

# Sumario

HELENA USANDIZAGA LEONART Y MAURICIO ZABALGOITIA HERRERA	
Prólogo	ix
Imaginarios míticos y rituales	I
HELENA USANDIZAGA LEONART	
La fertilidad de la piedra y el dolor de la historia en <i>El gran Señor</i> , de Enrique Rosas Paravicino	3
HELENA USANDIZAGA LEONART	
<i>Ximena de dos caminos</i> , de Laura Riesco: la búsqueda del yo y de lo otro	27
VICTOR QUIROZ	
Transfiguraciones de los seres del imaginario mitológico andino en el marco del enfrentamiento armado peruano (1980–2000) en <i>Rosa Cuchillo</i> , de Óscar Colchado Lucio	55
CHIARA BOLOGNESE	
Una reflexión sobre la resistencia de los indígenas patagónicos y la supervivencia de su cultura: <i>memorial de la noche</i> y <i>El corazón a contraluz</i> , de Patricio Manns	73

MERITXELL HERNANDO MARSAL

La ciudad tejida en *Cuando Sara Chura despierte*,  
de Juan Pablo Piñeiro 85

Mitologías de lo femenino 103

BEATRIZ FERRÚS ANTÓN

Sirenas, salvajes y mitologías de género en la narrativa  
de Cristina Rivera Garza 105

JOSEBE MARTÍNEZ

Mitos y símbolos prehispánicos en la literatura chicana:  
del “Plan espiritual de Aztlán” a *Caramelo* 119

BEATRIZ FERRÚS ANTÓN

El agua mágica de la laguna corre por las venas:  
*duerme* de Carmen Boullosa 135

ANABEL GUTIÉRREZ LEÓN

*De cuando en cuando Saturnina. Trilogía de una  
india rebelde* de Alison Spedding. Mitología y subversión  
en los Andes 149

Mitos, leyendas y géneros populares 179

TERESA LÓPEZ PELLISA

Incas y extraterrestres en la ciencia ficción peruana  
contemporánea: José B. Adolph y Daniel Salvo 181

MACARENA ARECO MORALES

- Ygdrasil*, de Jorge Baradit. Imaginarios de sujeto en la narrativa chilena de 2000: apropiaciones y desplazamientos del mito del imbunche 205

MARÍA GUADALUPE SÁNCHEZ ROBLES

- La presencia del mito guadalupano en un cuento mexicano contemporáneo: “de cómo Guadalupe bajó a La Montaña y todo lo demás” de Ignacio Betancourt 223

DUNIA GRAS MIRAVET

- Rigoberta Menchú, *La niña de Chimel* y *El vaso de miel*: un díptico híbrido 241

FERNANDO MORENO

- Toda la sangre*, de Bernardo Esquinca. Los mitos en el neo-policial 263

HÉCTOR GÓMEZ NAVARRO

- De mujeres guerreras y hombres de oro. El mito en la trilogía sobre la conquista del Amazonas de William Ospina (*Ursúa*, *El País de la Canela* y *La serpiente sin ojos*) 279

- Posmodernidad: violencias, neorregionalismos 293

MAURICIO ZABALGOITIA HERRERA

- Esto que ves ya no existe. Mitos y embrujos en literaturas del norte de México 295

ELENA FELIX VILLAR

Jesús Gardea y el mito. Permanencia e inmanencia  
en un tiempo entre mundos 339

FELIPE A. RÍOS BAEZA

El testamento de Dios: divinidad, arte y sociedad  
en *Trabajos del reino*, de Yuri Herrera 367

MANUEL ASENSI PÉREZ

Cuando los huesos se convierten en piedra:  
*cóbraselo caro* de Élmer Mendoza 377

EDGARDO ÍÑIGUEZ

Fabular la historia o la sincronía del tiempo en  
*Fiesta en la madriguera*, de Juan Pablo Villalobos 397

Sobre los autores 419

Índice 427

HELENA USANDIZAGA LLEONART Y  
MAURICIO ZABALGOITIA HERRERA

## Prólogo

Esta publicación se enmarca en el trabajo que el grupo de investigación Inventario de mitos prehispánicos, con sede en la Universitat Autònoma de Barcelona, ha venido realizando en los últimos años. Por ello, establece una fértil continuidad con *Palimpsestos de la antigua palabra. Inventario de mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana* (Peter Lang, 2013), ya que constituye, de hecho, un segundo momento, no sólo temporal, sino teórico y metodológico de las diversas instancias con las que se han venido trabajando la presencia, incidencia y productividad de las voces prehispánicas en las literaturas del continente americano.

Si en el volumen mencionado se partió de la sospecha de que la potencia y la fertilidad de lo mítico constituyen líneas de fuerza muy hondas y fértiles en una serie de literaturas modernizantes, lo que a su vez permitió un retorno de lectura un tanto cuestionador con los valores nacionales e históricos vertidos sobre paradigmáticas obras, en el volumen que ahora se presenta esto se desliza hacia literaturas enunciadas a partir de los años ochenta.

A este respecto, en un lado se ha preguntado si diversas funciones significativas, textuales, semióticas y discursivas siguen desempeñando aquellos aspectos fundamentales en niveles de enunciación o configuración de lo literario, aunque, sobre todo, también si lo mítico, a la vez que los espacios de ritualidad, cosmogonía, y resistencia identitaria y cultural que a éste se ligan, aún configuran vías sólidas de representación y confección de los mundos latinoamericanos. En pocas palabras, si los antiguos mitos y las trazas que de éstos se desprenden aún conforman experiencias y conciencias; si todavía reflejan, a la par que contienen y modelan vidas. Así también, se ha indagado en cuanto a las subjetividades expuestas a la posmodernidad,

al neoliberalismo, a la globalización y otras fuerzas, como la violencia, que irrumpen en una nueva era que, se ha comprobado, no abandona ni los tiempos ni los decires míticos, sino que los renueva y los reempodera.

