

Alfonso de Toro/Cornelia Sieber  
Claudia Gronemann/René Ceballos  
(eds.)

# Estrategias de la hibridez en América Latina

Del descubrimiento al siglo XXI



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.d-nb.de> abrufbar.

Titelbild: Bibiana Suárez – Bildserie  
„dominó/domino“

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISBN 978-3-631-56858-3

© Peter Lang GmbH  
Internationaler Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2007  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 5 7

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

Thomas Stauder

*Universität Erlangen-Nürnberg*

## HIBRIDEZ CULTURAL EN LA OBRA DEL AUTOR MEXICANO HOMERO ARIDJIS

Como es sabido, el concepto de hibridez está en contacto con conceptos semejantes, como por ejemplo postestructuralismo, deconstrucción, postmodernismo, postcolonialismo, dialogicidad y mestizaje. Puesto que en el centro de mi contribución estará el nivel del objeto —es decir la obra literaria de Homero Aridjis—, trataré las cuestiones terminológicas sólo al margen.

Si para empezar se quiere entender por hibridez el sentido primitivo de “combinación de elementos desiguales”,<sup>1</sup> esto concierne en la obra de Aridjis sobre todo a las formas de contacto y conflicto entre culturas diferentes, particularmente entre México y Europa.

En su pieza de teatro *Adiós, mamá Carlota*, publicada en 1983 (compárese Stauder 2001), Aridjis se ocupa del imperio mexicano del austríaco Maximiliano, elevado al trono gracias a los franceses y dependiente de ellos durante todo su breve reinado (de 1864 a 1867). Tanto Maximiliano, quien desconoce la realidad y se cree amado por el pueblo,<sup>2</sup> como Carlota, su esposa de origen belga, la cual en la pieza de Aridjis desprecia a sus súbditos pobres e incultos,<sup>3</sup> son incapaces no sólo de desechar sus mentalidades europeas, sino también de mostrar comprensión sobre los problemas específicos de México. Al lado del criterio de los monarcas, la pieza exhibe además el punto de vista del pueblo; como por ejemplo cuando un pregonero habla de la hambruna que está ganando terreno,<sup>4</sup> o cuando uno de los insurgentes declara que la rebelión es atizada por la injusticia social.<sup>5</sup>

1 Esta es la definición de hibridez en el *Duden Fremdwörterbuch* (1974: 301).

2 La corona me fue ofrecida entre protestas de amistad e incienso. Se me aseguró que la mayoría de los mexicanos anhelaba la restauración del imperio de Moctezuma. [...] Con voz clara, firme, vibrante proclamé a las multitudes: “Mexicanos: ¡Vosotros me habéis deseado! [...] Yo me entrego con alegría a este llamamiento.” (Aridjis 1983: 151s.)

3 Carlota llama a sus súbditos mexicanos por ejemplo “chusma” (Aridjis 1983: 158).

4 “La carestía de los víveres se siente cada vez mayor en Orizaba.” (Aridjis 1983: 155)

5 MAXIMILIANO: ¿Dónde están los forajidos, los proscritos, los bandoleros?  
CABALLO: Dile que se hallan en cada casa de pobre, de misérrimo y de paupérrimo mexicano.

Parfraseando Bajtin (1977: 189), se podría decir que el autor de la pieza está orquestando voces ajenas sin hablar con voz propia. Esta forma de multiperspectivismo fue reconocida como característica de la literatura postmoderna por muchos teóricos, por ejemplo Ihab Hassan (1994: 49); Néstor García Canclini expuso en 1990 en su libro *Culturas híbridas* cómo esta actitud condiciona la relación con la historia:

Los artistas que asumen las nuevas condiciones de comunicación y verosimilitud de la cultura sospechan de todo relato histórico “gobernado por una Verdad (de clase o nación) homogénea”. [...] Si ya no hay un Orden coherente y estable, [...] ni la historia se dirige hacia metas programables, las imágenes y los textos no pueden ser sino recolección de fragmentos, collages, “mezcla irregular de texturas y procedencias que se citan unas a otras diseminadamente.” (García Canclini 1990 : 346)<sup>6</sup>

Alfonso de Toro subrayó en 1997 la conexión entre pensamiento deconstruccionista y postcolonialidad; esta última posee un afán “re-codificador de la historia (que descentra la historia), [...] heterogéneo o híbrido” (de Toro 1997: 29). Se podría evocar también conceptos semejantes como el rizoma de Deleuze y Guattari o el laberinto de Umberto Eco:

Una rappresentazione semantica in forma di enciclopedia [...] assume pertanto non la forma di un albero gerarchizzato, ma di una rete o di un *labirinto*. Permette vari percorsi, scelte multiple. [...] Questa nozione di enciclopedia non nega l'esistenza di un sapere: nega la sua organizzabilità in modo definito e permanente. Non nega che questo sapere possa essere indagato o organizzato “localmente”; nega che se ne possa dare organizzazione globale: ovvero asserisce che ogni organizzazione che si vuole globale, ignorando di essere parziale, è perciostesso *ideologica*. (Eco 1981: 49)<sup>7</sup>

En la pieza de teatro *Adiós, mamá Carlota*, Homero Aridjis consigue la actitud postmoderna, el “pensamiento nómada” y la “dissémination du sens” según Derrida (de Toro 1997: 27) mediante citas irónicas de textos del pasado. Esta manera de obrar fue indicada ya en 1939 por Jorge Luis Borges en *Pierre Menard, autor del Quijote*, estableciendo así las bases de la teoría del postmodernismo expuesta en 1957 por John Barth en *The literature of exhaustion*.<sup>8</sup> Aridjis cita por ejemplo el informe de un periódico mexicano de tendencia imperial, publicado poco antes de la derrota militar y del fusilamiento de Maximiliano:

---

NÚÑEZ: Ése es nuestro secreto. (Aridjis 1983: 167)

6 Las citas en el texto de García Canclini provienen de Nelly Richard (1989).

7 Quisiera subrayar al margen de mi contribución que Umberto Eco desarrolló su teoría del postmoderno ya mucho antes de 1984, cuando publicó *Postille a "Il nome della rosa"*; ideas similares se pueden encontrar ya en *Cent'anni dopo - Il ritorno dell'intreccio*, publicado en 1971: “Avviene che la critica alla tradizione passi, anziché attraverso il rifiuto dei suoi modi, attraverso la loro manipolazione” (Eco 1971: 4; véase también Stauder 1999)

8 It would've been sufficient for Menard to have *attributed* the novel to himself in order to have a new work of art, from the intellectual point of view. (Barth 1967: 31)

liano; a un lector de hoy en día, que conozca los trágicos hechos históricos, el optimismo del periódico tiene que parecerle grotesco e involuntariamente cómico:

Últimas Noticias de Querétaro. [...] Nada falta al heroico ejército imperial: su entusiasmo ha subido a un grado que parece fabuloso; los señores Generales y Jefes rivalizan en valor, actividad y decisión, teniendo todos, así como los soldados, plena confianza del triunfo final del Imperio. [...] En resumen, Su Majestad dice que no tiene ninguna necesidad de recursos, ni de refuerzos, ni de nada. ¿Puede pedirse una situación más lisonjera? (Aridjis 1983: 150s.)

