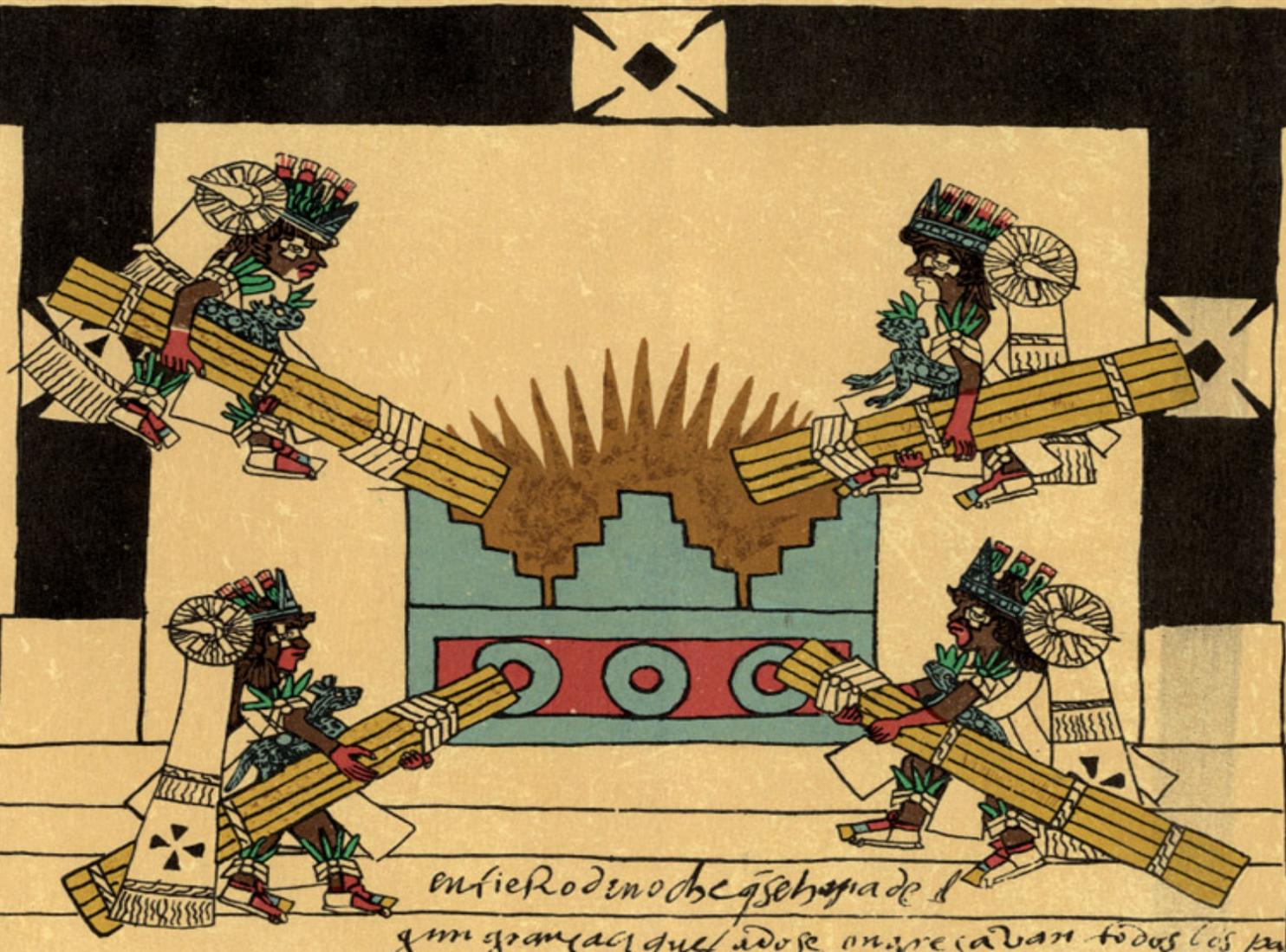


Mito, palabra e historia

en la tradición literaria latinoamericana

José Carlos Rovira y Eva Valero Juan (eds.)



en fierro de noche q se hoga de d
q m granca q que adose ongreca van todas las pa

José Carlos Rovira / Eva Valero Juan
(eds.)

**Mito, palabra e historia en la tradición literaria
latinoamericana**



MITO, PALABRA E HISTORIA EN LA TRADICIÓN LITERARIA LATINOAMERICANA

José Carlos Rovira y Eva Valero Juan
(eds.)

Colaboración editorial:

M.^a Elena Martínez-Acacio Alonso y Benoît Filhol

Iberoamericana - Vervuert - 2013

Este libro se enmarca en los proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación: “La formación de la tradición hispanoamericana: historiografía, documentos y recuperaciones textuales” (MCI FFI2008-03271/FILO), desarrollado entre 2008 y 2011; “La formación de la tradición literaria hispanoamericana: recuperaciones textuales y propuestas” (MCI FFI2011-25717), en desarrollo desde 2012 hasta 2014; Conselleria d’Educació (AORG/2011/075); y Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2011-12642-E).

Derechos Reservados

© Iberoamericana, 2013
Amor de Dios, 1 - E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22 - Fax: +34 91 429 53 97
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

© Vervuert, 2013
Elisabethenstr. 3-9 - D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17 - Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

Depósito legal: M-2594-2013

ISBN 978-84-8489-712-5 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-86527-763-3 (Vervuert)

Diseño de portada: Juan Carlos García Cabrera

Ilustración de la portada: Códice borbónico, página 28

Impreso en España

The paper on which this book is printed meets the
requirements of ISO 9706

ÍNDICE

[Introducción](#)

[Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana](#)

José Carlos Rovira / Eva Valero Juan

[I. MITOS PREHISPÁNICOS EN EL PERÍODO COLONIAL](#)

[Para leer la historia del Renacimiento. La función del mito en algunas crónicas de la Conquista del Perú](#)

Martín Sozzi

[El regreso de Quetzalcóatl o el agujero de la conquista: la apropiación del mito en la *Crónica de la Nueva España* de Francisco Cervantes de Salazar](#)

