisa se pueden observar las diferencias entre las cartas y las crónicas. Jan Kieniewicz dice del primer tipo de textos que “conservan la huella de la primera impresión” (“donesienie zachowujące ślad pierwszego wrażenia” [1995: VI]). Al mismo tiempo, su lectura no proporciona al lector descripciones demasiado ricas y detalladas de las primeras impresiones de los descubridores. Independientemente del tipo de fenómeno que observan, todo está calificado con un repertorio de adjetivos muy restringido, entre los cuales el más frecuente es el de “maravilloso”. El investigador polaco indaga sobre las causas de este laconismo y condensación verbal en la descripción de la recepción del Nuevo Mundo: ¿los autores no saben cómo verbalizar su asombro o no están asombrados? (1995: VII).

Desde la perspectiva de la traducción intercultural y el saber previo de los traductores españoles de los siglos XV y XVI, se puede afirmar que la realidad del otro lado del “mar de encuentros” fuentésiano no se inscribía en su figura del mundo. La falta de comprensión de la cultura de partida contribuyó en el desarrollo de la creatividad traductora y, en consecuencia, en la construcción de ese mundo representado en los textos bajo la influencia de la estrategia de domesticación y el reconocimiento de las expectativas del receptor. Merece la pena citar una reflexión de Kieniewicz sobre la relación entre la construcción de “Nuevos Mundos” y la *traducción* de cultura:

De hecho, los “Nuevos Mundos” siempre eran construcciones europeas, imaginarios que emergían en el proceso de conocimiento y descripción de la realidad, sin necesidad de verificar los contenidos. Emergían allí donde los forasteros venidos de Europa intentaban *traducir otra cultura a su lengua*, donde la comunicación intercultural cedía ante el primordial apuro por autoconfirmarse⁵ (1995: X; nuestra traducción y subrayado).

⁴ “[k]westią kluczową są tu trudności z interpretacją obiektów i zjawisk ukazujących się oczom hiszpańskich zdobywców w Nowym Świecie (...). Hiszpanie stawali wobec konieczności „oswojenia” tego, co nazbyt odbiegało od ich wyobrażeń, przeczuć, pojęć o świecie. Oczywiście byli i tacy, dla których rzeczywistość amerykańska różniła się tylko skalą, a nie jakością od znanego świata (...). Wielu jednak odczuwało potrzebę wyjaśnienia odmienności poprzez sprowadzenie jej do wymiarów zrozumiałych, choćby i za cenę pewnej mitologizacji” (Tarczyński, 2001: 134).

⁵ “W gruncie rzeczy „Nowe Światy” były zawsze konstrukcją europejską, wyobrażeniem powstałym w związku z poznawaniem i określaniem rzeczywistości, ale bez konieczności weryfikacji. Powstawały wszędzie tam, gdzie przybysze z Europy starali się *przełożyć na swój język obcą kulturę*, gdzie wzajemna komunikacja ustępowała wobec przemożnej potrzeby samopotwierdzenia się” (Kieniewicz, 1995: X; nuestro subrayado).

En tal sentido, el Nuevo Mundo es una creación de los cronistas, para los que el punto de referencia lo constituía, desde luego, su propia cultura.

5.2. PRIMER FILTRO RELIGIOSO: EL CATOLICISMO

En la crónica de Díaz del Castillo, soldado raso de Hernán Cortés, podemos encontrar valoraciones de comportamientos, aspecto físico y costumbres de los habitantes del Nuevo Mundo vistos a través del bagaje cultural de un católico español. La siguiente cita ilustra la actitud del conquistador de Medina del Campo y, seguramente también la de otros partícipes de la conquista, ante la desnudez que era natural para los indígenas pero salvaje para los europeos:

(...) venían estos indios vestidos con unas jaquetas de algodón y cubiertas sus vergüenzas con unas mantas angostas, que entre ellos llaman mastates, y tuvimos los por hombres más de razón que a los indios de Cuba, porque andaban los de Cuba con sus vergüenzas defuera, excepto las mujeres, que traían hasta que les llegaban a los muslos unas ropas de algodón que llaman naguas (Díaz del Castillo, www).

