

años setenta. Como destaca González Arce (160): “Puesto que la novela de Vila-Matas intenta ser una revisión irónica de sus años de aprendizaje, los términos del proceso de formación sufren una especie de inversión ya que, al menos en una parte del libro, el *llegar a ser* acaba por ser menos relevante que la voluntad de *parecer* implícita en el aprendizaje del joven escritor, quien asume explícitamente que la imitación es un paso necesario para convertirse en un verdadero autor” (en cursiva en el original) (160). El décimo capítulo, “Retrato hablado de un narrador. Realidad y simulacros en Ignacio Martínez de Pisón”, se ocupa de analizar una de sus últimas novelas, *El día de mañana* (2011), sobre un confidente de la Brigada Político-social, Justo Gil. Es una novela que establece un doble mecanismo. Por una parte, se establece un procedimiento orientado a situar los hechos novelados cerca del discurso histórico. Nos referimos a 17 soliloquios de otros tantos testigos que, ante un entrevistador implícito, relatan parte de la vida de este sujeto. Por otra parte, y a través del procedimiento de la puesta en abismo, se procede a desmostar este artificio historiográfico, de la entrevista.

*Hermenéutica del reconocimiento. La representación del autor en la literatura contemporánea* es un libro que se ocupa de las diversas modalidades de retratos, autorretratos y recursos autoficcionales en la literatura contemporánea latinoamericana y española. Combina un riguroso aparato conceptual con una argumentación fácil de seguir. En este sentido, es un libro que seducirá tanto a los críticos literarios de larga trayectoria como a los estudiantes que quieren formarse en el análisis e interpretación de textos literarios.

Dorde Cuvardic García  
Universidad de Costa Rica

**Daniel Attala y Geneviève Fabry (Eds.). *La Biblia en la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Totta/ Fundación San Millán de la Cogolla, 2016, 614 páginas**

El libro vuelve sobre la necesidad de indexar, analizar e interpretar las relaciones fundamentales entre la Biblia y algunos periodos, grupos y autores en la literatura hispanoamericana. No se nos olvide que la Biblia y la mitología grecolatina son los grandes repertorios de recursos intertextuales y de motivos más importantes a la hora de señalar la productividad textual y la difusión de un patrimonio cultural en Occidente. Una ajustada “Introducción” (9-21) tiene la función de replantear su problemática en términos neutros de la “presencia de las Escrituras en la literatura hispanoamericana” (9), para que la noción de hipotexto retome toda su actualidad y vigencia por un lado y, por otro, no se convierta a la literatura en un “lugar teológico” (10) sino en ese punto de encuentro en el que arquetipos y tópicos nutren y alimentan una y otra. Es por ello que los editores son conscientes de la permeabilidad de la Biblia en los escritos “profanos”, para que dialoguen o critiquen (aunque hay posiciones intermedias) con lo sagrado y la divinidad y se muestre el rico y variopinto abanico de posibilidades de reescritura del texto bíblico.

A la luz de lo anterior, en la identificación intertextual es necesario diferenciar, indican los editores, entre una relación de tipo puntual, entendida siempre como copresencia de un texto en otro según la definición de Gérard Genette, y una de tipo estructural, cuya función es la de servir de matriz u horizonte de sentido, la reescritura (15). La movilización de esta “enciclopedia” o de “paquetes maestros de la cultura” implica construir la significación en tanto un horizonte de expectativas para el lector; y la Biblia funciona de este modo, para que el lector se pregunte por la función que posee, ya sea como motivo o reconocimiento del arquetipo,

ya sea como relectura profunda, la cual debe tomar en cuenta los procesos de secularización de la modernidad y la persistencia de lo sagrado en tanto expresión de religiosidad popular, sincretismo o de espiritualidad ritualística. Todo ello hace este libro fascinante y que los trabajos sean compartimentalizados de una forma evolutiva.