Víctor Manuel Sanchis Amat

[Los mitos de los tayronas, los chibchas o muiscas y sus analogías con los europeos o asiáticos](#)

Mercedes Serna

[El legado mítico prehispánico en la literatura de evangelización del siglo xvi](#)

Mónica Ruiz Bañuls

[Conflicto entre divinidades por el espacio sagrado](#)

Ligia Rivera Domínguez

[Caminos de ida y vuelta: mitos sobre mujeres en la América colonial](#)

Mar Langa Pizarro

[Juan José de Eguiara y Eguren y la mitificación del pasado mexicano](#)

Claudia Comes Peña

[II. MITOS PREHISPÁNICOS EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA](#)

[MÉXICO Y GUATEMALA](#)

[Entre la poesía prehispánica y la poesía contemporánea: itinerarios de investigación](#)

Stefano Tedeschi

[Un mundo sonoro: naturaleza, lenguaje y resistencia en la poesía de Humberto Ak'abal](#)

Astvaldur Astvaldsson

[La leyenda del Kukul: el origen de *Kukulkán*](#)

Sylvain Choin

[Venus o Xurávet en *El canto de la grilla*, de Ramón Rubín: derrotero para un epílogo](#)

Edmer Calero del Mar

[La hierofanía y el símbolo prehispánico en la modernidad. *Los días enmascarados* de Carlos Fuentes](#)

Weselina Gacinska

[Malinchismo posmoderno en *Diablo Guardián*, de Xavier Velasco](#)

Miguel Caballero

[Renovación o muerte por acción de la Llorona](#)

Tanya González Zavala

[Los *c'angandhos* en la tradición indígena hñähñu y en la literatura regional contemporánea del valle del Mezquital, México](#)

Verónica Kugel

[PERÚ Y ECUADOR](#)

[Perspectivas del romanticismo para una “Mitología peruana”](#)

Eva Valero Juan

[El mito de “los hermanos Ayar”: de las crónicas de Indias a los cuentos incaicos de Abraham Valdelomar](#)

M.ª Elena Martínez-Acacio Alonso

[La recuperación del indígena y de la cosmovisión incaica en los cuentos de Ventura García Calderón](#)

Benoît Filhol

[El indígena como mito y el paisaje como referente en la vanguardia peruana](#)

Marta Ortiz Canseco

[Mitos andinos en *El pez de oro*, de Gamaliel Churata](#)

Helena Usandizaga

[La política del miedo en *El pez de oro* de Gamaliel Churata](#)

Meritxell Hernando Marsal

[Significaciones de la cultura quechua en “Boletín y elegía de las mitas” de César Dávila Andrade](#)

Daniela Evangelina Chazarreta

[*Tutupaka Ilakhta*: cómo Medea llegó a los Andes](#)

Héctor Gómez Navarro

OTROS PAÍSES

Presencias míticas en la literatura chilena, desde su fundación hasta hoy

Chiara Bolognese

La biografía difusa de Sombra Castañeda: se oyen las carcajadas de los extinguidos entre una difusa oficialidad de fondo

Fernanda Bustamante Escalona

La muerte viva: mito y violencia en América Latina

Benito Elías García

Pedro Blanco, el negrero de Lino Novás Calvo. Secuestro, trata y esclavitud. Superstición y religiosidad en la factoría, el barco negrero y el ingenio

Jesús Gómez de Tejada

El mito como estrategia de actualización cultural. Análisis de la presencia de Shumpall en la poesía mapuche

Inmaculada María Lozano Olivas

“Las Ménades” de Julio Cortázar, mito clásico o pulsión ancestral

Rosa Serra Salvat

III. VARIA

Configuraciones heterogéneas de los mitos prehispánicos en la narrativa neoindigenista

Carmen Alemany Bay

Leyenda y mito: la Baronesa de Wilson y las Maravillas americanas

Beatriz Ferrús Antón

[El recurso del *narrador excluido*. Una estrategia narrativa de aproximación al choque de dos mundos](#)

Marcin Kazmierczak

[Desmantelamiento y reconstrucción del discurso histórico hispánico en *La novela del Indio Tupinamba* de Eugenio Granell](#)

Joaquín Lameiro Tenreiro

[Mitos sí, indios no. La figura del indígena en la literatura de la Independencia y la construcción nacional](#)

Remedios Mataix

[Mitos prehispánicos en viñetas. Una aproximación desde la didáctica de la literatura](#)

José Rovira Collado

[Sobre los autores](#)

INTRODUCCIÓN

MITO, PALABRA E HISTORIA EN LA TRADICIÓN LITERARIA LATINOAMERICANA

SOBRE LA PERSISTENCIA DEL MITO

El mito, esencial en la tradición literaria europea desde el mundo clásico y el Renacimiento, adquiere relevancia en la tradición americana desde el momento en que la Conquista significa la interrupción de unas culturas sustentadas por narraciones cosmológicas y religiosas que se apropian del tiempo y el espacio para definirlo, para entrever orígenes y destinos, para explicar el pasado, el presente y el futuro.

Hemos narrado alguna vez la experiencia de unos viajeros europeos en Chichén Itzá, en la explanada que está ante la pirámide principal, la llamada de Kukulcán, observando aquellos restos arquitectónicos y recordando en asociación distante un texto de Petrarca, aquel que nos sirve para explicar el humanismo europeo; se trata de un fragmento de una carta a Giovanni Colonna, el 15 de marzo de 1337, donde dice:

...pensabas que cuando estuviera en Roma habría de escribir algo grande. Quizá sí que haya recogido material suficiente para hacerlo más adelante; por ahora no me he

sentido con fuerzas para comenzar nada, por lo muy impresionado que estoy por el milagro de cosas tan grandes, por la magnitud de mi admiración. Sólo hay una cosa que no quiero dejar en silencio, y es que sucedió lo contrario de lo que creías. Solías desaconsejarme, ¿recuerdas?, que viniese, sobre todo por el temor a que teniendo en cuenta el aspecto de las ruinas de la ciudad, que poco se correspondían con la fama y la opinión concebidas a partir de los libros, aquel entusiasmo que yo tenía viniese a enfriarse. Y yo mismo, aunque sentía un ardiente deseo, estaba de acuerdo en retardarlo por miedo a que, lo que yo había imaginado, la vista y la presencia no lo disminuyesen, pues esta visión y esta presencia resultan siempre dañosas para las cosas grandes. Pero en este caso, que hay que decir que es sorprendente, la vista en nada disminuyó, sino que incluso superó lo que esperaba. Y Roma me apareció aún más grande, y las ruinas me parecieron aún mayores de lo que había creído (Petrarca, *Familiarum rerum*, II, 14).