En una primera aproximación, pareciera evidente que unas literaturas ya ligadas a tradiciones fuertes seguirían, en mayor o menor medida, nutriéndose de imaginarios nacionales o constructos identitarios, conformados a su vez por bienes culturales simbólicos. Pero el trabajo que presentamos, y sobre una variedad amplia de geografías, de autoras y autores, muestra, en conjunto, cómo este aspecto es más complejo de lo que parece y cómo no se trata, siempre, de renovación de continuidades y mantenimiento de imaginarios. En todo caso, estas literaturas problematizan las fuentes originales y las coloniales, y llevan, muchas veces, al límite su relación con esos manantiales de bienes de las culturas, mostrando cómo escapan éstos, con una fuerza que supera las cosificaciones, a los lindes de lo nacional y sus culturalismos.

Si en *Palimpsestos ...* la labor consistió en releer las obras, muchas de ellas canonizadas y revestidas por valores de lectura aparentemente intocables, de Arguedas, Castellanos, Rulfo, Carpentier, Asturias, Garro, Cortázar, etc., en el libro que aquí se presenta se ha trabajado con literaturas quizá menos universalizadas, ya que se enuncian muchas veces en espacios no centralizados o, simplemente, en la resaca del fenómeno de mercado literario latinoamericano de los años 60 y 70.

Ahora bien, estas expresiones literarias no resultan menos vívidas, creativas o potentes en su imbricación, parodia o rearticulación de los discursos míticos y de los personajes de las mitologías arcaicas; o de objetos, ciudades, héroes, vocablos, rituales, fiestas ..., llenos de significación, traídos de esos mundos. Algunos otros, plenamente vigentes, en cambio provienen de espacios actuales que no siempre son vistos por los circuitos de cultura oficial o capitalista. Es decir, se han revelado modos nuevos, aunque ligados, de relación, uso y fuerza de los bienes arcaicos, pero también han emergido prácticas de cultura y de mitología contemporánea que no podemos llamar antiguos, pues su vigencia es dinámica y fértil. Ahora, también se ha visto cómo el impacto modernizador de estas expresiones es mucho menos radical que el de las obras que les anteceden, pero esto no evita la revelación de subculturas, como las llama Ángel Rama, que todavía emergen desde el texto literario y cuyas problemáticas se fabulan.

Para el presente volumen, hemos organizado los diferentes trabajos de acuerdo con cuatro posibilidades temáticas. Así, en primer término es posible hablar a partir de las formas en las que los imaginarios de los enunciadores de los textos muestran una productividad única, y aproximan lo narrado a las lógicas de lo ritual, reactivando no sólo mundos infantiles o pasados, sino explicando la lógica del presente desde la óptica de esa ritualidad no occidental. En este grupo se abordan obras de Patricio Manns, Óscar Colchado Lucio, Enrique Rosas Paravicino, Laura Riesco y Juan Pablo Piñeiro, aunque algunos de otros apartados, como por ejemplo la trilogía de Alison Spedding, tendrían algún rasgo en común con los textos andinos de este bloque.

Si partimos de la base de que en los diferentes trabajos del libro se puede detectar una mayor o menor distancia respecto al pensamiento mítico y ritual, de acuerdo a un diferente grado de asunción de este conocimiento alternativo, nos encontraríamos, en este grupo, con una cercanía respecto a lo indígena que no está presente en otros trabajos de los apartados que se verán más adelante. En efecto, si bien en algunos textos de otros bloques se llega a asumir el mito como una racionalidad que se activa en el texto, ocurre entonces una recuperación del mundo prehispánico, pero a menudo eludiendo el lazo de este mundo con sujetos y territorios actuales. En esos casos, y sin que eso implique ilegitimidad, los autores toman la tradición mítica como algo que se puede desgajar de sus orígenes indígenas para convertirlo en material literario y reelaborarlo en la escritura desde una perspectiva occidental, y a menudo desde una visión externa a la cultura autóctona y, a veces, situada en el mundo narrativo en sujetos sin conexión directa con el mundo indígena. En los casos que ahora veremos, en cambio —y esa es su gran diferencia—, los textos señalan la pertenencia de su base mítica a los orígenes y, aun más, los presentan como mitos y ritualidades que están vivos, vigentes para el mundo narrado y —la diferencia más importante con el caso anterior— para la voz enunciativa: para el lugar de enunciación del autor y para su proyecto literario.

No quiere decir esto que los textos de este primer apartado estén escritos por indígenas, sino más bien que se reactiva la vieja paradoja de que esta cultura pertenece, más legítimamente aún que a los americanos de cultura escrita, a la parte marginada de la sociedad, quien los maneja en su

vida cotidiana, pero, por razones demasiado obvias aún, no los traslada a la escritura. El sujeto que diseña la mirada narrativa y el proyecto literario de estos textos, entonces, es un sujeto occidental pero traspasado en mayor o menor grado por la otra cultura de la misma nación; son estos entonces, como dice Cornejo Polar, sujetos heterogéneos pues “suelen ser vehículo de voces diversas y contrapuestas, situadas en campos socioculturales distintos, sobre todo en momentos de gran tensión” (Cornejo Polar, 1988: 79); son, quizás, de acuerdo a Tarica, sujetos que hablan desde un “intimate indigenismo” (Tarica, 2008; 28), concepto que permite trabajar con los grados de distancia y diferencia entre indios y no indios, los cuales se articulan en mundos interiores y subjetivos y no en características étnicas, ni tampoco únicamente sociales.

