

## **Mito y ciencia ficción: una aproximación a la obra de Santiago Páez**

*Myth and science fiction: an approach  
to the work of Santiago Páez*

**JESSICA ORMAZA LIZARZABURU**

Ministerio de Educación del Ecuador

DOI: <https://doi.org/10.32719/13900102.2016.39.7>

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2015

Fecha de aceptación: 18 de diciembre de 2015



## RESUMEN

A partir del análisis de la novela *De shamanes y reyes* del escritor ecuatoriano Santiago Páez, se evidencia la interrelación entre dos universos aparentemente contradictorios: personajes arquetípicos provenientes de una sociedad con pensamiento mítico, que actúan y dialogan en un contexto futurista. La coexistencia de estos dos universos en principio opuestos, el de la ciencia y el de las tradiciones y sabidurías ancestrales, es posible gracias a la presencia de una concepción mítica del mundo, de los seres que lo habitan y del transcurrir del tiempo. En otras palabras, la coexistencia de estos universos es posible gracias a una compartida lectura simbólica de los fenómenos del universo.

PALABRAS CLAVE: Ecuador, shamanes, mito, ciencia ficción, novela, universo, Santiago Páez.

## ABSTRACT

From the analysis of the novel *De shamanes y reyes* by the Ecuadorian writer Santiago Páez, the interrelation between apparently contradictory universes is evident: archetypal characters coming from a society with mythical thought that act and dialogue in a futuristic context; and the coexistence of these universes, in principle opposites, such as that of science and that of ancestral traditions and wisdoms, which is possible thanks to the presence of a mythical conception of the world, of the beings that inhabit it and of the passing of time. In other words, the coexistence of these universes is possible thanks to a shared symbolic reading of the phenomena of the universe.

KEYWORDS: Ecuador, shamans, myth, science fiction, novel, universe, Santiago Páez.

*Es posible un acontecimiento simbólico  
cuando se constituye un encuentro,  
es decir una relación (sym-bólica)  
entre cierta presencia que sale de lo oculto  
y cierto testigo que la reconoce.  
Eugenio Trías<sup>1</sup>*

LA RELACIÓN ENTRE mito y literatura ha sido tomada desde distintas perspectivas en la crítica literaria. Según Carlos Fuentes, existen tres niveles en los que el mito ingresa en el texto literario hispanoamericano: uno es la referencia a mitos de “otras latitudes” dentro de la trama de la novela, los que no estarían mencionados sino de manera tangencial en los textos literarios. Otro nivel de relación se da cuando el mito o el rito son introducidos en la novela con intención de darles un espacio de revalidación y,

---

1. Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2000), 35.

en este sentido, respaldan una postura política de rescate de lo tradicional y auténtico; se puede mencionar el caso de las novelas ecuatorianas de los años 30, por ejemplo. Por último, en esta cita se habla de un tercer nivel en el que la novela está inundada de una forma mítica de ver la realidad, es decir que no hay una separación entre la forma de la novela y la sustancia del mito.

Esta reflexión se asienta en la idea de que es en este último nivel en el que se encuentran las novelas o los cuentos catalogados como ficción científica. Con esto se quiere decir que no interesa en este caso el estudio de la estructura del relato mítico, ni de su función en las sociedades primitivas, sino cómo los mitos representan una determinada concepción de la realidad y, por lo tanto, un modo de pensar la realidad: este pensamiento mítico se plasmará de distintas maneras en hechos concretos de nuestra sociedad como, por ejemplo, en obras literarias catalogadas como ficción científica. A través de las palabras de G. S. Kirk, quien en su libro *El mito* (1985), nos permitimos reforzar esta idea:

No nos interesan solo los mitos por el papel que desempeñan en las culturas primitivas, ágrafas, tribales o no urbanas, papel que los convierte en uno de los principales objetos de interés de la antropología; ni tampoco solo por la seducción que las versiones de los antiguos mitos griegos han ejercido a lo largo de los siglos sobre la cultura literaria de Occidente, sino también por la persistente querencia del hombre por trasladar a una época supuestamente científica modos de pensamiento, expresión y comunicación cuasi míticos.<sup>2</sup>