La asociación de ruinas, sensaciones y recuerdos nos trasciende siempre, nos hace pensar —volvemos a Chichén Itzá o a las de la Plaza Mayor de México o a las de Teotihuacán o a las del Cuzco— que hubo unas civilizaciones que se expresaron en mitos, los cuales se intentaron extirpar de raíz en aquel proceso de conquista espiritual y material iniciado a comienzos del xvi; unas sociedades a las que la arqueología ha devuelto en los dos últimos siglos los restos de su esplendor y su memoria. Hay mitos grandes que se articulan con las ruinas, con los murales que vemos en ellas, con los objetos que pueblan museos, con los códices repletos de sombras y de luces, con las tradiciones que se transcribieron tras la conquista.

Hay otros mitos más pequeños, reformulados en una oralidad cada vez más difícil de encontrar, pero actuante, todavía en nuestros días, reconstruidos en fiestas y

tradiciones presentes. Los mitos grandes, los canónicos de la primera textualidad indígena, y los más pequeños, en la oralidad o el folclore, se articularon muy pronto como “cultura de vencidos” (a Miguel León-Portilla le debemos tantas cosas; entre ellas, esta formulación) y fueron penetrando en una tradición literaria, hasta convertirse en una de las estructuras de la misma, con timidez a lo largo de la Colonia, con expansión audaz a partir del siglo XIX y con casi insolencia estética desde el siglo XX.

Recordamos siempre aquel ejemplo primigenio de la tradición maya que recibimos de la amplia elaboración textual, traductora y teórica de Miguel León-Portilla:

La sagrada piedra roja, su piedra,
el ser rojo oculto en la tierra,
la ceiba roja primigenia,
atributo principal del oriente,
el árbol rojo del monte,
su árbol,

los frijoles rojos,
sus aves rojas de cresta amarilla,
el rojo maíz tostado.

La sagrada piedra blanca, su piedra,
la piedra del norte,
la ceiba blanca primigenia,
su atributo principal,
el ser blanco oculto en la tierra,
las aves blancas,
los frijoles blancos,
el maíz blanco, su maíz.

La sagrada piedra negra, su piedra,
la piedra del poniente,
la ceiba negra primigenia,
su principal atributo,
el maíz negro, su maíz.

El camote negro, su camote,

las aves negras, sus aves,
su casa, la noche oscura,
el fríjol negro, su fríjol.
la sagrada piedra amarilla, su piedra,
la ceiba amarilla primigenia,
su atributo principal,
el árbol amarillo del monte,
su árbol,
su camote amarillo,
las aves amarillas, sus aves,
el fríjol amarillo, su fríjol
(*Chilam Balam de Chumayel*, fol. 1)¹.

Titubeamos ante los sentidos de un texto que para nosotros, inicialmente, tiene pocos significados claros, sólo los mismos objetos (la piedra, la ceiba, el camote, las aves, la casa, el fríjol) que van cambiando de color: rojo, blanco, negro y amarillo. Hay indicaciones espaciales que nos llaman la atención: el rojo nos remite al oriente (“la ceiba roja primigenia,/ atributo principal del oriente”); el blanco, al norte (“La sagrada piedra blanca, su piedra,/la piedra del norte”); el negro, al poniente (“La sagrada piedra negra, su piedra,/ la piedra del poniente”); nos queda un amarillo sin dirección precisa, pero necesariamente es el sur, aunque seguimos sin entender la construcción operada en el texto. Hablaremos quizá de “la imposibilidad de pensar esto” en relación al pensamiento expresado, pidiendo prestada la frase a Michel Foucault, dejando en la cabeza esos objetos naturales y cotidianos que cambian de color.

Sin embargo, obtenemos inmediatamente una mediación contemporánea. Un día leemos “Los cazadores celestes”, aquel poema también extraño de *Clarivigilia primaveral* (1965), el último poemario de Miguel Ángel Asturias, y leemos los mismos colores, comenzando nosotros por el amarillo:

Águila de Luciérnagas de Sol,
el de las huellas amarillas pintadas en la tierra,
saboreadora de las huellas amarillas que al
andar
dejan las estrellas fugaces...

Un cazador, en medio de la naturaleza (uno de los
"Cuatrocientos Cazadores Luceros") apunta su flecha hacia
otra dirección, el Poniente: "De su flecha que se apaga y se
enciende apuntada hacia el Poniente", dice más adelante (en
el texto citado antes era el negro el de esta dirección, pero
no vamos a discutir por su inconcreta posición geográfica,
pues veremos que tiene otro valor).

El negro es el siguiente y, al final, el cazador dirige su
flecha hacia la media noche:

Águila de Sueños,
el de las huellas negras pintadas no sobre la
tierra,
debajo de la tierra, Cazador que anda de
cabeza
bajo la tierra, saboreadora de huellas negras...
[...]
de su flecha ciega apuntada hacia la media
noche.

Sigue el rojo y el cazador (ahora sí coincide con el texto
inicial) apunta su flecha hacia el Oriente:

Águila de Fuego,
el de las huellas rojas pintadas en la tierra
saboreadora de las huellas de coral que al
andar
hacia el sol dejan los corazones,
[...]
su flecha de licor de sol apuntada hacia el
Oriente.

