

LA BIBLIA EN LA LITERATURA
HISPANOAMERICANA

Editorial Trotta - Pruebas

Este volumen forma parte de la serie

LA BIBLIA EN LA LITERATURA ESPAÑOLA
dirigida por Gregorio del Olmo Lete

Volúmenes publicados

I. EDAD MEDIA

María Isabel Toro Pascua (coord.)

I/1. El imaginario y sus géneros

I/2. El texto: fuente y autoridad

II. SIGLO DE ORO

Rosa Navarro Durán (coord.)

III. EDAD MODERNA

Adolfo Sotelo Vázquez (coord.)

Editorial Trota-Pruebas

LA BIBLIA EN LA LITERATURA
HISPANOAMERICANA
Edición de Daniel Attala y Geneviève Fabry

EDITORIAL TROTTA - PRUEBAS
FUNDACIÓN SAN MILLÁN DE LA COGOLLA

LA DICHA DE ENMUDECER

© Editorial Trotta, S.A., 2016
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Daniel Attala y Geneviève Fabry, para la edición, 2016

© Juan Luis de León Azcárate, Juan Francisco Maura, Claudia Brosseder, Beatriz Aracil Varón, Dardo Scavino, Pablo Alejo Carrasco, Anne Kraume, Hebe Beatriz Molina, José María Martínez Domingo, Víctor Gustavo Zonana, Geneviève Fabry, Cecilia González, Federico Zurita Hecht, Claudio Maíz, Carmen de Mora, Daniel Attala, Selena Millares, Lucero de Vivanco, Carlos González Boixo, Carla Fernandes, Kristine Vanden Berghe, Jacques Joset, para sus colaboraciones, 2016

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-8164-932-1 (Obra completa)
ISBN: 978-84-9879-622-3
Depósito legal: M-xxxx-2016

Impresión

CONTENIDO

Introducción: <i>Daniel Attala y Geneviève Fabry</i>	9
--	---

Primera Parte

DEL DESCUBRIMIENTO AL SIGLO XIX: HITOS

La Biblia y el proyecto político-religioso de Cristóbal Colón: <i>Juan Luis de León Azcárate</i>	25
La Biblia en los cronistas de Indias (Nueva España): <i>Juan Francisco Maura</i>	37
El papel de la Biblia en la evangelización de los pobladores andinos (siglos XVI y XVII): <i>Claudia Brosseder</i>	51
La Biblia en el teatro de los siglos XVI y XVII: <i>Beatriz Aracil Varón</i>	73
Sor Juana Inés de la Cruz o los tropos de la fe: <i>Dardo Scavino</i>	109
Biblia y humanismo en los letrados coloniales del siglo XVIII: la <i>Historia antigua de México</i> , del jesuita Francisco Javier Clavijero: <i>Pablo Alejo Carrasco</i>	129
La Biblia en la literatura de la Revolución de Independencia: <i>Anne Kraume</i>	153
La Biblia en la narrativa femenina argentina de mediados del siglo XIX: <i>Hebe Beatriz Molina</i>	193

CONTENIDO

Segunda Parte

DEL MODERNISMO AL SIGLO XX: GRANDES TENDENCIAS

La Biblia en el Modernismo: el Gran Código y la crisis finisecular: <i>José María Martínez Domingo</i>	225
La Biblia en la poesía posmodernista: <i>Víctor Gustavo Zonana</i>	255
La Biblia en la poesía hispanoamericana posterior a las vanguardias: <i>Geneviève Fabry</i>	299
Modos del paradigma apocalíptico en la narrativa urbana rioplatense: <i>Cecilia González</i>	325
De la narrativa del medio siglo al <i>boom</i> : los casos paradigmáticos de Asturias y Carpentier <i>Geneviève Fabry</i>	365
La Biblia en el teatro del siglo XX: <i>Federico Zurita Hecht</i>	389
Ensayo hispanoamericano, Modernidad y sentimiento de lo «sagrado»: <i>Claudio Máiz</i>	423

Tercera Parte

DEL SIGLO XX AL SIGLO XXI: TESELAS DE UN MOSAICO INCIERTO

La Biblia en la obra de César Vallejo: <i>Carmen de Mora</i>	457
Jorge Luis Borges y la Biblia: <i>Daniel Attala</i>	475
Un intertexto insólito: la Biblia en la poética de Pablo Neruda: <i>Selena Millares</i>	501
Imaginario bíblico en la narrativa de José María Arguedas: <i>Lucero de Vivanco</i>	511
Referencias bíblicas en Juan Rulfo: <i>Carlos González Boixo</i>	525
Arraigo en la Biblia, historia errante en la obra de Augusto Roa Bastos: <i>Carla Fernandes</i>	533
Alusiones a la Biblia en la narrativa de Gabriel García Márquez: <i>Kristine Vanden Berghe</i>	545
La Biblia en la poesía y la poética de Olga Orozco: <i>Víctor Gustavo Zonana</i>	553
La filología contra la Biblia (Fernando Vallejo y <i>La puta de Babilonia</i>): <i>Jacques Joset</i>	567
<i>Nota sobre los colaboradores</i>	579
Índices	
Índice general	

INTRODUCCIÓN

Daniel Attala y Geneviève Fabry

La presencia de la Biblia en la literatura hispanoamericana es una dimensión al mismo tiempo obvia y oculta, oculta y aun escamoteada. El universo textual e imaginario de la Biblia irriga amplia y profundamente la literatura del subcontinente. Es algo sabido. Ninguna diferencia, en este sentido, con la literatura española y europea en general. Adelantemos que tomamos el término *literatura* en su sentido más amplio, que incluye la poesía y la ficción en prosa o teatral tanto como la crónica y el ensayo.