Este apartado, entonces, incita a reflexionar sobre la mayor o menor cercanía del texto con el mundo donde se enraízan los mitos, una gradación que se proyecta sobre todos los trabajos del libro. En los casos que veremos a continuación, sabemos que el lugar de enunciación del autor asume, aun de forma desigual, el contenido mítico andino como algo conformador de la propia conciencia, del imaginario y la subjetividad, y del proyecto artístico: el uso de las fuentes escritas y orales sobrepasa el posible “bricolaje” presente en otros textos, que más adelante se verán, para tensar el texto con la lógica mítica. Por ello, y con todas las salvedades, en estas obras los sujetos legítimos de esta sabiduría mítica se inscriben en el texto, no se los da por desaparecidos en el proceso de la modernidad, ni son meras huellas; aunque, en todo caso, no son ellos los que hablan, sino que son proyectados en una ficción o representación. En este apartado ubicaríamos una serie de textos ligados a mitos andinos, y esto por la relación de los mitos con el mundo narrado y con la instancia de enunciación del relato. Esos mitos, enraizados con las personas y los lugares del relato, y generados en un imaginario no únicamente libresco, se caracterizan por conformar la tensión del texto desde una mirada narrativa que asume, total o parcialmente, su lógica y su cosmovisión desde un conocimiento de la cultura actual que las engloba en el espacio autóctono y que, en la estrategia narrativa, los reelabora y los asume como sabiduría viva. Lejos de producir una reivindicación ingenua e idealizada de estos mundos, la mencionada conexión no implica que se suprima la posibilidad de la parodia y la ironía.



En *Cuando Sara Chura despierte*, de Juan Pablo Piñeiro, Meritxell Hernando muestra cómo los mitos están ligados a la cultura andina boliviana, y algunos a la ciudad de La Paz, de tal modo que construyen un significado paródico pero cierto, “a la vez caricatura y símbolo”, que consigue unir los diversos tiempos y tradiciones, de tal manera que interactúan un pasado arcaico, un presente urbano y un futuro propuesto éticamente por la novela. Hernando aborda en este trabajo la celebración del ritual colectivo, y su peculiar movilidad en el espacio urbano, que convoca todos estos significados, basados en la potencialidad y resistencia de lo mítico (en este caso, de un principio femenino) y la fuerza de los deseos.

En el caso de Colchado y Rosas, los mitos se asumen de manera aún más firme en su lógica histórica y existencial. *El gran Señor* y *Rosa Cuchillo* (entre otros textos que cabría haber considerado, como *Candela quemá luceros*, de Félix Huamán Cabrera) inscriben los mitos andinos en el contexto del dramático enfrentamiento armado interno peruano de los años 1980 a 2000.

Si, tal como revela Víctor Quiroz en su estudio de la novela de Óscar Colchado *Rosa Cuchillo*, el personaje de Rosa Cuchillo se encarna de algún modo en la diosa antigua Cavillaca “rebajándola” y a la vez renovándola, es porque la lógica de este personaje asume las concepciones cósmicas —los tiempos y espacios— andinas aún vigentes. Si bien los mitos aludidos pertenecen a la tradición escrita, o más precisamente transcrita, del *Manuscrito de Huarochiri*, también se inscriben en el relato como algo asumido por los personajes y por la mirada narrativa y ligado a la oralidad de la zona donde transcurre el relato; y, como muestra Quiroz, su carnavalización tensa y potencia los significados para denunciar la violencia y proponer otra lógica en las relaciones sociales fracturadas.

En la novela *El gran Señor*, de Enrique Rosas, Helena Usandizaga detecta cómo los mitos pertenecen aún más claramente a la tradición de los lugares en los que acontece la acción y, más aún, son activados ritualmente en el curso del acontecimiento religioso heterogéneo que enmarca las acciones de la novela. La reciprocidad de las ofrendas y la capacidad de la piedra de dar forma a los deseos humanos, la comunicación entre espacios y tiempos, entre vivos y muertos, se inscriben en el espíritu del lugar de la peregrinación, en el que se unen el dolor de la violencia y la esperanza de

una unidad cultural e histórica. También en el marco del conflicto armado interno, y en su contexto de violencia y contradicciones, los mitos de la potencialidad de la piedra y los rituales colectivos apelan al sueño de un pueblo unido en el mismo tejido cultural.

Es también Usandizaga quien se encarga de articular cómo para Laura Riesco, en *Ximena de dos caminos*, los mitos conforman la conciencia a través de su recepción en la infancia de la protagonista, que aprende lo móvil y comunicante de la individualidad y al mismo tiempo la imposibilidad de compartir una sola y única relación con el mundo; en definitiva, y de modo algo paradójico, la lógica de las transformaciones míticas andinas lleva a la protagonista a asumir la escritura occidental como salvación de la culpa y como conformación de la conciencia. Pues en el mundo de la niña entra también la violencia estructural, que desde la fractura colonial ha mostrado la incapacidad de esa sociedad para sobrepasar las desigualdades y las jerarquías, aunque la temporalidad no sea la del conflicto armado interno. Entre el silenciamiento y la culpa, la protagonista de *Ximena de dos caminos* encuentra una vía para asumir lo otro y los otros que entran en su mundo infantil, y la otredad que descubre en su propia conciencia.