La primera parte, “Del descubrimiento al siglo XIX: hitos” (23-222), reúne ocho trabajos. Juan Luis de León Azcárate, en su breve “La Biblia y el proyecto político-religioso de Cristóbal Colón” (25-35), se dirige hacia el sentido alegórico del *Libro de las profecías*, cuyo mesianismo insiste en la equivalencia entre la liberación de Jerusalén y la evangelización de las Indias por parte de los Reyes Católicos. El tono apocalíptico y escatológico se alían para predecir la parusía en la venida del Mesías (29), clave esencial en esa unión entre espada y cruz con la que se establecerá la colonización americana. Por su parte, Juan Francisco Maura emprende un trabajo sincrónico sobre un género tan radical como significativo de nuestra América en “La Biblia en los cronistas de Indias (Nueva España)” (37-50). De forma sucinta analiza la presencia de la Biblia en los “Cronistas mayores” o las crónicas del periodo primitivo como las de Cortés, López de Gómara, Díaz del Castillo, Cabeza de Vaca, Las Casas, Sahagún, Torquemada y Solís. En “El papel de la Biblia en la evangelización de los pobladores andinos (siglos XVI y XVII)” (51-71), Claudia Brosseder parte de la distinción entre una lectura dogmática y otra más libre con el fin de distinguir las adaptaciones catequísticas que, para la interpretación dogmática, debieron seguir curas y frailes. La piedra angular de este dispositivo lo encuentra en el jesuita José de Acosta y su concepción de que la idolatría de los indios debía erradicarse y, con esta finalidad, el acceso a la evangelización y a la Biblia estaba mediada por los doctrinarios y catecismos (55), siguiendo la prohibición del Concilio de Trento de que la Biblia debía ser siempre explicada al pueblo de Dios. El trabajo de Brosseder es de una rigurosidad tal que enfoca esos procesos de erradicación de la visión del mundo andino, de mitos cosmológicos de creación/destrucción, no solo en la necesidad de abjurar de una idolatría pagana, sino también en la implantación del modelo cristiano de la historia universal, tal y como ella analiza en Guamán Poma de Ayala (65). Por otra parte, Beatriz Aracil Varón estudia no solo el teatro catequístico o de evangelización cuya autoría no importaba tanto porque atendía a su finalidad pedagógica, sino también la expresión de un teatro criollo en Fernán González de Eslava y en Juan de Espinosa (sic) Medrano en “La Biblia en el teatro de los siglos XVI y XVII” (73-108). Se trata de un trabajo pormenorizado que da cuenta de cómo se abordan temas bíblicos dentro del calendario litúrgico de la Iglesia, de autos y representaciones con contenidos doctrinarios y catequísticos, para ocuparse de esas piezas edificantes que, en tiempos virreinales, tienen su mayor expresión en las misiones jesuíticas. Destacan las figuras de González de Eslava en la Nueva España con sus *Coloquios espirituales y sacramentales* (1610) y, en el Cuzco, la de Espinosa Medrano, quien compuso en lengua quechua un auto sacramental, *El hijo pródigo*; sendos autores son analizados por Aracil Varón tanto en su estructura como en los motivos y fuentes bíblicas.

Merece la atención especial el trabajo de Dardo Scavino con el título de “Sor Juana Inés de la Cruz o los tropos de la fe” (109-128), en donde el teatro alegórico y encomiástico se reúne en arcos triunfales y máquinas, para que los autos sacramentales tales como *El cetro de José* y *El divino Narciso*, sean expresión de un sincretismo cultural y de una lectura muy conspicua de la Biblia en tanto historia de la salvación en acontecimientos ocultos y ahora revelados. Por ello, Scavino relee esa aleación entre Narciso y los cultos aztecas, para que la revelación, de ese “ignotus deus” (114), se simplifique en un “ecumenismo” que ya anuncie