El blanco termina este juego cromático, sin disposición precisa del lugar adonde apuntar la flecha:

Águila de Nubes,
el de las huellas blancas, medias lunas
pintadas
en la tierra saboreadora de neblinas que van
con pies de pluma,
el viento alza su lengua y lame la cal viva,
blancas sus plumas, blanco su piel, blancos sus
dientes.

Leeremos además, en el poema de Asturias, un comienzo explicativo de su acción y un color más que es con el que inicia el texto. Los cazadores celestes van a la cacería de Cuatricielo, cuyas mansiones están “situadas en los cuatro pétalos de la rosa celeste”:

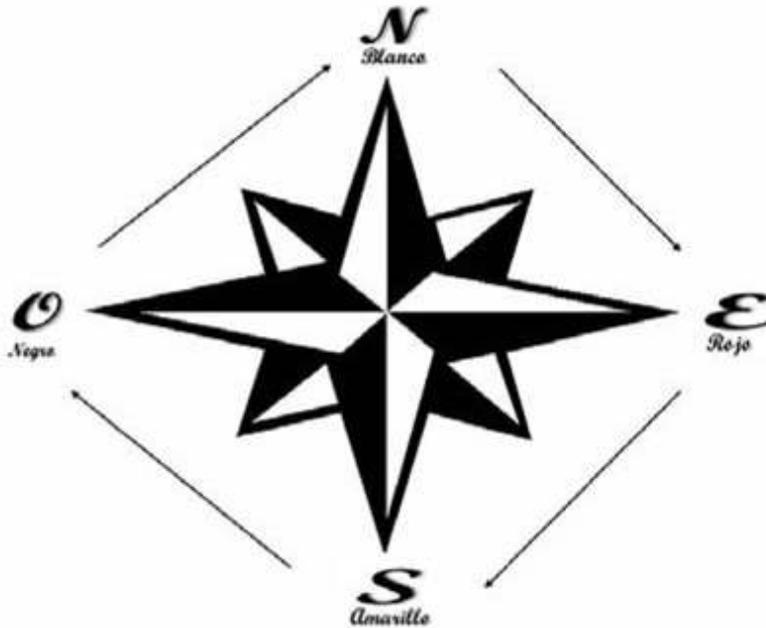
Partimos a la cacería de Cuatricielo
el Hombre de las Magias,
el hombre de las Cuatro Magias,
[...]
Cazaremos a Cuatricielo,
porque tiraniza en sus mansiones,
situadas en los cuatro pétalos de la rosa
celeste.

Y aparece en el comienzo un quinto color, anticipemos ya que es una quinta dirección del mundo, el verde:

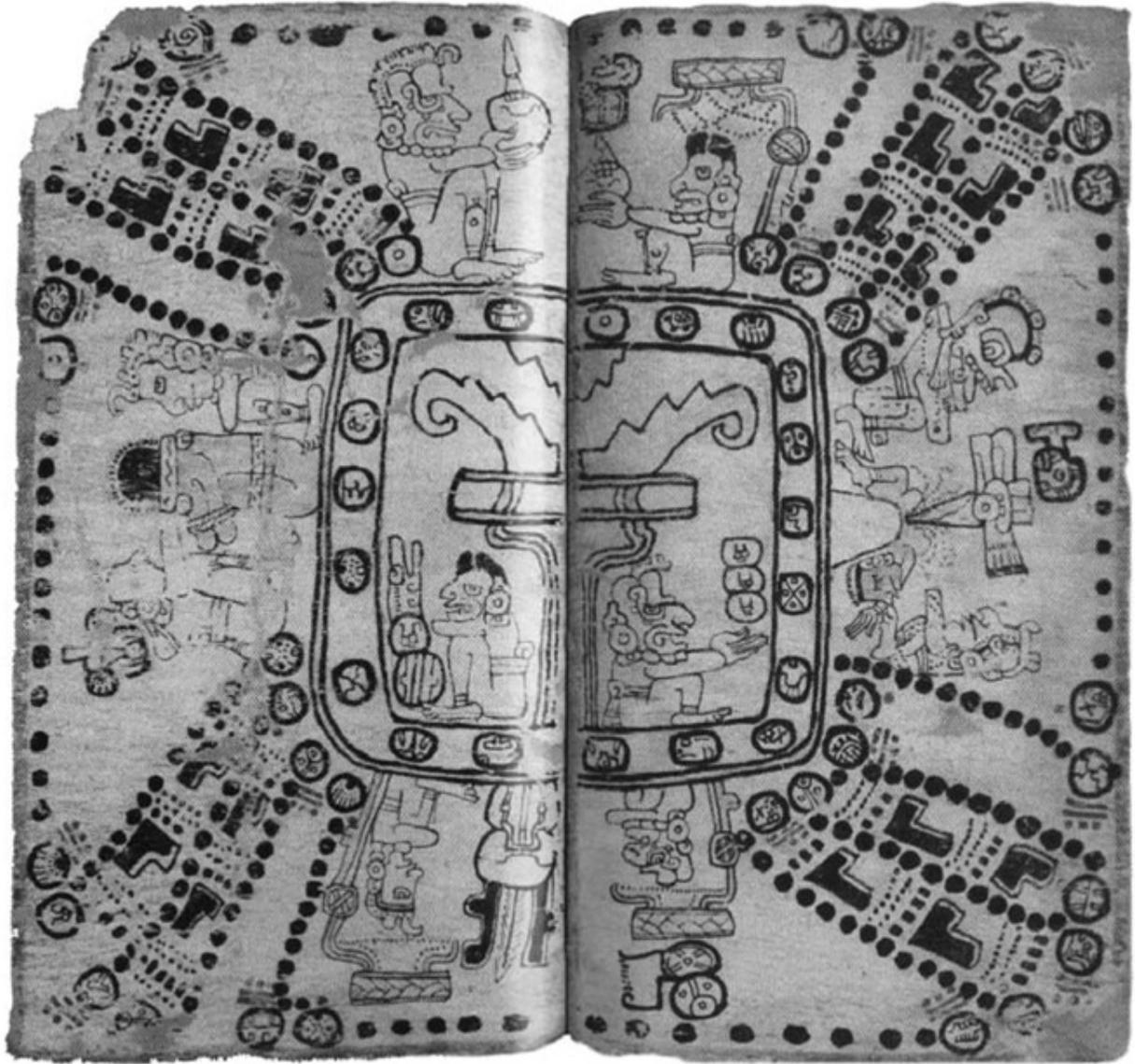
El Jefe de Cazadores, Águila de Árboles,
el de las huellas verdes pintadas en la tierra,
saboreadora de las huellas verdes que al andar
dejan los árboles —el viento se levanta y no
acaba
de lamer las hojas, juntándolas, separándolas,
arremolinándolas-huellas verdes del Jefe de