¿Podríamos inscribir estos textos en una tradición literaria? Para todos los textos del libro es pertinente la pregunta de la relación de esta literatura reciente con sus antecedentes, las obras literarias de componente mítico en el siglo XX: no en vano en varios de los textos mexicanos comentados más adelante reaparece la referencia a, por ejemplo, *Pedro Páramo*, sin que esto implique una continuidad directa con el modo de referirse a lo mítico, pero sí un diálogo. En los del bloque ya comentado los ecos son aún más audibles: se activan parecidas referencias o fuentes a las de los clásicos como Arguedas o Churata, y podemos constatar también una parecida función de cierta cultura mítica como potencialidad asociada a un pueblo subordinado ya desde las contradicciones coloniales. En efecto, los significados de fuerza contenida que, de acuerdo al sistema espacio-temporal andino, se puede activar inaugurando una nueva era o al menos un mundo regido por nuevos valores no están ausentes de estas novelas, y en algunas se hace alusión explícita al mito de Inkarrí, mito colonial de resurrección de lo vencido y de cambio de etapa. Estas configuraciones míticas aluden al país dividido por una fractura colonial que la modernización ha intensificado,

pero algunas de ellas, como se dijo, también actualizan elementos nuevos: la violencia del conflicto armado interno en que se sumió Perú entre 1980 y 2000. Los contenidos míticos, entonces, se reactivan para decir la violencia indecible de esos años: se recurre a un imaginario mítico y a una propuesta a veces mesiánica, que implica también la discusión de la lógica occidental del progreso, o de las fracasadas lógicas modernizantes, o de la lógica capitalista sin más. Como queda claro a lo largo de esta introducción, es frecuente este papel de los mitos en la formulación alternativa de la violencia, pero con características que varían según los contextos, y que ahora definimos para lo andino.

En segundo lugar, en los textos basados en mitos andinos que ahora consideramos, continúan presentes la reciprocidad con la naturaleza sagrada, benéfica y terrible a la vez; la relación fecunda con los muertos, y su significado de regeneración; la lógica de los contrarios complementarios que conecta persona y naturaleza, tiempos y espacios, muertos y vivos a través de mecanismos de lucha y reciprocidad que generan cooperación e intercambio, pero también las mencionadas sugerencias de nuevas etapas, en las que se reinscribe el mito de Inkarrí.

Observamos, sin embargo, importantes diferencias, muchas de las cuales ya están en la precursora *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de Arguedas; y bastantes en *El pez de oro*, de Churata. En estas diferencias con su tradición literaria, los textos que comentamos ahora se acercan a la mayoría de textos recogidos en esta selección: se trata de la convivencia de lo mítico con otros elementos literarios o de la modernidad; de la carnavalización de figuras y situaciones míticas; de la presencia y transformación de lo mítico y ritual dentro de lo urbano; de la confluencia de tradiciones y temporalidades, y de lo oral y lo escrito, lo profano y lo sagrado, lo andino (o de otras tradiciones) y lo occidental, lo tradicional y lo moderno. Con parecida función se elabora el lenguaje híbrido, que no apela a lenguas autóctonas arcaicas e incontaminadas, pero sí que logra que irrumpen significados propios de estas lenguas como batalla o conversación con la lógica occidental.

Pero, en estos casos, los elementos en contacto tienen un especial estatus y, de todos modos, la desacralización, la carnavalización, la parodia y la ironía no están ahí para cancelar los significados resistentes y a veces

subversivos de los mitos, ni su lógica filosófica, sino a menudo para potenciarlos, aunque sí que consiguen que la tradición mítica se desestabilice y encarne en una nueva realidad. Tampoco la mezcla de tiempos y de lo urbano con lo rural anula el animismo y la reciprocidad con la naturaleza, y todo esto evoca más bien tensiones y juegos de fuerzas que certezas. Las contradicciones proceden del mismo territorio: la localización de las historias y su inclusión a veces en rituales colectivos las enraízan en el mundo del que proceden los mitos, pero también la mezcla de lo rural y lo urbano alude a este borramiento de fronteras que ocurre también en la cotidianidad de los Andes, por ejemplo en ciudades como Cusco o La Paz.

Aunque esta ruptura de dicotomías entre la mirada india “pura” y la mirada heterogénea, entre lo rural y lo urbano, se anunciaba ya, como decíamos, en algunas obras precursoras, tal vez esta sí que sería una peculiaridad de estas nuevas novelas en que, sin pretender con ello proponer un mestizaje, se interrelacionan sistemáticamente espacios, tiempos y personas que crean complejidad y que reinscriben lo sagrado en la historia o en la conciencia. Si acaso, observamos, en relación con la tradición, una cierta pérdida de la percepción unitaria de la naturaleza —en la que sin embargo persisten contenidos sagrados— como un todo: en estos nuevos relatos, la Pachamama, por ejemplo, se sigue encarnando proteicamente en otros seres sagrados y no sagrados, y sigue presidiendo la idea mítica de las relaciones entre contrarios; pero la fusión del sujeto con la naturaleza pocas veces accede a un carácter extático, como ocurría a pesar de todo en las grandes obras anteriores. Del mismo modo, la capacidad totalizante de los mitos en algunas de las obras anteriores no suele estar presente en las que ahora comentamos.