Las valoraciones más frecuentes son las que tienen carácter negativo, e ilustran la actitud de los conquistadores frente a la religión de los indígenas, llamada sistemáticamente idolatría. En el choque de sistemas (o diferencias) socioculturales que podemos observar en las crónicas, la negación o el rechazo constituyen la base de la estrategia domesticadora. Lo que se produce es, según Tarczyński, “la remodelación de los sistemas autóctonos a la manera europea (cristiana e ibérica en su forma)” (“przemodelowanie systemów tubylczych na wzór europejski [chrześcijański i iberyjski w wyrazie]”) (2001: 205), lo cual implica una negación de la religión primitiva. En el capítulo treinta y seis de la *Historia verdadera...* de Díaz del Castillo se encuentra el siguiente ejemplo sobre la evangelización de la Nueva España: “(...) se bautizaron [veinte indias – I.K.], y se puso por nombre doña Marina aquella india y señora que allí nos dieron (...) e de las otras mujeres no me acuerdo bien de todos sus nombres, e no hace al caso nombrar algunas, mas estas fueron las primeras cristianas que hubo en la Nueva-España” (Díaz del Castillo, www; nuestro subrayado).

En el fragmento citado el cronista desdeña los nombres primitivos de las mujeres bautizadas (sin mencionar su actitud frente a su religión), diciendo que no merece la pena recordarlos y sugiriendo que las verdaderas vidas de aquellas mujeres empezaron al recibir el bautismo y un nombre español. Como traductor de la cultura de partida, Díaz del Castillo legitima la anexión cultural que tiene lugar ante sus ojos, y que es lícita en el contexto de la conquista. Los españoles tienen que introducir el cristianismo en las tierras descubiertas para cumplir con los requisitos del contrato con el papa Alejandro VI, que les concedía el derecho a adueñarse de los nuevos territorios (cf. Tarczyński, 2001). Además, al rechazar rötundamente la idolatría, los conquistadores,

primero intentan convencer a los indígenas a que renuncien a los “ídolos”, y cuando esto no funciona (porque los indígenas lloran, desesperan o tienen dudas), empiezan a destruir sus templos y estatuillas de dioses.

El percibir a los indígenas como menos sabios (porque no tienen escritura), menos inteligentes (porque no saben valorizar los objetos) y desprovistos de moral (porque son dados a la sodomía y el incesto), tiene sus orígenes en el saber previo de los cronistas-traductores y en su visión del mundo moral. De ahí párrafos enteros llenos de condenas a la sodomía, al incesto, al canibalismo y a los sacrificios humanos. Sobre todo Sahagún y Díaz del Castillo “con lujo de detalles” describen estas prácticas como muy frecuentes. Los cronistas citan también otros ejemplos de la “decadencia moral” de los indígenas, condenando su embriaguez (Díaz del Castillo) o sus alimentos “repugnantes” (Colón).

5.3. SEGUNDO FILTRO RELIGIOSO: LA EVANGELIZACIÓN

El meollo del bagaje cultural de los traductores del Nuevo Mundo lo constituye, en cada caso, la religión, cuya importancia radica en el objetivo primordial de la conquista –la evangelización– y el perfil profesional de los ejecutores del proyecto. En el prólogo al anexo del Libro I de la *Historia general...*, titulado *Sabiduría*, Sahagún, al dirigirse a los autóctonos de la Nueva España, tilda sus creencias de “errores en que habéis vivido” y de “grandes tinieblas de infidelidad e idolatría” (2003: 90). Después cita fragmentos de la Biblia, lo cual tiene como objetivo determinar de una vez por todas en qué consiste la fe en el único y verdadero Dios, para acto seguido condenar la “idolatría” de los indígenas y la “ceguera” de sus antepasados. A los dioses de los indígenas los llama diablos, y califica sus ceremonias de crueles e inútiles. Total, que no existe la menor duda sobre los objetivos de Sahagún. El franciscano traduce la cultura (en este caso la religión) del Otro al propio Otro, pero filtrándola por la suya. Se sirve de léxico despectivo que menosprecia tanto al objeto de la descripción como al sujeto. En esta ocasión, el cronista se sirve también de la única fuente de la “verdadera” fe y la “única” interpretación del mundo –la Biblia–, legitimizando los actos de destrucción llevados a cabo por los “misioneros de Dios”, es decir, de sus semejantes:

