

de sobremanera el pedido del fraile puertorriqueño porque cinco siglos después, aún se continúa pensando en la inconsciencia del otro a quien se le asume como propiedad: “nuestro”. Afortunadamente, las investigaciones incluidas en *Fray Antonio de Montesino y su tiempo* no protegen a uno, sino a toda una cultura y, en conjunto, constituyen un periscopio interdisciplinario para vislumbrar la conciencia cultural de los taínos, el panorama lingüístico de las Antillas y la simbolización histórica del *Sermón*. Además, nos permite reconocer protocolos de lectura y la ebullición del humanismo de los dominicos, representado en la figura de Antonio de Montesino. Asimismo, nos hace ver cómo el *Sermón* se tradujo positivamente en derechos humanos y en un buen pretexto para, desde el cine, ilustrar el presente. A más de 500 años de profundidad, cada uno de los estudios muestra preocupación por, desde distintos ángulos, captar la humanidad de los taínos. En ese sentido, cada uno de los autores, indudablemente, representa la actual imagen espiritual de Antonio de Montesino.

**LÓPEZ, Esperanza. *El botón de seda negra: traducción religiosa y cultural material de las Indias*. Madrid: Iberoamericana: Vervuert, 2018, 427 pp.**

HELEN GARNICA BROCOS

hegarbro@gmail.com

*Entre canibales*

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

A partir de la concepción de literatura menor que establecen Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Kafka, por una literatura menor* (1975), Esperanza López traza, en doce artículos, el devenir de aquellas textualidades y prácticas que escapan al marco de la literatura clásica colonial: el teatro, la poesía épica, las crónicas, entre otros; es decir, enlaza pequeños escritos dispersos —como los sermones o las confesiones— que revelan una compleja trama a nivel religioso: el proceso de Conquista es visto a través del espacio de la cotidianeidad y del intercambio entre aquellos que conforman la historia desde abajo. Por ello, afloran las visiones de los indígenas, las prácticas religiosas populares y la labor de los curas en el campo, quienes —antes de reflexionar sobre la trascendencia del alma— buscaban solucionar aspectos tan inmediatos como las idolatrías o si debían traducir el nombre de Dios durante sus prédicas. Dichas preocupaciones, a su vez, son respondidas y reformuladas

desde la concepción amerindia: los nativos peruanos o mexicanos in-crustan su propio repertorio en las disquisiciones europeas y, justamente, tal entrelazamiento dará origen a nuevas deidades, festividades y usos del lenguaje.

En el ensayo introductorio, la autora menciona que el proceso de invasión hispana no se dio a partir de reconocer al nativo como otro completamente distinto; todo lo contrario, la operación diferenciadora se estableció solo a partir de la semejanza, la cual reposaba en una familiaridad parangonable a la del piojo, la pulga y la ladilla, además que se indagaba sobre los vocablos parecidos entre el español y el quechua, o el francés y el aymara. Estas conexiones son trazadas por los recién llegados que buscan aprehender el nuevo espacio cultural, sindicando aquello que les es extraño como obra demoníaca e incorporan criaturas fabulosas al del imaginario medieval con que llegaron (los gerifaltes, por ejemplo); entonces, se instala la necesidad de un pre-sentido que forme, aunque sin lograrlo, un espacio común de diálogo. Curiosamente, ese espacio desde el que se busca comprender dará pie al informe ámbito de lo transcultural; en nuestra reseña queremos incidir en esos contactos iniciales y, aunque existen artículos valiosos como “Botines no venales: traer y llevar sentido”, abocarnos a los que se detienen en aquellas prácticas vistas como “toscas idolatrías”.

