

# La Biblia y su intertextualidad\*

---

Gregorio del Olmo Lete

PROF. EMÉRITO DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

BARCELONA

**RESUMEN** La Biblia es un hecho literario, además de religioso-confesional, y como tal está inardinado en la corriente del discurso histórico del que parte para configurar sus propias concepciones sobre las cuestiones fundamentales de la existencia humana, para después servir de pauta y prototipo a las sociedades en que se hace presente. En este ensayo se ejemplifica esta doble corriente de intertextualidad, ascendente y descendente, con una serie de relatos bíblicos que reflejan, por un lado, la dependencia de la Biblia respecto de los grandes textos de la literatura oriental (creación, inmortalidad, liberación, escatología) y por otro el influjo que ella ha ejercido en grandes obras de la creación literaria y cultura contemporánea en general (sentido de la existencia humana, valor político del relato de liberación, uso de su lenguaje en la objetivación de la vivencia mística). Una tercera intertextualidad se empeñará en poner del revés el prototipo bíblico buscando su caracterización como antitipo.

**PALABRAS CLAVE** Intertextualidad, literatura oriental, Adán y Eva, Éxodo, escatología, El Cantar.

**SUMMARY** *The Bible is not only a religious happening, but also a literary one. This is the reason why it also depends on the historical circumstances to express its own positions about the main questions of the human experience in order to illuminate the societies in which it is developed. This article shows this double inter-textual stream, ascendent and descendent, through different biblical narratives context, which reflect, on the one hand, the dependence of the Bible on the East-literature (creation, immortality, liberation, escathology), and on the other hand, the dependence of the master pieces of the literature and the current culture on the Bible (sense of human existence, politic value of the narrative of liberation, use of the language expressing the mystic experiences). A third inter-textual stream tries to turn up and down the biblical prototype characterizing it as an ante-type.*

**KEYWORDS** *Inter-textuality, East-literature, Adam and Eve, Exodus, Escathology, The Song of songs.*

---

\* Ponencia leída en las XXIV Jornadas de la Asociación Bíblica Española, celebradas en Santander del 2 al 4 de septiembre de 2013.

## I. INTRODUCCIÓN

Es un hecho sociolingüístico que el lenguaje no se transmite como un diccionario sino como un relato dialogado. Normalmente tal relato es intranscendente y se refiere a experiencias de la vida cotidiana en sus formas y exigencias más elementales, “horizontales” o planas, diríamos. Pero cuando la experiencia vivida y transmitida es profunda o acuciante, el relato primero que la alcanza y transmite se convierte en “prototipo” o “paradigma” (y el paradigma en “fe”, o en “clásico”, precisamente por su reconocida importancia). Esos paradigmas transmitidos ahorran la repetición de la experiencia al darla ya por hecha y formulada como relato. Este hecho sociolingüístico es el que está a la base de lo que se ha dado en llamar la “intertextualidad”<sup>1</sup>. A este propósito asegura George Steiner: “a culture is a sequence of translations and transformations of constants (‘translation’ always tends towards ‘transformation’)”<sup>2</sup>. Así pues, cuando un ser humano en cualquier nivel de la historia alcanza una vivencia radical (una respuesta a las preguntas que tratan de abrir brecha en el cerco del misterio que nos envuelve) y la convierte en relato, “la cuenta”, y tal relato se transmite en su ámbito lingüístico, ya ninguno de los inscritos en este ámbito y que la han recibido en él, puede escapar a la misma, más bien la hace suya y revive su propia experiencia según ella, o mejor dicho, se la ahorra, la tiene ya dada en forma superior, “arquetípica”, la hace “fe” o costumbre, hábito sociolingüístico. Se necesitará una nueva vivencia revolucionaria, creadora, im-

1 Cf. J. KRISTEVA, *Sèmiôtiké* (Paris 1969; versión española *Semiótica*, Madrid 1979); G. GENETTE, *Palimpsestes* (Paris 1982); M. BAUKS – W. HOROWITZ – A. LANGE (eds.), *Between Text and Text. The Hermeneutics of Inter-textuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times* (Göttingen 2013); J. C. DE MOOR (ed.), *Intertextuality in Ugarit & Israel. Papers read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study & Het Oudtestamentisch Wergezelschap in Nederland & België, Held at Oxford, 1997* (OTS 40; Leiden – Boston – Köln 1998).