(...) embió dios contra ellos [vuestros antepasados] a sus siervos los cristianos, que *los destruyeron a ellos* y todos sus dioses; y si algunos trabaxos hay agora es porque hay aún algunos idólatras entre vosotros, porque aborrece Dios a los idólatras sobre todo género de pecadores, por ser el pecado de la idolatría el mayor de todos los pecados, y los idólatras en el infierno son atormentados con mayores tormentos que todos los otros pecadores; su lloro y sus lastimeras palabras, sus lamentaciones y dolor no remediable, en la Sagrada Escriptura está escripto (Sahagún, 2003: 97; nuestro subrayado).

El fragmento subrayado habla de la destrucción física de la población indígena y muestra que, según el franciscano, todos los medios son aceptables para lograr la evangeli-

zación. Sahagún, que tanto se esforzó en describir la cultura del Otro, no busca ninguna verdad en ella, no busca objetividad en su investigación, ni tampoco un legado para las generaciones venideras, sino la manera más eficaz de cristianizar a los indígenas.

Otro ejemplo emblemático de someter sus actividades vitales a la más eficiente evangelización de los indígenas es la cruzada emprendida por el dominico, y posteriormente obispo de Chiapa, Bartolomé de las Casas. En varias crónicas y textos diversos, el dominico desenmascara los crímenes cometidos por los conquistadores en el Nuevo Mundo, recalcando que los asesinatos, violaciones, torturas, robos, des-poblaciones, esclavizaciones y destrucción de los bienes indígenas hacen imposible la catequización y los bautizos. Las Casas puede ser considerado conocedor de la mentalidad indígena: vivió décadas en las colonias, recorriéndolas y experimentando una profunda conversión moral, percatándose finalmente de que los habitantes primitivos del Nuevo Mundo son seres humanos. Consciente de su otredad, el dominico propone otro método de evangelizarlos: el método pacífico.

No obstante, en la *Brevísima relación...*, Las Casas se centra únicamente en la descripción de las maldades y crueldades más rebuscadas que padecían los habitantes de las colonias, haciendo a la vez caso omiso del hecho de que, junto con la destrucción física de los indígenas, se efectúa también la destrucción de su cultura. Desde luego, la relación del dominico tuvo como objetivo influir en el joven príncipe Felipe, e incitarlo a actuar en contra de la exterminación de los nativos. Sin embargo, es significativa la omisión del fondo cultural. Nos aferramos a la idea de que Las Casas simplemente no estaba interesado en este aspecto de la vida de los indígenas, y tan sólo veía en ellos a católicos potenciales. Por lo tanto, no aporta razones para poder salvar su cultura, sino que expone las que le permitían justificar la conservación de sus vidas; es decir, los indígenas tenían que sobrevivir para recibir la salvación y no sobrevivir *tout court*. Según el obispo de Chiapa, la evangelización debería llevarse a cabo por medios pacíficos, con el respeto a la libertad del Otro al que, como infiere Villoro (1999: 18), hay que convencer, en vez de violar sus derechos. Las Casas reconoce que el indígena es igual al Mismo, pero descarta la posibilidad de que los indígenas sean capaces de persuadirlo y hacerle aceptar su visión del mundo: los indígenas tienen que recibir la fe católica. El mundo sí tiene sentido, pero es el sentido que le da Europa con su cristianismo, continúa Villoro, y renunciar a este punto de vista significaría abandonar la figura del mundo cuyos marcos permiten “comprender” al Otro. Éste, según el filósofo, no puede determinar sus valores y la visión del mundo gracias a los cuales lo haría comprensible, porque el Otro puede ser depositario de derechos pero no creador de significados. Así, Las Casas admite la igualdad del Otro, pero rechaza su otredad (Villoro, 1999: 19). En resumen, el dominico refuta el modelo indígena de la interpretación del mundo.

Llegados a este punto inferimos que la religión católica y la moral cristiana son un punto de referencia básico en la explicación del Nuevo Mundo. Junto con la lectura de las crónicas, explica lo tupido que era el cedazo ideológico por el cual la cultura del Otro fue colada.