Las causas de esta irrigación son variadas. La más evidente, y a su vez, sin duda, la más importante, puede resumirse, sin embargo, en lo que es dable describir como el contacto intenso y prolongado que quienes escribieron los textos de la literatura hispanoamericana tuvieron con el cristianismo aportado por los «conquistadores» —quienes los escribieron y también, por supuesto, aquellos a cuya lectura dichos textos estaban destinados—. Tal contacto es un proceso largo y casi continuo que alcanza la época contemporánea y que orientó tanto las formas de aprehender la realidad histórica y social como las maneras de expresarse de los hombres y mujeres de letras de la América hispánica. Piénsese, para citar tan solo un ejemplo paradigmático en el que ello es visible desde el título mismo, en novelas como la del paraguayo Roa Bastos, *Hijo de hombre*, o como la del cubano Lezama Lima, *Paradiso*. O piénsese, para dar otros ejemplos, en el primer poemario de uno de los precursores del Modernismo, el primer movimiento literario nacido en esta región de la lengua castellana, *Ismaelillo* de José Martí, o, en fin, en uno de los primeros poemarios proyectados por el joven Jorge Luis Borges, *Crucifixión*. Esto en lo que concierne a lo *obvio* de la presencia de las Escrituras en la literatura hispanoamericana.

En lo que respecta al otro adjetivo que hemos utilizado para calificar esta presencia, *oculta*, y aun el siguiente, *escamoteada*, un rápido repaso de la bibliografía muestra con toda claridad que aunque señalada y aun analizada en casos aislados, raras veces esta presencia ha sido objeto de estudios sistemáticos y menos aún de síntesis que abarcaran períodos, países y ni siquiera obras más o menos completas de tal o cual autor. Tal laguna en los estudios literarios puede sorprender y sorprende. Pero no es este el lugar para indagar en las razones de tal ocultación y escamoteo. Basta constatar lo poco que se ha estudiado la presencia de la Biblia—sin embargo fundamental—, no solo en anticlericales declarados como Martí o en ateos militantes como Neruda, sino, ni siquiera, en lectores familiares del texto evangélico desde la infancia como César Vallejo o apasionados de las Escrituras como Miguel Ángel Asturias. Nos atrevemos a pensar que plantear el problema de la presencia de la Biblia en la literatura hispanoamericana puede producir una anamorfosis, es decir, que un enfoque como el que aquí se ofrece—estudiar las relaciones de los textos literarios con ese hipotexto mayor de la literatura occidental que es la Biblia—es capaz de suministrar una nueva e interesante representación de lo que solemos llamar historia de la literatura hispanoamericana. No se trata, evidentemente, de ver en la literatura un «lugar teológico»¹, ya que ni siquiera la Biblia se reduce, ni mucho menos, a ser una teología. Por Biblia entendemos aquí esa polifacética biblioteca en la que muchísimos otros temas humanos, y no solamente teológicos, encuentran un lugar. Un fenómeno que se le puede comparar lo muestra con claridad: la masiva presencia de la mitología clásica griega en gran parte de la literatura posterior, sobre todo romana, pero aun medieval y obviamente en la renacentista. Aunque diferente en muchos aspectos, este fenómeno de reescritura tiene muchos otros semejantes al que aquí nos interesa.

Desde siempre los estudiosos de la literatura han constatado, incluso adoptando puntos de vista o disciplinas diversas, la permeabilidad entre los textos llamados «profanos» y los textos de carácter *sagrado*. Dicho de otra manera, la pregnancia de las Sagradas Escrituras en universos textuales en principio *no sagrados*. Todavía hoy, en nuestras sociedades occidentales caracterizadas, desde hace cierto tiempo, por el carácter más o menos laico de sus constituciones políticas y la secula-

1. La expresión pertenece a la corriente teológica que se ha interesado en la literatura desde la axiología y la epistemología conformadas por la teología: «Considerar a la literatura como un lugar teológico implica también reconocer que la relación entre teología y cultura es una relación inherente e insoslayable del acto teológico» (Toujín 2011: 93).