2 Cf. G. STEINER, *After Babel. Aspects of language & translation* (Oxford 1998), 449. Así mismo: “Granted the fact that fundamental intellectual insights and psychological attitudes are of a limited order, the Greek had found for both means of plastic and verbal expression which were supreme and which had exhausted the likely possibilities. What came after was variation, adjustment to local context, and critique...” (487) “Great art, poetry that pierces, are déjà-vu, lighting for recognition places immemorial, innately familiar to our racial, historical recollection. We have been there before; there is a genetic code of transmitted consciousness” (486 y *passim*). Véase a este propósito la extremada opinión de J. Giraudoux, citada por G. GENETTE, *Palimpsestes* (p. 433): “Le Plagiat est la base de toutes les littératures, excepté la première, qui d’ailleurs nous est inconnue”. En las páginas finales de su obra (451-453) ofrece Genette una iluminada síntesis y apología de la intertextualidad como proceso literario general: “l’hypertextualité a pour elle ce mérite spécifique de relancer constamment les oeuvres anciennes dans un nouveau circuit de sens. La mémoire, dit-on, est ‘révolutionnaire’...”.

puesta por el devenir histórico, para cuestionar el arquetipo y remodelarlo, dando paso a uno nuevo, lo que implica depender todavía de aquél primero.

Ahora bien, la Biblia judeo-cristiana en su conjunto se nos ofrece como el relato de una experiencia básica de la trascendencia, de la vivencia religiosa, del contacto con lo divino, llevada a cabo y retransmitida en una comunidad humana. Se trata de un relato asumido además como “divino”, dotado así por tradición (relato y tradición coinciden) de una autoridad o significación añadida. En consecuencia podemos decir que “cualquiera que vuelva a subir al Monte, bajará de allí con las Tablas de la Ley”<sup>3</sup>. Y así es también como emerge la Biblia: es a su vez un relato que surge en un contexto de lenguaje ya construido (no está ella a la base de la lengua inicial, como a veces se imaginó) y como tal aparece en posesión de relatos previos, relativos a la misma vivencia básica que ella canoniza. Esta situación en la historia hace del relato bíblico, como lo hace de cualquier otro similar, un relato de doble intertextualidad, que definiríamos de doble dirección: “ascendente” y “descendente”, como la vida misma que “nace de” y “genera a”. Resulta así una especie de nódulo en el que se concentra la fuerza y significación de la vivencia religiosa “de siglos” y “por los siglos de los siglos”. Normalmente en crítica literaria cuando se habla de intertextualidad se entiende la intertextualidad ascendente, la búsqueda de modelos y temas, del pretexto y acaso el subtexto, de la literatura moderna en obras previas. En cambio al hablar de la intertextualidad de la Biblia nos referimos ante todo a la intertextualidad descendente, a la presencia de la Biblia en obras de nuestro mundo cultural.

## II. INTERTEXTUALIDAD ASCENDENTE

Normalmente en nuestro ámbito postbíblico no se suele prestar mucha importancia a la intertextualidad ascendente de la Biblia, reduciéndola a una mera cuestión de erudición literaria (“Ancient Near Eastern Texts relating to the O.T.” // “The N.T. Jewish World/Background”). En realidad esta intertextualidad revela

---

3 En general sobre la Biblia y su valor arquetípico en la literatura occidental véanse las obras clásicas de N. FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature* (San Diego – New York – London 1983) y *Words with Power Being a Second Study of the Bible and Literature* (San Diego – New York – London 1990).

a la Biblia como la culminación de un esfuerzo de siglos por acceder a la transcendencia que ella sanciona y salva, y que como tal lo acoge y redime, haciéndole partícipe de su propia plenitud. La Biblia se revela así como una salvación de la Historia, no como su simple superación y arrinconamiento. Sirve así para garantizar una visión unitaria de la Historia humana y del esfuerzo del hombre por entenderse y salvarse en ella. Frente a una visión “del antes y el después” exclusivista y negativa se perfila así una visión afirmativa de continuidad “del antes en el después”. En contrapartida esta manera de ver puede suponer una reducción de la supuesta originalidad total de la Biblia como relato y vivencia; en el fondo acentúa su genial novedad. En todo caso es una visión más justa. En realidad es la intertextualidad que el Nuevo Testamento confiesa respecto de la Biblia Hebrea hasta imprimirla junto con él como su prólogo. La nueva experiencia y su relato no anulan la anterior, si no que la asumen y refrendan, la pulen y ahondan. No se trata meramente de formas literarias coincidentes, ni siquiera de temas y motivos compartidos, se trata de una misma experiencia y urgencia vitales, de la misma pregunta, pero con una respuesta más acertada y rotunda.