6. COMPETENCIAS DE LOS TRADUCTORES

Al hablar de las competencias de los traductores del Nuevo Mundo hay que recalcar que eran muy diversas, lo que se infiere también de los pocos textos sometidos a este análisis. Nos centraremos en dos ejemplos.

6.1. FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN: TRADUCTOR “PROFESIONAL”

Es a Sahagún a quien se puede considerar el más competente traductor de la realidad novohispana de la conquista. Él mismo se define como coautor de su crónica, *Historia general...*, la primera obra etnológica, llamada en su más cabal versión Códice Florentino. Las competencias del “primer etnógrafo en el Nuevo Mundo y padre de los estudios de las culturas indígenas” (“pierwszy etnograf w Nowym Świecie i ojciec studiów nad kulturami indiańskimi” [Baraniecka, 2007: 5]) estriban en el conocimiento de la lengua náhuatl, en el enfoque específico adoptado en su investigación, en el saber previo, en las competencias adquiridas y en las predisposiciones al trabajo científico.

Teniendo como objetivo la descripción de la cultura azteca y, más precisamente, la de su religión, el franciscano aporta una herramienta principal, es decir, la lengua náhuatl, sin el conocimiento de la cual el éxito de la misión evangelizadora sería, según él, imposible. De ahí la idea de adjuntar a los muy ricos materiales del Códice Florentino un compendio de la gramática náhuatl y un glosario. Sahagún, que recibió formación humanística en la Universidad de Salamanca, veía en el dominio de la lengua náhuatl la clave para comprender la cultura azteca.

El valor de la crónica de Sahagún radica en las entrevistas con representantes de la cultura estudiada. Por consiguiente, podemos ver “las voces de los informantes indígenas que hablaban en su lengua del mundo precolombino que estaba cayendo en el olvido” (“głosy indiańskich informatorów, którzy w swoim języku opowiadali o odchodzącym w niepamięć świecie prekolumbijskim” [Baraniecka, 2007: 21]). Es más, estas voces fueron traducidas por los estudiantes trilingües del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, centro científico y didáctico de la Nueva España, en el cual fray Bernardino era catedrático. De hecho, en el caso de esta crónica, podemos ver la concurrencia de la traducción intercultural e interlingüística.

El rasgo característico formal de la crónica en cuestión es que, en gran parte, fue escrita en náhuatl y traducida (a veces solamente resumida) al castellano por medio de una mezcla de procedimientos naturalizadores y exotizadores. Hemos aquí un ejemplo de la descripción de los vestidos que adornan una estatuilla de Huitzilopóchtli, recogida en el Libro IV:

Los ornamentos eran de plumas ricas: uno se llamava *quetzalquémitl*, que quiere dezir “capa de quetzales verdes y resplandecientes”; otro se llamava *xiuhtotoquémitl*, que quiere dezir “capa

de plumas verdes y resplandecientes”; otro se llamava *tozquémitl*, que quiere dezir “capa de plumas amarillas y resplandecientes”; otro se llamava *uitzitzilquémitl*, que quiere dezir “capa hecha de plumas resplandecientes de cinzones”, y otras muchas capas no tan preciosas como las ya dichas (Sahagún, 2003: 343).

La cita muestra que la presencia de vocablos nahuas era, en los ojos de Sahagún, imprescindible. Se vislumbra asimismo que el texto tiene carácter glotodidáctico.

6.2. CRISTÓBAL COLÓN: TRADUCTOR NOVATO

En los antípodas de la competencia cultural y traductológica de fray Bernardino, en el extremo opuesto de su capacidad investigadora, conocimiento lingüístico y cultura general, se encuentra Colón. No cabe duda de que el Almirante no estaba preparado para un encuentro cultural con el Otro. Ése no era su objetivo y mucho menos lo era el de ser traductor del Otro. Las cartas del Descubridor dan pruebas de su falta de saber sobre las culturas que describe, ya que presenta a los indígenas como gente pacífica con los recién llegados, generosa, sencilla, colaboradora y libre de emociones negativas. La pregunta que se impone es: ¿de dónde sacó Colón esas conclusiones? Kieniewicz subraya que “la idealización era la primera fórmula de domesticar la nueva realidad” (“idealizacja była pierwszą formułą osvajania nowej rzeczywistości”) y que “se hicieron esfuerzos que tenían como objetivo acercar lo recién descubierto a lo ya conocido” (“czyniono wysiłki zmierzające do zbliżenia odkrytego do tego, co już znane”, [Kieniewicz, 1995: XII]). De ahí el oro en los ríos, las tierras fecundas, los puertos, la abundante fauna y flora y, antes que nada, la gente dispuesta a recibir el cristianismo (Colón, 2003: 247). El pintarlo así se inscribía en la bien pensada estrategia económica y política.

