

cifixión (“¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?!”), Mt 27, 47). La pertinencia de este poema en la sección de *Poeta en Nueva York* dedicada a “Los negros” se justifica por la masiva presencia de los negros en las trincheras de la guerra europea. Algunos regresaron victoriosos a Harlem; otros murieron en la contienda.

El título y el subtítulo del poema revelan los dos haces temáticos que en este momento obsesionan a Lorca: una actitud anticatólica y el clima sacrificial de la Gran Guerra. Relación por cierto nada arbitraria, muy presente en escritores y artistas expresionistas y postexpresionistas del momento como bien demuestra Llera. El Cristo crucificado se convirtió en una metáfora muy común para expresar los sentimientos de una Europa doliente tras la Gran Guerra. Destaca desde luego este capítulo por los numerosos documentos que aporta Llera para mostrar hasta qué punto García Lorca dejaba sentir en sus versos realidades que le habían suscitado imágenes, metáforas y símbolos reflejos, en todos los casos y siempre, de realidades sociales y mundos conocidos y compartidos en aquellos meses en Nueva York.

Francisco Javier Díez de Revenga
 Universidad de Murcia
 revenga@um.es

López Parada, Esperanza

El botón de seda negra: traducción religiosa y cultura material en las Indias. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, 2018. 403 pp. (ISBN: 978-84-169-222-39)

Este volumen de la colección “Parecos y Australes” recoge un conjunto de ensayos dedicados a la traducción en el contexto de los primeros y complicados contactos entre el Nuevo y el Viejo Mundo iniciados tras el primer viaje colombino. Para ello, López Parada considera que la traducción, además de detectar diferencias, es un proceso de transferencia con consecuencias tanto en el lado del conquistado como en el del conquistador. Este último, sin olvidar que su acercamiento al habitante de las Indias tuvo una finalidad adoctrinadora y opresiva, mostró cierta fascinación ante la diferencia que busca entender, trasladar y controlar. Se configuró así un enfrentamiento entre los saberes y praxis del amerindio y del europeo, en el que se tambalearon y, por lo mismo, apuntalaron constantemente los pilares que sostenían sus respectivas perspectivas.

Partiendo de la crónica de Guamán Poma de Ayala, el ensayo inicial propone un panorama del disímil dominio de las lenguas indígenas por los evangelizadores. Dicho cronista colocó junto a un famoso lenguaraz como

Cristóbal de Molina al padre Uarica, quien debido a su deficiente conocimiento de dicha lengua amenazaba a sus criados diciéndoles: “Si me enojo, soy como un gatito, pero si no me enojo soy como un ratón” (40), de ahí la importancia de los diccionarios de lenguas indígenas, como el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* de Domingo de Santo Tomás, al fomentar la evangelización de los amerindios en su propia lengua. Además de reconocer las limitaciones inherentes a todo proceso de traducción mediante los huecos léxicos dejados por el misionero en las palabras y expresiones para las que no encontró un equivalente en quechua, el *Lexicón* de Santo Tomás también buscaba evitar desviaciones problemáticas en la otra dirección del proceso de traducción, es decir, desde el indígena que aprendía la lengua del conquistador, pues este, debido al comportamiento de los españoles “tan mentirosos, tan carnales, tan codiciosos y tan viciosos”, llegó no solo a identificar a los *cristianos* con tales defectos, sino también a Cristo con quien les ordenaba actuar de ese modo (47).

En tal contexto, se entiende la importancia que para los autores de dichos diccionarios tuvo encontrar un traslado adecuado del nombre de Dios, tema del segundo ensayo. Al respecto, los misioneros se enfrentaron a un amplio espectro lingüístico:

desde lenguas que, por su aparente pobreza léxica, carecían de un término para dicho principio (como era el caso de las Antillas para Raymond Breton) o, al contrario, lenguas con una exuberancia morfológica sin parangón para referirse a lo divino (como sucedió con Juan de Córdoba y la lengua de los zapotecas). El sexto ensayo continúa tales reflexiones, pero centrándose en el caso del Inca Garcilaso y su polémica traducción de Dios mediante *Pachacámac*. Este intencional blanqueamiento de un ídolo indígena se inscribiría dentro del proyecto del cronista de equiparar la cosmovisión andina al prestigioso paganismo de la Antigüedad para afianzar así su lugar como mediador entre ambas orillas. En este sentido, como López Parada propone, el Inca habría buscado acercar su imagen a la de san Pablo, quien, hebreo y romanizado, abogaba por una iglesia que incluyese a los gentiles.