Cazadores,
Águila de Árboles,
Águila de uñas en medio de una tempestad de
hojas verdes,
su cuerpo, membrillo de oro untado de grasa de
ciervo,
el escudo al brazo tatuado de serpientes verdes
y la flecha de pluma de quetzal apuntada hacia
mediodía.

El Jefe de Cazadores, rodeado y transmutado por el color verde, tiene además una identificación en los últimos versos que citamos: la flecha de pluma de quetzal y el brazo tatuado de serpientes nos remiten a Quetzalcóatl (en el caso de Asturias, realmente es el originario Kukulcán maya, a quien dedica además el cierre de las *Leyendas de Guatemala*). Miguel Ángel Asturias nos ha dado una clave interpretativa en cinco colores. Y nos ha dado la referencia precisa a la rosa de los vientos que nos sirve para descifrarlos. Volvamos a la visión originaria que utilizamos y veamos la disposición de los colores en la rosa de los vientos.



El blanco, el rojo, el amarillo y el negro no son otra cosa que la diferente coloración del día por la posición del Sol en relación a la tierra: el blanco es el amanecer; el rojo, el sol en su plenitud; el amarillo, el atardecer; el negro, la noche. El Sol en relación a los puntos cardinales puede tener sus variantes y el poema de Miguel Ángel Asturias las contiene. Lo importante es que la relación temporal (el paso del Sol iluminando la Tierra durante un día) y espacial (la posición geográfica del Sol en relación a la Tierra) admite matices cromáticos. Esta relación espacio-tiempo marca una visión central del universo prehispánico en las áreas del antiguo México y Centroamérica. Los colores remiten a los puntos cardinales y estos a la visión cuatripartita del mundo. Las cuatro direcciones marcadas, más la dirección central, el verde, que conforma el hábitat, es el espacio desde el que salen las otras cuatro direcciones. Estaba ya, en el lenguaje pictográfico de los códices, en una pintura muy conocida del más completo de la tradición maya, el *Códice Madrid*, de donde recuperamos la siguiente imagen.



Miguel León-Portilla la explicó suficientemente y damos aquí una versión reducida de su esclarecimiento: más que cuatro puntos cardinales, estamos ante cuatro sectores cósmicos que convergen en un punto, el centro, que es la quinta dirección del mundo. En el centro, un árbol cósmico y dos deidades que mantienen los glifos del viento y de la vida, rodeadas por un cuadrado que contiene los veinte signos de los días, desde el que se sale hacia cuatro cuadrantes señalados por huellas, que son las cuatro direcciones del mundo. Sobre la dirección central, marcada

por el color verde, son varios los textos mayas los que nos pueden acompañar. En el *Chilam Balam de Chumayel*, en el texto referente al 11 Ahau², una pelea entre dioses (las trece deidades celestes, Oxalahun ti ku, y las nueve del inframundo, Bolon ti ku) se pelean y destruyen el mundo para provocar luego, una vez terminado el arrasamiento, un nuevo renacer que comenzará con el resurgir de la ceiba roja; después, de la blanca, la negra y la amarilla, en las que se posará un ave del mismo color, hasta que al final:

Se alzaré también
Yaax Imix che,
la ceiba verde primigenia,
en la región central,
como señal y memoria de aniquilamiento.
Ella es la que sostiene el plato y el vaso,
la estera y el trono de los *katunes*
que por ella viven.

Volvamos al texto de Miguel Ángel Asturias, al fragmento concreto en el que los cazadores celestes van a la cacería de Cuatricielo. Es evidente que la relación temporal y espacial de los cuatro colores nos lleva a esta divinidad, que es solamente del propio Asturias, pero que remite al espacio original de la misma creación. No vamos a explicarlo aquí; solo dejaremos hablar al texto originario maya, el *Popol Vuh*:

Existía el libro original, escrito antiguamente, pero su vista está oculta [...]. Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, como fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador...³.

Hemos ofrecido un ejemplo de recuperaciones contemporáneas del mito, entre otras muchas posibilidades (el mismo Miguel Ángel Asturias jugó repetidamente con el simbolismo de los colores y la lectura de “Ahora que me acuerdo” —el segundo relato de las *Leyendas de Guatemala*— o la dramatización de Kukulcán que las cierra serían una buena forma de comprobarlas). Sin embargo, hemos buscado solo un ejemplo para hacer una llamada a seguir una propuesta de lectura que entrelaza los textos trasvasados de la oralidad, desde los orígenes prehispánicos, con textos contemporáneos. Es evidente que no es solo el recurso textual el que permite hablar de recuperaciones y de supervivencias. Será muy difícil que el lector no asocie la visión cuatripartita del mundo y el espacio central con las cuatro figuras que descienden cabeza abajo y girando del palo volador al ritmo que marca un danzante central: forman parte de la misma cosmovisión originaria y el mito entonces se recrea en el folclore y en los laberintos de la soledad, persiste, da sentido a un universo en el que la literatura lo reproduce también para adquirir dimensión mítica o estética.

Lo hemos planteado en otras ocasiones en relación a mitos y tradiciones centrales de gran persistencia literaria, con algunos preferidos, como el de Quetzalcóatl de la tradición azteca. Pero nos debe interesar también la amplia difusión literaria y artística que asumen varias culturas y tradiciones, con especial relevancia, aparte de las citadas, la que surge del Incario, o todas las que pueblan el imaginario americano desde sus orígenes, las cuales, aunque se intentaron aniquilar, provocaron imágenes supervivientes.