Pero no solo en el territorio andino se proyecta ese lugar de enunciación que valora y asume la cultura mítica desde sus propios sujetos. En las obras de Patricio Manns, abordadas por Chiara Bolognese, se muestra cómo los mitos están ligados a territorios marginales con los que la voz enunciativa se identifica, y activan contenidos reivindicativos y resistentes, haciendo actuales en el texto la violencia de la conquista y la vigencia de la cosmovisión indígena, su fuerza y potencia y su vivencia del origen frente a la europea, en la que destaca su imposibilidad de comprender al otro, si bien el texto propone una conversación entre ambas culturas. También aquí

la cultura mítica apoya la reescritura de la historia desde el conocimiento y la memoria, rompe el silencio impuesto por la dictadura de Pinochet, y lanza una visión crítica sobre América Latina y sobre las limitaciones de la sociedad moderna.

Otro grupo se configura desde modos y espacios de lo femenino o lo subjetivo, en donde juegos de liberación o, paradójicamente, de re-esencialización de los núcleos mitológicos, aproximan lo literario a la crítica o la generación de identidades. Aquí entran textos de Carmen Boullosa, Cristina Rivera Garza, Alison Spedding y de algunas expresiones de la literatura chicana.

Si Cristina Rivera Garza se presta a autonombrar su escritura con categorías como “transgénica” o “transfronteriza”, Beatriz Ferrús aprovecha para complejizar su carácter de mitologías actuales, identificando dos mitos arcaicos, el de la sirena y el del salvaje, en sus relatos. De este modo, se da una vuelta de tuerca a los deslices que una literatura cercana a los discursos de la identidad acomete, y se muestra cómo aquello que Barthes auguraba en su texto capital de 1957, que el robo del mito genera siempre nuevas mitologías, es fundamental para comprender los juegos entre la literatura y los fenómenos de la vida. De este modo, con una hipótesis certera, Ferrús descubre juegos de re-politización de lo femenino, además de actos paródicos mediante los que “el feminismo” es, a su vez, mitologizado. Así, la fertilidad de los núcleos antiguos se renueva; y viejos seres, como mujeres con cola de pescado o el Otro salvaje, entrecruzan sus poderes con los de las consabidas instituciones, conflictuando las parcelas del “yo”.

Anabel Gutiérrez se encarga de abordar la dinámica trilogía de Alison Spedding, la autora inglesa que desde los ochenta vive y escribe en los Andes bolivianos. Con especial interés en las posibilidades míticas e identitarias de “Satuka”, la india rebelde así conocida y llamada “Saturnina Mamani Guarache”, en este artículo se explora cómo lo mítico en sí, conformado por rituales, objetos, personajes y modelos de mundo, es el material más adecuado no sólo para el re-empoderamiento de subjetividades indígenas y/o femeninas, como podría ser lógico, sino para, y en términos de sugerente potencia, cuestionar el orden del discurso histórico y los límites, a la vez, de los artefactos de ficcionalización; esto es, la novela. La cosmovisión andina como medida de la ficción, entonces, a través de las ofrendas de las *ch'alla*,

la mención del bajo mundo Mancapacha, la posibilidad del Pachakuti o “mundo al revés”, y otros tantos modos de vida y experiencia que la autora va recuperando, cuestionan, de base, los centros de poder y alimentan una rebeldía viva a su vez, encarnada en la memorable Satuka.

Lo mítico prehispánico, a su vez problematizado por la historia y lo literario, vuelve a presentarse como un componente destacado a la hora de cuestionar los lindes y agencias de lo femenino, aunque esta vez en la zona mexicana, y a partir de la novela *Duerme*, de Carmen Boullosa. En esta ocasión, Beatriz Ferrús retoma una lectura bien atada a una hipótesis, insistiendo en la fértil relación, en los noventa, que se dio entre la Academia y las preguntas sobre lo femenino, la historia y las identidades; a la vez que sobre la novela como campo de acción. Ferrús reconstruye el argumento en el que una mujer ha de disfrazarse de hombre para sortear la vida en el siglo XVI, y en donde lo mexicano antiguo, con su posibilidad mágica, trastoca lo histórico, para mostrar cómo se resignifican mitos, como el del agua primitiva, en términos de reescritura de subjetividades. A esto, se insiste, se suman los poderes de la performatividad (de género), de las teorías y de los relatos tópicos de lo femenino —la bella durmiente, La Llorona, Afrodita ...—; aunque en un juego hiperbólico que no siempre deriva en grandeza fabuladora.

Los mitos chicanos nos sitúan también, como algunos del primer apartado, en un territorio no exclusivamente literario, poblado de antemano por esos mitos, aunque en este caso se trata de la comunidad chicana en EEUU, y por lo tanto de unos mitos prehispánicos releídos por esta propuesta social y cultural entre dos mundos. En este contexto, Josebe Martínez muestra como ese pensamiento chicano (en varias obras, principalmente de Alurista y de Gloria Anzaldúa) reelabora críticamente y reescribe los mitos mexicanos antiguos, como la recuperación de Aztlán como solar fundacional de los mexicanos en EEUU, y la recuperación crítica de mitos como La Malinche, la Virgen de Guadalupe y La Llorona, aunque Martínez observa también casos de literatura (como la novela *Caramelo*, de Sandra Cisneros) que “domestica” estos símbolos para así poder inscribirlos en el contexto hegemónico. En otra dimensión, sin embargo, se ve cómo estos mitos no solo cuestionan la jerarquía social sino también la de género en las propuestas feministas que critican lo machista del movimiento.