el advenimiento del Mesías y pondere la transición del dios Huitzilopochtli en sus sacrificios propiciatorios hacia la figura del Cristo, redentor, con arreglo a esa aspiración a la dimensión lumínica que representará ese retorno glorioso y triunfal sobre la Tierra (121). Es un “fuego inaccesible” que, reconvertido en la tradición trovadoresca hacia el *furor amoris*, se hará causa del deseo amoroso (123). Continúa Pablo Alejo Carrasco con la “Biblia y humanismo en los letrados coloniales del siglo XVIII: la *Historia antigua de México*, del jesuita Francisco Javier Clavijero” (129-152). Carrasco se sorprende de que un jesuita de mentalidad ilustrada escriba su texto “con un sostenido andamiaje bíblico de tintes medievales” (129). Así, siguiendo a Paul Ricoeur, plantea que toda escritura construye una narración que se configura siguiendo una trama, a la vez esta trama se vierte en un sentido dentro de una estructura de lectura. Para Carrasco, esta trama es la vértebra del intertexto bíblico, mientras que los componentes del mito cosmogónico le otorgan un sentido (134), que se manifiesta en las adscripciones al Génesis y al edén en tanto fundación, de un *illo tempore* que se autoriza bajo la autoridad del Génesis (137), para continuar con las tres eras, del diluvio, Babel y dispersión, en clara alusión al pueblo de Israel y al punto de llegada de los aztecas al Valle de Anáhuac. Tiene razón Carrasco en apuntar que se trata de un relato marcado por esa continuidad de la historia “inscrita en la verdad revelada” (142), con el fin de subrayar no tanto el entramado bíblico veterotestamentario como la lucha contra el demonio y la idolatría, degenerativa e infernal. La mala conciencia del criollo surge aquí en esa conciencia difractada de quien debe defender su “patria” frente a la mentalidad europea de la Ilustración.

Dos enjundiosos y exhaustivos trabajos cierran esta primera parte. El de Anne Kraume con el título de “La Biblia en la literatura de la revolución de independencia” (153-191) sorprende por el panorama ofrecido. Comienza con esa afirmación que la remisión a la Biblia debe interpretarse a la luz de las ideas políticas sobre la Independencia compaginadas al discurso religioso. Aquí “razón y fe” (155) cobran una gran actualidad para que ella revise el aporte de los jesuitas expulsos tales como Clavijero y el menos conocido Juan Pablo Viscardo y Guzmán en su *Carta dirigida a los españoles americanos* (1799), cuando aborda esa utópica patria americana en tanto tierra prometida (166). El grueso del artículo lo dedica Kraume a esa “pluma de combate” en torno a la independencia entre los que destacan el chileno fray Camilo Henríquez y su teatro político-sermonístico, el argentino Bernardo de Monteagudo con su *Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII* (1809) y el venezolano Juan Germán Roscio con *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* (1815), cuyos argumentos teológicos le sirven para reforzar la importancia de la sabiduría y la razón por parte de los gobernantes, fundada en una lectura política de “Proverbios” (184). En “La Biblia en la narrativa femenina argentina de mediados del siglo XIX” (193-222), Hebe Beatriz Molina se centra en la emergencia de la mujer letrada y las ficciones de índole moral y aleccionadora según el modelo narrativo en boga, para que Juana Manuela Gorriti sobresalga con una autoridad discursiva fundada en una estructura taxativa de valores irreconciliables en las que no solo la transposición de pasajes sino también las citas de la Biblia permiten observar la forma sentenciosa, pues se moraliza la existencia en tanto peregrinación, de recompensas espirituales para la madre o para la víctima inocente. Analítica como argumentalmente, el artículo hace posible ver cómo la rica intertextualidad de la Biblia se articula en una narrativa que desea educar, mientras que en el anterior de Kraume, se articulaba en un debate sobre emancipación política americana.