Veamos algunos de esos relatos arquetípicos en los que la Biblia Hebrea (el N.T. los asumirá de ésta en esa intertextualidad profesada) es claramente dependiente de modelos anteriores que asume y transforma.

## 1. LOS ORÍGENES DEL MUNDO, DE LA VIDA Y DEL SER HUMANO

Con anterioridad al primer “relator” bíblico *los orígenes del mundo, de la vida y del ser humano* en su conjunto (y de rebote, su fin y destino) han acuciado a la humanidad desde antiguo –desde siempre, habríamos de decir, como cuestión irremediable– y en el Oriente Antiguo se plasmaron en relatos sorprendentes. La Biblia al “relatar” la creación u origen del mundo, de su mundo, parte de un *estado previo caótico* de la realidad, tal y como lo suponía y relataba la cosmogonía mesopotámica y oriental en general (en el que para ella, por supuesto, el “aliento divino” estaba presente y que la “palabra divina” ordenará). Se trata de un relato (el *Enuma elish*)<sup>4</sup> que se transmitía y actualizaba anualmente

---

4 Cf. LL. FELIU – A. MILLET, *El poema babilónico de la creación y otras cosmogonías menores* (Pliegos de Oriente; Madrid 2013). Puede verse también J. SANMARTÍN, “Mitología y Religión mesopotámicas”, en G. DEL OLMO LETE (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo* 1. *Egipto – Mesopotamia* (Estudios Orientales 7; Sabadell) 351ss.

en el festival de *Akitu* en Babilonia del que pudo ser así testigo directo el redactor sacerdotal de Gn 1. Pero su propia experiencia de lo divino como único e incontrastable le lleva a romper el arquetipo babilónico, desmitologizar su caos del doble océano primordial y cambiar su “teomaquia” creadora por un proceso de separación de los elementos incluidos en aquél a los que se dota de capacidad generadora. A la teomaquia sucede el poder de la palabra divina. El dios de Israel no tiene contrincantes (o si los tiene no están activos en este momento primordial). Toda la realidad salida de esa ordenación carece de carácter divinal: el mar, los astros, los monstruos marinos que pueblan el cosmos oriental. El nuevo arquetipo aparece completamente desmitologizado y como tal perdura hasta nuestros días en los que la experiencia científica del origen del cosmos y de la vida desmonta aquel esquema narrativo y suplanta “la palabra divina” por un el nuevo mito de un proceso autogenerador del magma primordial en virtud de unas leyes estrictas que lo regulan como proceso inmanente.

El segundo “relator” bíblico de los orígenes se centra sobre todo en el relato del *origen del ser humano y su destino*. Asume también del arquetipo babilónico mentado el carácter mixto de este ser, hecho de dios y de barro, cambiando sangre por aliento divino. Pero le interesa sobre todo su destino, en el que el horizonte de la muerte se dibuja como la gran paradoja: vivir para morir. Ahora bien, el hombre oriental vivió esta paradoja en toda su intensidad y la formuló de manera genial en la *Epopéya de Gilgamesh* difundida en múltiples copias por todo el Oriente<sup>5</sup>. En la misma se desvela que había en principio una manera de escapar a la muerte, de lograr la inmortalidad, y que ésta estuvo al alcance de la mano del hombre, pero que un enemigo primordial desbarató esa oportunidad en un descuido del héroe de la epopeya, embarcado en su búsqueda. El relator bíblico asume este arquetipo en sus elementos narrativos: planta de la vida, serpiente malévola, enemiga primordial del hombre, fallo humano. El esquema es el mismo pero su sentido cambia: la muerte no es fruto de una fatalidad, sino de una desobediencia. La experiencia del bien y el mal es un fruto vedado, reservado a dios, el hombre para vivir solo tiene que obedecer, la distinción del bien y el mal se le da resuelta en la Ley. El descuido de Gilgamesh se convierte en el pecado de Adán y Eva. La muerte es un castigo, no un mero *fatum*. Se ha “moralizado” el arquetipo, como en el primer caso se lo desmitologizó. Pero conserva aún

