

## **Editorial: Mitos y género**

**Yasmin Temelli**

**(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)**

Qu'est-ce qu'un mythe aujourd'hui? Je donnerai tout de suite une première réponse très simple [...]: le mythe est une parole. [...] Le mythe ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon dont il le profère : il y a des limites formelles au mythe, il n'y en a pas de substantielles. Tout peut donc être mythe ? Oui, je le crois, car l'univers est infiniment suggestif.

Roland Barthes (1957: 181)

### **Preámbulo**

En el imaginario mexicano se entrelazan las mitologías precolombina, cristiana y popular que como parte de la memoria colectiva narran el pasado para influir en el presente, respecto al cual los mitos, de hecho, se adaptan de manera flexible y al que dotan de sentido desarrollando sus efectos integrantes. O como lo explica Jan Assmann: "Toda sociedad posee su mitomotricidad, es decir, un conjunto de símbolos narrativos, de historia que funda y moviliza, los cuales tienen efectos que apuntan al presente y trascienden en el futuro." (Assmann 1992: 40; trad. Y.T.)<sup>1</sup> Lejos de remitir estas narraciones a un lugar más allá del logos, es sobre todo Lévi-Strauss quien señala que el enfrentamiento de origen antiguo entre mito y logos carece de fundamento: "La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente." (Lévi-Strauss 1958: 254 s.) En consecuencia, el mito se caracteriza por una omnipresencia latente, sea en culturas míticas o postmíticas.<sup>2</sup>

En el caso de México podemos identificar una multitud notable de figuras míticas y figuras históricas mitificadas al servicio de determinadas narraciones que aspiran a otorgar evidencia a la historia de la comunidad y que afirman ciertos valores, ideas y normas de conducta o también marcos discursivos y sus posibles resistencias. Entre ellos existen diversas figuras vinculadas con cuestiones de género: pensamos por ejemplo en los casos de la

---

<sup>1</sup> "Jede Gesellschaft hat ihre Mythomotorik, d.h. einen Komplex narrativer Symbole, fundierender und mobilisierender Geschichte, die gegenwartsdeutend und zukunftsweisend wirken." Véase para una discusión más detallada del enfoque teórico de Assmann el artículo de Wieser y Delgado en este dossier.

<sup>2</sup> Véase zur Nieden 1993: 7.

Malinche<sup>3</sup>, de la Virgen de Guadalupe, de Cuauhtémoc o de Emiliano Zapata y Pancho Villa en su función de figuras míticas fundacionales para la comunidad imaginada.<sup>4</sup> Se trata de una temática sumamente merecedora de ser analizada ya que no en última instancia los mitos y *mythèmes*<sup>5</sup> que se entrelazan alrededor de ellos dan, por una parte, testimonio de una ontologización de lo femenino y de lo masculino y esencializan y naturalizan las estructuras socioculturales.<sup>6</sup> En este sentido, y llevadas por el deseo de reducir pluralidades complejas, las narraciones contribuyen al esbozo y al afianzamiento de modelos dicotómicos. Así, la Malinche posee diversas connotaciones como: madre mítica, descendiente de la Eva bíblica, traidora y Chingada. Un peso significativo adquiere aquí el famoso capítulo "Los Hijos de la Malinche" publicado en *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz en el cual el Premio Nobel presenta a los mexicanos como fruto de una violación.

Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. (Paz 1972 [1950]: 77 s.)

La relación entre el conquistador español Hernán Cortés y su traductora mexicana Malinche sirve como referencia mitificada, la cual se inscribe a su vez en el discurso de identidad mítica de la así llamada 'mexicanidad' del mestizo definida por la negación del pasado y, en consecuencia, por un modo conflictivo de verse a sí mismo, el cual le condena a la soledad. Lo que se resuelve fácilmente en este panorama es la cuestión de la culpa: la Malinche debe asumir la responsabilidad como traidora. La eficacia de este mito fundacional no se ve para nada afectada por el hecho de que el concepto de nación –que representa el marco de esta acusación– no pueda ser aplicado acertadamente a la situación histórica mexicana del siglo XVI, ni mucho menos al caso de la Malinche en especial.<sup>7</sup>

Cabe destacar que el mito de la Malinche / Chingada se basa en una lógica tan biológística como fuertemente misógina: "Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside [...] en su sexo." (Paz 1972 [1950]: 77) Más adelante recurriremos a este laberinto machista supuestamente sin salida; aquí es de señalar que la tradición misógina que marca la

<sup>3</sup> Optamos por usar el nombre de la Malinche que parece prevalecer hoy en día, en vez de las denominaciones indígenas Malinalli y Malintzin o del nombre cristiano Marina.