Borges había descrito este enriquecimiento con sentido en su relato de 1939 de esta manera: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico” (Borges 1939: 56s.). Con esta actitud postmoderna frente a la tradición literaria escribe también Homero Aridjis.

La dificultad de comprender y aceptar el otro, el extranjero de etnia o cultura diversa —un fenómeno descrito en 1982 por Tzvetan Todorov en *La conquête de l'Amérique*—, la confrontación entre mexicanos y europeos, todos estos obstáculos son superados al final de *Adiós, mamá Carlota*. Aridjis logra su propósito mediante los símbolos del despedazamiento y de la consumición del cadáver de Maximiliano, actos que recuerdan no sólo el canibalismo de los indígenas de México, sino también el cuerpo grotesco en el sentido de Bajtin<sup>9</sup>:

Pasa un hombre del pueblo envuelto en una manta negra, bajo el brazo trae un cesto. Grita: ¡Penes asados! ¡Testículos cocidos! [...] Una mujer del pueblo, con una olla grande de tamales, grita: ¡Tamalitos de chile! ¡Tamalitos de emperador fusilado! (Aridjis 1983: 180)

El Habsburgo, separado durante su vida de sus súbditos mexicanos a base de su mentalidad cerrada, puede finalmente juntarse a ellos de esta manera carnavalesca; sin duda una forma de hibridación. En cuanto a Carlota, esta mujer tan altanera durante el reinado de su esposo, ella se reconcilia con el pueblo tras la muerte de Maximiliano, abrazando las creencias de los mexicanos: “¿Vendrá un perro por tu alma? Cuentan los indios de estas tierras que los perros se llevan el alma de los fieles difuntos a través de un río sobrenatural” (Aridjis 1983: 177).

Hacia el final de *Adiós, mamá Carlota* aparece en la escena un personaje que el autor mismo llama “híbrido”; se trata de un general con las características de dos hombres, uno francés, el otro mexicano:

El militar es un híbrido del mariscal François Achille Bazaine, general en jefe del ejército intervencionista, y el general Ignacio Zaragoza, jefe del Ejército de Oriente que derrotó a los franceses el 5 de mayo de 1862, pero murió de tifoidea ese mismo año. (Aridjis 1983: 202)

9 “The grotesque ignores the impenetrable surface that closes and limits the body as a separate and completed phenomenon.” (Bajtin 1968: 318)

La mezcla de colonizador y colonizado en una sola persona muestra que el autor de la pieza renuncia a tratar de justificar una de las dos partes en el conflicto desde su perspectiva de hoy en día; esta actitud escéptica en cuanto a la posibilidad de juicios morales sobre hechos históricos es típicamente postmoderna.

Antes de analizar la novela *Memorias del nuevo mundo* de 1988, quisiera mencionar otros dos textos de Aridjis, donde encontramos también formas de hibridez, tanto en el nivel de la *histoire* como en el nivel del *discours*. En la breve novela *El último Adán* de 1986, Aridjis pinta el cuadro espantoso de una humanidad del futuro tras una catástrofe ecológica (probablemente una guerra nuclear); esta temática está relacionada con el compromiso de Aridjis como defensor del medio ambiente<sup>10</sup> y sirve de base a muchas otras de sus obras literarias.<sup>11</sup> Varias veces en esta novela, Aridjis alude al hecho de que a partir de la invención de la bomba atómica el hombre es la única especie en la tierra capaz de destruir para siempre su propio habitat: “Nosotros los hombres de este tiempo moriremos dos veces: una como individuos y otra como especie” (Aridjis 1986: 35). El aspecto de *El último Adán* que nos interesa aquí es la hibridez cultural; Aridjis se sirve para esta novela de dos marcos ideológicos, el uno de procedencia europea y cristiana, el otro de procedencia mexicana y azteca. El principio de la novela imita el relato de la creación del mundo en la Biblia (primer libro de Moisés), que aquí se convierte en un relato de la destrucción:

En el final, el hombre destruyó los cielos y la tierra. Y la tierra quedó sin forma y vacía. Y el Espíritu de la Muerte reinó sobre la superficie de las aguas. [...] Y el último hombre, en el crepúsculo del amanecer del sexto día de destrucción, vio lo que sus semejantes habían hecho, y en medio de la creación lloró. (Aridjis 1986: 9)

Aridjis analizó las ideas de los indígenas mexicanos sobre el fin del mundo —que están relacionadas con su manera de medir el tiempo, diferente del calendario de los europeos— de manera no ficticia en *Apocalipsis con figuras*, una colección de ensayos publicada en 1997; allí parafrasea los *Anales de Cuauhtitlán*:

El Quinto Sol, la era del sol bajo el cual estamos viviendo, va a acabar por terremotos. [...] El sol al mediodía era personificado por el dios Huitzilopochtli, el “colibri zurdo” o “guerrero resucitado del sur”. [...] Al sol se le ofrecían corazones humanos. [...] La Piedra de Sol o calendario azteca, obra probable del reinado de Ahuizotl (1486-1502), tiene el glifo *ollin*, con la doble connotación de movimiento y terremoto, en el centro, simbolizando el naci-

10 Aridjis en 1985 fue uno de los fundadores del “Grupo de los Cien”, una asociación de artistas e intelectuales mexicanos, que luchan juntos públicamente para la preservación de la naturaleza. En la “Declaración de Morelia” de 1991, el grupo exigió por añadidura más respeto para las minorías étnicas y culturales (particularmente los *indígenas* de América Latina), que estima no menos amenazadas de extinción que ciertas plantas y animales.