Con este sentido convocamos, en noviembre de 2011, en la Universidad de Alicante, el III Congreso Internacional “Mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana. Homenaje a José María Arguedas en el centenario de su nacimiento”, cuyos materiales recoge, parcialmente, este volumen.

UNA REFLEXIÓN ABIERTA

Los trabajos que publicamos en el presente volumen vienen a sumarse a varias publicaciones previas sobre la pervivencia del mundo mítico prehispánico en el período colonial y su emergencia en la literatura actual; por un lado, a las realizadas por el grupo de investigación de la Universidad de Alicante en dos números de la revista *América sin nombre*⁴ y, por otro, a las desarrolladas como resultado de los congresos previos referidos al final de esta introducción: Helena Usandizaga(ed.), *La palabra recuperada. Mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana* (2006), y Magdalena Chocano, William Rowe y Helena Usandizaga (eds.), *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana* (2010). Los nuevos desarrollos que aquí presentamos han sido ordenados en dos grandes secciones, siguiendo un criterio cronológico: la primera parte, referida al período colonial y la segunda, a la literatura contemporánea. Esta última, a su vez, ha sido clasificada por grandes áreas geográficas, con el fin de ofrecer al lector una organización que permite establecer vínculos claros entre los artículos dedicados a cada una de las literaturas nacionales abordadas. Concluye el libro con una sección que hemos titulado “Varia”, en la que se encuentran artículos dedicados al mismo argumento en varios autores de diferentes literaturas o que escapan a la clasificación anterior. El fin último ha sido el de ofrecer una estructura que optimice la búsqueda al lector interesado, si bien los diferentes períodos y temas abordados dialogan entre sí, creando un gran panorama en el que la historia, la antropología y la literatura se incardinan necesariamente.

Con este objetivo, comenzamos con una primera parte dedicada a la pervivencia del mito prehispánico en el período colonial, con especial atención al siglo XVI, pero también a otros momentos clave de preocupación sobre ese pasado como es la segunda mitad del siglo XVIII. Estos trabajos dan

muestra de cómo la ficcionalización de los mitos y las tradiciones prehispánicas, tan presente en la literatura latinoamericana del último siglo, comienza desde los primeros tiempos de la conquista y se desarrolla de forma continuada hasta nuestros días.

En las crónicas del período renacentista se sitúan los trabajos de Martín Sozzi, Víctor Sanchis y Mercedes Serna, en los que se analiza la utilización del relato mítico para la interpretación y la construcción de la historia. Los trabajos abarcan las emergencias del mito prehispánico en los textos producidos durante la Colonia en el ámbito peruano, mexicano y de la actual Colombia. La funcionalidad del mito en las crónicas del Perú centra el primer trabajo. Desde la visión de los mitos como manifestaciones de una verdad oculta, el análisis de Sozzi sobre los relatos míticos en la obra del Inca Garcilaso de la Vega revela que estos aparecen como narraciones en las que hay una evidente alteración de los hechos. Sozzi plantea que no por ello los mitos pueden ser considerados como ahistóricos o irreales, sino que forman parte de la tradición histórica y de la cultura como indicadores de su verdad más profunda. El siguiente artículo, de Víctor Sanchis, nos sitúa en el ámbito novohispano, para analizar la presencia del mito del regreso de Quetzalcóatl en una de las crónicas menos conocidas del “ciclo de la conquista de México” de Francisco Cervantes de Salazar: la *Crónica de la Nueva España* (compuesta en torno a 1560). El que fuera cronista de la ciudad utiliza en la retórica de su obra los agüeros de las culturas mesoamericanas sobre el regreso de uno de sus dioses principales para justificar la conquista y la colonización española, tiñendo su interpretación sobre el mito de una predestinación divina propia de los relatos épicos. Por su parte, Mercedes Serna nos desplaza a otra área cultural prehispánica para analizar los mitos de los tayronas, los chibchas o muiscas y sus analogías con los europeos o asiáticos. El artículo visualiza la cultura dorada del pasado prehispánico de la actual

Colombia, que comprende desde el 1200 hasta el 1510, y que estaba formada por sucesivos pueblos indígenas, entre los que destacan los tayronas, los chibchas o muiscas, los quimbayas, zenúes, la cultura Colima, la Nariño y la cultura Tumaco. Con la mirada atenta a ese pasado, Serna analiza algunos mitos de los chibchas o muiscas, como el de Bachué o el mito de Bochica, y sus coincidencias con los europeos o asiáticos, así como la leyenda de origen amazónico de Yurupary, la narración más representativa de la cultura colombiana. Asimismo, la autora estudia la presencia de los muiscas y sus relatos en algunas obras del tiempo de la conquista como la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo y, sobre todo, en dos obras de relieve histórico y literario: *Elegías de Varones ilustres de Indias*, del clérigo Juan de Castellanos y *El carnero*, de fray Juan Rodríguez Freyle.

La recuperación del mito desde el tiempo de la conquista y después, durante los siglos de la Colonia, se canalizó a través del mestizaje religioso, que es abordado en los trabajos de Mónica Ruiz Bañuls y Ligia Rivera. Una de las manifestaciones más interesantes de dicho mestizaje se encuentra en los *huehuetlatolli*, textos en náhuatl que, preservados por los misioneros, acumularon una sabiduría vivencial entroncada con la primera evangelización novohispana. Mónica Ruiz Bañuls pone de manifiesto cómo en estos textos subyace un universo mítico, revelador de una manera de ser y de comprender la vida, una singular visión de lo que las fuerzas naturales y sobrenaturales significaban en la cosmovisión cultural precortesiana. A pesar de los intentos de “extirpación” de dicho universo cultural y mítico, existió una corriente evangelizadora que supo valorar tales elementos míticos, recuperando la memoria del pasado inmediato a la conquista. Ruiz Bañuls demuestra cómo, a través de los testimonios prehispánicos que algunos de los misioneros seráficos llegados al Nuevo Mundo conservaron como instrumentos eficaces de su

proyecto evangelizador, es posible recuperar el rico legado mítico del pueblo nahua.

