

Borrazás, Juan Cobos Wilkins, Najar El Hachmi, Laura Freixas, Miquel M. Gilbert, J. A. González Sains, Belén Gopegui, Miquel Mena, José María Merino, Rosa Montero, Gonzalo Navajas, Antonio Orejudo, Julia Otxoa y José Ovejero.

*Jorge Chen Sham*  
*Universidad de Costa Rica*  
*Academia Nicaragüense de la Lengua*  
*Academia Norteamericana de la Lengua Española*

**Magdalena Chocano, William Rowe y Helena Usandizaga (Eds.). *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, 2011, 439 páginas**

Este libro es de una pertinencia y de un desarrollo argumental que los estudiosos del mito y sus repercusiones en la literatura latinoamericana deben leerlo. En su “Prólogo” (9-20), los editores plantean la necesidad de la configuración del mito en tanto relato que debe analizarse hacia los órdenes perceptivo, cosmológico y simbólico. Comienzan ellos analizando la raigambre del mito en las culturas indígenas; se trata de desarrollar una “hermenéutica crítica para hacer visibles las prácticas socioculturales, las narrativas y las imágenes indígenas” (10). Con este objetivo en tanto agenda ética y política, el discurso del mito ya desborda el rechazo logocentrista y eurocéntrico, para ubicarnos en las funciones cognoscitivas y estéticas de la utilización, apropiación, recreación o comentario de los materiales míticos (esas son las perspectivas y el tratamiento que los participantes del volumen escogen). Por otro lado, explican los editores, el concepto de mito debe servir, en estos tiempos de fragmentariedad posmoderna, a facilitar y a promover el estudio de “procesos transculturales” (10) y los discursivos estéticos que escogen para su representación.

El libro está dividido en apartados para una mejor convergencia temática. El primero, con el título de “Aperturas y panoramas” (21-125) reúne los trabajos más extensos, en donde el mito pre-hispánico encuentra su asidero en las cosmovisiones y en las actitudes culturales. Por ejemplo, Luce López-Baralt se decanta por el estudio de los mitos fundaciones en el *Canto general* (1950) de Neruda, para que la voz poética sea guía y se revele el mito de Inkarrí; apunta ella que esta perspectiva descolonizadora en Neruda también se encuentra en otros escritores de la primera parte del siglo XX. En un trabajo fascinante y ameno sobre la representación de lo indoamericano y afroamericano, que se inaugura en la Exposición Universal de París de 1889, Martín Lienhard descubre las implicaciones del primitivismo en las vanguardias y en la configuración de un nacionalismo tanto en México como en Cuba. Por su parte, Astvaldur Astvaldsson parte de la preeminencia de que para las sociedades autóctonas los objetos simbólicos son “aparatos mnemotécnicos” (72) que organizan la tradición oral y la inscriben geográficamente hablando, para que su repertorio funcione de forma social y cognitiva. Así el conocimiento se registra en relatos orales con un significado más profundo y espiritual, en los cuales el paisaje y el entorno marcan para significar su relación con el mundo natural y sensible, lo cual Astvaldsson analiza en la necesidad de analizar otros materiales etnográficos tales como los textiles o las tradiciones orales y lo ejemplifica en la obra del salvadoreño Manlio Argueta. William Rowe introduce la reflexión sobre la especificidad de la

poesía oral andina con sus formas prosódicas y sus relaciones en los ciclos de la agricultura; así, la subjetividad indígena está mediada textualmente (92) y él analiza tanto las versiones que ofrece Jesús Lara en *La poesía quechua* (1947) o las del *Canto kechwa* (1938), de J. M. Arguedas. Por su parte, Gordon Brotherston inicia su estudio advirtiendo la obligación de unas precisiones del mito en un “continente que ha sido objeto de extirpaciones y de enajenaciones de territorio y de bienes culturales” (109). Con esta finalidad, cuestiona la noción eurocéntrica de escritura y celebra la aparición de textos en lengua vernácula que transcriben cosmogonías y anales colectivos. Pero la interrogante es aquí abordar otros tipos de materiales etnográficos como son las *muriaquitã*, piedras verde o litíglifos del amazonas en tanto “textos primigenios”; rastrea esta consideración para observar su relación con otras piedras mesoamericanas y el relato de la Piedra de los Soles.

El segundo apartado “Problemáticas y casos” (127-237), tiene dos secciones. La primera sección con el título de “La definición de los géneros de escritura ante el arte y el mito prehispánicos” reúne primeramente dos trabajos sobre los alcances de la poesía; el de Stefano Tedeschi estudia la relación de la *ekphrasis* poética y el arte prehispánico para considerarlo más allá del tópico romántico de las ruinas (un trabajo sugestivo pero muy breve en su desarrollo), mientras que el de Alessandra Passeri se detiene en la inscripción de la oralidad frente al tópico poético de la función de la palabra. Vienen luego el de Ma. Eugenia Esparragoza y Morena Carla Lanieri, quienes analizan los mitos que recoge Eduardo Galeano en *Los nacimientos*, primera parte de su trilogía *Memoria del fuego* (1982). Por otro lado, el artículo de Ana Ma. Morales estudia la inscripción del mito en relatos fantásticos tales como “Chac Mool” o “Huitzilopxtli”; también Esperanza López Prada se interroga sobre la utilización del material mítico en la construcción de una filiación o pertenencia, abusivas o no, lo cual habla de su valor como clave interpretativa del tiempo y, con esta finalidad, escoge la novela del mexicano Héctor Toledano, *Las puertas del reino* (2005) o los relatos de Elena Garro o Carmen Boullosa.