11 Por ejemplo a la novela *La leyenda de los soles* de 1993 (donde Aridjis imagina la destrucción del medio ambiente en el México del año 2027) o a la novela *La montaña de las mariposas* de 1999 (donde Aridjis habla del peligro que corren las bellezas naturales de su tierra natal en Contepec, Michoacan).



miento y la muerte de nuestra era. [...] El Quinto Sol [...] debe mantenerse vivo con la sangre y el corazón de los seres sacrificados. (Aridjis 1997: 257s.)

En *El último Adán* encontramos este concepto de los aztecas en muchos parajes, entre otros el siguiente:

Los hijos de Huitzilopochtli [...], vestidos con los atuendos del dios recorren las calles en busca de gentes para sacrificar. En su locura creen que todo tiempo es mediodía y toda carne buena para honrar a su dios que hará salir de nuevo el Sol sobre la tierra. [...] Los tzitzimames, monstruos del crepúsculo, que estaban programados para venir el día del fin del quinto Sol, andan devorando a las gentes. (Aridjis 1986: 78)

Para poder hablar con justo título de hibridez, es necesario que las cosmovisiones cristianas y mexicanas no sean simplemente puestas una al lado de otra, sino que sean continuamente mezcladas. El protagonista de la novela compara por ejemplo dos viejos hombres, sobrevivientes de la catástrofe ecológica como él mismo, con “un Cristo sin cruz” y “un cautivo al que le han quitado la piel en honor de Xipe Totec” (Aridjis 1986: 92). Cuando el “último Adán” tropieza con un androide —es decir un robot de apariencia humana—, cuyos congéneres están destinados a reemplazar a los hombres, le cuenta del patrimonio cultural del mundo. El “último Adán” no distingue entre las naciones y las épocas de la humanidad; asigna el mismo valor a la cultura mexicana como a las creaciones de la antigüedad griega y romana, la pintura y la música de la Europa cristiana:

Acuérdate de la “Muchacha con el turbante” de Vermeer, de “La ronda” de Rembrandt [...]. Acuérdate [...] de las esculturas de Michelangelo y las pinturas de Leonardo; de Giotto, Piero della Francesca y van Eyck; de las vírgenes de Cimabue, del partenón de Atenas y el panteón romano, de los apolos, los cristos y los budas, de las venus y las meninas [...]; de las pirámides de Egipto y el calendario azteca, de las catedrales y los templos de la piedra, el color y la letra; de las construcciones del sonido de Bach, Vivaldi, Mozart y Beethoven; de los frescos en la Quinta del Sordo y las naranjas y manzanas de Cezanne; de la Coatlicue, Nefertiti y las caritas sonrientes. (Aridjis 1986: 100s.)<sup>12</sup>

También en su novela *El señor de los últimos días. Visiones del año mil*, publicada en 1994, Aridjis se ocupa del tema del contacto entre culturas, en este caso entre árabes y cristianos en la España del medioevo. Ilustra esta relación conflictiva mediante el ejemplo de dos hermanos gemelos, ambos nacidos en 961 en Córdoba en el harén del califa Abd al-Rahman III (Aridjis 1994: 86). Su madre había sido una monja cristiana en León antes de ser secuestrada por los musulmanes; en la cautividad debe trocar su nombre de Adosinda por el de Ualada (Aridjis 1994: 89). Al principio, los hermanos creen que su padre es el califa; sólo más tarde aprenden que su verdadero padre es un médico judío llamado Yehuda ibn Ishaq, quien disfrazado de musulmán había visitado secretamente a su madre en el harén — un crimen que tendrá que pagar con la vida (Aridjis 1994: 102). De esta ma-

12 Puesto que no tiene nada que ver con el aspecto de la hibridez (que es lo más importante en esta contribución), quisiera mencionar sólo al margen que Aridjis continúa esta enumeración con algunos animales amenazados de extinción, manifestando de esta manera de nuevo su compromiso con el medio ambiente: “[...] de la orca, el elefante, el tigre y el gorrión.” (Aridjis 1986: 101)

nera el autor incluye en su novela las tres culturas que conjuntamente determinaron la vida intelectual de España hasta el año 1492. La situación ya suficientemente enredada de esta familia ficticia del décimo siglo se agrava todavía más cuando uno de los hijos de Adosinda, el narrador de la novela, recibe a hurtadillas una educación cristiana (será llamado por eso Alfonso de León):

Adosinda se propuso instruirme en la verdadera fe. Me mandó a escondidas a la basílica de San Acisclo, afuera de las murallas de Córdoba, camino del pueblo de Cuteclara, a estudiar la Teología, las Escrituras y las letras divinas. Allí conocí a niños cristianos que aprendían el árabe en la escuela parroquial de San Cipriano. (Aridjis 1994: 101)

Puesto que su hermano —el cual será llamado Abd Allah de Córdoba— recibe una educación musulmana, Alfonso más tarde tendrá que luchar contra él e incluso matarlo durante la batalla entre los ejércitos árabes y cristianos (Aridjis 1994: 328s.). En cuanto a la hibridación de culturas, es digno de atención el hecho de que los dos hermanos están unidos durante muchos años por una especie de amor-odio; vistos desde fuera, los gemelos tienen un parecido asombroso: “Tan indistinguibles éramos uno de otro que confundíamos a nuestros burladores” (Aridjis 1994: 95). Aún en su infancia, toman conciencia de su fatal cohesión; Abd Allah entonces dice a Alfonso: “No quiero nunca separarme de mí, de ti. Ni en esta vida ni en la otra. Si alguien trata de separarnos, si el odio nos separa, nos volveremos a encontrar. Mortalmente estamos unidos” (Aridjis 1994: 100). No es de extrañar que al final de la novela el narrador no pueda olvidar a su hermano: “No sé si soy Alfonso de León o soy Abd Allah de Córdoba. El hombre fenecido que él fue está vivo en mí. El hombre vivo que soy está muerto en él” (Aridjis 1994: 335).

De otra manera que en el caso de *Adiós, mamá Carlota*, donde la hibridación fue señalada mediante la fusión de las mentalidades europeas y mexicanas hacia el final de la pieza, y de otra manera también que en *El último Adán*, donde la hibridación fue conseguida mediante los diversos marcos culturales para la idea del fin del mundo, aquí en *El señor de los últimos días* la hibridez cultural ya está presente en la situación de partida de la novela; la tentativa de separar por fuerza las culturas entretrejidas sólo lleva consigo odios contranaturales. Es evidente que la “moraleja” de esta novela tiene su origen en la conciencia postmoderna del autor y que esta especie de tolerancia ideológica no hubiera sido posible en el siglo décimo.