<sup>4</sup> Véase para el concepto de las comunidades imaginadas Anderson 2006 [1983].

<sup>5</sup> Véase Lévi-Strauss 1958: 233-236.

<sup>6</sup> Véase Barthes 1957.

<sup>7</sup> Véase para un análisis de las representaciones de la Malinche Dröscher / Rincón 2001 y Wurm 1996.

historia mexicana ya desde los tiempos precolombinos<sup>8</sup> encuentra en este mito de identidad nacional un punto culminante. Las implicaciones y consecuencias en cuanto a las construcciones de género no podrían ser más desventajosas para el 'ser femenino'.

Existe un modelo mítico opuesto a la Eva mexicana –siempre de índole pasiva, pero al contrario del caso de la Malinche se trata, en palabras de Paz, de una "receptividad pura" (Paz 1972 [1950]: 77)– que representa la Virgen de Guadalupe, aparecida al indígena Juan Diego en 1531, venerada con fervor en México<sup>9</sup> En la Virgen Morenita se sincretizan las creencias cristianas y precolombinas de un modo mucho más favorable con respecto a la imagen de la mujer mexicana, ya que el carácter fundacional de la Guadalupana no va acompañado por una condenación de lo femenino. Sin embargo, sí que contribuye igualmente a la ontologización de lo femenino puesto que sirve de inspiración para los roles de la mujer mexicana como madre abnegada y ángel del hogar. Como consecuencia del imaginario mítico los caminos de la vida femenina se bifurcan: o se lleva una existencia como *mater dolorosa* o como mala mujer.

Mas, por otra parte y en contraposición a todo lo expuesto hasta ahora, eso no quiere decir que las figuras míticas y las figuras históricas mitificadas deban eternizarse en una narración inalterable. En este sentido, Blumenberg afirma lo siguiente:

Los mitos no significan >desde siempre< aquello como lo que son interpretados ni en lo que son transformados, sino que se enriquecen desde aquellas configuraciones en las que profundizan o en las que son incluidos. [...] Cuanto más ambiguos ya son, más contribuyen al aprovechamiento de lo que 'aún' podrían significar, y tanto más significan todavía más. (Blumenberg 1971: 66; trad. Y.T.)<sup>10</sup>

Los respectivos núcleos míticos muchas veces suelen experimentar transformaciones significativas a lo largo de sus viajes por el tiempo y espacio. Recordamos por ejemplo a Jesús Malverde de Sinaloa quien supuestamente –su existencia real está discutida– era un bandido que vivió durante el Porfiriato y actuó a la manera de Robin Hood robando a la gente acomodada para repartir el botín entre los que sufrían de hambre. Menos de un siglo después, el auge del narcotráfico en México llevó a una resemantización de la figura del santo popular: el 'Ángel de los Pobres' se convirtió en 'El Narcosanto' al cual los devotos –que no se encuentran solamente en el norte del país, sino también por ejemplo en Colombia– suelen

<sup>8</sup> Véase al respecto por ejemplo Ramos Temelli 2009 Tuñón 1989 y Escandón 1987.

<sup>9</sup> Véase para un análisis de la historia del culto guadalupano y de la narración de las apariciones Brading 2002.

<sup>10</sup> "Mythen bedeuten nicht >immer schon<, als was sie ausgelegt und wozu sie verarbeitet werden, sondern reichern dies an aus den Konfigurationen, in die sie eingehen oder in die sie einbezogen werden. [...] Je vieldeutiger sie schon sind, umso mehr provozieren sie zur Ausschöpfung dessen, was sie >noch< bedeuten können, und umso sicherer bedeuten sie noch mehr."

rezar sobre todo para implorar su protección en lo que a la producción o el tráfico de drogas se refiere.<sup>11</sup>