Resulta importante resaltar el carácter esencialmente oral del mito, lo que conlleva una forma particular de concebir la realidad. La pregunta que surge es cómo esos modos de pensar, orales o míticos, perviven en una sociedad en la que predomina la escritura. Aparte de muy pocas tribus ágrafas, la forma de percibir la realidad de la sociedad moderna está configurada por la escritura y todo lo que ello implica. Sin embargo, Eric Havelock, dice: “Ambas, la oralidad y la cultura escrita, han sido enfrentadas y contrapuestas una con la otra, pero se puede ver que siguen estando

---

2. G. S. Kirk, *El mito* (Barcelona: Paidós, 1985), 16.

entrelazadas en nuestra sociedad. Desde luego, es un error considerarlas mutuamente excluyentes”.<sup>3</sup>

Con esto entendemos que, aunque nuestro mundo contemporáneo tiene sus pilares en estructuras formadas desde una cultura escrita, la oralidad y sus manifestaciones persisten, tanto más cuanto nos ubicamos en una sociedad híbrida de la que habla Néstor García Canclini,<sup>4</sup> donde la modernidad coexiste con lo tradicional. Se evidencia esto en las sociedades en las que los medios de comunicación de masas han adquirido cada vez más importancia y estos medios electrónicos han posibilitado nuevamente la entrada de la palabra oral como protagonista. Más allá de la imprenta, estos medios (la televisión, el teléfono, la radio, la computadora) implican una forma distinta de relacionarse con la palabra. Esto supone nuevas maneras de comunicarnos con los otros, con los saberes y con nosotros mismos. Incluso generan una nueva oralidad –que Ong denomina “oralidad secundaria”–, diferente de aquella propia de las sociedades que no conocen la escritura.

Entonces la cultura mediática también es oral, en la medida en que ciertas “psicodinámicas” empiezan a tener más protagonismo como, por ejemplo, la relativización de los conceptos de tiempo y espacio: la ubicuidad de la que somos testigos es parte de esta manera oral de relacionarse con el entorno, en oposición a un modo científico de concebir la realidad de manera estamentada, es decir fragmentada.

Finalmente, la tesis que más base provee a esta argumentación acerca de la presencia de modos orales o míticos de pensamiento en nuestros días es que en el inconsciente colectivo persisten imágenes y hechos arquetípicos; es decir, que la mentalidad humana tiene grabada en su memoria ciertas imágenes y actitudes que se reiteran a lo largo de la historia. Las respuestas a las situaciones extremas, por ejemplo, han sido las mismas desde la antigüedad hasta nuestros días. Serían estas un tipo de respuestas arquetípicas o míticas.

Aunque en este caso no nos enfrentamos a un mito, sino a un texto narrativo que contiene simbología mítica, este traspasa las barreras del

---

3. Eric Havelock, “La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”, en *Cultura escrita y oralidad*, comps. David R. Olson y Nancy Torrance (Barcelona: Gedisa, 1995), 25.

4. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1989).

tiempo y espacio concreto a través de la persistencia de modelos de pensamiento colectivo llamados arquetipos. Este planteamiento se deriva del concepto de *inconsciente colectivo* de C. G. Jung:

He elegido la expresión 'colectivo' porque este inconsciente no es de naturaleza individual, sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.<sup>5</sup>

Es posible, por lo tanto, encontrar analogías entre las imágenes producto de la mente moderna y las imágenes de una mente primitiva: sus imágenes colectivas, sus motivos mitológicos o arquetipos. En este sentido, podemos afirmar que en el hombre moderno persisten formas míticas de concebir la realidad y de explicarse ciertos fenómenos que, a pesar de la ciencia, no tienen nominación posible. Insistimos en que la manifestación más evidente de esta persistencia es el auge de la literatura fantástica y de su derivado, la literatura de ficción científica.