La segunda parte, “Del Modernismo al siglo XX: grandes tendencias” (223-454), la más voluminosa contiene siete artículos de gran alcance y desarrollo. José María Martínez

Domingo comienza con “La Biblia en el modernismo: el gran código y la crisis finisecular” (225-254), en donde la función de ese código del mundo cultural y libresco ha de insertarse en la secularización y la crisis del hombre moderno. De esta manera, el regreso al paganismo grecolatino o la crisis de la fe son procesos reversibles del mismo malestar cultural. Es más, Martínez Domingo subraya que la preocupación por la religiosidad popular o lo demoníaco cobran relieve junto a la separación Iglesia-Estado o al pluralismo religioso, al tiempo que la figura de un Jesucristo mesiánico y la crisis apocalíptica se apoderan de los imaginarios de una escritura que ve, en la *femme fatale*, tales como Salomé o Herodías en el Antiguo Testamento, ejemplos del temor a la sensualidad desbordada. En “La Biblia en la poesía posmodernista” (255-298), Víctor Gustavo Zonana se interesa, sobre todo, por las poetas del Cono Sur: Mistral, Agustini e Ibarbourou, aunque hace un excursus por el mexicano López Velarde y el argentino Fernández Moreno, en los que analizará citas y alusiones a la Biblia. Más sistemático es el análisis de las poetas; en Agustini hace hincapié en la representación de la serpiente para abordar el espacio de visiones y de sensualidad, protagonizado por la rebeldía y la admonición de la *femme fatale* (273); mientras en Storni, sobresale el arquetipo de Eva, para expresar tanto la rebelión del ser humano como el hastío de la mujer ante las máscaras del amor. Por último, en Mistral, señala la importancia de ese diálogo que teje la poeta chilena con la Biblia, ya sea por la “riqueza de pasajes, las formas de citación y la imitación de géneros bíblicos” (286). Continúa Geneviève Fabry con “La Biblia en la poesía hispanoamericana posterior a las vanguardias” (299-323), en donde su abordaje cubre tanto parcelas discursivas como poetas; por ejemplo, en el nicaraguense Cardenal destaca su remisión al Psalterio veterotestamentario, en el argentino Gelman su elogio al “Cantar de los cantares”, en el mexicano Pacheco la sabiduría de “Job” y “Eclesiastés”, y en el chileno Hahn su imaginario apocalíptico. Su comentario sobre la importancia del mito de la creación y de las figuras del Génesis es solamente un esbozo, cuando la nostalgia del paraíso o de figuras como Adán, Eva o Lot preocupan a más de un poeta y daba para más profundización. El apartado dedicado a Cristo, centro de la esperanza escatológica, merece destacarse por la profundidad analítica y la atención teológica mostrada.

Por otra parte, en “Modos del paradigma apocalíptico en la narrativa urbana rioplatense” (325-363). Cecilia González aborda la relación entre ficciones de tipo apocalíptico y la angustia escatológica de un final que “se ha vuelto inmanente y perpetuo” (360), porque ya no está relacionado con una historicidad sino que se vuelve una obsesión mítica. En la narrativa del Río de la Plata encuentra esta referencia a catástrofes y desastres dentro de una crisis permanente y ella los asocia al ámbito de la dimensión mítica como a esos miedos y angustias en donde lo sagrado y lo profano, al decir de Eliade, se yuxtaponen para que la búsqueda de señales converja en el secreto de las revelaciones ocultas y necesarias de descifrar; su corpus enfocado en Arlt, Onetti, Marechal y Sábato le permite establecer relaciones intertextuales de gran coherencia en un artículo bien argumentado y sólido. Se trata de uno de los mejores del volumen. Geneviève Fabry firma un segundo artículo dedicado a dos figuras representativas del canon latinoamericano en “De la narrativa del medio siglo al Boom: los casos paradigmáticos de Asturias y Carpentier” (365-388), con un recorrido por las obras más representativas de ambos escritores. Ella advierte la primacía que, dentro de la concepción de lo real maravilloso, se otorga al mito y a la reformulación de la experiencia histórica, integrada y releída a partir de un lenguaje eminentemente bíblico. Federico Zurita Hecht realiza un vistazo panorámico a un macrogénero en “La Biblia en el teatro del siglo XX” (389- 422); se trata de un trabajo general que marca ciertas tendencias y las agrupa según categorías históricas y pasa revista,