rización creciente de la cultura, la huella bíblica es omnipresente en los textos literarios, filosóficos, morales e incluso políticos². Y ello hasta tal punto, que muy a menudo dicha presencia es perceptible a simple vista, como se ve en los ejemplos de títulos citados más arriba. Por el contrario, lo que casi nunca es fácil de descubrir, y tanto menos cuanto mayor es la distancia a la que los discursos hegemónicos se ubican respecto a los textos *sagrados*, es el sentido que se debe atribuir a dichos fenómenos de intertextualidad. En efecto, ¿en qué medida la Biblia puede (todavía) ser considerada una referencia común útil a la hora de definir el estatuto de lo literario en las sociedades occidentales? ¿Utilizamos idéntico concepto de *literatura* cuando lo aplicamos a las Escrituras religiosas y a la literatura en sentido lato? ¿Es, la literatura, como lo había señalado el canadiense Northrop Frye en sus trabajos pioneros, una prolongación de las mitologías más o menos fundadoras de nuestras sociedades? Y si lo es, ¿qué sentido posee? ¿Cómo se desarrolló esa prolongación? ¿Por qué medios? ¿A través de qué transposiciones, reescrituras, traducciones, inversiones, intertextualidades? Y si no fuera el caso, ¿cómo explicar la existencia de obras que persisten en citar, recrear o parodiar el texto bíblico? ¿Qué puede significar, entonces, tal proceso? ¿Cómo podemos, todavía hoy, escribir y leer novelas sobre Caín o sobre Judas, poemas sobre el hijo pródigo o sobre María Magdalena, discursos políticos que recurren a viejas figuras apocalípticas o a la idea de sacrificio como camino de redención? ¿Cómo es posible que la Biblia pueda ser aún objeto de tales reescrituras literarias, de tales citas, de tales pastiches, en textos de exhortación política o moral? ¿Qué fines se proponen esas reescrituras y esos usos? Lo bíblico, ¿constituye un simple referente cultural inevitable pero neutro, o se trata de un préstamo todavía cargado de sentido e incluso constitutivo de la significación profunda de ciertos textos? ¿Se puede hacer una distinción clara entre referencias literarias conscientes e inconscientes a lo bíblico? ¿Cómo, por otro lado, hay que entender los diferentes tipos de presencia de lo bíblico en un texto? Desde la Edad Media, el texto bíblico —como asimismo otros textos transmisores de modelos o prototipos formales, como los clásicos de la Antigüedad griega o romana— nos ha sido transmitido no como un bloque unitario, sino como un sistema estructurado en varios niveles de significación que

2. Nos referimos aquí al importante ensayo de Charles Taylor dedicado a la secularización (2007). Su aportación es fundamental para enfocar correctamente el interés de muchos autores contemporáneos por la Biblia. Aunque algunos sean creyentes, cabe considerar la intertextualidad bíblica que practican en el marco de una sociedad en la que «la creencia, incluso para el cristiano más convencido, es una posibilidad entre otras» (16).

pueden, sin embargo, ser retomados de manera independiente unos de otros en los textos que los reescriben. De allí resulta que un texto, una novela o un poema, por ejemplo, puede muy bien estar empapado de materia bíblica en muy diversos grados de profundidad. Entre los extremos que podrían detectarse, la gama de posibilidades es variada y muy heterogénea. Ahora bien, ningún modelo estricto ha sido propuesto por los directores de esta obra a los colaboradores, quienes han tenido amplia libertad para definir sus criterios según la materia que les fuera encomendada. Antes, sin embargo, de presentar al lector un ejemplo de tipología de relaciones entre Biblia y literatura —formulado por Gregorio del Olmo Lete en el primer tomo de la obra de la que este volumen es continuación, *La Biblia en la literatura española*—, se impone dejar establecida una distinción importante entre los dos aspectos mayores y claramente diferenciados, aunque imbricados entre sí, del tema central que constituye el par «Biblia y literatura».

El primer aspecto atañe al corpus bíblico en sí mismo definido como literatura. El otro, al corpus literario no bíblico considerado en la perspectiva de sus relaciones con la Biblia. Es el primero de estos dos aspectos el que apareció en primer lugar en el horizonte de los estudios literarios. En la línea de los precursores protorrománticos y románticos que han señalado las cualidades literarias de las Escrituras (un Herder, un Chateaubriand, un Blake o un Coleridge, por citar algunos ejemplos, cf. Prickett), el canadiense Northrop Frye sigue siendo el autor que más ha trabajado por imponer en el horizonte de la crítica contemporánea una lectura del texto bíblico no solamente *como* literatura, sino incluso como *obra literaria* de pleno derecho, es decir, fuertemente unitaria y ajustadamente estructurada. Lo ha hecho en dos obras pioneras: *The Great Code. The Bible and Literature* (1982) y en su continuación, *Words With Power: Being a Second Study of «The Bible and Literature»* (1990)³. El éxito de ambas fue grande, en un primer momento en los países de habla inglesa, luego sobre todo en Francia y en el mundo hispánico, donde fueron rápidamente traducidas. Es verdad que algunos de sus puntos de vista ya habían sido elaborados por la crítica precedente, en particular alemana (véase, por ejemplo, el trabajo clásico de Erich Auerbach sobre el concepto de *figura*, o los de Ernst R. Curtius sobre algunos de sus *topoi* en la literatura europea). Pero la idea de fondo de Frye, que desde entonces ha llamado la atención de la comunidad científica, suscitando tanto críticas como aprobación pero rara vez indiferencia, es bastante original. La tesis