En torno a “Sermones en quechua: resistencias del habla a la traducción”, se gestan problemas epistémicos que reconocen la lengua como portadora de sentido político: ¿Cómo se debía predicar a los indígenas? ¿Era lícito ofrecer un sermón en español pese a la incomprensión de los oyentes? ¿Usar la lengua natal no era predisponer a los indios a mantener sus viejos dioses? Este debate preocupaba a los religiosos porque, entre 1545 y 1550, varios discuten sobre la exigencia de que los curas sepan quechua. Por ejemplo, Peña Montenegro, décimo obispo de Quito, escribe *Itinerario para parrocos indios* (1668) a modo de tratado sencillo con miras a evangelizar a los indígenas, mientras que Domingo de Santo Tomás elabora un vocabulario de la llamada “lengua general del Perú” pero con miras a controlar las traducciones de las voces quechuas al castellano, y Juan de Betanzos —en *Suma y narración de los incas* (1551)— manifiesta la imposibilidad de traducción en ciertos vocablos. Estos puntos de fuga se convierten en “huecos que resisten el sentido” impuesto y evidencian la existencia de un vocabulario que, lejos de ser burdo, revela un alto grado de sofisticación.

Reparar en la palabra como espacio de resistencia se conecta con “El nombre de Dios en lengua de indios” porque incorporar a la divinidad máxima al lenguaje de los vencidos es demostrar que ese Dios pudo haberse

manifestado antes y esto pone en entredicho la mediación de los españoles. En otros términos, traducir Dios al quechua o náhuatl es un acto que el propio rey Felipe II rechazaba, a la vez que pedía la prohibición de prédicas en lenguas nativas, porque era incurrir en “el politeísmo idiomático” de los nativos que acondicionaban a los nuevos seres a su sistema cultural: Supay como demonio para los indios, y Tlacatecolotl como diablo o brujo para los náhuatl; es más, en Nueva España algunos confesores, en su afán de convertir a los amerindios al cristianismo, homologaban a Teotlacatl como Dios padre. El problema no era, de ese modo, si la traducción era exacta sino las implicancias de tal hecho: mantener Dios en castellano es realizar una conversión falsa que obstaculiza la labor de comprensión genuina y encuentro directo con la divinidad; contrariamente, traducir es señalar que esta deidad es una más y se le podría adorar como a cualquier otro dios.

Esa oscilación también se encuentra en “Maneras exquisitas de pecar: la confesión hecha con quipus”, el cual retoma el caso del visitador Fernando Avendaño, quien descubre que los indios no adoran a la virgen sino a las cenizas que se hallan esparcidas entre sus pies, a esos restos que debían ser expulsados. Tal es el caso de Francisco de Ávila como extirpador, pues rastrea los “penate” o “huacas” no a través del bautismo sino de una

institución que, para López Parada, fue de mayor esencialidad durante los intercambios religiosos: la confesión. En tal forma, el reducido espacio del confesionario se convierte en zona de acontecimiento del encuentro de dos sistemas culturales: el cura condena la adoración de la naturaleza porque el alma del indio lo convierte en un ser superior para Dios, mientras que el indígena se ve confrontado por la pervivencia de creencias ancestrales y una concepción negativa sobre el cristiano. Se destaca cómo el cura busca persuadir, a nivel ideológico, del arrepentimiento y la superioridad del alma humana; es más, los nativos también revelan sus pecados porque reconocen que pueden haber incurrido en una serie de yerros que necesitan ser perdonados. En el acto mismo de confesar, surgen otros problemas que instauran la particularidad cultural del mundo inca: varios nativos acudían con quipus para recordar los hechos de su vida y revelar pecados que eran de sus parientes o amigos dueños de los quipus, o los tomaban como artefactos capaces de profetizar sobre futuras faltas; en ambos casos, los indígenas no solo apelaban a sus propios medios de perennizar la información sino que violaban la intimidad de la confesión y retomaban una divinidad —la de los quipus— que supuestamente ya se debía haber desterrado. Adicionalmente, el misionero Torres Rubio advertía, en 1603, de evitar preguntar sobre peca-

dos que el indio no haya cometido: el confesor no solo debía debatirse entre usar el castellano o la lengua natal, sino que debía conocer el talante de su feligrés y no preguntar por pecados “escandalosos”, de allí que las actividades sexuales condenables debían formularse en latín y omitirse para los que mostraban tendencia hacia el mal.