en una argumentación apretada a un elenco de obras y autores; lo mismo realiza Claudio Maíz en “Ensayo hispanoamericano, modernidad y ‘sentimiento de lo sagrado’” (423-454), pero interesa destacar que él sí parte de una hipótesis de trabajo y de lectura en torno al desarrollo de un género que, con la Modernidad y la secularización de la cultura (426), se erige en cuestionamiento de la tradición y exalta la verdad del método, mientras la Biblia, histórica y tradicionalmente fuente de la “verdad revelada”, entraría en serias y polémicas discrepancias con el género emergente. Así, la figura del escritor que se rebela y enarbola su estatuto de demiurgo creador con *García Márquez: Historia de un deicidio* (1971) le permite abordar una línea interpretativa del ensayo latinoamericano en torno a la dicotomía paraíso/infierno, de donde deriva esa obsesión por del mito adámico o el de la caída (438) frente a una recuperación del edén y la visión apocalíptica de cuestionamiento a la realidad latinoamericana.

La tercera parte del libro, “Del siglo XX al siglo XXI: telas de un mosaico incierto” (455-577), reúne nueve trabajos en poco menos de 120 páginas. En “La Biblia en la obra de César Vallejo” (457-473), Carmen de Mora reconoce que la presencia de la Biblia es esencial en su lenguaje poético, para que surja en *Los heraldos negros* (1918) una tensión ostensible entre el cuestionamiento o no de la divinidad, mientras que, tanto en *Poemas humanos* (1923-1938) como en *España, aparta de mí este cáliz* (1939), el arrastre del credo marxista choca con una “retórica propia del lenguaje bíblico” (464) y con la fascinación por la figura crística, respectivamente. Nada nuevo se plantea en estas afirmaciones que podrían ser mejor acompañadas de un análisis detallado de los poemas para observar el funcionamiento textual. En “Jorge Luis Borges y la Biblia” (475-500), Daniel Attala se separa de la crítica tradicional que llega a la biblia borgesiana a través de la Cábala y de lo judío y más bien quiere evitar este reduccionismo al enfocarla dentro del nacimiento del cristianismo en donde se mezcla platonismo, pitagorismo y gnosis. A pesar de su agnosticismo confesado, Borges se interesa en la Biblia y en ella en tanto epítome del Libro (485), al mismo nivel que la enciclopedia y la biblioteca (489). Selena Millares, en “Un intertexto insólito: La Biblia en la poética de Pablo Neruda” (501-510), confirma lo que otros críticos han visto, que la presencia de la Biblia se realiza a partir de motivos y arquetipos sobre el génesis y el apocalipsis (503), que encuentra desarrollados sobre todo en el *Canto general*. También, apenas un esbozo de crítica sobre la presencia en otro autor es el de Lucero de Vivanco en “Imaginario bíblico en la narrativa de José María Arguedas” (511-524), quien retoma dos cuentos claves, “Los escoleros” (1935) y “El sueño del pongo” (1965), para luego plantear algunas ideas sobre *Los ríos profundos* con la preeminencia de los motivos de la sal y la peste, *Todas las sangres* con el planteamiento del juicio final y figura de Caín, además de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* con la figura de la víctima sacrificatoria y el mesianismo.