Desde otros lugares, los de la fertilidad mítica en leyendas, géneros populares y textos de la historia, parecen hablar novelas y relatos de Jorge Baradit, José Ignacio Betancourt, Bernardo Esquinca, William Ospina, Rigoberta Menchú y algunos ejercicios de ciencia ficción peruana.

En el trabajo de Teresa López, no necesariamente los mitos andinos implican esta visión interna que observábamos en Piñeiro, Colchado, Rosas y Riesco: en la ciencia ficción de José B. Adolph y Daniel Salvo —aunque no está de más señalar que el lugar de enunciación de ambos se conforma con vivencias limeñas más que andinas— los mitos incaicos se recuperan en el territorio de la ciencia ficción. López muestra cómo Adolph, en “El falsificador”, desacraliza y desmitifica la figura de Viracocha y, de paso, cualquier construcción religiosa, haciéndola confluir con la figura del extraterrestre y con la perspectiva del cronista Pedro Cieza de León, en tanto que extranjero. De este modo, suscita una reflexión sobre el otro: Cieza de León manipula el mito y pone de relieve el sentimiento de superioridad cultural de la condición colonial. Pero en ningún momento esto implica, como sí veíamos en textos anteriores, asumir valores filosóficos andinos.

También muestra López cómo la ficción de Salvo, al utilizar el tema de la invasión extraterrestre en “El primer peruano en el espacio”, alegoriza la conquista y suscita una compleja reflexión sobre el otro y su percepción. En otro cuento, “Quipucamayoc”, el sistema de los quipus se pone en paralelo con el sistema informático, y se ficcionaliza la venganza del pueblo invadido por los incas en forma de una suerte de intoxicación informática que explicaría la pérdida del imperio inca ante los españoles. Pero, de nuevo, estas referencias antiguas no se asumen como algo vivo.

Potentes diosas del panteón mexicano, como Coatlicue o Tlaltecuhli, retornan en la híbrida novela de Bernardo Esquinca. Fernando Moreno se encarga de mostrar cómo la fertilidad entre los artefactos literarios, aunque sean posmodernos y yuxtapuestos por códigos múltiples, y los manantiales míticos continúa siendo fundamental a la hora de plasmar la “realidad diferida”, incluso si esta relación está atravesada, como se sabe, por el cuestionamiento, el escepticismo, la fragmentación, la ex-centricidad ... De este modo, es revelada la intención del tapatío de ligar al género neopoliciaco con una intertextualidad mexicanista, en la que Moreno identifica las líneas de sentido, tanto en los mitos de lo mexicano en sí, como en la

productividad que cierto juego telúrico puede tener en un funesto tiempo actual. Su conclusión aproxima a la novela a ese espacio en el que, sin duda, siempre ha reinado; el de la didáctica, pero mostrando bien cómo un juego con los mitos y sus personajes, como la piel humana exigida por Xipe Totec, la re-empodera.

El paso del poeta colombiano William Ospina a la ficción, con su trilogía sobre la conquista del Amazonas, sirve a Héctor Gómez Navarro para reflexionar en cuanto cómo a determinados mitos occidentales, coloniales y prehispánicos, pueden sumarse a tendencias de pensamiento latinoamericano, como el de “democracia radical”, y acceder a una particular historia para resituar coordenadas y desvelar núcleos esenciales. La parodia (posmoderna) de Cristobal de Aguilar, el personaje histórico, lo pasa a la lógica de la ficción como sujeto mestizo (hijo de conquistador y de una mujer indígena) para convertirse en un narrador, que a lo largo de la saga, cuenta las aventuras de la fallida expedición de Pedro de Ursúa, al de por sí mítico mundo del Amazonas. El mito de El Dorado, así, se convierte en el origen de una vida de ficción que Gómez Navarro sabe diseccionar en términos de identidad y de negación de la sangre indígena. Estos fenómenos, en clave mítica, se revisten con la visión inca del mundo tripartido y de los ciclos de la muerte, mostrándose, así, nuevas aristas en donde antes, acaso, sólo se quiso ver binomios culturales; ya se sabe: yo/Otro.

Como Macarena Areco acentúa, la obra de Jorge Baradit se distingue por una fértil, aunque dinámica, relación con mitos prehispánicos; y si bien destacan los que emanan de sustratos culturales del Cono Sur, en sus novelas y cuentos, mitos mexicanos, por ejemplo, también se prestan a una fabulación universalizada, situándose a la par de elementos europeos y de otras fuentes culturales, como el Ygdrasil nórdico. Este árbol mágico titula la novela del 2005, la primera, y que es la que en el presente volumen se explora. A este respecto, Areco identifica con claridad el por qué del uso libre —no canónico, acaso— del poder semiótico del mito, sus sujetos y objetos; Baradit desdice o hasta vacía los sentidos para imbricar con la cibernética una potente crítica al capitalismo tardío, y su violencia y artefactos esclavizantes. De ahí la pertinente etiqueta “ciberchamanismo” de Miquel Barceló, y que más allá del componente arcaico, piensa la investigadora chilena, poco se aleja del llamado *ciberpunk*. Y también cabe mencionar su adhesión al *splatterpunk*,



en donde la violencia corporal se explicita. Es en esta confluencia de estrategias, finalmente antisistema, que lo mítico prehispánico se resignifica y redirige, siendo, en la novela en cuestión, el Imbunche la presencia más destacada, reencarnada en una suerte de líder religioso y sindical, al que se suman momentos y personajes míticos e históricos —como el líder mapuche Lautaro—. Estos son igualmente parodiados o llevados a extremos de sentido. La novela híbrida se convierte, así, en un espacio en el que se denuncian las atrocidades del capitalismo informático, aunque recuperándose ciertas grietas de heroicidad. A lo largo del estudio se muestra con precisión la maleabilidad de un bien cultural chileno, sofisticado y fértil, el nombrado Imbunche, que, aunque moldeado por la literatura (Franz, Donoso, etc.), es desde una ficción renegada que se desproporciona, fragmenta y exagera.