En este contexto, cabe tener en cuenta la mitopoiesis, es decir la energía imaginaria del *Trabajo sobre el mito* (Blumenberg 2003 [1979]) como logro cultural. Como consecuencia de su transposición en textos literarios o en artes visuales, los mitos experimentan transformaciones estéticas y no pocas veces, como lo expone Vittoria Borsò, se presentan como discurso con el cual se juega tan lúdica como críticamente.<sup>12</sup> Los mitos experimentan interrupciones,<sup>13</sup> liberan energías, movilizan y crean potencialidades como lo muestran, por ejemplo y claramente en el caso de las 'hijas de la Malinche', las superaciones literarias de autoras como Margo Glantz, Elena Poniatowska, Carmen Boullosa o Sara Sefchovich. Sobre todo Glantz efectúa una lectura que transforma el laberinto de Paz en un espacio intermedio: partiendo del doble sentido de la lengua como órgano del cuerpo y sistema abstracto lingüístico, la autora subraya la posición emblemática de la Malinche que encarna la corporeidad conquistada y que, a la vez, actúa como faraute reconquistando de esta manera un espacio dentro de la lengua española y afirmando un cuerpo que vive y opone resistencia.<sup>14</sup>

[E]n su papel de intermediaria, de faraute, la Malinche ha logrado atravesar esa lengua extraña apretada, la de los invasores, aunque para lograrlo se sitúe entre varios sistemas de transmisión, los de una tradición oral vinculada con un saber codificado, inseparable del cuerpo e ininteligible para quienes prefieren la escritura de la palabra, para quienes han trasferido la lengua a la mano. (Glantz 2001: 113)

Las narraciones tejidas alrededor de la Malinche demuestran, por tanto, de una manera paradigmática la ambivalencia, apertura y capacidad de variar que caracterizan los mitos.

### **Contarlos para analizarlos: mitos y género**

Partiendo de estos ejes, en la presente edición de *iMex* se encuentran acercamientos interdisciplinarios a mitos y figuras míticas o mitificadas que 'habitan' en el imaginario mexicano. Significativamente, algunos análisis les conceden una atención particular a mitos y figuras fundacionales –como la Malinche– que son de suma importancia en cuanto a la mitomotricidad mexicana; otras contribuciones nos llevan hacia terrenos muy diversos indicando así la infinita multiplicidad de narraciones míticas.

Entre los planteamientos centrales destaca un interés por averiguar en qué medida los mitos (precolombinos, de la Conquista, de la Revolución etc.) se entretajan en otros tiempos y

---

<sup>11</sup> También se le pide protección en el caso de proyectos de inmigración ilegal en los EE UU. Véase para un análisis detallada de la figura de Jesús Malverde Esquivel / Garrido (2009).

<sup>12</sup> Véase Borsò 1997: 252.

<sup>13</sup> Véase Nancy 1999 [1986]: 153.

<sup>14</sup> Véase aquí también el análisis de Borsò 2007: 64 s.

contextos, así como por indagar en las actualizaciones que experimentan aquellos y las figuras míticas. En cuanto a las narraciones vinculadas con cuestiones de género se ponen en tela de juicio las consecuencias de las respectivas construcciones. ¿En qué medida sobreviven los mitos de género tradicionales como el del hombre fuerte que hace la historia frente a la mujer-víctima sufrida (o frente a la *femme fatale* como objeto del deseo masculino) y en cuáles momentos históricos o actuales podemos identificar modificaciones de las narraciones arquetípicas así como emergencias de 'otras' energías? ¿Se puede vislumbrar fenómenos de índole subversiva que transparentan la estructura de los discursos míticos?

La edición abre con una contribución de **Claudia Leitner** titulada "**Size Matters. Walton Ford's Promiscuous New World Grammatology in Chingado (1998)**" en la cual la autora se dedica a analizar la acuarela del artista estadounidense quien retoma y reformula el mito fundacional que narra el encuentro entre los dos mundos como acto de violación. La pintura muestra un cebú copulando de forma violenta con un jaguar que por su parte lo agarra por la garganta. Debido a la representación como alegoría animal, los criterios de género y etnicidad –fundamentales para Octavio Paz y el *Laberinto de la soledad*– pierden su vigor. Además, Leitner pone de relieve la extensa variedad de información textual y de citas heterogéneas, en parte ilegibles, que se encuentran en la pintura y que remiten a formas de cosmovisión más allá del universo paziano. Así, Ford subraya ambivalencias marcando el cebú con un jeroglífico maya, incluye por ejemplo citas del *Popul Vuh* como reminiscencia de la posición central del jaguar en la cosmología mesoamericana y abre un horizonte de referencia más bien reciente por recordar a la rebelión zapatista y al 'Tratado de Libre Comercio'. Según la autora, Ford pretende concienciar al espectador de que la colisión cultural significa también la competencia de gramatologías, de sistemas de escritura diversos – con sus respectivas formas de dotar al mundo de sentido.