Apenas también un breve comentario es el artículo de José Carlos González Boixo con el título de “Referencias bíblicas en Rulfo” (525-532); plantea un afirmación que debe tomarse siempre en cuenta en el análisis de estos casos: “las referencias bíblicas expresadas o pensadas por los personajes no son fruto de la erudición del autor, sino exponente de la religiosidad como elemento fundamental en la concepción vital” (526), delimitación pertinente para analizar esa presencia del mito del infierno y del pecado en la axiología de los personajes. También Carla Fernandes se decanta por un solo autor en “Arraigo en la Biblia, historia errante en la obra de Augusto Roa Bastos” (533-544) y se interesa, en primer lugar, por el profetismo y el lenguaje visionario que retoma en *Hijo de hombre* (1960) del libro de “Ezequiel” (536), mientras que en *Yo el supremo* (1974), Roa Bastos parafrasea el discurso profético y el arquetipo de los patriarcas

para enaltecer al dictador. “Alusiones a la Biblia en la narrativa de Gabriel García Márquez” (545-551) es escaso e insuficiente para abordar la problemática planteada por Kristine Vanden Berghe sobre el narrador colombiano, mientras que Víctor Gustavo Zonana firma un segundo artículo, esta vez sobre una poeta de una voz lírica espléndida en “La Biblia en la poesía y en la poética de Olga Orozco” (553-566). Queda claro la impronta que tiene la Biblia en su poesía y en su concepción del mundo, para que no solo las apropiaciones de símbolos e imágenes como la transposición de sus géneros más conspicuos sea pertinente en su apelación y reclamos a la divinidad. El último artículo del volumen es de Jacques Joset y se dedica a ese conflicto que se descubre en el narrador colombiano con un anticlericalismo confesado; se trata de “La filología contra la Biblia (Fernando Vallejo y *La puta de Babilonia*)” (567-577), en donde las críticas a la Iglesia Católica en tanto institución se sirven de una explicación filológica tanto de los evangelios sinópticos como los apócrifos, a la hora de realizar un estudio de cristología, bien sólido y argumentado por parte de Vallejos.

Para finalizar, es de un gran interés el “Índice de citas bíblicas”, con él se cierra el libro, el cual da cuenta de la profusión y variedad de citas comentadas en este libro pionero.

Jorge Chen Sham

Universidad de Costa Rica

Academia Nicaragüense de la Lengua

Academia Norteamericana de la Lengua Española

**Philippe Rabaté y Hélène Tropé (Eds.). *Autour de “Don Quichotte” de Miguel de Cervantès*. París: Presses Sorbonne Nouvelle, 2015, 205 páginas**

En forma de una introducción-síntesis, “La fortune de *Don Quichotte* en France et la célébration à Paris du quatrième centenaire de la publication de la *Deuxième Partie* (1615-2015)” (7-24), los dos editores parten de esa temprana recepción positiva que tuvo ultrapirineos la “Primera Parte” del texto cervantino. Matizando las cuestiones de la geopolítica entre los reinos de España y de Francia, el año de 1615 ve aparejados sendos matrimonios reales que favorecen la penetración y el intercambio cultural de la cultura española, así como la creciente fascinación por su literatura, en cuya visión Cervantes se posiciona con el aporte de su *Quijote*. La declaración de intenciones del prólogo autoral de 1605, siempre en relación con la parodia de las novelas de caballería, es tomada en serio por los lectores franceses quienes aceptan la parodia y el carácter anacrónico del caballero andante; mientras que la aparición de la traducción de la “Primer Parte” en 1614 por César Oudin lanzó el éxito de un libro que es interpretado desde su “verve satirique et la *vis comica*” (13, las cursivas son del texto). Hay que ubicar en este gusto por “las cosas españolas”, la traducción francesa de la “Segunda Parte” en 1618, realizada por François de Rosset, al tiempo que Rabaté y Tropé recensan reelaboraciones del texto en literatura, en danza, teatrales y cómicas durante el Gran Siglo Francés, para pasar rápidamente al siglo XX y a la importancia que el hispanismo francés otorgó a Cervantes y a su *Quijote*, en donde no pueden faltar dos nombres claves, Jean Cannavagio y Augustin Redondo, con quienes los contribuyentes del volumen dialogan académicamente. Este breve posicionamiento por la historia de la recepción cervantina en Francia sirve de acápite para introducir propiamente los trabajos del volumen, dedicados, no todos, a la “Segunda Parte” en ocasión de las efemérides del 2015.