Lo mítico, en literaturas posteriores a lo que podemos denominar su época de oro moderna, a veces germina y habla en y desde espacios mucho más humildes, aparentemente desprestigiados por culturas fuertes y nacionales, que a pesar de todo no dejan de engullir sus instancias de resistencia. De este modo, en relatos provincianos o géneros mal considerados como menores, el brillo de lo humilde se genera, como ya sucediera otras veces, en consonancia con las fuerzas de lo mítico.

Ignacio Betancourt, escritor mexicano de San Luis Potosí, acude al potente “mito guadalupano” para hacer patente la fertilidad que se establece, una vez superada la etapa modernizadora, entre la literatura nacional y los bienes que la cultura popular exacerba. Guadalupe Sánchez se encarga, entonces, de desmenuzar un fértil tejido que siempre cuestiona la pertinencia o valor de unos u otros discursos. Recuperando la esencialidad de la comunicación mítica desde Malinowski, la autora insiste en el poder de revivir realidades originales que el mito no pierde, aun en temporalidades que se intuyen posmodernas. Con acertada precisión textual, que se nutre de la sociocrítica de Edmond Cros, en este trabajo se exploran los límites de un constructo nacional que a la vez que parodiado es resignificado para poner en jaque los juegos de la identidad mexicana. El resultado es una lectura que desvela cómo las claves de lo popular orillan lo prestigioso y lo desempoderan. La Lupita, secuestrada, y aparentemente desacralizada, vuelve, en un juego sobre-textual, a retomar su poder definitorio de ritos y fenómenos socioculturales, fuertes y nacionales; así lo hace ver Sánchez.

En otra geografía cultural, la de lo maya en Guatemala, Dunia Gras insiste en que la veracidad de las adaptaciones de lo cosmogónico a los tiempos, así como “la gramática básica de las mismas”, es en los cuentos infantiles en donde mejor puede percibirse. Esta afirmación, que sirve como pauta para una reveladora lectura del trabajo que Rigoberta Menchú realizó con Dante Liano, no deja de ser indicadora de cómo es en espacios de una textualidad a veces no prestigiada, en donde verdaderamente se negocian y resuelven los núcleos fundamentales en zonas de culturas múltiples. Tras la revelación de los pasos en la confección de los volúmenes *La niña de Chimel* y *El vaso de miel*, en términos de una valiosa relación testimonio-oralidad-escritura, que es la que se dio entre Menchú y Liano, Gras plantea aspectos de emisión y recepción de los textos, de lo autobiográfico, de reescritura de pasajes del *Popol Vuh*, pero, sobre todo, desvela las claves centrales para la comprensión de esa identidad que en la voz de Menchú se encarna en letra, aunque sin quitar el dedo de las llagas políticas, y de incidencia de unas formas de cultura sobre otras. De la búsqueda de armonía a la utopía, concluye Gras.

Finalmente, los recursos de la posmodernidad narrativa, a la vez que los condicionantes de un quehacer posmoderno, sumados a la incidencia neoliberal o el ascenso de la violencia en algunas geografías, constituyen un espacio en el cual emergen una variedad de literaturas del norte de México, así como novelas y relatos de Élmer Mendoza, Jesús Gardea, Juan Pablo Villalobos y Yuri Herrera. En algunas de éstas, se activa una suerte de neorregionalismo; en otras, los órdenes de la violencia reciente permean la escritura.

La geografía norteña, a la que a pesar de impulsos identitarios homogeneizantes se ligan una enorme diversidad de sustratos culturales, constituye, sin duda, la región más productiva y compleja de la literatura mexicana de finales del siglo XX. Una diversidad de voces, sea desde las ciudades, los llanos o el desierto, provocan la circulación de mitologías novedosas, algunas de las cuales rebuscan en el *pasado glorioso* mexicano, pero también en sus propios espacios arcaicos, populares e indígenas. En este contexto, Mauricio Zabalgoitia lleva a cabo un recorrido que va de finales de los setenta, con *Lampa vida* de Daniel Sada, hasta los relatos de Eduardo Antonio Parra (1999), pasando Ricardo Elizondo Elizondo y Gerardo Cornejo. Son varios

los fenómenos y prácticas que se ponen en marcha para este recorrido. Destaca la propuesta de que más allá de las supuestas continuidades locales y nacionales, el impulso del proyecto neoliberal, y la ideología que conlleva, establece un marco a la vez productivo y restrictivo en estas expresiones culturales. Así también, se activan descripciones de Ángel Rama, en cuanto a los procesos de literaturas neorregionales; y muchas de las textualidades comentadas se entrecruzan con los constructos metodológicos puestos en marcha por las teorías de la posmodernidad, destacándose la idea de pastiche de Jameson. Se concluye, a grandes rasgos, que mucho de lo que fabulan estos autores pertenece a una suerte de pasado o tiempo embrujado, y que la estrategia de la hibridación, neoliberal a priori, suplanta a los afanes del mestizaje de la literatura nacional y central anterior.