**Silja Helber** discute en "**Ni chingadas, ni vendidas, ni traidoras – Las (nuevas) Malinches chicanas**" las transformaciones que la figura de la Malinche experimentó a lo largo de los siglos, poniendo énfasis en la autoapropiación y resignificación de la denominación originariamente difamatoria 'malinchista' por parte de mujeres chicanas. Primero, la autora evoca los hechos y cifras conocidos de la Malinche histórica y recuerda las atribuciones diversas que le fueron asignadas desde los tiempos de la conquista hasta el México posrevolucionario, para después repasar críticamente el mito de la Malinche representada como Chingada, tal como Octavio Paz lo había planteado en *El laberinto de la soledad*. En un

siguiente paso, Helber focaliza la imagen de las mujeres mexicano-estadounidenses como traidoras (malinchistas) desmontada por parte de feministas chicanas. La autora destaca el caso de Cherríe Moraga, la *Lesbian of Color*, y analiza su texto autobiográfico *A Long Line of Vendidas* (1983) en el cual Moraga le atribuye al término 'malinchista' connotaciones positivas. En el acto de apropiación, la autora chicana establece una relación positiva en cuanto a su herencia cultural y, a la vez, subraya su identidad de género que diverge de la heteronormatividad. La figura de la Malinche le sirve por lo tanto a Moraga como símbolo de su visión de una futura comunidad chicana integrativa y tolerante.

En "**Todo crimen es un acto de posesión: Buñuel y sus heroínas**" nos espera un análisis de la película *Ensayo de un crimen* (1955) filmada en México por Luis Buñuel, quien se basó en la novela homónima de Rodolfo Usigli (1944). **Liane Ströbel** entra en el laberinto surrealista con el fin de indagar en las relaciones entre el protagonista burgués Archibaldo de la Cruz y diversas figuras femeninas que se escapan a la clasificación dicotómica de la Virgen de Guadalupe y la Malinche. Buñuel nos presenta con Archibaldo un 'villano' obsesionado con la idea de cometer el crimen perfecto, cuyo deseo no llega a cumplirse debido a otros rumbos que toma el destino. Ströbel reconoce en su afán una búsqueda del placer que se encuentra en el sentimiento de tener poder sobre las mujeres a su alrededor. Pero fracasa ya que, según subraya la autora, en toda la película mucho no es lo que aparente ser. Las protagonistas no cumplen con los roles que supuestamente encarnan: su prometida Carlota es una falsa virgen cuya pureza es fingida; su amante Patricia así como su posiblemente futura amante Lavinia tampoco pueden ser caracterizadas por el modelo unidimensional de la *femme fatale*. Según Ströbel, Buñuel no se contenta por ende con la referencia a la dicotomía mitológica de la Virgen y la Malinche, sino que la reinterpreta de una manera que las fronteras entre ambas figuras se confunden.

El título de la siguiente contribución "**Asesinas en series: violencia femenina en la televisión mexicana**" ya indica que aquí nos encontramos aún más lejos de los mitos de género archisabidos, como lo es el del hombre fuerte quien hace la historia frente a la mujer pasiva y sumisa. Basándose en un análisis de la serie *Mujeres asesinas* y de la telenovela *La reina del sur*, **Joachim Michael** aclara que los poderosos mitos cinematográficos del ser femenino (víctima virtuosa versus tirana fascinante) que construyó la 'época de oro', se han derrumbado en el México del nuevo milenio. En las adaptaciones televisivas de los libros *Mujeres asesinas* (Marisa Grinstein) y *La reina del sur* (Arturo Pérez-Reverte), las

protagonistas –hartas de sufrir la violencia patriarcal– se toman la libertad de actuar según las circunstancias, lo cual significa que se inscriben en el mundo violento transformándose en homicidas. Michael subraya por ello el hecho de que la imagen misma de la mujer está en juego, puesto que no se define en función de los deseos varoniles (abnegación o seducción), sino que se hace notar una decidida autodeterminación femenina. Incluso presenciamos en un género tan tradicional como el de la telenovela los actos mortales de la 'reina' Teresa, jefa de un cártel, cuyo ejemplo testimonia que por lo menos en el crimen organizado relacionado con el narcotráfico –así lo resume el autor– el patriarcado se reduce a polvo.