---

5 Cf. J. SANMARTÍN, *Epopéya del Gilgameš, Rey de Uruk* (Pliegos de Oriente 10; Madrid – Barcelona 2005).

elementos sorprendentemente antinómicos pre-bíblicos, como el de condicionar por una parte la vida a la obediencia, a la renuncia a la experiencia autónoma de la bueno y la malo, y encomendar por otra esa misma vida-inmortalidad al fruto de una planta. Hasta tal punto que Dios no puede anular su eficacia: arrancar el árbol o neutralizar su fruto. Tiene que recurrir a un procedimiento externo: cerrar el acceso al mismo. Se refleja aquí toda la “ciencia” mágica de las plantas vivificantes de por sí y de los conocimientos secretos que solo el dios de la magia posee y transmite al exorcista en su lucha contra hechiceros y serpientes. De nuevo, aunque sometido al poder de Dios, resuena aquí la concepción del doble poder sobrenatural que domina en todo el Oriente, que perdura en el mundo bíblico (recuérdese la Serpiente de Bronce, del desierto, cuya vista es más eficaz que la plegaria, de nuevo, claro esta, porque así Dios lo quiere) y está vivo hasta nuestros días en el mundo judío y en el cristiano. Se trata de dos ejemplos de intertextualidad, de uso de relatos arquetípicos previos por parte de Biblia para componer el relato de la propia vivencia religiosa del “problema” ineludible (“de dónde venimos”) del origen del cosmos y del hombre y el del destino y configuración de la existencia de éste.

## 2. EL RELATO DEL DILUVIO

Si en el caso anterior la intertextualidad se combina con una fuerte intervención en la transformación del arquetipo, en el caso del *relato del Diluvio*, como explicación del gran riesgo de desaparición de la especie humana más allá de la muerte que cada uno lleva a costas, la dependencia del relato bíblico del oriental es casi literal. Podríamos hablar más que de intertextualidad, de simple acomodación. El relator bíblico encuentra en éste una historieta divertida –que refleja el carácter caprichoso y a la vez benévolo de los dioses mesopotámicos– y que mantenía viva entre sus gentes la nostalgia de la inmortalidad, de la que un ser humano se hizo acreedor –y con el que se topó ya Gilgamesh cuando fue en su búsqueda– por pura benevolencia de “su dios personal” en contra de las inquina desproporcionada de todo el resto del panteón; un modelo adecuado para explicar en qué acabó “la experiencia del bien y mal” preferida por el hombre: en completa perversión. Le basta un pequeño prólogo y un epílogo para dar un nuevo sentido al relato que todo Oriente co-

nocia (el *Mito de Atrabasis*)<sup>6</sup>, para descubrimos el hastío de Dios que, no obstante, se deja vencer por su “gracia” y salva *in extremis* a la humanidad, para urdir un nuevo plan que le diera esperanza de pervivencia. El resto es simple transcripción del relato mesopotámico: el arca, los animales, los pájaros mensajeros, el hombre y su familia, el diluvio torrencial-caótico. La sensatez narrativa de nuestro relator dota a su versión de una verosimilitud que el relato mesopotámico había concebido en proporciones míticas, estando los dioses de por medio. De todos modos, del nuevo arquetipo así logrado queda ese juego de pecado-castigo-gracia enunciado en el prólogo-epílogo, todo el resto la moderna prehistoria de la tierra y sus edades lo tiene por pura ficción. Pero el relator bíblico, que escribía la historia antigua de la humanidad, no podía prescindir de un “hecho histórico” aceptado por aquella sociedad. Lo asumió y lo transfiguró creando un nuevo arquetipo literario en la perspectiva de su religión “moral”, de su Dios justo y benévolo, no caprichoso.

### 3. LA NOVELA DE JOSÉ Y EL RELATO DEL ÉXODO

Un caso similar de intertextualidad casi a nivel de plagio lo ofrece la llamada *Novela de José* (Gn 37–48), seguida del *relato del Éxodo* bajo *Moisés* (Ex 1ss.), por la que se objetiva la gran experiencia histórica de Israel, de su creación como pueblo y a la vez la de su arraigo egipcio como tal pueblo. El relato adquiere ahora tintes claramente épicos, como corresponde a todo recuento de los orígenes de una nación. El típico nómada sin nombre ni patria que baja a Egipto para calmar su hambre se introduce, casi se cuela diríamos, en la misma corte del Faraón en virtud de la propia valía moral de su clan. Y el arquetipo que se adopta para orquestar este ascenso no es otro que la *Novela de los dos hermanos*, bien con conocida en el Levante bajo el influjo cultural de Egipto<sup>7</sup> –no se olvide que de éste le llega su gran agio cultural-literario, el alfabeto–. El arquetipo estaba dado y el relator hebreo no disponía de nada en su tradición literaria que lo igualase. Lo adopta y de nuevo lo transforma

6 Cf. W. G. LAMBERT – A. R. MILLARD, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil* (Oxford 1969); R. M. BEST, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic* (Winona Lake IN, 1999).