“Blanquear un ídolo, traducir al dios” recapitula el rol crucial de la confesión donde cura y chamán —en el caso de Francisco de Ávila frente a Hernando Paucar— intercambian ritos y jerarquías, en la medida que el extirpador se posiciona frente a un indio que era venerado y recibido como un Cristo andino. Inclusive, como ya se ha esbozado, los indios no tenían reparos en alabar a Dios y bautizarse porque su religión politeísta se caracterizaba por la incorporación activa de nuevos dioses, así que Cristo era objeto de veneración junto a entidades como Pachacamac. Nuevamente, se suscitan reacciones contradictorias: los religiosos hispanos de Nueva España condenaban más a los aztecas porque fabricaban sus nuevos dioses, mientras que José de Acosta ensalzaba a los incas porque su culto a la naturaleza se revestía de visos platónicos y aristotélicos que, de una forma u otra, instalaban a los incas como portadores de una cultura digna de admiración. El propio Pachacamac era parangonable a los dioses de la cultura clásica, en la medida que es visto

como Hades o Plutón que custodia el inframundo, a manera del Jano bifronte que condensa la contrariedad, o el hediondo sanador de la enfermedad cuya potencia milagrosa reside en una estatuilla que los indios guardaban con celo. Ya sea como ser santo o demoníaco, López demuestra cómo las narrativas se gestan desde sus propios intereses y develan un espacio colonial cargado de contradicciones: el Inca Garcilaso de la Vega lo reconoce como el “animador de mundos” para homologarlo a Dios, a diferencia de los extirpadores que condenan a ese ídolo pagano contrahecho. Con ello, entendemos que hasta las crónicas se revisten de subjetividades que incrustan proyectos políticos: la reivindicación de Garcilaso respecto a su filiación imperial materna, por ejemplo.

Esta doble faz que compone el panteón divino colonial se actualiza en la existencia de Tangatanga frente a la trinidad judeocristiana. Por eso, en “Regímenes de la mirada: Tangatanga y la trinidad” se repara en la materialidad de la imagen y el sentido que portan los motivos pictóricos en los cuadros o esculturas que sirven para evangelizar a los indígenas, dado que son dos las formas de avivar la fe: la imagen y los milagros. Ante la inicial escasez de lo primero —antes que irrumpiesen las santas y frailes americanos— proliferan las imágenes del Cristo niño, cuya figura porta un *unku* colorido y lleno de luces, con

una corona que no deja de hacer eco de la fenecida Mascaypacha y unas sandalias llenas de borlas o faldellines de motivos florales: representar el dios es, para los jesuitas que se congracian en la semiosis de lo visual y la conversión intelectual consciente, un acto que conecta los recursos de la cultura vencida y de la vencedora. Entonces, la Compañía de Jesús se ampara en los preceptos de San Ignacio de Loyola para entroncar la importancia de la vista (el ojo como puerta del alma) con la floración colorida que componían los telares y los vestidos incas. Empero, la emergencia de este campo floreciente que anticipa la famosa Escuela Cuzqueña, se verá examinada por el Concilio de Trento (1545-1563) que propugna una “manera recta de mirar”, prohíbe la representación de la trinidad como un ente tricéfalo y se inmiscuye en el espacio privado para recomendar qué imágenes de la alcoba sí facilitarían el amor con miras a la reproducción y no a la lujuria. La trinidad, y de manera alarmante para la cumbre ecuménica, no será exclusiva de los católicos: Tangatanga, un “dios primitivo y embarrado” —el propio Garcilaso lo reconoce como un ser que enlaza tres en uno— parece remedar al Padre, Hijo y Espíritu Santo, y apelar a una devoción que era capaz, desde la discursividad plástica, de interrogar a los recién llegados y enrostrarles sus pecados (Guamán Poma y sus dibujos de indios martirizados como

Cristo sufriente). Lo visual, entonces, es el medio donde se inscriben los proyectos europeos y los indios: los motivos delatan una extrañeza que distancia a Europa de América y revela un espacio de resistencia: adorar al santo cristiano es, entonces, volver sobre los viejos dioses.