El cuarto ensayo expone cómo esta preocupación traductológica sobrepasó las páginas de los diccionarios y se reflejó no solo en las crónicas, sino también en documentos pastorales como el *Tratado de los evangelios* de Francisco de Ávila e incluso en poemas como el *Arauco domado* de Pedro de Oña. Tales textos incluían exhaustivos inventarios de vocablos que en verdad buscaban suplir “el conocimiento fundado con el simulacro de

su ordenación y taxonomía” (130). En cambio, el quinto ensayo se enfoca en la traducción dentro de un espacio central para la labor evangelizadora: el confesionario. Este sacramento presuponía un diestro conocimiento de la lengua indígena, pues, además de poder hablarle al penitente sobre sus faltas en su propia lengua, el confesor debía conseguir que este le confiase los secretos de su fuero interior. Para ello, se publicaron guías para confesar; sin embargo, como la pormenorizada exposición de ciertos pecados podía tener efectos contraproducentes (como incitarlos en el no iniciado) se recurrió a reducirla o, como hizo Andrés Febres en su *Doctrina cristiana*, encriptarla recurriendo al latín. Finalmente, el tercer ensayo se aparta de esta literatura con fines evangelizadores y reflexiona sobre las guías de conversación y diccionarios de viajeros como el *Vocabulario manual* de Pedro de Arenas. Teniendo como principal objetivo comunicarse con los indios, este diccionario castellano-náhuatl se aleja del modelo seguido por los anteriores diccionarios y organiza las frases y oraciones según las circunstancias a las que se refieren: “cosas que se ofrecen preguntar a alguno que se encuentra en el camino caminando”, “palabras que comúnmente se dicen en razón del tiempo” o “pregu[n]tando por alguna cosa perdida”, etc. (99).

La traducción allende la literatura es revisada en el sétimo y el décimo ensayos, enfocados en la producción de imágenes y en el uso de los emblemas en el virreinato peruano. Respecto a las pinturas, los jesuitas utilizaron las imágenes del Niño Jesús con vestimentas incaicas, porque las reminiscencias que estas despertaban del Punchao, el ídolo venerado en el Coricancha del Cuzco, las convertían en un vehículo persuasivo para la evangelización. Lo mismo sucedió con las representaciones trifásicas de la Trinidad que, a pesar de las prohibiciones tridentinas, se continuaron produciendo en los Andes, ya que recordaban la triada de los dioses incas: sol, trueno y relámpago. Por su parte, la égloga *El dios Pan* de Diego Mejía Fernangil se sirvió también de la condición visual de los emblemas para la exaltación eucarística, pero recordando que las imágenes –pinturas, estatuas o reliquias– eran solo mediadores entre Dios y los hombres, y no objetos de adoración. Así se buscaba exponer el complejo régimen dual de la mirada cristiana: “se venera una imagen sin reverso, no un ídolo encarnado” (332).

La comida es otro de los temas asediados por López Parada. El octavo ensayo, centrado en la coca, se aproxima a la amplia polisemia de esta planta debido a sus diversos usos en la época: adorno, mercancía, fetiche, hechicería, etc. Su acceso, limitado du-

rante el Incanato a las clases altas, perdió tales restricciones gracias a lo que fue una medida democratizadora y a la vez propagandística del nuevo imperio. Mientras que voces, como la de Poma de Ayala, insistieron casi clericalmente en su erradicación, el Inca Garcilaso intentó dignificarla, trasladando su consumo del ámbito indígena al hispano mediante la anécdota sobre esta planta que, a modo de un *exemplum*, incluyó en sus *Comentarios reales*. El noveno ensayo prosigue estas reflexiones, pero a propósito de un alimento muy diferente, el eucarístico, que conllevó una llamativa contradicción en su introducción en las Indias. Por una parte, se insistió en el empleo de una oratoria que, como una “suave papilla infantil” (271), expusiese sus beneficios al indígena; por otra parte, a causa de las dudas sobre su conversión y comprensión de este misterio, se prohibía a este su participación en el mismo o se promovía una comunión selectiva, convirtiendo el sacramento en un “festín sin banquete”.

La presencia de la Antigüedad grecolatina en las Indias es examinada en el penúltimo ensayo. A pesar de las prohibiciones contrarreformistas, sus dioses y héroes se incorporaron a las artes cultivadas en los diferentes virreinos siguiendo una política ambigua que, en lugar de prohibirlos, los exilió a los temas sagrados. Se multiplicaron así tanto en estatuas y estampas, como

en loas, autos, canciones y carros procesionales, convertidos en difusores del mensaje evangélico. Finalmente, el último asedio, que sirve como una adecuada conclusión para estas aproximaciones, gira en torno a la diferente significación que recibieron los objetos transportados entre ambos mundos según la dirección del traslado: del Viejo al Nuevo Mundo o viceversa. Así sucede con el botón de seda (proveniente de la camisa de un conquistador y que da título al libro) o con el hábito del masacrado Juan Calero, los cuales fueron convertidos por los indígenas, a los que el conquistador y el fraile respectivamente buscaban evangelizar, en objetos de culto. En cambio, el tesoro americano, trasladado como botín a Europa, adquirió un puesto difuso y equívoco, además de perder la estima que tenía en su lugar original. Es decir, el imaginario europeo tuvo un lugar importante desde la perspectiva del americano; en cambio, la parafernalia religiosa indígena, degradada por su relación con la barbarie y la idolatría, solo podía ubicarse en los márgenes del orden imperial.

Como espero haber mostrado mediante este rápido recorrido por los doce ensayos que componen este volumen, López Parada nos propone un sugestivo y enriquecedor itinerario sobre la traducción en los antiguos territorios ultramarinos españoles. Se trata, sin duda, de una importante

contribución para los estudios sobre la cultura colonial. No obstante, considero necesario comentar cierta imprecisión cometida al exponer su corpus. De acuerdo con la propia estudiosa, en estos ensayos utiliza “textos que encajarían en la consideración de «literatura menor» en el sentido que Deleuze inaugurara o de «escritura pastoral» en su acepción más histórica” (30). Así lo indica al final de su prefacio (sin dar mayores precisiones) y se repite casi literalmente en la tapa del libro. El término “literatura menor” fue propuesto en *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), libro escrito no solo por Gilles Deleuze, sino también por Félix Guattari, donde se la define como la literatura escrita por una minoría no en la lengua propia, sino en la lengua de la mayoría dominante en un contexto de desterritorialización. Entendido así, este concepto se puede aplicar a los escritos de Poma de Ayala y el Inca Garcilaso, ya que los dos, aunque conocían las lenguas indígenas, escribieron en la lengua de los conquistadores. No obstante, si bien ambos cronistas son personajes recurrentes en el estudio de López Parada, no siempre son el centro de sus asedios. Como ella misma declara, su corpus está constituido por “diccionarios, vocabularios, tesauros y manuales para el aprendizaje de las voces nativas, sermonarios, confesionarios, cartillas y catecismos de la doctrina

cristiana, pero también repertorios, inventarios, iconos, emblemas, diálogos catequizadores, escapularios y estampas” (30), confeccionados por miembros y agentes de la mayoría dominante, por lo que dichas obras no encajan dentro de la literatura menor. Lo mismo sucede con el término “escritura pastoral”, en el que no se podrían incluir guías de conversación como el *Vocabulario* de Arenas.

José Elías Gutiérrez Meza
 Universidad de Piura / Pontificia
 Universidad Católica del Perú
 elias.gutierrez@udep.edu.pe /
 jegutierrezm@pucp.edu.pe

Maestro, Jesús G.

El futuro de la teoría de la literatura: una superación científica y filosófica de la posmodernidad y sus límites. Madrid: Visor Libros, 2019. 256 pp. (ISBN: 978-84-9895-216-2)

La obra que reseñamos es una muestra más de los desarrollos que en los últimos años ha tenido la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno como referencia interpretativa de distintos campos de investigación. En este caso se trata de investigar el estatus científico de la Teoría de la Literatura y de otras disciplinas afines como la Literatura Comparada y la Crítica de la Literatura. Maestro rea-