A partir de la conquista, la suplantación de las deidades del panteón mexica por los santos y vírgenes católicos tiene un ejemplo paradigmático en Cholula, donde se instaló como divinidad reinante a la Virgen de los Remedios sobre una pirámide sagrada. Ligia Rivera recopila el discurso mítico presente en la oralidad, que muestra una historia reveladora de las dificultades que sortea la Virgen española para instalarse en ese espacio sagrado, lugar de veneración de la divinidad del agua y la lluvia (Tláloc o su advocación Choconauquiahuitl). El artículo muestra cómo a pesar de que la cosmovisión de los cholultecas refleja el impacto de la aculturación, también conserva en la memoria el recuerdo glorioso de sus antiguos dioses, en su resistencia a abandonar su templo. El recuerdo se transmite mediante mitos, los cuales subsisten con gran vitalidad mostrando la coexistencia de dos tradiciones culturales y, por tanto, de dos formas antagónicas de concebir el mundo.

Si la recuperación del mito ha sido analizada en el ámbito histórico y en el religioso, el siguiente trabajo de Mar Langanos abre otro ángulo de la vida colonial en el que lo prehispánico tiene también una funcionalidad destacada: los mitos sobre mujeres, en el caso concreto del Paraguay colonial. Este estudio nos sitúa ante un corpus textual formado por crónicas, cartas y documentos judiciales en los que el mito y la verdad histórica se entrecruzan. Desde el entramado que tal entrecruzamiento genera, resulta complejo deslindar ambas esferas. En este punto, el trabajo localiza los hilos que permiten plantear un acercamiento a la figura de la mujer durante la primera etapa colonial de Paraguay.

Por último, la relevancia de la nueva mirada hacia el pasado prehispánico que protagonizan los intelectuales del siglo XVIII es estudiada por Claudia Comes a través de un ejemplo principal: el caso de Eguiara y Eguren en su

Bibliotheca Mexicana (1755), que significó un nuevo diseño de la identidad cultural mexicana. En los prólogos o *anteloquia* que anteceden a la obra, su autor defiende la unidad de la historia y la cultura desarrollada en suelo mexicano, soslayando la ruptura que supuso la llegada de los españoles. Además, como defensa del valor intelectual de sus habitantes, realiza un recorrido por toda su historia cultural, que se iniciaría ya en el periodo precolombino. Con el objetivo de acallar las voces, sobre todo europeas, que incidían una y otra vez en la incultura y barbarie de los indígenas, Eguiara dedica los siete primeros prólogos de su obra a describir el desarrollo cultural del imperio azteca y el alto nivel que había alcanzado, de forma que lo convertía en digno predecesor de la cultura criolla posterior. Sin embargo, llama mucho la atención que Eguiara omita tratar sobre la religión prehispánica, que sí estaban tratando otros autores en su época. Claudia Comes plantea que con ello Eguiara pretendía quitar del primer plano todo lo que tuviera que ver con la idolatría y pudiera ser utilizado como argumento para poner en cuestión la sincera religiosidad cristiana de los nuevos conversos. Además, de forma paralela, suplió el vacío que este mundo mítico había dejado en su panorama cultural mitificando por diversas vías el pasado histórico precolombino.

Con este trabajo se cierra el apartado sobre el período colonial para iniciar la parte más extensa del libro, dedicada a la presencia del mito prehispánico en la literatura latinoamericana contemporánea, con dos series de trabajos dedicados a la literatura mexicana-guatemalteca y a la peruana-ecuatoriana, y una última parte en la que se engloban otras literaturas nacionales.

El ámbito cultural mesoamericano es abordado en ocho trabajos sobre diversas obras y autores que utilizan sus mitos. Inicia la sección el artículo de Stefano Tedeschi, con una reflexión sobre las visiones cosmogónicas prehispánicas que aparecen en obras poéticas como *Clarivigilia Primavera*

(1965) y *Parla il Gran Lengua* de Miguel Ángel Asturias (1966) —una selección bilingüe en español e italiano de su producción poética más significativa—, *Los ovnis de oro* de Ernesto Cardenal (1992) y *Poesía ignorada y olvidada* de Jorge Zalamea (1986).

La recuperación del universo maya en la literatura guatemalteca ocupa el espacio de los dos siguientes trabajos, de Astvaldur Astvaldsson y Sylvain Choin. Astvaldsson estudia la poesía de Humberto Ak'abal, en sus ejes principales: naturaleza, lenguaje y resistencia, y en concreto desde el punto de vista del papel que 'un mundo sonoro', estrechamente relacionado tanto con el bilingüismo como con la traducción, desempeña en la poética del autor Ak'abal, cuyo objetivo principal es el de "reconstruir y dignificar la memoria maya como principio epistemológico para el reconocimiento cultural del mundo indígena".

Las divinidades prehispánicas de México, y su recuperación contemporánea en la prosa, centran los estudios de Sylvain Choin y Edmer Calero. Sylvain Choin se centra en el origen de "Cuculcán" escenificado en la pieza teatral añadida a la segunda edición de las *Leyendas de Guatemala* (Buenos Aires, 1948). Los cuatro manuscritos desconocidos e inéditos que llevan por título "La leyenda de Kukul" y que fueron publicados en *Cuentos y leyendas. Miguel Ángel Asturias* (Madrid *et al.*: ALLCA XX-Colección Archivos, 2000) anticipan la pieza teatral, por lo que el trabajo parte de la consideración del texto narrativo ("La leyenda de Kukul") como "borrador" de "Cuculcán" y analiza la relación entre ambos textos desde dos perspectivas: en primer lugar, coteja los manuscritos y la pieza teatral para analizar la evolución del pensamiento de Asturias; en segundo lugar, identifica y delimita la base indígena del argumento (la influencia del *Popol Vuh* y de las leyendas tradicionales guatemaltecas), desligándolo de elementos europeos (como el influjo del surrealismo o la influencia en la obra de *El pájaro de fuego*). Por su parte, Edmer Calero nos

conduce a mediados del siglo xx, a una novela de Ramón Rubín, *El canto de la grilla*, de 1952, con el objetivo puesto en la divinidad de Venus o Xurávet. Partiendo de los trabajos antropológicos y etnológicos recientes sobre dicha divinidad en el área cultural del Gran Nayar, se propone una nueva lectura de esta novela y en concreto de su desenlace, considerado como defectuoso por algunos críticos. El estudio de las implicaciones de Xurávet en el principio, en el desarrollo y en el desenlace de la novela puede atenuar este juicio a través de una lectura basada en un encadenamiento o enfoque mítico.