Para concretar lo dicho, realizaremos el análisis de la novela de Santiago Páez, *Shamanes y reyes*,<sup>6</sup> publicada por primera vez en 1999, sobre concepción del tiempo y la función de los personajes, de los universos creados por este autor ecuatoriano.

## LA RELATIVIZACIÓN DEL TIEMPO LINEAL

Uno de los rasgos característicos de la narrativa de ficción científica de Santiago Páez es que crea universos en los que el final implica un nuevo comienzo. El uso del tiempo circular no es solo una técnica narrativa, en el caso de este género literario esta manera de entretrejer las acciones se inserta en una forma de representarse y de comprender la realidad. En otras palabras, no es un recurso narrativo aislado; junto a otros, conforma

- 
5. Carl Gustav Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo* (Barcelona: Paidós, 1981), citado por Luis Alberto Granja, *El viaje del héroe a través de la materia médica* (Quito: Abya-Yala, 2005), 65.
  6. Santiago Páez, *Shamanes y reyes* (Quito: El Tábano, 1999).

universos cuyas leyes provienen de lo que se puede denominar pensamiento mítico.

Las palabras de uno de los personajes de *Crónicas del breve reino*, el anciano Aitor Arvizu, reflejan lo dicho cuando al final de la historia reflexiona sobre los acontecimientos que ha vivido:

En última instancia, pensó el anciano, tal vez el mundo y la vida de las generaciones no funcionaban como un haz de luz disparado hacia el porvenir, sino que reproducían más bien, la acción de ese dragón mitológico que se devora, preña y pare a sí mismo, repitiéndose idéntico en sus ciclos espantosos.<sup>7</sup>

Claramente en estas palabras se hace alusión a un tiempo circular, reiterativo, que se opone a un tiempo lineal. Como en este ejemplo, en *Shamanes y reyes* está presente la regeneración del tiempo donde el fin y el inicio se encuentran a través de un evento. En el caso de esta novela corta, esta idea se suma a una visión apocalíptica de los hechos del mundo, cuya decadencia y regreso a la barbarie, es decir el fin del mundo actual, son la única salida para la humanidad. El ser humano se inserta en este contexto de caos en el que se enfrentan básicamente dos fuerzas: las máquinas y sus datos y los humanos y su humanidad.

Detrás de la confrontación permanente entre civilización y barbarie o de tecnologización versus humanización, se encuentra presente la idea de la regeneración cíclica del mundo. Para que la recreación del mundo se dé es necesario que ingrese nuevamente al caos del que surgió (la barbarie, lo indelimitado), que simbolizaría al mismo tiempo el fin y el comienzo de un nuevo ciclo: “el comienzo estaba orgánicamente ligado a un Fin que lo precedía, y este ‘Final’ tenía la misma naturaleza que el ‘Caos’ anterior a la creación, y que por esta razón, el Fin era indispensable para todo comienzo”.<sup>8</sup>

La lucha entre dos fuerzas son representadas por Vogul, un shamán hermano mayor del rey Siturma, quien renegó de su calidad de primogénito al escuchar las voces de los espíritus, y por Vrahagal, shamán poderoso quien trabaja desde los sueños, menoscabando las fuerzas del rey para que se produzca la sucesión del trono. Estos personajes ubicados en el 3750 d

---

7. Santiago Páez, “Uriel”, en *Crónicas del breve reino* (Quito: Paradiso Editores, 2006), 471.

8. Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (París: Gallimard, 1963), 67.