3. Véanse también los trabajos de Alter (1999 y 2003), Gabel, Wheeler y York *et al.* (1990), así como Norton (1993), por ejemplo.

central del crítico anglosajón, aunque atañe esencialmente al primer aspecto de los estudios bíblicos que hemos señalado, está asimismo en el origen de la atención creciente de la crítica hacia el segundo aspecto, es decir, la consideración de las relaciones intertextuales existentes entre literatura y Biblia. Frye reconoce, en efecto, en esta última «la matriz principal de los arquetipos que estructuran el imaginario» y que condicionan la literatura occidental, es decir, el «Gran Código», expresión que Frye toma, como es sabido, precisamente de William Blake. El interés de la crítica por los dos estudios de Frye se fue intensificando en los últimos años, tras la aparición de importantes obras de síntesis y aun enciclopédicas, y la realización de numerosos coloquios y números de revistas consagrados al tema.

Contrariamente a la situación de los estudios literarios en lengua inglesa (Blondel, Bevan, Boitani) y, en menor medida, alemana y francesa (Beaude, Jullien, Avni, Bach), que cuentan con numerosos estudios a la vez panorámicos y transversales sobre este tema, no había, hasta hace muy poco, un estudio sistemático de la presencia de la Biblia en la literatura española. Obras recientes como las dirigidas por Gregorio del Olmo Lete, Ignacio Arellano y Francisco Domínguez Matito y Juan A. Martínez Berbel, han venido a completar los trabajos puntuales de Celso Bañeza Román, Vicente Balaguer y Vicente Collado, Diego Lobejón, por no citar más que algunos ejemplos de entre decenas de autores que han hecho aportes en este terreno en el contexto de la literatura española. La obra decisiva, por su amplitud y rigor, de Del Olmo Lete, así como las de Arellano y de Domínguez Matito y Martínez Berbel, dejaban todavía, sin embargo, un vasto terreno sin explorar: el de la presencia de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) en la literatura hispanoamericana. Es dicho campo el que el presente volumen —que forma parte, como se dijo, de la primera de las obras mencionadas— se ha propuesto explorar.

Investigadores de diversas disciplinas han constatado desde hace mucho tiempo la permeabilidad de los escritos «profanos» respecto de los «sagrados». La proposición inversa, ciertamente, también es correcta: a lo largo del complejo proceso de su formación, la Biblia ha sufrido igualmente la presión de modalidades y de géneros textuales preponderantes en las distintas épocas, como la forma epistolar (en el Nuevo Testamento) o el *Apocalipsis* (en ambos Testamentos). Es por eso por lo que la perspectiva de los estudios de la Biblia como texto literario constituye un horizonte o condición previa del estudio de los textos literarios que nos interesa. Pero nosotros nos hemos propuesto tan solo poner en práctica la «visión pragmática», en la terminología de

Del Olmo Lete, de la influencia de la Biblia en la literatura: *la del influjo y reflejo de la Biblia en otras literaturas* (Del Olmo Lete 2010: 11). Esta influencia puede ser analizada según una tipología que retoma la mayor parte de las teorías de la intertextualidad literaria. Este fenómeno de tejido textual lleva en efecto a plantearse tres preguntas: ¿qué?, ¿cómo?, ¿por qué? La primera cuestión apunta al contenido de la reescritura del texto bíblico y se abre al rico abanico de géneros (relato cosmogónico, crónicas, plegarias, poemas, parábolas, género epistolar, apocalipsis, etc.), de figuras (Caín y Abel, hijo pródigo, María, Job, Jesús, etc.), y de símbolos (el desierto, el pan, la viña, etc.) provenientes de los textos bíblicos. El estudio intertextual se entrecruza aquí con el estudio mitocrítico (Hussherr, Chauvin, Brunel) y el estudio más general de los símbolos (Martin-Valat, Jullien). La segunda pregunta apunta al modo en que el texto bíblico es retomado en el texto literario en cuestión, modo que va de la cita explícita a la alusión más críptica. Detengámonos un instante en este punto.

Los estudios recogidos en el presente volumen muestran el vasto espectro de posibilidades de identificación intertextual, desde una visión restringida de la intertextualidad, que implica analizarla de forma puntual, hasta una visión más abarcadora, sensible a las analogías más estructurales y a veces menos visibles pero a menudo más significativas, entre el texto literario y el bíblico. La distinción entre intertextualidad puntual y estructural que se acaba de mencionar puede ser útil. La intertextualidad *puntual* se confunde con la concepción restringida del término que había defendido Gérard Genette en su conocido *Palimpsestos*. El teórico francés proponía una definición muy clara y funcional del fenómeno intertextual como «una relación de co-presencia entre dos o varios textos, es decir, [...] la presencia efectiva de un texto en otro», cuyas formas canónicas serían la cita (con o sin referencia), el plagio y la alusión (Genette 1982: 8)⁴. En cambio, la intertextualidad *estructural* remitiría a una forma concreta de hipertextualidad que llamaremos *reescritura*⁵. *La reescritura*, sin desechar

4. «En su forma más explícita y literal, es la práctica tradicional de la cita (con comillas, con o sin referencia precisa); bajo una forma menos explícita y canónica, la del plagio (en Lautréamont, por ejemplo), que es un préstamo no declarado pero aún literal; bajo una forma aún menos explícita y literal, la de la alusión, es decir, un enunciado cuya plena inteligibilidad supone la percepción de una relación entre ese y otro enunciado al que remite necesariamente una u otra de sus inflexiones, y que en caso contrario no sería aceptable» (Genette 1982: 8; traducción nuestra).