El hecho de que el análisis y la transformación literaria de los conflictos culturales en la España del medioevo sirvan de base para la comprensión del comportamiento de los conquistadores españoles del siglo dieciséis, es probado por otras dos novelas de Aridjis, 1492. *Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* y *Memorias del nuevo mundo*. Publicadas con sólo tres años de distancia en 1985 y 1988, tienen en común el personaje picaresco de Juan Cabezón, que al final de la primera novela deja España junto con Cristóbal Colón a bordo de la *Santa María* el 3 de agosto de 1492 (Aridjis 1985: 297), y que al principio de la segunda novela llega a Guanahaní (que los españoles llamaron San Salvador) el 12 de octubre del mismo año (Aridjis 1988: 23). El protagonista ficticio es un



*converso*, es decir un cristiano de origen judío;<sup>13</sup> en 1492. *Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* cuenta sus sufrimientos bajo el enfurecimiento de la Inquisición, los cuales lo llevan a participar en un atentado contra Torquemada. En el marco de una polifonía de voces hábilmente orquestada, el autor cita numerosos documentos originales del siglo quince, testimonios de la intolerancia religiosa de aquella época, como por ejemplo el siguiente:

En Madrid, lunes veintidós de enero de mil cuatrocientos ochenta y uno. Este día, estando ayuntado el Concejo de dicha Villa a campana rrepicada dentro de la iglesia de San Salvador, [...] el comendador Joan Zapata y el doctor de las Risas ordenaron y mandaron [...] que todos los judíos de Madrid e su tierra, [...] ninguno non sea osado de andar syn señales por esta dicha villa e por su tierra. [...] Otrosy, se ha ordenado señalamiento del sitio en que han de vivir los judíos y moros en la villa de Madrid: para los judíos el sitio donde tienen la xinoga e para los moros donde tienen su almagil. Pregonó el pregonero Pero Buentalante. (Aridjis 1985: 96s. [ortografía según los documentos históricos utilizados por Aridjis])

En boca de otros personajes de esta novela hallamos la posición opuesta, a saber un compromiso ético contra el racismo y contra la persecución de otras religiones. Esto vale por ejemplo para Isabel de la Vega, una hermosa judía que llega a ser la amante de Juan Cabezón; ella afirma:

Nadie, aun en palabra, debe calumniar y condenar a otro, del reino, de la religión o de la raza que sea, pues en un abrir y cerrar de ojos podemos vernos de frente con la Divinidad y debemos mostrarle en completa desnudez qué somos, qué pensamos y qué hacemos – dijo ella. (Aridjis 1985: 124)

Aridjis, que induce a su personaje Juan Cabezón a acusar a los “sacerdotes sanguinarios” de la Inquisición, “que habían transformado las parábolas de amor en instrucciones de muerte” (Aridjis 1985: 177), ve en este papel de la religión en la España de los Reyes Católicos un factor de la conquista de América Latina: Son los mismos españoles que en 1492 echan de su país a los judíos y musulmanes, los que poco más tarde en el continente recién descubierto matan o esclavizan a millones de indígenas inocentes con el pretexto de la misión cristiana. Esta agresividad hacia el otro es la consecuencia del desconocimiento de una cultura ajena y de la falta de disposición para entenderla y aceptarla en su diversidad; Aridjis escribió sus novelas de 1985 y 1988 bajo el influjo<sup>14</sup> de las ideas de Tzvetan Todorov expuestas en *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*.<sup>15</sup>

13 “Mi abuelo nació en Sevilla a seis días de junio del año del Señor 1391, el mismo día en que el arcediano de Écija Ferrán Martínez, al frente de la plebe cristiana, quemó las puertas de la aljama judía, dejando tras de su paso fuego y sangre, saqueo y muerte” (Aridjis 1985: 27).

14 Aridjis cita Todorov en el apéndice de *Memorias del Nuevo Mundo* como una de sus fuentes (Aridjis 1988: 396).

15 “L’année 1492 symbolise déjà, dans l’histoire d’Espagne, ce double mouvement: en cette même année le pays répudie son Autre intérieur en remportant la victoire sur les Maures dans l’ultime bataille de Grenade et en forçant les juifs à quitter son territoire; et il découvre l’Autre extérieur,

Cuando el *converso* Juan Cabezón, que ya en España había conocido las consecuencias nefastas de la intolerancia, llega a América Latina, se comporta mejor –es decir, con menos agresividad– que la mayoría de los españoles. *Memorias del Nuevo Mundo* abraza dos distintas épocas históricas: Los cinco primeros capítulos tratan de los viajes de exploración de Cristóbal Colón, hasta la detención del almirante por Francisco de Bobadilla en el verano del año 1500.<sup>16</sup> La segunda y mucho más amplia parte de la novela trata de la conquista militar de México por Hernán Cortés, comenzada en 1519. *Memorias del Nuevo Mundo* termina en 1560, dos años después de la muerte de Carlos V, cuando México ya está bajo el dominio del virrey Luis de Velasco. Al nivel de la acción, el autor logra una conexión con la novela precedente mediante un reencuentro en América entre Juan Cabezón e Isabel de la Vega al final del libro.<sup>17</sup>

El personaje Juan Cabezón experimenta una forma de hibridación visible desde el exterior, cuando a primeros de enero de 1493 Colón lo deja junto con otros tripulantes en la isla Española (que los indígenas llaman Haití), donde sobrevive a la masacre en la colonización La Navidad; cuando tiene que defenderse sólo, llega a ser curandero para la población autóctona:

Amaneció, el cacique Caracaracol vino por él para llevarlo a una choza donde se hallaba un hijo suyo descalabrado para que lo curara con el *turey*. Al ver el estado del herido quiso decirle que no podría hacer nada para salvarlo porque no era doctor, pero [...] se dio cuenta de que en sanarlo o no le iba la vida. Cogió las cuentas de vidrio y las alzó hacia el cielo con manos temblorosas, diciendo: “Turey, turey”. Sopló sobre la cabeza del niño moribundo, lo santiguó, rezó un *Pater Noster* y un *Ave María* y, para su sorpresa, el herido se levantó y caminó. (Aridjis 1988: 37)

El sincretismo del procedimiento terapéutico, con la mezcla de elementos mágicos y cristianos, no es una invención de Aridjis, sino que toma por modelo la experiencia verdadera de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, un conquistador español que vivió entre los indígenas. Hallamos la biografía de ese personaje histórico en *La conquête de l'Amérique* de Tzvetan Todorov, donde Aridjis pudo inspirarse para la descripción del comportamiento de su protagonista ficticio:

Le second métier pratiqué par Cabeza de Vaca est plus intéressant encore: il devient guérisseur ou, si l'on veut, chaman. Ce n'est pas là un choix délibéré; mais à la suite de certaines péripéties, les Indiens décident que Cabeza de Vaca et ses compagnons chrétiens peuvent guérir les malades, et leur demandent d'intervenir. Au début, les Espagnols sont réticents,

toute cette Amérique qui deviendra latine.” (Todorov 1982: 54)

- 16 Juan Cabezón se halla entre los observadores del arresto de Colón: “A comienzos de octubre del año de 1500, presencié cómo el descubridor de un Nuevo Mundo fue traído en cadenas a bordo de *La Gorda*, con su hermano Diego en grillos” (Aridjis 1988: 49).
- 17 “– Pase la novia y goce el novio – susurra alguien detrás de mi cabeza. Es Isabel de la Vega. [...] – Mi amor, mi único amor – le digo, cogiéndola del brazo, alejándonos juntos, para siempre juntos, hacia el mesón” (Aridjis 1988: 389).

se déclarant incompetents; mais comme les Indiens leur coupent alors les vivres, ils finissent par accepter. Les pratiques auxquelles ils se livrent ont une double inspiration: d'une part, ils observent les guérisseurs indigènes, et les imitent: il faut imposer les mains, souffler sur les malades, saigner et cautériser par le feu. D'autre part, et pour plus de sécurité, ils récitent des prières chrétiennes. (Todorov 1982: 203s.)

La apariencia de Juan Cabezón en el momento del reencuentro con Colón —el almirante llega a la isla tras casi once meses de ausencia—, “desnudo, pintado de blanco y negro, los ojos tiznados y el cabello largo” (Aridjis 1988: 35), da testimonio de su adaptación a las costumbres de los indígenas y tiene otros modelos históricos, como por ejemplo un tal Gonzalo Guerrero, mencionado por Todorov.<sup>18</sup> Diego de Landa cuenta que Guerrero cubrió su cuerpo con pinturas, llevó el pelo largo y se perforó los lóbulos de las orejas para meter adornos como los autóctonos, de los cuales quizás imitó hasta las creencias.

En la segunda parte de *Memorias del Nuevo Mundo* se pone en el primer plano la figura del conquistador ficticio Gonzalo Dávila,<sup>19</sup> que a diferencia de Juan Cabezón se distingue por su particular crueldad frente a los indígenas, encarnando de esta manera el rechazo total del otro:

Gonzalo Dávila, en su yegua *La Muerte*, ofendía más que ninguno a aquellos que tenían la mala fortuna de salirle al paso. En medio de la batalla corría de un lado a otro con *La Muerte*, que pateaba a los indios, los mordía, les resollaba en la cara, mientras él los lanceaba en el rostro, en los ojos, en el pecho, en el abdomen. (Aridjis 1988: 64)

Mediante la citación de documentos históricos, Aridjis recuerda la convicción (o quizás el pretexto) de los españoles que su guerra de conquista contra las poblaciones autóctonas debía servir para la difusión del cristianismo y por eso era una guerra santa; la Inquisición en España había utilizado una justificación semejante durante su persecución de los judíos y musulmanes:

—¿Por qué al entrar a batalla Cortés gritó “¡Santiago, a ellos!”? —preguntó Gonzalo Dávila a fray Bartolomé de Olmedo, que cavaba una fosa para sepultar a un muerto. — Porque la guerra que se hace a los indios es hecha por Dios —contestó el padre Juan Díaz—. Él la favorece, por el bien y remedio de aquellas almas que los cristianos han venido a conquistar y pacificar. —¿No habéis visto este día que los indios fueron vencidos por un caballero que andaba en un caballo blanco, en una mano la rienda y en la otra la espada? [...] —dijo fray Bartolomé de Olmedo, la espada sanguinolenta reposando entre las hierbas—. El caballero

18 “A la suite d'un naufrage au large du Mexique en 1511, il échoue, avec quelques autres Espagnols, sur la côte du Yucatan. [...] Nous avons donc affaire à une identification complète : Guerrero a adopté la langue et les coutumes, la religion et les mœurs.” (Todorov 1982: 201)

19 Su nombre y apellido (pero no su suerte en la novela) tienen probablemente su origen en la figura histórica de Gonzalo de Ávila, que llegó a México en 1523 junto con Francisco de Garay (López 2002: 72). Ruhl/García mencionan además en su *Kleine Geschichte Mexikos* (2000: 74) los hermanos Alonso y Gil González de Ávila, los cuales en 1562 encabezaron una rebelión de los encomenderos mexicanos contra el virrey.

fue el bienaventurado señor Santiago, capitán general de la cristiandad. – ¿No habéis visto a una mujer que les andaba echando tierra en los ojos? Fue Nuestra Señora – irrumpió el padre Juan Díaz. (Aridjis 1988: 66)

Sin embargo, este marco religioso es puesto en duda por el comportamiento indigno de los conquistadores; Aridjis no comenta esta contradicción con voz propia, sino que lo deja al lector para que se dé cuenta por sí mismo. En cuanto a las matanzas perpetradas por los españoles –por ejemplo la del Templo Mayor de Tenochtitlan–, el narrador renuncia igualmente a dar valoraciones morales; sólo la reserva de Juan Cabezón indica que hubiera sido posible comportarse de otro modo:

Juanto a Cabezón vino Gonzalo Dávila, con sangre resbalándole por el codo hacia la mano. Ebrio de muerte, pisaba charcos rojos, mientras el líquido precioso le escurría de los dedos, le salpicaba el pecho y la cara, la barba y los cabellos negros. [...] Incapaz de matar a mansalva, Juan Cabezón vio las armas bermejas de sus compañeros, que, cortando muñecas, costados, espaldas, pies y cráneos, parecía que estaban en una feria de muerte, compitiendo por el precio de la crueldad. (Aridjis 1988: 98)

A pesar de su rechazo de las culturas precolombinas, Gonzalo Dávila es incapaz de sustraerse a la fascinación de los ritos aztecas; se burla de las estatuas de los dioses mexicanos,<sup>20</sup> pero confiesa más tarde su desasosiego, indicio del proceso de hibridación: “No sé qué me pasa pero este país me trastorna, se me mete dentro” (Aridjis 1988: 82). Gonzalo Dávila no se interesa por la civilización azteca en virtud de motivos espirituales, sino porque espera encontrar en los templos oro y joyas preciosas.<sup>21</sup>

Aridjis cuenta los diferentes episodios de la conquista de México no sólo desde el punto de vista de los españoles, sino también desde el de los indígenas, contradiciendo de esta manera a la historiografía europea de talante tradicional. Por ejemplo, indica la fecha de la conquista de Tenochtitlan tanto según la cronología europea como según el calendario azteca:

Las voces y los llantos de los defensores de Tenochtitlan habían cesado. Los vencedores andaban entre los despojos de los indios muertos. Las calles y la laguna hedían por los cadáveres. Sobre la ciudad flotaba un perfume mortuorio. [...] Era el 13 de agosto de 1521, día de San Hipólito. En el calendario mágico fue el año 3-Casa, día 1-Serpiente. (Aridjis 1988: 120s.)

Gonzalo Dávila es definitivamente mezclado en el mundo de la cultura mexicana, cuando está pillando las cámaras sepulcrales de los aztecas en compañía de su guía indígena Francisco Huehuetl. Se pone la máscara de oro de Mictlantecuhtli, el soberano del reino de los muertos, porque espera de poder localizar tesoros escondidos con la ayuda de esta. Durante un rito mágico la máscara parece fusionarse con la cara de Gonzalo Dávila, sim-

20 “– Las plumas de colibrí de uno de estos dioses haría un buen gorro para la concubina india que vino hacia mí en Cholula – dijo Gonzalo Dávila” (Aridjis 1988: 82).

21 “– Éste es el templo mayor, el centro ceremonial de Tenochtitlan y del imperio azteca, estará lleno de oro – divagó Gonzalo Dávila” (Aridjis 1988: 95).

bolizando de esta manera el proceso de hibridación: “Ella se pegó a su cara, se incrustó en su carne” (Aridjis 1988: 137s.). Una de las figuras espectrales que antes había encontrado en una de las cámaras funerarias ya le había profetizado esta transformación: “Saldrás de aquí, en cuerpo vivo, pero tu espíritu se quedó aquí” (Aridjis 1988: 137). En efecto Gonzalo Dávila no cesará de hundirse en el mundo mexicano hasta el final de la novela.

El hijo que Gonzalo ha engendrado con una mujer indígena, que había conocido en la isla Española y que vive ahora con él en México, es una forma de mestizaje en el sentido original de la palabra. Sin embargo, Gonzalo trata a esta mujer mucho peor de lo que cuanto osaría con una mujer europea, y no reconoce el fruto de esta unión como su hijo legítimo:

A Juana le permitió vivir en un rincón de la casa con el recién nacido, entre los criados y los esclavos. Marcó a Gonzalito con el hierro de la esclavitud para que nadie ignorara quién era su dueño y jamás tratara de hacerse pasar por su hijo. Juana amanecía en los brazos de su señor, demorándose en su lecho hasta que él la mandaba de nuevo con los de su condición. Ella le decía que lo adoraba como a un dios. Él reía de su amor. (Aridjis 1988: 151)

Tan pronto como el muchacho mestizo es algo mayor, muestra las marcas del mal carácter de su padre, en particular su agresividad hacia los otros.<sup>22</sup> Se puede decir que con este niño Aridjis dibuja un contraproyecto pesimista de la visión de José Vasconcelos de una “raza cósmica” como mezcla de las virtudes europeas con las virtudes autóctonas.

En cuanto a Gonzalo Dávila, desde el día que posee la máscara de Mictlantecuhtli ha contraído el hábito de celebrar ritos aztecas en su casa y ha llegado a ser muy rico sin que nadie sepa de donde provengan estas riquezas; el autor de la novela deja en suspenso la explicación de este hecho, permitiendo tanto una interpretación mágica según la cosmovisión mexicana como una causa racional según la manera de pensar de los europeos.<sup>23</sup> La mentalidad híbrida de Gonzalo Dávila se manifiesta cuando su sobrina cae enferma y él recurre al principio a un médico de formación europea, pero después a un curandero mexicano, que trata a la muchacha con remedios mágicos.<sup>24</sup>

22 “Era muy cruel con las gallinas y los conejos, a los que les arrancaba las plumas y la piel. Déspota con los hijos pequeños de los esclavos, los hacía desatinar y torturaba” (Aridjis 1988: 151).

23 “En la ciudad, la gente murmuraba de Gonzalo Dávila, decían que no era más que un rufián convertido en hechicero, un conquistador enriquecido con la miseria de los indios que tenía encomendados y poseía un espejo negro de obsidiana, que había hallado en el templo de Tezcatlipoca, donde veía las cosas ocultas y oía lo que se hablaba de él. Se contaba que permanecía horas enteras encerrado en una pieza oscura mirando dónde estaban enterrados los tesoros de los mexicanos y luego iba a sacarlos con dos *papas* sacrificadores que tenía a su servicio” (Aridjis 1988: 189).

24 “El doctor Pedro López, viejo amigo de Gonzalo Dávila, vino a examinarla. Era un sevillano que pasaba de los cuarenta años y [...] había llegado a la Nueva España después de la conquista. [...] Después de auscultar a Mariana largo rato y alentarla con palabras suaves, en vano quiso curarla de flaquezas y calenturas. Entonces [...] Gonzalo Dávila mandó llamar al médico indio Martín de la Cruz, que le dio *cuauhtlatuitzquilitl* y *tatlanquaye* para aliviarla de los humores en su pecho. Para matar su enfermedad le prescribió cabellos de muerto y le puso sahumera en la pieza. Como no dio resultado, la curó del corazón [...]; le dio de beber *yolloxóchitl*, flor de corazón, *éztetl* y *tla-*



El hecho de que Aridjis con sus *Memorias del Nuevo Mundo* no quiere agravar la “leyenda negra” de los españoles, sino contribuir a una concepción descentrada y multilateral de la historia,<sup>25</sup> es puesto en evidencia por su descripción muy detallada de las crueldades de ciertos indígenas frente a los españoles:

Es el torturador y traidor más grande de los guachachiles. Es tan cruel que a sus víctimas abre el pecho y con las manos saca el corazón. Hace unos días arrancó a dos mendigos el cuero cabelludo con la piel de la cabeza y la cara – le dijo Lucas, azorado. – En ocasiones deja escapar a algunos españoles escalpados sólo por el placer de verlos ir con el cráneo limpio como de monjes tonsurados – añadió Martín. – A sus prisioneros empala y mete las vergüenzas en la boca, les desencaja las costillas y los huesos de las piernas y los brazos – continuó Lucas. [...] – Tu amigo Carapango odia a los cristianos, se mofa de los frailes y desprecia a los indios bautizados. (Aridjis 1988: 342s.)

Precisamente la mujer del cruel indígena Carapango se refugia más tarde en la casucha de Juan de Flandes, el hijo de Juan Cabezón e Isabel de la Vega, nacido aún en Europa y emigrado después al Nuevo Mundo, que vive ahora en México como eremita. Juan la acoge por motivos de caridad cristiana y para protegerla de la persecución de los españoles; pero más tarde no puede resistir a su atractivo sexual<sup>26</sup> y hasta llega a embarazarla<sup>27</sup> – de nuevo un caso de mestizaje en el sentido original de la palabra.

Hacia el final de la novela –nos encontramos entretanto en el invierno del año 1559– Juan Cabezón hace una visita a su viejo conocido Gonzalo Dávila, con quien mucho tiempo antes había participado en las campañas militares de Hernán Cortés; lo encuentra en un extraño disfraz, signo exterior de su integración en la cultura mexicana:

Lo halló en un aposento penumbroso con la cabeza coronada de plumas, la barba y el pelo teñidos de tiza, una pierna pintada hasta la mitad de negro y con cascabeles y sonajas de obsidiana en los pies. Septuagenario y ungido, encarnaba al Dios Tezcatlipoca en su condición erótica, antes del sacrificio ritual. (Aridjis 1988: 364)

---

*calhuatzin*, piedras preciosas molidas en agua” (Aridjis 1988: 237).

- 25 Según la actitud postmoderna descrita por García Canclini en *Culturas híbridas* (1990: 346): “Los artistas que asumen las nuevas condiciones [...] de la cultura sospechan de todo relato histórico ‘gobernado por una Verdad (de clase o de nación) homogénea’”.
- 26 “Una noche de marzo, llegó envuelta en la oscuridad la mujer de Carapango. [...] Sin decirle nada en *castilla*, le hizo entender en su lengua que era perseguida y no tenía adonde ir. No tuvo el valor de ahuyentarla y la contempló con disimulado placer, aceptándola en su pieza. [...] Esa primera noche, de mucho frío, le dio el petate y la frazada que le habían traído los hijos del capitán Pedro González de Alcántara. Se acostó junto a ella, sin voltear a verla, pero todo el tiempo consciente de que estaba allí, de su carnalidad dispuesta. [...] Aunque la condujo al otro extremo de la celda para que durante su sueño no pegara su cuerpo al suyo, ella volvió a su lado y se tendió en el petate con las piernas abiertas. [...] La amó con un largo gemido y se acostumbró a haberla cada noche” (Aridjis 1988: 345ss.).
- 27 “Ella le dijo algo incomprensible en su lengua. Él entendió que iba a tener un hijo y se retiró con horror de su cuerpo. Su pecado tendría rostro y nombre” (Aridjis 1988: 348).



La maldición de la máscara de oro que Gonzalo se había puesto por codicia ha surtido efecto: “—Un diós entró en mi cuerpo desde la noche que me puse la máscara de Mictlantecuhtli [...]. Poco a poco tomó mis facciones, ocupó mis pensamientos, dijo mis palabras, me sacó de mi mismo” (Aridjis 1988: 365). El español es obligado por los indígenas a jugar el papel de un dios azteca y más tarde debe ser sacrificado en este papel: un caso extremo de identificación con el otro según las categorías de Todorov, donde se paga la transculturación con la vida. Gonzalo hace todo lo posible para salvarse de esa suerte nefasta, rechazando el papel que los indígenas han previsto para él: “Ya les he dicho cientos de veces que no soy su dios [...]. No entienden, ven en mí alguien que no veo” (Aridjis 1988: 368).

Juan Cabezón, después de haberse enterado del peligro que corre su conocido, teme por su propia vida y en un arrebato de sincretismo pide socorro tanto al dios de los cristianos como a los dioses de los aztecas: “Debería encomendar mi alma a Dios..., o al señor de los muertos” (Aridjis 1988: 374). Cuando los sacerdotes mexicanos se reúnen para preparar el sacrificio de Gonzalo Dávila, el narrador explica que han integrado la religión cristiana de los españoles en sus creencias autóctonas, otra prueba de hibridación:

A la espera de un milagro no cristiano, por la calzada de Iztapalapa avanzan los *papas* furtivos, quienes, aguardando el día de San Juan, San Pedro, San Hipólito, San Francisco, San José y Santo Domingo, la Semana Santa y la Natividad, han honrado a Huitzilopochtli, Xipe Tótec, Tláloc, Toci y Tezcatlipoca; quienes, asistiendo al santo sacrificio de la misa y recibiendo los sacramentos han hecho de Jesucristo uno de sus dioses, conforme a la costumbre de admitir como suyos dioses ajenos. [...] A hurtadillas de los frailes habían mantenido secretamente las creencias de sus antepasados, habían escondido los códices en sus casas; y, en lo alto de los cerros y a la entrada de los pueblos, habían colocado dioses detrás de las cruces de los frailes. (Aridjis 1988: 377)

Mientras que el principio de la novela había sido marcado por la cronología cristiana — particularmente por 1492, el año del grande descubrimiento—, el final de la novela está marcado por el calendario azteca. El sacrificio de Gonzalo Dávila en su papel de dios mexicano debe salvar la humanidad del fin del mundo<sup>28</sup> según las creencias autóctonas:

Con el cuchillo ceremonial, el sacerdote de Copulco abre el pecho de Gonzalo Dávila, le saca el corazón y con ambas manos lo ofrece a Huitzilopochtli, oculto en alguna parte de la noche. [...] Los sacerdotes dan gracias a los dioses por la renovación de la alianza, por el inicio de otra atadura de años. (Aridjis 1988: 388)

El proceso de hibridación ha terminado: El conquistador español Gonzalo Dávila, el cual se había distinguido por un comportamiento particularmente cruel frente a los indígenas — signo de su rechazo de la cultura ajena—, ahora es parte de un rito mexicano.