7. RECEPCIÓN DE LAS TRADUCCIONES DEL NUEVO MUNDO

Entre las crónicas de la conquista se encuentran textos muy distintos: apreciados por los críticos, populares, más o menos objetivos, censurados, manipulados, etc. Por ejemplo, de las cartas que se adscriben a las crónicas, Kieniewicz dice que eran “una mercancía demandada y se supone que bastante accesible, ya que solía venderse en puestos callejeros y mercadillos” (“były towarem poszukiwanym, ale chyba łatwo dostępnym, skoro sprzedawano je na ulicznych kramach i na jarmarkach” [1995: VI]). Su popularización facilitó, al mismo tiempo, ingerencias en el contenido, “enriquecido” con añadiduras, falsedades y a veces desprovistos de párrafos o censurados (*idem*). Así, paradójicamente, nos encontramos con varias versiones del texto de llegada, si no con una “serie traductológica”.

La popularidad de la crónica *Historia general de Indias* (1552) de Francisco López de Gómara, traducida ya en el siglo XVI a varios idiomas, entre ellos al náhuatl,

hace legítima la declaración de Juan Miralles Ostos de que se trataba de un *best-seller* (1997: IX). El investigador explica que la fama de la crónica era consecuencia tanto de la gran demanda de información sobre el Nuevo Mundo como del estilo de la crónica en sí, escrita por un historiador profesional. No obstante, en 1553 se clasificó en el índice de los libros prohibidos a petición del príncipe Felipe, y fue condenada a no ser impresa ni divulgada, por lo cual sólo se publicó fuera del imperio. Dicha crónica goza también de la fama de ser pretexto de otra, la de Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, en la que el soldado de Cortés acusa a López de Gómara de haber distorsionado la verdad y de haber resaltado el personaje del conquistador de Tenochtitlán y silenciado el papel de los “verdaderos conquistadores”. Merece la pena mencionar que la crónica de Díaz del Castillo es digna de admiración por su estilo único, y su autor merece ser apreciado por la descripción de la conquista hecha desde la perspectiva de los soldados rasos.

En lo que atañe a la crónica de Sahagún, *Historia general...*, ésta fue escrita, compilada, traducida, enriquecida con partes adicionales y consultada con las autoridades coloniales a lo largo de tres décadas, topando con oposición institucional y censura ideológica. Muchos franciscanos estaban persuadidos de que la obra de Sahagún sería contraproducente y perjudicaría la misión evangelizadora. El texto corría el riesgo de hacer perdurar en forma escrita abundante información sobre las religiones primitivas y, a la vez, de despertar anhelos de volver a ellas. Asimismo, el rey Filipe II ordenó enviar a España la obra de Sahagún. Para colmo, en el Libro XII titulado *De la conquista de México*, se habla de la conquista desde la perspectiva de los vencidos indígenas, lo cual provocaba aún más desprecio en los seculares y eclesiásticos. El texto sugería ver la conquista desde otro ángulo, completamente distinto del europeo. Suministraba otra dimensión ideológica del hecho en cuestión, dado que, para los españoles, se trataba de un gran proyecto de evangelización, pero para los indígenas significaba la destrucción de su cultura (Baraniecka, 2007: 14).