7 Cf. J. LÓPEZ, “Los dos hermanos”, en J. LÓPEZ, *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto* (Pliegos de Oriente 9; Madrid – Barcelona) 125-136.

según su ideario religioso: su héroe es un protegido y asistido de su Dios que le dota de cualidades y poderes que le abren el paso hasta el mismo Faraón. Pero es sobre todo su rectitud lo que le ensalza. Y así, de un relato diríamos de vidas privadas con final más bien fantástico el relator bíblico crea un marco épico que aboca a la salvación y creación de una nación. Y si su salvación como tribu resulta de su entrada en la corte del rey de Egipto, su liberación final como pueblo saldrá de esa misma corte por medio esta vez no de un ministro de palacio, sino de un hijo de la familia real, el increíble Moisés, que Sigmund Freud, Thomas Mann, Zora N. Hurston y otros varios autores han tenido por un “mulato”, un hebreo-egipcio<sup>8</sup>. Uno pensaría que el personaje literario es de pura extracción hebrea. Pues bien, hace años el Prof. John C. de Moor publicó una obra<sup>9</sup> en la que descubría el personaje Moisés bajo la figura del Visir rebelde Beya. Su aventura se relata en diferentes textos egipcios, estelas, papiros, etc., y ha pasado por lo general desapercibida a la exégesis bíblica. Sin embargo ambas figuras son asombrosamente coincidentes en sus avatares históricos –los que supusieron la sucesión del faraón Seti II y los reinados de Sethnakht y Tausret-Siptah– y sobre todo en su actitud religiosa, que enemistó a Beya con la autoridad faraónica y forzó su éxodo a Transjordania, hasta el punto de que el exégeta De Moor, profesor de A.T. en la Facultad Protestante de Teología de Kampen, llega a afirmar que si no son el mismo personaje, hemos de admitir que hubo en el mismo lugar y en el mismo momento dos personajes con la misma trayectoria vital. La “historia” de Beya tiene en el aquel contexto egipcio el valor de una proclama política en el ámbito de las luchas dinásticas que conmovieron a aquel país. Se ofrece así como un arquetipo de relato de sublevación / liberación: arranca de la misma corte regia –el juego está entre nobles y generales–, pasa por la descripción de la opresión del poder reinante, implica una revuelta que acaba en fuga con la consiguiente persecución del ejército real y se consuma con la escapada al desierto y el refugio en la Transjordania del norte, en la provincia egipcia de Upe / Basán. Es claro que este marco épico lo completa el relator hebreo con sus propias tradiciones de lucha con los pueblos vecinos y sobre todo lo usa para

---

8 Cf. S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937), versión inglesa *Moses and Monotheism* (Amsterdam 1939); Th. MANN, *Das Gesetz* (Stockholm 1944), hay versión en español (1972); Z. N. HURSTON, *Moses, Man of the Mountain* (New York 1939).

9 Cf. J. C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Montheism* (BETHL 91; Leuven 1997).



encuadrar la otra gran función de Moisés, la de legislador. Cumplida la cual el personaje se esfuma y no vuelve a aparecer en la Biblia, que será en realidad la Biblia del rey David –presente y futuro de la nación– no la de Moisés, hasta la época rabínica –a partir del Exilio–, cuando la historia se da por acabada y solo perdure la norma. El relato egipcio ha cumplido en mi opinión una función literaria de primer orden: la de permitir al pueblo hebreo elaborar su propia épica nacional(-religiosa) de manera sorprendentemente egregia: nace de una confrontación con el gran poder de la zona, Egipto, y asume el rango de gran nación.