C, se enfrentan en una lucha a muerte en sueños y esta lucha los envía al tiempo del origen de su planeta: 2170, en la nave Falke 26, cuya misión secreta era construir la nave más grande jamás planificada con el fin de llevar a un grupo de humanos que realizarían una larga travesía espacial e histórica: olvidarían sus orígenes y cursarían por todos los estadios históricos que se conocían (en el estadio primitivo es en el que se encuentra ubicada la historia de Siturma, Vogul y Vrahagal) para, llegado el momento, desembarcar en un nuevo mundo donde reiniciarían una nueva vida. Todo esto con la intención de proteger a la raza humana que corría el peligro de desaparecer del universo. También aquí se hace presente la lucha por el lugar de la humanidad que se ve lanzada al espacio porque ya no tenía cabida en un mundo dominado por las máquinas.

Para cambiar el curso de este proyecto, el shamán Vrahagal viaja en el tiempo al momento en que se originó, el año de 2170, mientras Vogul, ignorante de la trascendencia de las intenciones de Vrahagal, se le opone en una lucha a muerte, defendiendo a su hermano, el rey.

En las acciones de esta novela notamos que el cambio o la regeneración del mundo en el que viven Vogul y Vrahagal (año 3750 d. C.) se produce volviendo al origen de su universo (el año 2170 d. C.), a través de los sueños. Es solamente en este espacio-tiempo en el que es posible la regeneración y Vrahagal lo sabe.

La vuelta al origen se justifica por una muy particular cosmovisión mitológica: la regeneración del universo no puede darse si no es por un retorno a los hechos primigenios que hicieron posible esa existencia. En otros términos, toda actualización implica un retorno al origen, que es desde donde las cosas adquieren sentido y realidad y pueden ser cambiadas; en este caso, el cambio se opone a la idea de novedad, porque el cambio está regido por leyes cósmicas que van más allá de la voluntad personal y del devenir de la historia.

Es muy importante la idea de que todo cambio tiene un sentido cósmico (mítico), que trasciende los deseos o proyecciones personales (que se relaciona con la historia en la medida en que el individuo libre para optar nace con ella): este sentido cósmico es el de la necesaria regeneración del universo cada cierto tiempo, para recordar el origen sagrado y en cierta forma para negar la historia, que en otras palabras sería un olvido de ese origen.

Siturma había entrado en el devenir del tiempo, es decir en la historia: su reinado empezaba a ser más la respuesta a una voluntad particular que a las leyes de renovación cíclica. Tenía que existir una lucha para permitir el surgimiento del rey que el cosmos requería. Así, el tiempo se vive desde el Gran Tiempo y no desde el devenir histórico; de esta manera las cosas vuelven a un orden divino: “Desde el punto de vista de la eterna repetición, los acontecimientos históricos se transforman en categorías y así vuelven a encontrar el régimen ontológico que poseían en el horizonte de la espiritualidad arcaica”.<sup>9</sup>

Un acontecimiento histórico tiene validez siempre que sea repetible y renovable, es decir que se convierta en una categoría que responda al orden de los dioses. El problema para una sociedad arcaica se produce cuando el ser humano olvida que un hecho histórico o un personaje histórico responden a un arquetipo (o categoría) y niega el orden natural de los acontecimientos: ya no correspondía a los parámetros naturales el que Siturma permaneciera en el poder, el consentimiento de los dioses ya había terminado.

Además, toda renovación implica un regreso al origen de las cosas y los seres, desde donde se da la posibilidad a un nuevo comienzo en el que las condiciones para la humanidad serán óptimas: el mito del paraíso primordial. Este paraíso primordial, como en el caso de *Shamanes y reyes*, se abre, en las sociedades arcaicas justamente con la entronización de un nuevo rey: “A menudo, como era de esperar, el período paradisiaco se abre con la entronización de un nuevo soberano”.<sup>10</sup>

## LA COEXISTENCIA DE TIEMPOS: EL RITUAL

En el tiempo circular está abierta la posibilidad de que varios tiempos coexistan en un mismo instante. La idea de sucesión temporal no existe; el pasado, el presente y el futuro pueden manifestarse en un momento. Pero esta coexistencia no se manifiesta en la vida corriente, es necesario

---

9. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires: Emecé, 2001), 78.