Con respecto al saber previo de los potenciales receptores de las cartas, relaciones, historias y crónicas, sus autores podían traducir la cultura del Otro como quisieran, seleccionando fenómenos descritos en función de sus propios intereses, visiones del mundo, objetivos y perfil del destinatario concreto. Sin duda alguna, cada uno de los autores se aferraba a su ética, a su sistema de valores y a su objetivo: el de conseguir recursos para sus nuevas expediciones (Colón), el de convencer al emperador de su genio militar y la adecuación de su estrategia a las circunstancias (Cortés), el de presentar su “verdadera” versión de los hechos (Díaz del Castillo), el de hacer homenaje al gran estratega (López de Gómara), el de salvar poblaciones indígenas enteras (Las Casas) o el de enfocar de una manera muy compleja la misión evangelizadora (Sahagún). Lo que une a todos ellos es que estaban involucrados en la interminable actividad traslaticia por excelencia. Tarczyński hace hincapié en el hecho de que los conquistadores fueron tragados por un mundo de nuevos valores intelectuales y esté-

ticos, y así forzados a explicar constantemente la realidad del Otro (2001: 191). No se puede dejar de señalar que lo hacían sin competencias interculturales ni saber previo alguno.

8. CONCLUSIÓN

Al ver en la actividad traslaticia un paralelo con la conquista del Nuevo Mundo, se debe hacer una comparación con el estadio del espejo lacaniano, porque el español/europeo busca su reflejo en el Nuevo Mundo como en un espejo. La descripción del Otro es “una narración que continuamente escribimos y leemos, pero en la cual también somos escritos y leídos” (Jáuregui, 2007: 24). Así, el europeo encuentra en el Nuevo Mundo no solamente al Otro, sino también a sí mismo (Jáuregui, 2007: 28). Está forzado a contraponer su manera de percibir la realidad con la del Otro. Kieniewicz da un ejemplo de esta confrontación, considerándola “un enfrentamiento de estructuras sociales que había que reflejar por medio de conceptos como la familia, la ciudad, el estado, el poder o la religión (...), luchando con sus propios prejuicios e imaginarios” (“zderzenie ze złożonymi strukturami społecznymi, które trzeba było wyrazić przy pomocy takich pojęć jak: rodzina, miasto, państwo, władza czy religia (...), przelamując własne uprzedzenia i wyobrażenia” [1995: XIII; nuestra traducción]).

No se puede exagerar al decir que la traducción del Nuevo Mundo se efectuó sin la participación de los representantes de la(s) cultura(s) que era(n) objeto de descripción, excepto en el caso de los informantes de Sahagún. Los españoles parecen estar sordos frente a la otredad, aún cuando las lenguas indígenas fueran codificadas y dominadas por algunos misioneros para mejorar el proceso de cristianización. En vista de los hechos, el compartir la lengua no garantiza un diálogo efectivo, o sea, la comunicación. Lo indispensable es compartir los signos y la manera de interpretarlos. “[E]l primordial apuro por autoconfirmarse” (Kieniewicz, 1995: X) empujaba a los conquistadores a ver lo que no existía y lo que la misma realidad negaba cabalmente, y ello no favorecía el diálogo. Se trata de aferrarse a la idea de haber llegado a Asia, como por ejemplo en la carta a Luis Santángel, en la que el Almirante menciona Cātayo (China) pensando que se encuentra cerca de la tierra firme del continente ya conocido⁶; o como la de “haber hallado” sirenas que “se sabía” que vivían en aquella parte del mundo, dato mencionado en la carta del 9 de enero de 1493 (Colón, 2003: 206).

Como los españoles estaban “sordos” (o escucharon algo distinto), sus traducciones del Nuevo Mundo fueron filtradas por el cedazo cultural de carácter religioso y moral, lo cual dificultaba la comunicación. Las crónicas del Descubrimiento y la conquista, siendo textos de autor en el sentido de ‘ser versiones particulares’, no pueden ser objetivas. Al ser fuentes de información y saber de las culturas “descubrier-

⁶ Que ya se sabía que existía.

tas” por los españoles, hay que leerlas como traducciones hechas por traductores con poca experiencia, o ninguna, que poseían competencias lingüísticas distintas; traductores que, al efectuar sus tareas, aplicaban estrategias naturalizadoras con un objetivo concreto.