5. Genette define la hipertextualidad como «toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) con un texto anterior A (que llamaré, por supuesto, hipotexto), en el que se inserta de una manera que no es la del comentario» (Genette 1982: 11-12);

la intertextualidad puntual, hace de una o varias obras anteriores consideradas en su conjunto una matriz de escritura y/o un horizonte de sentido para la lectura. Considerada desde el punto de vista de la recepción del texto, la reescritura implica la movilización de la enciclopedia del lector como proceso inherente a la construcción del sentido del texto. En esta perspectiva, lejos de adoptar el rechazo de la hermenéutica textual preconizado por Genette (1982:16), el estudio de la reescritura implica enfatizar la importancia de lo que Iser llamó en un ensayo famoso el «acto de leer». Semejante postura tiene implicaciones importantes que resumió muy bien Michael Riffaterre: el carácter potencialmente indefinido del intertexto⁶ y la estrecha interdependencia entre intertextualidad e interpretación⁷. Si bien recalamos con Riffaterre el valor hermenéutico de la identificación del intertexto, daremos a este un contorno más objetivable: definiremos el intertexto como el texto individual A objeto de una lectura-reescritura por parte de un autor en un texto B y cuya presencia implícita (alusión) o explícita (cita) en B es perceptible por un lector a partir de la identificación de una cadena de elementos⁸.

La tercera pregunta que el estudio intertextual suscita —¿por qué?— es la del uso de los intertextos, de la función que cumplen en el proyecto literario, estético o ideológico del autor considerado. ¿Bajo qué modalidad —reverencial, paródica o satírica— se actualiza tal esquema

en esta perspectiva, el hipertexto sería «todo texto derivado de un texto anterior por transformación simple [...] o por transformación indirecta, que llamaremos ‘imitación’» (14; traducción nuestra).

6. «El intertexto es el conjunto de textos que podemos asociar con el que tenemos ante los ojos, el conjunto de textos que encontramos en nuestra memoria al leer un pasaje determinado. El intertexto es, entonces, un corpus indefinido» (Riffaterre 1981: 4; las cursivas y la traducción son nuestras).

7. «Yo redefiniría así, entonces, la intertextualidad: se trata de un fenómeno que orienta la lectura del texto, que gobierna eventualmente su interpretación y que es contraria a la lectura lineal. Es el modo de percepción del texto que gobierna la producción de la significación, mientras que la lectura lineal solo gobierna la producción de sentido. Es el modo de percepción gracias al cual el lector toma conciencia de que, en la obra literaria, las palabras no significan por referencia a cosas o conceptos, o más generalmente por referencia a un universo no verbal: significan por referencia a complejos de representación que ya están completamente integrados al universo lingüístico. Estos complejos pueden ser textos conocidos o fragmentos de textos que sobreviven a su separación del contexto y que, en un nuevo contexto, se puede reconocer que lo pre-existían» (Riffaterre 1981: 6; traducción nuestra).

8. Merece la pena recordar las fronteras de la intertextualidad según Jenny: «proponemos hablar de intertextualidad solo cuando es posible identificar en el texto elementos que hayan sido estructurados con anterioridad, más allá del lexema, evidentemente, pero cualquiera que sea su nivel de estructuración» (Jenny 1976: 262; traducción nuestra).

mítico? ¿Cuál es, por ejemplo, el objetivo del narrador al hacer de su personaje un nuevo Caín o al ofrecer múltiples versiones en una misma ficción de lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento han llamado el «hijo de hombre»? ¿Con qué intención crítica se describen los traumas históricos colectivos a la luz de los símbolos típicos del género apocalíptico? En la introducción de *La Biblia en la literatura española*, Del Olmo Lete distingue tres modalidades y funciones que volveremos a encontrar en el presente volumen:

1. una representación o relectura superficial del texto bíblico: se trata sobre todo de señalar el valor de ejemplo de ciertos episodios y figuras bíblicas propuestas como modelos que seguir o evitar;

2. una interpretación o relectura profunda: apartándose más y más de la autoridad de las Escrituras, se trata de dar una significación nueva a los episodios y figuras bíblicas, no solo para aprobar el sentido que les da el contexto original, sino también, a veces, para deformarlo hasta atribuirle incluso una significación completamente distinta;

3. una relectura arquetípica o traducción de la estructura; no se trata ya de reproducir figuras o episodios sino ciertas formas o estructuras, reconocibles a través de situaciones que en apariencia no guardan ninguna relación con la Biblia (Del Olmo Lete 2008a: 24).

En el corpus hispanoamericano considerado en este libro, se plasman una y otra vez, de forma aislada o combinada, estas tres modalidades: la cita literal, la reescritura y/o inversión, la recreación arquetípica o estructural.