En la segunda sección de este segundo apartado, “Mitosis en transformación: lucha política, desigualdad y situación colonial”, aparece, en primer lugar el trabajo de Robert Neustadt sobre la novela de Néstor Taboada Terán, *Manchay Puytu* (1977), en la que el boliviano retoma un romance tradicional yaraví y explora los límites de la inserción de la flauta en ritos funerarios y su función actual. Beatriz Ferrús Antón esboza apenas algunas ideas sobre la presencia de Sor María de Ágreda en *La dama azul* (2006), de Javier Sierra, a través del mito de la Madre del maíz, mientras que Elisa Carolina Vian hace lo propio con el mito del Inkarrí y su pensamiento mesiánico en *Rosa cuchillo* (1997) del peruano Óscar Colchado. Por su parte, Álvaro Ruiz Abreu pasa revista a esos emblemas fundacionales del águila y serpiente en José Revueltas, para que el escritor desarrolle la abolición del tiempo histórico y se apoye en una concepción religiosa del mundo caótico y amorfo, mientras que Marcelo L. Valko observa la remisión nostálgica al pasado incaico en el drama andino *Ollantay*.

Por otra parte, el tercer apartado “Conciencia mítica, modernidad y multitemporalidad” (239-287), comienza con el artículo de Edgardo Íñiguez sobre la novela *Nadie me verá llorar* (1997), de Cristina Rivera Garza, en donde la construcción perspectivística se valoriza con el mito del eterno retorno que obsesiona al personaje de Santiago; de este modo, se esboza una conciencia de historicidad así imposible de implantar en la novela. Manuella Gallina revisita el afamado cuento de Carlos Fuentes, “Chac Mool”, para observar cómo la invasión del ídolo en el espacio doméstico de Filiberto supone la contaminación de lo prehispánico en la

modernidad, gracias a su materialización de piedra a vello. Javier Lasarte Valcárcel se decanta por establecer la relación de la novela *Cubagua* (1931), de Enrique Bernardo Núñez, con *Doña Bárbara*, a través del abierto rechazo de la civilización occidental y sus efectos devastadores en ese espacio distópico que es Cubagua. Termina este apartado con el artículo de Pierre Lopez sobre la novela del chileno Carlos Franz, *El desierto* (2005) y su afirmación ritualística con los bailes de las diabladas en tanto otra forma alternativa de recuperar el mito; de esta manera, la novela ensaya la dispersión de lo sagrado y la erosión de las religiones tradicionales.

El cuarto apartado lleva el título de “El mundo mítico aborigen entre la reivindicación cultural y el género fantástico” (289-331). Edmer Calero del Mar observa la impronta del dios Tláloc en el ciclo del maíz con el fin de analizar el significado de la devastación de las cosechas en la novela *Nayar* (1941), del mexicano Miguel Ángel Menéndez; la explicación de su devastación se lleva al terreno de lo mítico para que se imponga las nociones de castigo y de sacrificio. Rosa Serra Salvat vuelve sobre el relato cortazariano de “La noche boca arriba” y lo inserta en la reivindicación que hace el surrealismo de lo primitivo gracias a la neutralización del tiempo, pues, entre el sueño y la realidad se expresa, entonces, esa disolución que integra el sacrificio del dios Sol que pide tanto sangre como corazones (Serra Salvat no explica bien esos mecanismos textuales para transponer esta retórica del sacrificio a la operación del motociclista). Continúa Lluís Vila Soriano planteando cómo se manifiestan los mitemas de la superación de las pruebas o la resurrección en *Los pasos perdidos* de Carpentier; el *Popol Vuh* o el *Chilam Balam de Chumayel* encontrarían su lugar en la configuración de la selva americana por parte de Carpentier; pero no veo ninguna relación textual que lo atestigüe. Termina Sara Rojo analizando las obras del dramaturgo argentino César Brie y la configuración de la muerte por medio de la apropiación del papel del *quipucamayocs* en el contexto incaico y griego de la muerte meritosa; otra vez el funcionamiento del mito me parece endeble, poco sustentado en elementos de comparación textual, de lo que no carecen los trabajos anteriores, salvo el de Calero del Mar.