10. *Ibíd.*, 81.

algún evento que rompa las leyes y el orden natural o es necesaria la intervención consciente de un acto simbólico como el ritual.

El ritual es el acto a través del cual se puede actualizar el Gran tiempo, es decir el tiempo del origen. Actualizar no se refiere únicamente a recordar, al actualizarlo el Gran Tiempo se hace realmente presente. Eliade precisa la diferencia que existe entre conmemoración y actualización:

Sin duda, el 14 de Julio, habiéndose convertido en la fiesta nacional de la República Francesa, conmemoramos anualmente la toma de la Bastille, pero no reactualizamos el evento histórico propiamente dicho. Para el hombre de las sociedades arcaicas, al contrario, lo que ocurre *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos.<sup>11</sup>

Para que esto se produzca no se trata solo de conocer el pasado de algo, se trata de convocar el momento de la creación del mundo:

No basta con conocer el “Origen”, es necesario reintegrar el momento de la creación de tal o cual cosa. Esto se traduce en un “regreso hacia atrás”, hasta recuperar el tiempo original, fuerte, sagrado. Y [...] la recuperación del Tiempo primordial, único capaz de asegurar la renovación total del cosmos, de la vida y de la sociedad, se obtiene, sobre todo, por la reactualización del “comienzo absoluto”, es decir la creación del Mundo.<sup>12</sup>

Cualquier manifestación concreta tiene su origen en la creación del mundo, es de ese momento del que se produce toda una cadena de eventos que la llegan a conformar. De allí que los rituales, sea cual sea su objetivo, recurran a este tiempo sagrado de la primera creación.

En este caso el tiempo del origen puede ser presenciado a través de los sueños. La entrada de Vrahagal al mundo de los sueños se produce así: “El Shamán empezó a cantar. Su voz grave, armoniosa, fue aumentando en intensidad hasta llegar a un volumen atronador [...] El Shamán se descolgó hacia el mundo de los sueños sin abandonar el banco, sin perder de vista el cuenco de la leche plateada”.<sup>13</sup> La entrada de Vogul también contiene un alto grado de sonoridad, pero con sonidos de tambores y danza:

---

11. *Ibíd.*, 26.

12. *Ibíd.*, 54.

13. Páez, *Shamanes y reyes*, 92.

Vogul empezó a danzar. Su cuerpo anguloso, huesudo, adquirió con los movimientos una extraña majestad. Parecía por momentos una víbora, un pájaro, un felino. Acompañaba a sus gestos y contorsiones con golpes rápidos y sonoros dados en el tambor.<sup>14</sup>

Vinculado al tema del rito, está presente la idea del poder de la palabra hablada:

El hecho de que los pueblos orales comúnmente, y con toda probabilidad en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial mágico, está claramente vinculado, al menos de manera inconsciente, con su sentido de la palabra como por necesidad hablada, fonada y, por lo tanto, accionada por un poder.<sup>15</sup>

Para una mentalidad oral, la palabra articulada tiene poder y es, en sí misma, un suceso. En otros términos, la palabra oral crea realidades, por eso es tan respetada. Y, al ser oral, esa palabra es sonido y de allí se deriva la importancia de los cantos y danzas que acompañan a la palabra en una sociedad oral primitiva.

## LOS HÉROES

El héroe es el personaje cuyas acciones y comportamientos responden a una forma colectiva de pensamiento. Por eso es un arquetipo, porque es la manera en la que el ser humano representa sus ideales más profundos. El héroe mítico realiza siempre un viaje, un recorrido durante el cual accede a un conocimiento que le da los poderes necesarios para la travesía y para cumplir con una misión. Según el arquetipo, el héroe tiene que pasar por varias etapas que le llevarán a realizar los actos heroicos con el conocimiento necesario. Este viaje inicia con la separación, se concreta en una iniciación y culmina con el retorno: “El camino común de la aventura mitológica del héroe es la magnificación de la fórmula representada

---

14. *Ibíd.*, 53.