Más allá del marco metodológico ofrecido por el cruce de las preguntas acerca del cómo, qué y para qué de la referencia intertextual, conviene subrayar el hecho de que la mayoría de los estudios recogidos en este libro apelan a un marco teórico más amplio para determinar el alcance de la intertextualidad bíblica. Por un lado, esta constituye solo un hilo en la madeja de fuentes religiosas que conforman la memoria multicultural de la América hispánica. Realzar la impronta bíblica muchas veces supondrá hacerlo sin menoscabo de otras influencias y fuentes —por ejemplo, indígenas— que determinan a su vez el alcance de la referencia a la Biblia en una obra determinada. En segundo lugar, la referencia a la Biblia puede ser directa o indirecta, siendo mediada por rituales u otras obras de arte. En semejante contexto, será necesario apelar a un marco conceptual abarcador que permita una visión de conjunto de los procesos culturales de los que la obra literaria es a la vez fruto y reflejo. Mencionaremos aquí dos de estos conceptos claves. El primero tiene que ver con la secularización, el segundo con la cultura barroca colonial, y ambos están íntimamente ligados. Varios autores que intervienen en este volumen recogen, de una forma

u otra, la tesis de Rafael Gutiérrez-Girardot según la cual el estatuto de la literatura cambia a partir del Modernismo bajo el impacto de la secularización que fue no solo una «mundanización» de la vida, una «desmiraculización» del mundo, sino a la vez una «sacralización del mundo» (Gutiérrez-Girardot, 1983: 82), lo que lleva a «acomodar el pensamiento y el sentir a la realidad de un mundo de inmanencia absoluta» (*ibid.*: 88).

La secularización, tal y como se desarrolla en la zona norte del Atlántico⁹, dista mucho de la que tiene lugar en América Latina. Como afirma Jean-Pierre Bastian, tomando como referencia la secularización europea: «la situación es distinta en estos márgenes de Occidente, en sociedades como las latinoamericanas, donde la secularización es formal, jurídica pero no real, práctica» (17)¹⁰. Bastian atribuye esta evolución diferente a dos fenómenos clave de la historia colonial latinoamericana: el sincretismo religioso y el arte barroco, que constituye un elemento cultural integrador, pero que a la vez legitima un orden social injusto e inhibe la razón crítica. Muchas veces, la impronta bíblica es mediada por formas literarias, litúrgicas o culturales heredadas de la cultura barroca colonial, y pasadas, cuando se trata de obras modernas y contemporáneas, por el tamiz de la distancia crítica o del espíritu en busca de la emancipación política o intelectual. Así, por ejemplo, en *Oficio de tinieblas* (1962) de Rosario Castellanos, la inscripción textual de la pasión de Cristo estructura la novela tanto a nivel del espacio y del tiempo como de los personajes. Pero la significación de la trama viene dada por la concepción premoderna que tienen los indígenas tanto del estatuto de las imágenes (influido por la concepción ontológica de las mismas en las culturas mesoamericanas) como de la fuerza performativa de los rituales pascales (que solo se pueden entender a la luz de la religiosidad colonial y de la voluntad de la Iglesia católica de propugnar un culto a los santos con resabios sacrificiales para luchar contra lo que se consideraban prácticas idólatras). En un ensayo muy esclarecedor, Lois Parkinson Zamora destaca la «mirada exuberante» que se necesita para contemplar, en la literatura moderna y contemporánea, las capas superpuestas de las genealogías culturales más o menos conflictivas que confluyen en una obra literaria:

9. Véase el estudio clásico de Charles Taylor (2014).

10. Por esta razón también, es ocioso entrar en disquisiciones acerca de la post-secularización sensible en América del Norte y Europa occidental. Jürgen Habermas resume el argumento de forma contundente: «Una sociedad ‘postsecular’ debe haber sido ‘secular’» (Habermas, 2008: 4; traducción nuestra).

A pesar de la enorme diferencia entre los supuestos ontológicos e ideológicos de las culturas católica e indígena, sus formas de expresión demostraron ser congruentes de numerosas maneras, incluyendo la profusión de elementos geométricos y orgánicos, el rechazo de una perspectiva única y unificadora, las escenificaciones rituales en torno a sus imágenes visuales, y sus cosmogonías compuestas de legiones de personajes y tramas. Estas semejanzas estéticas y culturales empiezan a explicar por qué el Barroco floreció en Latinoamérica hasta finales del siglo XVIII, mucho después de que su energía se hubiera agotado en Europa, y por qué sigue animando formas de expresión contemporáneas (Parkinson Zamora 2011: 35).

La perspectiva de este libro será, pues, tan amplia como la de Parkinson Zamora en el suyo al ofrecer una visión abarcadora del fenómeno de la presencia de la Biblia en la literatura. Partiendo de un fuerte anclaje (inter)textual, los ensayos recogidos en este volumen se abren decididamente a una dimensión propiamente cultural, al estudiar cómo formas y géneros literarios son a la vez crisol y reflejo del proceso de secularización y de pervivencia contemporánea de matrices imaginarias precolombinas, coloniales y/o barrocas.