28 “—¡El Quinto Sol ha acabado! [...] Los terremotos resquebrajarán la tierra, los *tzitzimimes* vendrán del occidente para entregarse a un festín de carne humana y los nahuales anunciarán su arribo” (Aridjis 1988: 387s.).

Juan Cabezón, el converso huído de una España dominada por la Inquisición, sólo en América acaba de entender toda la nocividad de los prejuicios culturales y religiosos entre los hombres; es significativa su respuesta a una pregunta por su posición social: “¿Sois conquistador, poblador o vagamundo? – Fui conquistador. – ¿Qué sois ahora? – Un hombre” (Aridjis 1988: 379).

*Memorias del Nuevo Mundo* termina con el reconocimiento del carácter necesariamente fragmentario de cada tentativa de reconstrucción histórica: “Los años se han hecho aire en algún lado y de lo que fuimos, de lo que más quisimos, sólo quedan unas cuantas palabras, porque la verdadera historia es el olvido” (Aridjis 1988: 390). Una actitud claramente postmoderna, que ocho años antes de Aridjis ya había expresado Umberto Eco en *Il nome della rosa*:

Alla fine della mia paziente ricomposizione mi si disegnò come una biblioteca minore, segno di quella maggiore scomparsa, una biblioteca fatta di brani, citazioni, periodi incompiuti, moncherini di libri. [...] Più recito a me stesso la storia che ne è sortita, meno riesco a capire se in essa vi sia una trama che vada al di là della sequenza naturale degli eventi e dei tempi che li connettono. (Eco 1980: 502s.)

## Bibliografía

- Aridjis, Homero. (1994). *Adiós, mamá Carlota* (1983), en: Homero Aridjis. *Gran teatro del fin del mundo*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- . (1986). *El último Adán*. México, D.F.: Joaquín Mortiz.
- . (1985/1992). *1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla*. México, D.F.: Diana.
- . (1988/1992). *Memorias del Nuevo Mundo*. México, D.F.: Diana.
- . (1994). *El señor de los últimos días. Visiones del año mil*. México, D.F.: Alfaguara.
- . (1997). *Apocalipsis con figuras*. México, D.F.: Taurus.
- Bakhtin, Mikhail. \* (1968). *Rabelais and His World*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . \* (1965/1977). “Das Wort im Roman”, en: Peter V. Zima (ed.). *Textsemiotik als Ideologiekritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. pp. 183-193.
- Barth, John. (1967). “The literature of exhaustion”, en: *The Atlantic Monthly*, August 1967: pp. 29-34.
- Borges, Jorge Luis. (1939/1994). *Pierre Menard, autor del Quijote*, en: Jorge Luis Borges. *Ficciones*. Madrid: Alianza. pp. 47-59.
- Borsò, Vittoria. (2002) “Literarische Moderne(n) – Von Carlos Fuentes zu Carlos Monsiváis und Carmen Boullosa”, en: *¡Atención México! Reader zum Mexiko-Festival MEXartes-berlin.de 2002*. Berlin: Haus der Kulturen der Welt. pp. 28-35.
- Domschke, Rainer. (1996). *Fiktionalisierungen der Conquista im 20. Jahrhundert. Studien zum historischen Roman in Spanischamerika*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Duden Fremdwörterbuch*. (1974). Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Eco, Umberto y Sughì, Cesare (eds.). (1971). *Cent'anni dopo. Il ritorno dell'intreccio*. Milano: Bompiani.

- . (1980). *Il nome della rosa*. Milano: Bompiani.
- . (1981). "Dall'albero al labirinto", en: Achille Bonito Oliva (ed.). *Luoghi del silenzio imparziale. Labirinto contemporaneo*. Milano: Feltrinelli. pp. 39-50.
- Eco, Umberto. (1983). "Postille a *Il nome della rosa*", en: *Alfabeta* (Milano), n. 49: pp. 19-22.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo.
- Hassan, Ihab. (1994). "Postmoderne heute" (<sup>1</sup>1985), en: Wolfgang Iser (ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin: Akademie. pp. 47-56.
- López, Kimberle S. (2002). *Latin American Novels of the Conquest. Reinventing the New World*. Columbia: University of Missouri Press.
- Nünning, Ansgar (ed.). (<sup>2</sup>2001). *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart: Metzler.
- Richard, Nelly. (1989). *La estratificación de los márgenes*. Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor.
- Rincón, Carlos. (1994). "Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandsaufnahme", en: Scharlau, pp. 1-35.
- Rössner, Michael. (1997). "Die Geschichte vom Ausstieg aus der Geschichte, oder: Ist Ecos *Insel des vorigen Tages* ein historischer Roman?", en: Thomas Stauder (ed.). „Staunen über das Sein“ – *Internationale Beiträge zu Umberto Ecos «Insel des vorigen Tages»*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. pp. 316-331.
- Ruhl, Klaus-Jörg y Ibarra García, Laura. (2000) *Kleine Geschichte Mexikos. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Scharlau, Birgit (ed.). (1994). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen: Narr.
- Schumm, Petra. (1994). "Mestizaje und *culturas híbridas* – kulturtheoretische Konzepte im Vergleich", en: Scharlau, pp. 59-80.
- Stauder, Thomas. (1999). "El «postmoderno» en Eco y Borges", en: María J. Calvo Montoro y Rocco Capozzi (ed.). *Relaciones literarias entre Jorge Luis Borges y Umberto Eco*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha. pp. 207-226.
- . (2001). "Adiós, mamá Carlota de Homero Aridjis: Una visión apocalíptica de la historia mexicana", en: Susanne Iglér/Roland Spiller (eds.). *Más nuevas del imperio – Estudios interdisciplinarios acerca de Carlota de México*. Frankfurt a.M.: Vervuert. pp. 189-208.
- Todorov, Tzvetan. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil. (Traducción alemana : *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.)
- Toro, Alfonso. (1997) "Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica", en: Alfonso de Toro (ed.). *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt a.M.: Vervuert.

Zanetti, Susana. (1992). “«¿Y ahora, qué será de nosotros sin los bárbaros?» Lectura de 1492 de Homero Aridjis”, en: Titus Heydenreich (ed.). *Columbus zwischen zwei Welten. Historische und literarische Wertungen aus fünf Jahrhunderten*. Frankfurt a.M.: Vervuert. II, pp. 943-955.

(\* Respeto en mi bibliografía la ortografía de este nombre en las ediciones inglesas y alemanas citadas; en el texto de mi contribución imito la usanza española de escribir “Mijail Bajtin”.)