Para concluir, resulta interesante volver a la película *Cabeza de Vaca. El conquistador conquistado*. Cuando los conquistadores que sobrevivieron a la expedición logran escaparse del cautiverio y encuentran una patrulla española, Dorantes cuenta lo que vio en las tierras de los indígenas. Habla de ciudades de oro vistas con sus propios ojos, lo que Alvar Núñez, comenta con una palabra: “Mentiras”. Y cuando Dorantes añade que fue forzado a acostarse con mujeres de tres pechos, Alvar se ríe y, tras una reflexión, indaga sobre la posibilidad de escribir su propia versión/traducción de lo vivido. Dos distintas miradas de dos conquistadores experimentados (Alvar y Dorantes) frente a los recién llegados, que son consecuencia de sus imaginarios, esperanzas y emociones. Aquéllos ya saben que las ciudades de oro no existen, pero escogen diferentes maneras de comunicarlo, no siempre comprensibles ni unívocas para sus interlocutores.

Los cronistas, esos traductores de las culturas del Nuevo Mundo, se confrontaron a una tarea de rango sin precedente. Y es que, junto al Descubrimiento se produjo un viraje intelectual y cambió el horizonte de la percepción del mundo, lo cual no pudo ser comentado por dichos autores desde una perspectiva temporal: todo sucedía ante sus ojos. El esfuerzo que hicieron en sus tentativas de traducir al Otro es imponente, independientemente de los filtros culturales por los que sus interpretaciones fueron coladas. Sus textos permiten conocer la perspectiva del traductor y, por añadidura, ilustran la importancia de su presencia en el texto meta. Por otro lado, no se puede hablar de diálogo, sino de confrontación con el Otro en el caso de las crónicas en las que el traductor favorece su propia cultura, la cultura meta.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIZPE, Lourdes (2000): “El ‘indio’: mito, profecía, prisión”. En: Leopoldo ZEA [ed.], *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI Editores, 333-344.
- BARANIECKA, Kamila (2007): “Wprowadzenie”. En: Bernardino de SAHAGÚN (2007): *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii*. Trad. de Kamila BARANIECKA & Marta LESZCZYŃSKA. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 5-28.
- COLÓN, Cristóbal (2003): “Carta a Luis de Santángel”. En: Cristóbal COLÓN, *Diario de a bordo*. Ed. de Luis ARRANZA MÁRQUEZ. Madrid: Dastin, 245-253.
- (2003): *Diario de a bordo*. Ed. de Luis ARRANZA MÁRQUEZ. Madrid: Dastin.
- CORDONNIER, Jean-Louis (1995): *Traduction et culture*. Paris : Didier.
- CORTÉS, Hernán (2003): *Cartas de Relación*. Ed. de Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA. Madrid: Dastin.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. URL: <<http://www.artehistoria.jcyl.es/cronicas/contextos/9173.htm>> (Última consulta el 20.10.2011).

- Illich, Ivan (1981): *Valeurs vernaculaires*. Trad. del inglés de Michel ROUDOT. URL: <http://lanredec.free.fr/polis/Vernacular_tr.html> (Última consulta el 21.09.2011).
- JAUREGUI, Carlos A. (2007): *Canibalia*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.
- KIENIEWICZ, Jan (1995): “Wstęp”. En: Jan KIENIEWICZ [ed.], *Listy o odkryciu Ameryki*. Gdańsk: Novus Orbis, 3-11.
- LAS CASAS, Bartolomé de (2007): *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. de André SAINT-LU. Madrid: Cátedra.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1997): *Historia de la conquista de México*. México: Editorial Porrúa.
- MIRALLES OSTOS, Juan (1997): “Estudio preliminar”. En: FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de la conquista de México*. México: Editorial Porrúa.
- NEBRIJA, Antonio de (1492): *Gramática de la lengua castellana*. URL: <<http://www.antoniodenebrija.org/prologo.html>> (Última consulta el 13.11.2011).
- VILLORO, Luis (1999): “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 29: 15-26.
- SAHAGÚN, Bernardino de (2003): *Historia General de las Cosas de la Nueva España I-II*. Madrid: Dastin.
- SUBIRATS, Eduardo (2004): *Una última visión del paraíso*. México: FCE.
- TARCZYŃSKI, Andrzej (2001): *Wartości i postawy w obliczy zderzenia systemów kulturowych. Hiszpańscy zdobywcy XVI wieku wobec Nowego Świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.

FILMOGRAFÍA

- ECHAVARRÍA, Nicolás [ed.] (1990): *Cabeza de Vaca. El conquistador conquistado*. México: IGUANA/IMCINE.