Al comienzo de esta introducción aludimos a la laguna que traza nuestro tema en la geografía de los estudios literarios latinoamericanos. A esa laguna obedece el hecho de que no estemos todavía en condiciones de suministrar una síntesis comprensiva, al mismo tiempo que ajustada en todas sus partes, del fenómeno de la intertextualidad bíblica en la literatura hispanoamericana a lo largo de su desarrollo (como se ha podido hacer para la literatura española). De ahí también nuestra opción de ofrecer al lector una serie de vistas panorámicas —allí donde la crítica ha permitido, con el *archipiélago* de investigaciones puntuales que se advierte en algunas zonas de la *laguna*, construir ese panorama—, combinada con una serie de estudios monográficos de casos que contribuyan a hacer avanzar la cartografía para futuras visiones de conjunto. Con todo, hemos optado por estructurar la obra según un eje diacrónico, ya que es evidente que el modo que han tenido los escritores de aproximarse al texto bíblico obedece, como muchos otros fenómenos literarios, a los movimientos literarios que modulan la historia de la literatura hispanoamericana desde el Descubrimiento hasta la actualidad.

La obra está dividida, así pues, en tres grandes partes. La primera —*Del Descubrimiento al siglo XIX: hitos*— reúne ocho capítulos sobre distintos autores y fenómenos del largo período señalado. Tres capítulos tratan en efecto de un autor en particular: «La Biblia y el proyecto político-religioso de Cristóbal Colón», por Juan Luis de León; «Sor Jua-

na Inés de la Cruz o los tropos de la fe», por Dardo Scavino y «Biblia y humanismo en los letrados coloniales del siglo XVIII: la *Historia antigua de México*, del jesuita Francisco Javier Clavijero», por Pablo Carrasco. Los cinco capítulos restantes buscan ofrecer una visión panorámica de diversos fenómenos característicos, algunos más conocidos que otros por la crítica, en particular según la perspectiva aquí adoptada de la intertextualidad bíblica: «La Biblia en los cronistas de Indias (Nueva España)», por Juan Francisco Maura; «El papel de la Biblia en la evangelización de los pobladores andinos (siglos XVI y XVII)», por Claudia Brosseder; «La Biblia en el teatro de los siglos XVI y XVII», por Beatriz Aracil Varón; «La Biblia en la literatura de la Revolución de Independencia», por Anne Kraume, y «La Biblia en la narrativa femenina argentina de mediados del siglo XIX», por Hebe Molina.

La Segunda Parte —*Del Modernismo al siglo XX: grandes tendencias*— aborda temas rara vez estudiados desde nuestra perspectiva y menos aún de un modo sintético o abarcador. Tiene ocho capítulos, en el primero de los cuales José María Martínez Domingo se ocupa del primer gran movimiento literario nacido en Hispanoamérica: «La Biblia en el Modernismo: el Gran Código y la crisis finisecular». Luego Gustavo Zonana estudia «La Biblia en la poesía posmodernista», en tanto que Geneviève Fabry, siguiendo con la progresión, se centra en «La Biblia en la poesía hispanoamericana posterior a las vanguardias». Ya fuera del marco de la poesía, tres géneros distintos son abordados en cuatro capítulos: «Modos del paradigma apocalíptico en la narrativa urbana rioplatense», por Cecilia González; «De la narrativa del medio siglo al *boom*: los casos paradigmáticos de Asturias y Carpentier», por Geneviève Fabry; «La Biblia en el teatro del siglo XX», por Federico Zurita Hecht, y «Ensayo hispanoamericano, Modernidad y sentimiento de lo ‘sagrado’», por Claudio Maíz.

Finalmente la Tercera Parte, que hemos titulado *Del siglo XX al siglo XXI: teselas de un mosaico incierto*, se adentra en el siglo XX hasta llegar a autores cuya vigencia aún actual nos autoriza a adscribir sus obras a los inicios del presente siglo. Se trata de estudios generalmente más breves que tienden a destacar la variedad extrema de las modalidades discursivas de la intertextualidad bíblica en la literatura contemporánea: desde la religiosidad teñida de ideales sociales en César Vallejo o José María Arguedas, hasta la postura iconoclasta de Fernando Vallejo. Los cuatro primeros capítulos van dedicados a escritores (tres de ellos inmensos poetas) vinculados de alguna manera con la vanguardia y su estela: Carmen de Mora estudia la Biblia en la obra del peruano César Vallejo, Daniel Attala en la del argentino Jorge Luis Borges, Gustavo Zonana en la de la poetisa Olga Orozco y Selenia Millares en la del

poeta chileno Pablo Neruda. Los últimos capítulos están consagrados a narradores: Carlos González Boixo estudia las obras de Juan Rulfo, Lucero de Vivanco la de José María Arguedas, Carla Fernandes la de Augusto Roa Bastos, Kristine Vanden Berghe la de Gabriel García Márquez y Jacques Joset la de Fernando Vallejo.