El quinto apartado, “Exploraciones de la subjetividad a través del mito indígena” (333-381), alcanza mejor su objetivo. Gustavo Jiménez Aguirre se interesa por la cosmogonía maya en la poesía del chiapaneco Efraín Bartolomé, con esa reivindicación de la selva lacandona y el devenir socio-histórico del sureste mexicano, eso sí, a través de la cosmogonía solar maya. Jorge Ortega se detiene en la poesía del venezolano Juan Sánchez Peláez para indagar la impronta del pensamiento mítico del paraíso primigenio en la sacralización de la infancia o la vuelta a un tiempo legendario que solamente la poesía puede revalorar; interesante artículo que articula esa relación hacia lo sagrado propio, de una visión mítica de la palabra poética. Mabel Franzone trabaja los mitos animalísticos del Noroeste argentino en tanto proyecciones figurativas de los deseos humanos, para que los mitos del Huayrapuca (el Viento Colorado representado en un animal bicéfalo) y el del Mikilo (el numen de la Tierra, cuya característica es ser proteiforme adquiriendo formas animalescas muy diversas) sean seres híbridos y de régimen nocturno en la tipología de Gilbert Durand. Antonio Torres Torres vuelve sobre la figura de la Malinche en el texto homónimo de Laura Esquivel (2006), con el fin de observar la remanencia del mito de Quetzalcóatl en el pensamiento de Malinalli; el artículo de Torres Torres muestra la pertinencia del tratamiento comparativo y la explicación del mito de Cihuacóatl en el presagio de la caída del imperio azteca.

Al igual que el anterior, el apartado sexto, “Chamanismo, canibalismo y conciencia mítica y ritual en la creación artística” (383-427), resulta ser de los más interesantes del libro. Graciela Ravetti pasa revista a los mitos tupí-guaraníes que abordan el papel del jaguar en la

explicación del ritualismo canibalístico y lo analiza en esa confrontación del grumete con la tribu que lo hace prisionero en *El entonado* (1983). En un artículo enjundioso sobre la mexicana de María Sabina, José Ignacio Uzquiza establece una relación entre el trance chamánico logrado con los hongos alucinógenos y el ritual adivinatorio, que su poesía configura dentro un sincretismo cultural y religioso. Marcela Sandoval Osorio analiza el imaginario del pueblo Selk'nam, que habita los límites del sur chileno-argentino, en la novela del chileno Patricio Manns, *El corazón a contraluz* (1996); el protagonismo de la chamana se erige en memoria fueguina de un tiempo en donde se relatan sus relatos fundacionales sobre la preeminencia de la transmisión femenina y el matriarcado. Para terminar el libro, Marcin Kazmierczak aborda la obra de Mário de Andrade, *Macunaíma* (1928) e integra el Cap. VII de la novela a ese pensamiento primigenio de la religión africana del “macumba” que se mezcla no solo con elementos amerindios chamánicos, como la consulta de animales, sino también con una representación multiétnica de los que asisten al ritual.

*Jorge Chen Sham*  
*Universidad de Costa Rica*  
*Academia Nicaragüense de la Lengua*  
*Academia Norteamericana de la Lengua Española*

**Néstor Ponce. *Diagonales del género: Estudios sobre el policial argentino*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2013, 225 páginas**

La introducción, con el título de “Los pasos previos” (11-28), sirve para ubicar lo policial (lo asume sin que el autor haga ninguna reflexión frente a otros términos como “novela policiaca”, “novela negra” o “novela de detectives”) en la emergencia de la Modernidad cultural; así el género se inscribe en el proyecto de un estado nacional y “las nuevas necesidades del imaginario de las grandes masas urbanas” (12). Ponce insiste en que el folletín y la novela popular se encuentran relacionados en Europa, con la masificación de los transportes públicos y las nuevas comodidades ofrecidas por la ciudad, los cuales promovían el consumo literario ante la fascinación de los sentimientos y, en el caso propio de lo policial, en su manera de aprehender el mundo y el conocimiento. Se trata de proveer “una posibilidad de gestión de la realidad” (14), la cual en el policial argentino nacía con esa necesidad axiológica de moralizar y de educar. El desarrollo de las nuevas ciencias, desde la psicología a la sociología, agrega a esta capital intelectual y formativas, con el fin de aleccionar a las masas y a la juventud ante la vida del campo o el heroísmo nacional; su proyecto es civilizador y mira hacia la ciencia y la educación que implica “copiar” y asumir los modelos europeos bajo una oligarquía liberal de principios positivistas (17).

En el primer estudio, “La captura genérica” (23-28), Ponce ubica a Raúl Waleis, anagrama de Luis A. Varela (1845-1911) como el iniciador del policial en Argentina con *La huella del crimen* (1877) y *Clemencia* (1878), a pesar de que siempre se ha insistido en la presencia de Paul Groussac, radicado en la capital bonarense, en donde publica sus cuentos más interesantes dedicados al género. En *La huella del crimen*, Waleis insiste en que su novela es “jurídica” y habla de la necesidad de aclimatar el género popular, paradójicamente con un comisario de exótico nombre, André L'Archiduc; su fracaso es significativo en un medio en