15. Walter Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 39.

en los ritos de iniciación: separación-iniciación-retorno, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear”.<sup>16</sup>

## EL INICIO DE LA TRAVESÍA: LA SEPARACIÓN O EL LLAMADO

Siturma, el rey, le dice a su hermano Vogul, el shamán:

El mundo es pequeño, Vogul, no podías esconderte siempre. Rechazaste el poder y me convertí en rey: tengo ya canas y tú también has envejecido. Ahora te necesito.

—No me fui por voluntad —la voz de Vogul sonó tensa y áspera—. Escuché las voces de los espíritus, sufrí la enfermedad de los shamanes, viajé en sueños para dominar a los espectros oscuros...<sup>17</sup>

En la respuesta dada por Vogul está presente el supuesto de que los shamanes pueden acceder a su estatus a través de un llamado que es más fuerte que ellos. Esto nos evidencia que existe un orden superior al humano que debe ser escuchado irremediamente, haciendo a un lado la voluntad personal: es la llamada de los dioses para cumplir con un destino superior. En este caso, Vogul se refiere a “dominar los espectros oscuros”.

En el caso de Vogul, este accede por la voluntad de los espíritus. Para acudir a la llamada, el elegido tendrá que pasar por una etapa de soledad y separación de la sociedad; es una etapa necesaria en su camino heroico. Este arquetipo se conforma con la idea de renuncia del aspecto material del mundo, lo que posibilita el acceso al nivel espiritual de la existencia, o nivel sobrenatural.

## LA INICIACIÓN

La iniciación es un ritual que otorga cierto conocimiento oculto a un iniciado. Este conocimiento le ayudará en su trayectoria, ya que estará preparado para las dificultades que se le presentarán en el camino. La idea

---

16. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 35.

17. Páez, *Shamanes y reyes*, 17.

de la preparación para recibir el conocimiento pertenece a la mentalidad arcaica que analizamos. Existe la posibilidad de que las consecuencias del acceso al poder sean nefastas, si no se está correctamente preparado. En el caso de *Shamanes y reyes*, se puede observar esta idea cuando se describe la lucha de Vogul con Khmer en el mundo de los sueños:

Habían pasado tres días desde el trance; en ese lapso, Vogul fue víctima de una altísima fiebre y un fragoso delirio. Durante su desvarío, se batió en luchas imposibles contra monstruos y fantasmas, mientras recitaba trozos de invocaciones shamánicas o estrofas de antiguas canciones infantiles. Al tercer día recuperó la conciencia, tomó un poco de leche hervida con hojas medicinales y pidió ver a su hermano.<sup>18</sup>

Vogul padece de fiebre alta al retornar del mundo de los sueños. También el retorno de Vrahagal es doloroso: “El insecto clavó su aguijón y se entregó a su palpitante muerte, en silencio. Un dolor candente se desparramó desde los miembros de Vrahagal hasta su cerebro que pareció estallar. El shamán empezó lentamente su regreso mientras, en el cuenco, la miel se convertía en agua”.<sup>19</sup> No todos pueden soportar este dolor, de allí que exista una preparación dada por la iniciación.

Una de las formas de iniciación más extendidas en las sociedades arcaicas es la metamorfosis. A través de esta se accede al conocimiento que poseen los animales sagrados porque se accede a su poder:

Comportarse como una bestia de presa-lobo, oso, leopardo, significa que se ha dejado de ser hombre, que se encarna una fuerza religiosa más elevada, que uno se ha convertido en una especie de dios. Porque no debemos olvidar que, a nivel de la experiencia religiosa elemental, la bestia de presa representa un modo superior de existencia.<sup>20</sup>

Para la mentalidad mítica no existe separación entre el hombre y lo que le rodea; el ser humano está compenetrado con la naturaleza y sus poderes: el límite entre los seres vivos y no vivos resulta borroso. En el caso del personaje al que nos referimos, Vogul, él adquiere la forma de halcón,

---

18. *Ibíd.*, 74.