La publicación de este volumen no hubiera sido posible sin la valiosa colaboración de François Degrande para la revisión del manuscrito: a él nuestro sincero agradecimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alter, R. (1999), *L'Art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius.
- Alter, R. (2000), *Canon and Creativity: Modern Writing and the Authority of Scripture*, Yale, Yale University Press.
- Alter, R. (2003), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard Centurion.
- Alter, R. (2003), *L'Art de la poésie biblique*, Bruxelles, Lessius.
- Arellano, I. y Fine, R., dirs., (2010), *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Universidad de Navarra/Iberoamericana-Vervuert.
- Auerbach, E. (1959), *Scenes from the Drama of European Literature*, New York, Meridian Book.
- Avni, A. A. (1969), *The Bible and Romanticism: The Old Testament in German and French Poetry*, The Hague/Paris, Mouton.
- Bach, B., ed. (1999), «Bible et littérature de langue allemande au XXe siècle»: *Germanica* 24: 7-228.
- Balaguer, V. y Collado, V., dirs. (1999), *Simposio bíblico español: La Biblia en el arte y en la literatura*, vol. I. *Literatura*, Valencia, Fundación Bíblica Española.
- Bañeza Román, C. (1995), *Influencia de la Biblia en la literatura medieval española*, Bilbao, La Valdería.
- Bastian, J.-P. (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la Modernidad periférica*, México, FCE.
- Beaude, P.-M., dir. (1997), *La Bible en littérature. Actes du colloque international de Metz (septiembre 1994)*, Paris, Cerf.
- Bevan, D., dir. (1993), *Literature and the Bible*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi.
- Blondel, J. (1990), *Bible et littérature anglaise*, Montpellier, Publications de l'Université Paul-Valéry.
- Boitani, P. (1999), *The Bible and its rewritings*, Oxford, OUP.
- Brunel, P. (1992), *Mythocritique, Théorie et parcours*, Paris, PUF.
- Chauvin, D. (2005), «Bible et mythocritique», en D. Chauvin, A. Siganos y Ph. Walter, dirs., *Questions de mythocritique: dictionnaire*, Paris, Imago.
- Diego Lobejón, M. W. (1996), *Los Salmos en la literatura española*, Valladolid, Universidad.
- Domínguez Matito, F. y Martínez Berbel, J. A., eds. (2012), *La Biblia en el teatro español*, Pontevedra, Academia del Hispanismo.

- Frye, N. (1988), *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, trad. E. Casals, Barcelona, Gedisa.
- Frye, N. (1990), *Words With Power: Being a Second Study of «The Bible and Literature»*, New York, Harcourt, Brace and Jovanovitch.
- Frye, N. (2004), *Biblical and Classical Myths: The Mythological Framework of Western Culture*, Toronto, University of Toronto Press.
- Gabel, J., Wheeler, Ch. y York, A. et al. (1990), *The Bible as Literature. An Introduction*, New York/Oxford, OUP.
- Genette, G. (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil.
- Gormly, F. (1962), *The Use of the Bible in Representative Works of Medieval Spanish Literature, 1250-1300*, Washington, The Catholic University of America.
- Gutiérrez Girardot, R. (1983), *Modernismo*, Barcelona, Montesinos.
- Habermas, J. (2008), «Qu'est-ce qu'une société 'post-séculière'?»: *Le Débat* 152/5 (2008): 4-15.
- Husscherr, C., ed. et al. (2002), *Figures bibliques, figures mythiques: ambiguïtés et réécritures*, préface d'Yves Chevrel, Paris, École Normale Supérieure.
- Jenny, L. (1976), «La stratégie de la forme»: *Poétique* 27: 257-281.
- Jullien, C. (2003), *Dictionnaire de la Bible dans la littérature française*, Paris, Vuibert.
- Martin-Valat, P. (2006), *Symboles bibliques en littérature*, Paris, Cerf.
- Mate, R. y Forster, R., dirs. (2007), *El judaísmo en Iberoamérica*, Madrid, Trotta.
- Millet, O., dir. (2003), *Bible et littérature*, Paris, Honoré Champion.
- Millet, O. y De Robert, Ph. (2001), *Culture biblique*, Paris, PUF.
- Norton, D. (1993), *A History of the Bible as Literature*, Cambridge, CUP, vol. 1: *From antiquity to 1700*; vol. 2: *From 1700 to the present day*.
- Olmo Lete, G. del, dir. (2008-2010), *La Biblia en la literatura española* (4 vols.), Madrid, Trotta/Fundación San Millán de la Cogolla (vol. I/1 y I/2), 2008; vol. II, 2008; vol. III, 2010).
- Olmo Lete, G. del (2000), *La Biblia en la literatura moderna. Guía temática y bibliográfica*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Parkinson Zamora, L. (2011), *La mirada exuberante: barroco novomundista y literatura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana.
- Prickett, S. (1996), *Origins of Narrative: The Romantic Appropriation of the Bible*, Cambridge, CUP.
- Riffaterre, M. (1981), «L'intertexte inconnu»: *Littérature* 41: 4-7.
- Taylor, Ch. (2014), *La era secular*, 2 vols., Barcelona, Gedisa.
- Toutin, A. (2011), *Literatura y teología. Hitos para un diálogo*, Santiago de Chile, PUC.