Desde Miguel Ángel Asturias llegamos a Carlos Fuentes, otro de los escritores paradigmáticos de esta literatura preocupada por la identidad, la historia y el pasado indígena de México. La presencia del mito prehispánico en el relato "Por boca de los dioses" (inserto en *Los días enmascarados*) es analizada por Weselina Gacinska desde el punto de vista de la crítica social y cultural, pero también como una clave para el entendimiento de la presencia del arquetipo en la modernidad (para lo cual se parte del concepto del mito y del símbolo de clásicos antropólogos y filósofos como E. Cassirer, N. Frye o M. Eliade). El Teotl, o "esencia divina" que se extrae de la presencia de los dioses en el cuento, se introduce en el mundo contemporáneo. Estas deidades, el tema de la cara y la presencia de la boca, dibujan un itinerario de búsqueda de la identidad que conduce al protagonista hacia la purificación.

Un salto al siglo xxi nos lleva al estudio del "malinchismo" en *Diablo Guardián*, de Xavier Velasco, desde una perspectiva posmoderna. Miguel Caballero estudia en esta novela de 2003 la utilización del mito de la Malinche para explicar los fenómenos identitarios de la sociedad global. Desde la problematización del concepto del mestizaje que *Diablo Guardián* plantea, la trama argumental recrea una nueva Malinche moderna que no abandera ninguna de las causas simbolizadas por la Malinche en las últimas décadas:

ni reivindica el mestizaje, ni denuncia el sometimiento de la mujer, ni la doble discriminación que padecen las chicanas.

En el campo de la antropología literaria, y en el estudio de la oralidad, se sitúan los trabajos de Alejandra Gámez, Tanya González y, en buena medida, el de Verónica Kugel. En el primero, podemos seguir conociendo otras deidades del área mesoamericana y, en concreto, las nuevas configuraciones de la cosmovisión y la narrativa indígena en San Marcos Tlacoyalco, en Puebla. Alejandra Gámez se adentra en los pueblos ngiguás de Puebla y en sus expresiones de la visión del mundo que aluden a la matriz mesoamericana, pero que han sufrido cambios a través del tiempo, formando así nuevas configuraciones de la cosmovisión en las que conviven lo mesoamericano y lo católico. Históricamente, la cosmovisión mesoamericana ha tenido como fundamento central el medio ambiente y su interacción constante con él, debido a que las sociedades indígenas han basado su subsistencia en la agricultura, lo que las ha hecho altamente dependientes de los fenómenos naturales, como es el caso de la lluvia, de la cual depende el desarrollo de la agricultura. Por ello, muchas de las antiguas deidades mesoamericanas relacionadas con el agua siguen siendo símbolos dominantes en la cosmovisión de gran parte de los pueblos indígenas del país. Gámez Espinosa analiza las actuales configuraciones de la cosmovisión mesoamericana en torno a las entidades del agua (el señor del monte, la gran víbora, las sirenas y los duendes) entre los ngiguás de Puebla a través del estudio de la narrativa indígena y la ritualidad. Un caso más concreto es el de la leyenda de “la Llorona”, que encontramos en el trabajo de Tanya González Zavala, en el que conocemos que los informantes de Xicotepec de Juárez describen a este personaje en la tradición oral de una forma dual, como “una hermosa mujer, de cabello largo, ojos muy bonitos, vestida de blanco” y, en ocasiones, “como una calavera”. El análisis de este personaje demuestra que ejerce una importante función

persuasiva pues es quien, mediante prácticas de seducción, e incluso pérdida de conciencia, “cambia la condición existencial de ebrios a abstemios después de sumergirlos en el agua o bien los conduce a la muerte tras precipitarlos a una barranca”. Tanya González, además, observa las coincidencias descriptivas entre la Llorona y Cihuacóatl (la “mujer serpiente” que aparece en la crónica de Sahagún y que realizaba acciones semejantes a las que se atribuyen a la Llorona en el discurso actual), y señala el significado que adquieren el agua y un “espacio sagrado” como la barranca dentro de la cosmovisión del mundo prehispánico.

Cierra la sección dedicada al área cultural mexicana el artículo de Verónica Kugel sobre el tema de los *c'angandhos*, tanto en la tradición hñähñu como en la literatura regional del valle del Mezquital, México. El trabajo revela cómo estas piedras benéficas, que figuran como “piedra preciosa” en el *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe* de Alonso Urbano (fechado en 1605), se encuentran nuevamente en una *Diligencia de justicia en asunto a idolatría* (Real del Cardonal, Hidalgo, México) del año 1790; y reaparecen, en ocasiones bajo su nombre antiguo y en otras como piedras especiales o sagradas, en la literatura regional moderna, bien sea como leyendas, bien en relatos de ficción. De estos últimos, Kugel analiza “Xaxni; la llorona del jagüey”, de José Luis López Vargas (2009) y “María Cangandhó”, de Abel Pérez Ángeles (2009). El análisis de las características de los *c'angandhos* en todas estas manifestaciones escritas del pasado y del presente, permite finalmente ubicarlos en el universo indígena otomí o hñähñu del valle del Mezquital.

De México nos trasladamos a continuación a la otra área principal del mundo prehispánico para ver sus recuperaciones en la literatura contemporánea del Perú y Ecuador. La ordenación de los ocho artículos comprendidos en este apartado obedece a un criterio cronológico, con el fin de ofrecer al lector una perspectiva histórica en la evolución del tratamiento de la temática incaica e indígena en la