19. *Ibíd.*, 45.

20. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 109.

ave de presa, que le brinda su poder para poder sobrevivir al ataque de Khmer, el espectro oscuro que lo acechaba.

El trayecto que atravesará el héroe será normalmente lleno de peligros que tienen que ser superados para lograr la meta. La lucha entre las fuerzas del bien y del mal siempre será cruenta y extrema. En este mismo caso analizado, la adquisición del conocimiento que quiere Vogul conlleva un pago. El iniciado tiene que pagar para recibir el conocimiento, que casi siempre consiste en la muerte. Vogul ingresa al mundo de los sueños para pedirle a Khmer, el espíritu maligno que vivía con él, que le revele quiénes son los enemigos de su hermano el rey. Sabía que tendría que someterse a su crueldad y entregar algo a cambio de lo que quería saber. Vogul es descuartizado por el espectro. El sufrimiento como paso necesario en la iniciación, ya que es el pago previo al acceso al conocimiento, es una idea mítica; ella se contrapone totalmente a la idea del dolor en la sociedad contemporánea, que prefiere negar el sufrimiento y lo encasilla como algo negativo que no tiene ningún sentido en sí mismo.

Como hemos podido observar, el camino del héroe no es un camino fácil. Las iniciaciones a las que se somete implican, casi siempre, un morir y renacer simbólicos, y esto no puede ocurrir sin cierto sufrimiento. La constante lucha entre las fuerzas del bien y del mal convierte a la realidad en un infierno, que se puede atravesar usando la preparación obtenida, por ejemplo, para recurrir al poder de los animales sagrados a través de la metamorfosis, a la guía de los ancestros, atravesando el laberinto o renaciendo transformado.

## EL RETORNO

El retorno del héroe implica que este ha logrado acceder a los dos mundos: el profano y el sagrado. El héroe sería el enlace entre el mundo profano, que es el de la vida cotidiana, y el mundo sagrado, que es el de las revelaciones de índole sagrada, ya que la revelación proviene siempre del ejemplo de los dioses. Este conocimiento es el trofeo con el que el personaje retorna para transformar el universo; todo cambio es consecuencia de las acciones del héroe. Su tarea, a su retorno, es transformadora: “El efecto

de la aventura del héroe cuando ha triunfado es desencadenar y liberar de nuevo el fluir de la vida en el cuerpo del mundo”.<sup>21</sup>

El nivel universal de las acciones del héroe se plasma claramente en el final de la novela *Shamanes y reyes*. El cambio del mundo Cronopios fue radical, pasó de un patriarcado a un matriarcado, y de la intolerancia a la aceptación e inclusión de las diferencias. Aunque el final de la novela no narra el retorno de Vrahagal, podemos suponer que así fue. Y su retorno concretó una transformación total: “En la profundidad de la galaxia, una estrella piramidal llevaba unos humanos distintos hacia un nuevo futuro”.<sup>22</sup>

El manejar el conocimiento divino en la condición humana del héroe no es fácil. Como habíamos ya mencionado, el retorno del héroe implica un gran esfuerzo y una preparación previa para poder resistir el dolor y el sufrimiento que se produce en el encuentro de los dos mundos: “El héroe que regresa, para completar su aventura debe sobrevivir al impacto del mundo”.<sup>23</sup>

Como vemos, las acciones de los personajes que viven en el tiempo mítico, son también míticas. En otras palabras, estos personajes responden al arquetipo del héroe, quien realiza un recorrido simbólico para llegar a su transformación.

## ALGUNAS IDEAS FINALES

El recorrido por la obra de Santiago Páez permite aproximarse a una manera de responder a la interrogante acerca de la coexistencia de dos universos aparentemente contradictorios: por un lado, la ciencia y la tecnología moderna y, por otro, las prácticas ancestrales y arcaicas.

Las tecnologías científicas y los antiguos conocimientos de las culturas ancestrales, en su diferencia, no son irreconciliables como parece en un primer momento; sus creencias y presupuestos comparten en muchas ocasiones un pensamiento mítico. En otras palabras, la coexistencia de estos dos universos es posible gracias a una compartida lectura simbólica

---

21. Campbell, *El héroe de las mil caras*, 44.

22. Páez, *Shamanes y reyes*, 12.

23. Campbell, *El héroe de las mil caras*, 207.

del universo y sus fenómenos. Y esto se hace manifiestamente evidente en la literatura de ficción científica.

Por eso lo que interesa es desentrañar qué características tienen esta representación y comprensión simbólicas o míticas de la realidad, y cómo el discurso científico y las prácticas ancestrales dialogan en esta matriz.

Constatamos, después de realizado el recorrido por la obra de Páez, que los temas analizados en su obra conforman redes de significados. No existe un esquema único para aproximarnos al tema de lo mítico en la obra literaria de este autor, ni de ningún otro. Por cuestiones de estructuración en un esquema simple y abarcador, nuestro análisis se centró básicamente en dos partes, el tiempo mítico y el viaje del héroe; sin embargo, debemos recalcar que lo mítico se manifiesta y evidencia de variadas formas.

Podemos constatar que la obra literaria de Páez contiene en su estructura temática una concepción mítica de la realidad. Podemos afirmar también que, en general, la literatura de ficción científica se estructura con este tipo de pensamiento; esto no quiere decir que las obras de ficción científica incluyan todas estas manifestaciones o creencias en su contenido, pero por lo menos una de ellas es inevitable: la ruptura de la linealidad del tiempo y la posibilidad de un eterno retorno. \*

## Bibliografía

- Araujo Sánchez, Diego. "La novela ecuatoriana de los 80". En *La literatura ecuatoriana de las dos últimas décadas, 1970-1990*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1993.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Los mitos*. Barcelona: Kairós, 2001.
- , comp. *Mitos, sueños y religión*. Barcelona: Kairós, 2006.
- Cella, Susana. "Contemporaneidad lírica". En *Violencia y silencio*, compilado por Celina Manzoni. Buenos Aires: Corregidor, 2005.
- Chislovsky, Alberto. *Jung y el proceso de individuación: un enfoque mítico-simbólico*. Buenos Aires: Ediciones Continente, 1994.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. París: Éditions Gallimard, 1963.
- . *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- . *Nacimiento y renacimiento*. Barcelona: Kairós, 2001.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

- Garretón, Manuel Antonio. *América Latina: Un espacio cultural en el mundo globalizado*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999.
- Granja, Luis Alberto. *El viaje del héroe a través de la materia médica*. Quito: Aby-Yala, 2005.
- Olson, David, y Nancy Torrance, compiladores. *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Páez, Santiago. *Crónicas del breve reino*. Quito: Paradiso, 2006.
- . *Profundo en la galaxia*. Quito: Planeta, 1994.
- . *Shamanes y reyes*. Quito: El Tábano, 1999.
- Rodríguez Albán, Martha. “Narradores ecuatorianos de la década de 1950: poéticas para la lectura de las modernidades periféricas”. *Kipus: revista andina de letras*, n.º 21 (2001).
- Rueda, Marco V. *Mitología, Cuadernos de Antropología* 1. Quito: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, s. f.
- Sacoto, Antonio. *La novela ecuatoriana 1970-2000*. Quito: Sistema Nacional de Bibliotecas / Ministerio de Educación y Cultura, 2000.
- Shaw, Donald. *Nueva narrativa hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*. México: Premia, 1981.
- Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
- Valdano Morejón, Juan. “Panorama del cuento ecuatoriano, etapas, tendencias, estructuras y procedimientos”. *Revista Cultura*, n.º 3 (1978).
- Vallejo, Raúl. “Petróleo, J. J. y utopías: cuento ecuatoriano de los 70 hasta hoy”. *Kipus: revista andina de letras*, n.º 4 (1995-1996).