Una tensión cercana, aunque no equiparable, es la medida desde la que se exploran diversas novelas y relatos de la voz más reveladora del norte mexicano, la de Jesús Gardea. Con sensible precisión, Elena Félix recorre una escritura rica en puntos de tensión entre lo arcaico y lo moderno. Y si el punto de partida manifiesto es el de la localización de presencias prehispánicas e indígenas, a la vez interiorizadas y vivas, este trabajo aproxima el acto de leer a la revelación de fenómenos que brillan por su capacidad para dar cuenta de fenómenos heterogéneos y transculturados, sí, siguiendo las categorías de Rama o Cornejo Polar; pero más que nada vivos en su relación vital con un lenguaje plástico, que desde la animización o la evocación mítica como tal, hace materiales a las consciencias que se presta a representar y fabular. Félix apuesta por la fertilidad descrita por Helena Usandizaga (2006) en cuanto a cómo el mito ilumina y construye; y expresa “[...] los enfrentamientos y alianzas simbólicas” (2006: 8). Y con esto enfrenta los deslices entre tiempos —del discurso, del relato, del mito, de lo literario en sí— para revelar lo arcaico y sus mundos como, ante todo, un lenguaje vivo, una escritura carnal que enuncia su propio lugar y lo sitúa en el mapa de su propio tiempo.

Por otro lado, en algunos textos, las referencias prehispánicas apelan no sólo a figuras míticas, sino también a modos de pensamiento que entran en oposición o conversación con los occidentales.

Conocida es la recepción que las novelas de Yuri Herrera han tenido en años recientes, valorándose su capacidad para fabular los puntos centrales de

la problemática diversidad mexicana. Migración, narcotráfico, frontera ... son el alimento de una narrativa destacada, y que como en otros casos de este volumen, se nutre de categorías generadas en las aulas universitarias o los debates académicos. De ahí que la presencia de este trabajo derive a un espacio en el que, como recordaba Ferrús a la hora de leer a Rivera Garza desde Barthes, el secuestro de lo mítico genera nuevas mitologías; y éstas se superponen a lo sagrado —o lo divino— rellenando los huecos con el sentido —a veces vacío también— de lógicas contemporáneas que emanan de espacios conflictivos, marginales, violentos. Felipe Ríos explora, desde una noción amplia, en *Los trabajos del reino*, el abandono de los dioses centrales del mundo mexicano; el judeocristiano y Quetzalcóatl, aunque éste casi como un eco cuya reverberación no hace sino acentuar el vacío “post-religioso”. El recorrido planteado, entonces, desvela los mecanismos de un mundo que se pretende *más allá del bien y del mal*.

En el relato de Elmer Mendoza, *Cóbraselo caro*, estudiado por Manuel Asensi, el mito articula una alteración o “sabotaje” del conjunto de su obra, pues la búsqueda que emprende el personaje pierde su lógica progresiva para volverse repetitiva, detenerse en una circularidad mítica y proponer un conocimiento fallido y negativo como expresión de un deseo de limpieza en el sucio contexto de la violencia actual. Este cambio, obviamente, no es solo literario: el mito que subyace al texto es el de la creencia prehispánica en que los antepasados se convierten en piedras, y parte de una lectura literal —y, según Asensi, de una interpretación “aberrante” de ciertas palabras del narrador— del pasaje de *Pedro Páramo* en que este personaje cae “como si” fuera un montón de piedras. Esto lleva a la búsqueda de los huesos de Pedro Páramo convertidos en piedras, mientras que el poder de “conmoción” y “narcotizante” de esta novela de Rulfo recorre el texto y modifica la subjetividad con una lógica mítica que conecta tiempos y espacios, vivos y muertos; muertos que son también los de la violencia asociada al narcotráfico. La búsqueda trasluce el deseo de desprenderse de una violencia arcaica pero también la fe en el poder curativo de los huesos convertidos en piedras. Esa lógica mítica que se opone a la científica detiene una fácil resolución y profundiza en la percepción del conflicto.

En *Fiesta en la madriguera* de Juan Pablo Villalobos, la historia de formación relata, a través de referencias míticas y alusiones a animales

totémicos, la integración y normalización de crueles comportamientos sociales. El trabajo de Edgardo Íñiguez muestra cómo no se trata de la habitual ubicación en lo mítico de una violencia arcaica, pues historia y mito, oralidad y escritura, racionalidad ilustrada y pensamiento mítico se encuentran en tensión. El modo de plantear la historiografía —con elementos a la vez “reales” e “imaginarios”— valora al mito como manera de comprender e interpretar la historia. Los *nemontemi* o días funestos del tiempo azteca aluden a la posibilidad de suspender el tiempo histórico y remiten a esa concepción y forma de narrar mesoamericana: explican el tiempo como modo de situarse en el mundo y en la existencia. Historia y mito no se contradicen, sino que juegan para explicar pasado y presente y dar un sentido más profundo a la historia.

## Bibliografía

- Cornejo Polar, Antonio (1988), “Sistemas y sujetos en la historia literaria latinoamericana”, *Casa de las Américas*, 171, pp. 67–71.
- Tarica, Estelle (2008), *The inner life of mestizo nationalism*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- Usandizaga, Helena (2006), “Prólogo”, en Helena Usandizaga (ed.), *La palabra recuperada. Mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert.