

carga teórica de dos años académicos de la doctrina militar italiana en los cursos de Estado Mayor, sin dar paso a los ejercicios en el territorio, ni establecer planes de defensa nacional. Además, denunció que varios de los exasesores militares italianos se encontraban en Perú, cumpliendo con otra misión militar en ese país, asumiéndolo como una traición, al revelar los problemas militares de las posiciones defensivas del ejército en la línea de la frontera sur.

La obra de Espinoza permite concluir que la presencia de los oficiales italianos en el Ecuador permitió sentar las bases de la profesionalización de los mandos militares. Esta investigación aporta al debate sobre la historia militar, que aún tiene elementos sobre los cuales indagar, como se desprende de esta investigación y se ha señalado a lo largo de este texto. Entre otros temas, se puede emprender en un análisis más profundo de la influencia doctrinaria en la defensa nacional ocurrida durante la guerra entre Ecuador y Perú en 1941 y la relación que existió entre los campos político y militar de la primera mitad del siglo XX, con el propósito de identificar los motivos que fomentaron las atribuciones que han tenido las Fuerzas Armadas para inclinar la balanza política nacional.

Miguel Ángel Saldarriaga Viteri
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0003-4812-5585>

ESPERANZA LÓPEZ PARADA. *EL BOTÓN DE SEDA NEGRA: TRADUCCIÓN RELIGIOSA Y CULTURA MATERIAL EN LAS INDIAS*. MADRID / FRÁNCFORT: IBEROAMERICANA / VERVUERT, 2018, 427 pp.

DOI: <https://doi.org/10.29078/procesos.v.n54.2021.2820>

La traducción lingüística y cultural realizada por los religiosos y laicos en el Nuevo Mundo es el principal tema analizado por Esperanza López Parada. El título de la obra nace de una descripción dada a Francisco de Ávila por parte de un indígena, quien había encontrado un “botón de hilos de oro y seda negra, caído seguramente de alguna chaqueta española” (p. 23), objeto que el nativo tenía como “huaca” o divinidad. El libro está dividido en doce capítulos, respaldados en fuentes documentales, impresas y bibliografía de sólida factura, aunque por momentos tal cantidad de información proporcionada es densa, haciéndose necesario realizar pausas para lograr su comprensión. Aunque no lo manifiesta explícitamente, en su prefacio da un adelanto de la metodología empleada en su investigación, muy parecida a la realizada por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.

Inicialmente, en 1. “Sermones en quechua: resistencias del habla a la traducción”, se concentra en las dificultades experimentadas por los misioneros para evangelizar a los nativos en castellano, lo cual propició la elaboración de artes, gramáticas, vocabularios, catecismos, etc., en lengua indígena; para que los religiosos aprendieran el idioma del lugar al que iban a misionar. Asimismo, se ocupa de la polisemia contenida en el término “huaca”.

Habiéndose definido la multiplicidad de significados contenidos en un solo término (*huaca*), en 2. “El nombre de Dios en lengua de indios”, la autora hace una relación de las traducciones de la doctrina cristiana a las lenguas indígenas, en los períodos pre y posconcilios limenses y mexicanos. Si antes los traductores empleaban terminología indígena para referirse al ser supremo, a partir de las mencionadas asambleas, palabras como “Dios”, “Virgen” y “Cristo” se mantuvieron en castellano en los textos traducidos. Aún así, existieron propuestas como la del inca Garcilaso de la Vega, para quien la traducción ideal del Dios cristiano en quechua era la divinidad *Pachacámac*. La equivalencia del inca es desarrollada con más profundidad en el capítulo 6. “Blanquear un ídolo, traducir al dios”.

El tercer capítulo se enfoca en la traducción empleada por los primeros misioneros para hacerse entender por los indígenas en relación con los lugares y las cosas que se hacían cotidianamente. Para ello, toma ejemplos de los vocabularios de Alonso de Molina, Domingo de Santo Tomás, Bernardo de Lugo, Thomas Cage, John Eliot y Jean de Léry.

Los glosarios contenidos en los catecismos y las definiciones de ciertas palabras incluidas en los diccionarios para esclarecer algunos términos son estudiados en 4. “La pasión de las listas, la violencia del nombre”. Entre los principales términos glosados figuran las enfermedades, mandamientos, sacramentos, liturgia y pecados.

El sacramento de la confesión y los confesionarios que se escribieron para llevar a cabo dicho rito con los indígenas son analizados en 5. “Maneras exquistas de pecar: la confesión con quipus”. La autora resalta que en cada región se tradujo el confesionario del tercer concilio limense a la lengua local y se cambiaron los temas de los pecados de acuerdo con el contexto en que se llevaría a cabo la confesión (masticar tabaco, mochar a las huacas, amancebarse, etc.), con énfasis en las faltas contra el sexto y noveno mandamientos, siendo obligatoria para los indígenas la administración del sacramento durante la Cuaresma y la octava del Corpus Christi. Los indígenas registraban en quipus todas sus faltas cometidas, esto fue permitido tanto por el concilio como por las órdenes religiosas. El problema se produjo cuando entre los mismos nativos se empezaron a prestar las cuerdas y a confesarlas como si fuesen los pecados propios.

El rol de las imágenes en el proceso traductor es analizado en 7. “Regímenes de la mirada. Tangatanga y la Trinidad”. Así fue como los francisca-

nos eligieron como instrumento catequético la imagen de un Niño Dios con ropa bordada con signos de la Pasión, o Guamán Poma ilustró su crónica con un indio atado a un pilar y torturado por españoles en semejanza al “martirio crístico” (pp. 211-215). La Compañía de Jesús, por su parte, adoptó el acrónimo JHS (*Jesus Hominum Salvator*), lo colocó al medio de un círculo, e incluyó rayos solares alrededor en semejanza a la divinidad incaica. Otras traducciones con las divinidades locales fueron: el Niño Jesús inca (divinidad *Punchao*), escapularios y Agnus Dei, la Trinidad cristiana con tres rostros idénticos (divinidad tricefálica *Tangatanga*).

Los múltiples usos de la coca (sociales, nutritivos, medicinales, comerciales, diplomáticos, religiosos, etc.) son tratados en 8. “Mascar coca o digerir la diferencia”. Aunque la autora ubica geográficamente los verbos castellanizados “acullicar” (aymara boliviano) y “pijchar” (quechua del Perú), debemos afirmar que en las regiones de ambos países donde se encuentran miembros de estas dos naciones, se emplean los dos verbos para referirse al acto ritual de masticar coca. Otro aspecto que omite la autora es que durante la Colonia la coca continuó siendo un producto “estancado”, cuya comercialización estaba controlada por la Corona española.

Durante todo el período colonial, los indios estuvieron privados de la eucaristía, ya que, ante la falta de insumos para su preparación, esta estaba reservada para el cura y las autoridades civiles españolas. Este aspecto es analizado por López en el capítulo 9. “Festines sin banquete, la comunión (no) administrada a los indios”. Así, durante las fiestas, la ubicación de los fieles en relación con su lejanía o cercanía del custodio de Corpus Christi era reflejo del lugar que ocupaba en la sociedad colonial. Esto produjo una lucha en la que “lo religioso se define en su oposición a lo profano; lo castellano frente a lo nativo; la nueva fe en contraste con las resistencias idolátricas” (p. 269).

La mayoría de las obras de arte en el Nuevo Mundo fueron traducciones de pinturas, grabados, esculturas y otros, existentes previamente en Europa, tal como lo demuestra el ensayo 10. “Emblemas que adornan un altar del Corpus”. Por ejemplo, el obispo Manuel de Mollinedo y Angulo mandó tallar una Virgen de la Almudena e hizo poner en la cabeza de la nueva imagen una astilla de la original ubicada en Madrid, convirtiéndola “en relicario de la imagen milagrosa” y garantizando la sacralidad de la copia (p. 300).

Las mezclas entre alegorías sagradas y profanas se estudian en 11. “La querrela americana de antiguos y modernos o el viaje de los dogmas”. Esto se vio reflejado no solamente en el arte, sino en la literatura y la religiosidad popular; mezclando imágenes de la Virgen, santos y santas, con divinidades del panteón romano o griego.

Finalmente, en 12. “Botines no venales: traer y llevar sentido”, la autora analiza los objetos de culto prehispánicos. López vuelve al relato de inicio

y nuevamente resalta el episodio del padre Ávila con el indio que encontró un botón de seda negra y lo guardó como “huaca” (pp. 356, 359). Según su interpretación, el nativo en su inocencia no podía diferenciar el escaso valor que tenía el mencionado objeto frente a huacas de oro y plata. No obstante, los estudios sobre metalurgia andina, desde la década de los 80 del siglo pasado, confirman que los nativos prehispánicos de los Andes y la Amazonía conocían el procesamiento de los metales preciosos, así también su valor como transmisores de mensajes culturales, y los usaban como objetos codificadores de identidad, poder e intercambio comercial.

López entiende como sinónimos términos con significado diferente (“concilio” y “sínodo”, por ejemplo). Por otra parte, tratándose de un tema como la traducción desde la lengua sacra a las indígenas, para construir sus argumentos recurre más a autores europeos y norteamericanos, excluyendo trabajos de investigadores e intelectuales indígenas en la misma temática. Asimismo, el libro carece de conclusiones. A pesar de esas omisiones, la metodología empleada en el tratamiento de las fuentes documentales y la interpretación de la cultura material, así como la abundancia de fuentes impresas analizadas, lo convierten en un libro de consulta obligada para los estudiosos de la historia de la traducción en el Nuevo Mundo.

José Luis Paz Nomey
 Universidad de Heidelberg
 Heidelberg, Alemania
<https://orcid.org/0000-0002-2863-7244>

SEBASTIÁN MAZZUCA. *LATECOMER STATE FORMATION: POLITICAL GEOGRAPHY AND CAPACITY FAILURE IN LATIN AMERICA*. NEW HAVEN / LONDRES: YALE UNIVERSITY PRESS, 2021, 448 pp.

DOI: <https://doi.org/10.29078/procesos.v.n54.2021.2948>

El libro de Sebastián Mazzuca es parte del giro hacia la historia política comparada de América Latina. Desde el trabajo seminal de Miguel Ángel Centeno,¹ politólogos y sociólogos estadounidenses especializados en América Latina retomaron y revitalizaron la tradición del análisis histórico comparativo para ocuparse del enigma que son los Estados de la región.² El texto

1. Miguel Ángel Centeno, *Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America* (Pensilvania: Pennsylvania University Press, 2002).

2. James Mahoney, *Colonialism and Postcolonial Development, Spanish America in Comparative Perspective* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010); Marcus Kurtz, *Latin*