También el repaso histórico realizado por **Marion Röwekamp** focaliza la cuestión femenina. En "**Myth of Equality? Professional Life of Spanish Republican Women in Exile in Mexico**", la autora plantea la pregunta de en qué medida la promesa de igualdad de género –garantizada por lo menos teóricamente en la constitución de la Segunda República– se cumplió en tierras mexicanas o hasta qué punto se trataba más bien de un mito que contribuyó por su parte a consolidar las narraciones republicanas. Röwekamp analiza como indicador principal la situación laboral de las mujeres exiliadas y constata que en cuanto a las mujeres intelectuales –al contrario que del exilio de los varones– se sabe muy poco y parece que, salvo los puestos de profesora, no estaba previsto concederles espacio alguno (en el ámbito laboral). La autora subraya el hecho de que las organizaciones españolas del JARE, SERE o CATARE prefirieron otorgar créditos a los negocios conformes con las ideas tradicionales de trabajos considerados 'femeninos'. Después de los primeros años de dificultad económica que tuvieron que afrontar por regla general los españoles requiriéndose de la incorporación de las mujeres en el mercado laboral, la situación cambió por medio de una mejor remuneración para los hombres: la mayoría de las españolas ya no se iba a trabajar fuera de casa, sino que cumplía con el rol de transmitir los ideales democráticos a la generación siguiente –sin vivirlos en carne propia.

**Doris Wieser** y **Martha Grizel Delgado Rodríguez** se dedican en su contribución "**Mitificación de Pancho Villa: Un recorrido cultural y literario**" a uno de los actores destacados de la Revolución Mexicana quien experimentó, como otros héroes revolucionarios, una mitificación al servicio del Estado priista –así como en contra de éste. Basándose en el concepto teórico sobre el mito de Assmann y la terminología respectiva, las autoras plantean la pregunta de si el recuerdo de la Revolución en general y de Pancho Villa en particular es de índole 'fría' o 'caliente'. El empeño que mostró el PRI por otorgarle al

caudillo una función oficialmente 'fundacional' fue secundado por su representación en las novelas clásicas de la Revolución Mexicana (*Los de abajo*; *El águila y la serpiente* entre otras): la imagen del líder como figura de identificación positiva, depurada de hechos históricos no favorables, sirvió a crear un mito institucionalizado. Por el contrario, en dos novelas de los años noventa –elegidas por ser publicadas en la época de crisis que anunciaba el declive del gobierno priista–, Wieser y Delgado detectan su transformación en un mito con función 'contra-presencial'. Tanto en *Escuadrón Guillotina* (1991) de Guillermo Arriaga como en *Columbus* (1996) escrito por Ignacio Solares, el mito de Villa experimenta resignificaciones –sobre todo por medio de una desmitificación carnealesca– y así el discurso del PRI queda desmantelado.

En "**Juegos subversivos. Re-codificaciones de mitos cristianos en Frida Kahlo**" nuestra mirada está dirigida por **Uta Felten** al entrelazamiento de mitologías de origen cristiano, precolombino y popular que caracteriza la pintura de la artista mexicana. Felten se interesa por la red de reenvíos culturales en la que se inserta el procedimiento de la reescritura de mitemas cristianos, y por la función de la mitología azteca y de la mitología popular como elementos claves en el juego palimpséstico de la reescritura de la mitología cristiana –así como por las rupturas y los intersticios provocados por ello. La autora se concentra sobre todo en la serie de cuadros *Las emociones. Un grupo de trece dibujos* y en varios autorretratos de Kahlo, y reconoce en todos ellos una reescritura en clave lúdica y provocativa de la tradición iconográfica cristiana. Así, en la serie de autorretratos con el mono, éste se encuentra en el lugar que ocupa el niño Jesús en gran parte de la iconografía cristiana lo cual produce irritación en el espectador. En el autorretrato *Pensando en la muerte* descubre, además de huellas de discursos barrocos del *Vanitas*, discursos mortuorios aztecas de un 'culto a la muerte', los cuales producen un verdadero contra-discurso. La autora reconoce por lo tanto en la pintura de Kahlo un libre juego del centro en el que las huellas de la cultura mexicana y de la mitología cristiana se desplazan y superponen continuamente.