La guerra de imágenes desembarcará en “Emblemas que adornan un altar del Corpus”, artículo que nos permite comprender la particular religiosidad criolla limeña: desde el arribo de los jesuitas que buscaban ordenar un mundo plagado de idolatrías hasta los reclamos de Diego Mexía que solicitaba se recuerde lo providencial en la llegada de los españoles (la evangelización). Este último compondrá una égloga *El dios pan* donde el cristiano Melibeo entabla una conversación con un pagano Damián: el diálogo actualiza la fiesta cristiana frente a la celebración indígena, la primera caracterizada por el dios verdadero y la segunda por proclamar ídolos falsos. Esta discusión teológica nos demuestra una preocupación constante por garantizar una conversión auténtica, la misma que parecía tambalearse ante las procesiones e imágenes de Cristo, los ángeles y la virgen María: el temblor era descubrir la proximidad con los falsos dioses, aquellos que no dejaban de dinamitar el panteón de santos impuestos.

*El botón de seda negra* se instala como un crisol que permite alumbrar diferentes tópicos de la religiosidad

americana colonial: los ídolos, los cuadros, las confesiones y las crónicas no dejan de enlazarse con la realidad americana inmediata que lejos de traducirse en la imposición de un repertorio sobre otro nos muestra un mundo donde hay más de dos sistemas en confrontación: los extirpadores, los religiosos, los chamanes, los cronistas y hasta los conquistadores se hallan conformando un nuevo lugar donde se borran las fronteras de sus marcos ideológicos. Ejemplo plástico de ello son los arcángeles arcabuceros alentados por la Compañía de Jesús, deidades que han dejado de evocar Europa para revestirse de los adornos amerindios y mostrarnos un vasto complejo campo que modulará nuestro devenir: la escisión identitaria del criollo data desde la primera mirada de un descubrir mutuo, ese descubrir es el que Esperanza López nos permite recorrer a través de su investigación. Asimismo, este libro es un artefacto que no deja, así como los artículos que lo conforman, de establecer enlaces entre el campo de lo visual y de lo escrito: imágenes a color o en tonos grisáceos acompañan cada reflexión, la misma que —como la etapa que evoca— no deja de difundirse en un sentido que escapa a una comprensión única.

**CORTEZ, Enrique. *Biografía y polémica. El Inca Garcilaso y el archivo colonial andino en el siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2018, 344 pp.**

DANIELA OYOLA VALDEZ  
 daniela.oyolav@pucp.pe  
 Pontificia Universidad Católica del Perú

Si, como se propone desde la estética de la recepción, interpretar una obra es explicar la historia de una lectura, (Culler 2008: 80), la obra del Inca Garcilaso de la Vega se nos muestra complejamente excepcional e inestable. Esto resulta porque de la lectura de su escritura depende la construcción del imaginario peruano sobre la identidad nacional. Al estudiar no la obra del cuzqueño, sino su recepción decimonónica, en el contexto del nacimiento del Perú republicano, Enrique Cortez propone en este libro un nuevo ángulo desde el cual sea posible comprender por qué el Inca, a partir de su biografía y de su obra —intrínsecamente entrelazadas—, es imprescindible para entender no solo la época colonial, sino el modo como la nación peruana concibe sus orígenes, su pasado y su presente. De este modo, su tesis constituye la respuesta a esta pregunta: el caso Garcilaso es el elemento fundamental para la formación, redefinición e institucionaliza-