**Ursula Hennigfeld** ahonda en su artículo "**El mito del agua en la literatura mexicana y 2666 de Roberto Bolaño**" en el núcleo mítico del agua y sus múltiples significaciones para el análisis de la novela *2666* (2004) de Roberto Bolaño, basándose en los enfoques teóricos de Gaston Bachelard (*L'eau et les rêves*; 1942), de Michel Foucault ('L'eau et la folie'; 1963) y de Roberto Esposito (*Communitas* et al.; 1998) que tratan el mito del agua. La autora realza la gran variedad de metáforas acuáticas en poemas y novelas mexicanas del siglo XX: motivos



mítico-literarios como la lluvia entendida como indicio de melancolía (Amado Nervo), como precursora de sucesos catastróficos (Agustín Yañez), como mensaje y penas divinas (José Gorostiza, José Revueltas) y el mar como lugar de anhelo y a la vez como depositario de la memoria colectiva e individual (Revueltas) dan testimonio de su importancia para la historia y cultura mexicanas. Esta abundancia de alusiones al agua se concentra en *2666*. Los frecuentes sueños e imágenes acerca del agua que se extienden por la novela representan citas de los discursos mítico-literarios, los cuales están utilizados sin sugerir una interpretación homogénea. Más bien –así lo resume Hennigfeld– prevalece una pluralidad semántica no reducible a estereotipos conocidos que revela un significante abierto y muy fructífero. En este sentido, nos encontramos frente a una novela que crea su propio mito.

La edición concluye con una **reseña** de **Charlotte Nora Steinweg** quien efectuó la lectura del tomo *Recuentos, ciudades y heterodoxias: ensayos y testimonios sobre Carlos Monsiváis*, editado por Tanius Karam Cárdenas en 2012.

En su conjunto, los artículos muestran una conformidad con el postulado de Roland Barthes citado al principio: se hace presente el mito como un 'modo de significar' no determinado por el objeto de su mensaje, dando testimonio de un universo (mexicano) infinitamente sugestivo. Agradecemos a nuestros autores por contribuir al estudio del panorama tan amplio de las manifestaciones míticas.

Un profundo agradecimiento ameritan Sarah Barrow por la revisión nativa de la parte inglesa, así como Hans Bouchard y Javier Montalvo Melguizo quienes se dedicaron con ímpetu y diligencia extraordinarios a la realización de esta edición de *iMex*.

Düsseldorf, enero de 2014

## **Bibliografía**

ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London et al.: Verso.

ASSMANN, Jan (1992): 'Frühe Formen politischer Mythomotorik. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen'. En: Dietrich Harth / Jan Assmann (eds.): *Revolution und Mythos*. Frankfurt am Main: Fischer, pp. 39-61.

BARTHES, Roland (1957): *Mythologies*. Paris: Édition du Seuil.

BLUMENBERG, Hans (2003 [1979]): *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.

BLUMENBERG, Hans (1971): 'Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos'. En: Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. München: Wilhelm Fink, pp. 11-66.

BRADING, David Anthony (2002): *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México: Taurus.

BORSÒ, Vittoria (2007): 'Topografías híbridas: propuestas para una epistemología del barroco colonial (Sor Juana Ines de la Cruz) y del siglo XX (Jorge Luis Borges)'. En: Alfonso de Toro et al. (eds.): *Estrategias de la hibridez en América Latina. Del descubrimiento al siglo XXI*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, pp. 53-80.

BORSÒ, Vittoria (1997): 'Der Mythos und die Ethik des Anderen. Überlegungen zum Verhältnis von Mythos und Geschichte im hispanoamerikanischen Roman'. En: Karl Hölz (ed.): *Sinn und Sinnverständnis*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 252-267.

DRÖSCHER, Barbara / Carlos Rincón (eds.) (2001): *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: tranvía / Walter Frey.

ESQUIVEL, Miguel Ángel / Iñaki Garrido (2009): *Jesús Malverde: el santo popular de Sinaloa*. México: Jus.

GLANTZ, Margo (2001): 'La Malinche: la lengua en la mano'. En: ídem (ed.): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Taurus, pp. 91-113.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1958): *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

NANCY, Jean-Luc (1999 [1986]): *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur.

ZUR NIEDEN, Birgit (1993): *Mythos und Literaturkritik. Zur literaturwissenschaftlichen Mythendeutung der Moderne*. Münster / New York: Waxmann.

PAZ, Octavio (1972 [1950]): *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen (ed.) (1987): *Presencia y Transparencia. La mujer en la historia de México*. México: El Colegio de México.

TEMELLI, Yasmin (2009): *Schreiben statt Schweigen – Weibliche Stimmen im Porfiriat. Eine Analyse sechs mexikanischer Frauenzeitschriften (1883-1910)*. München: Meidenbauer.

TUÑÓN, Julia (1998): *Mujeres en México. Recordando una historia*. México: Conaculta.

WURM, Carmen (1996): *Doña Marina, la Malinche. Eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*. Frankfurt am Main: Vervuert.