#### 4. PROFECÍA Y LÍRICA

A partir de entonces el relato bíblico se repliega a las propias tradiciones que organiza según el esquema que dimana de su religión concebida como compromiso-Alianza con las consecuencias inherentes al propio comportamiento. Se advierten, con todo, motivos tomados del ámbito cultural; incluso la “historia sincrónica” tiene modelo mesopotámico. Pero el relato se convierte en crónica, familiar diríamos, hecha desde una visión reduccionista y un enfoque interpretativo rígido, implacable, impuesto por la experiencia exílica. No hay lugar para la literatura y su inexorable intertextualidad: la experiencia de la propia historia no tiene perspectiva exterior. O mejor dicho: sí que la tiene en los géneros que no se refieren a la crónica interna: *profecía y lírica*. La primera, tan típica y propia del mundo bíblico –la Biblia se presenta como palabra divina, esencialmente hecha verbo profético– tiene su modelo formal, y posiblemente no cabe otro, en la profecía mesopotámica –Asiria y Mari–, como ya en su día dejó claro Claus Westermann<sup>10</sup> y han resaltado abundantes estudios posteriores<sup>11</sup>. Es como si Dios no pudiese hablar de otra manera: esquema oracular y contenidos religiosos son coincidentes. Pero es sobre todo en la *lírica sacra* donde la intertextualidad bíblico-oriental es patente. Todas las formas de poema sacro,

10 Cf. CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischer Theologie 31; München 1960). Véase también A. ROFÉ, *The Prophetic Stories* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research; Jerusalem 1988).

11 Cf. entre otros autores F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968); E. NOORT, *Untersuchungen zur Gottesbescheid in Mari* (Neukirchen – Vluyn 1977); A. MALAMAT, *Mari and the Early Israelite Experience* (Oxford 1989); L. CAGNI, *Le profezie di Mari* (Brescia 1995); J. M. SASSON, “About ‘Mari and the Bible’”: *RA* 92 (1998) 97-123.

de salmo, tienen su modelo en las literaturas orientales. Incluso de algún salmo (Sal 29) se ha pensado que proviene tal cual de la lírica cananea<sup>12</sup>. Pero quizá sea en los salmos penitenciales y de lamento donde la dependencia arquetípica sea más manifiesta, hasta el extremo de poder intercambiarse en las respectivas colecciones, siempre con las precisas correcciones que impone el rígido monoteísmo bíblico<sup>13</sup>. Se trata de modelos tan universales que explican su utilización incluso en nuestros días como expresiones de la espiritualidad moderna, del folklore profano incluso. Un caso especialmente sorprendente, por unificar historia y expresión lírica, lo constituyen las *Lamentaciones* por la Jerusalén destruida. Con ellas el relator bíblico se remonta a una tradición milenaria que se lamentó de similares desgracias con el mismo tono y efusión verbal ya en el tercer milenio a.C. Jerusalén entra así en el catálogo de las grandes urbes que hicieron historia, a partir del prototipo que ofrece la ciudad de Ur<sup>14</sup>. El individuo particular, israelita y babilonio, por su parte derrama su pena ante su dios usando los mismos interrogantes ante su olvido y las mismas súplicas reclamando su intervención urgente ante el ataque de sus adversarios. Aquí habríamos quizá de hablar más que de inter-textualidad, de “inter-animidad”. El abandono existencial del hombre genera un grito similar en todas las culturas.

## 5. LITERATURA SAPIENCIAL

Pero donde la intertextualidad bíblica adquiere un nivel más explícito es en el género que hemos dado en llamar *sapiencial*, una de cuyas características ya advirtió en su día Von Rad es la “universalidad”<sup>15</sup>. Al hablar de la lírica hemos insinuado que algunas de sus piezas podían intercambiarse en las diferentes colecciones, bíblicas y extrabíblicas. Pues bien, ese caso se da de manera abierta y confesa en el género proverbial. El *Libro de los Proverbios* se ha apropiado de colecciones extranjeras, que atribuye a sus autores no hebreos, incluso de una

12 Cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad...* (Institución San Jerónimo 5; Valencia 1976); O. LORETZ, *Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht* (UBL 2; Altenberge 1984).

13 Cf. la obra clásica de H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos* (Clásicos de la Ciencia Bíblica 1; Valencia 1983); Ed. R. DALGLISH, *Psalm Fifty-One. In the Light of Ancient Near Eastern Patternism* (Leiden 1962).

14 Cf. S. KRAMER, *Lamentation over the Destruction of Ur* (AS 12; Chicago 1940).

15 G. VON RAD, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985) 379ss.

sección de la egipcia *Enseñanza de Amenémope* (Pr 22,17-24-22), como es bien sabido<sup>16</sup>. En este caso tampoco hablaríamos de intertextualidad propiamente tal, sino de simple apropiación o cita larga, más que de plagio, pues el material era bien conocido. Esto nos recuerda el sorprendente fenómeno que nos ofrece Calderón en su comedia “Los cabellos de Absalón”, en la que se reproduce como uno de actos el respectivo de “La venganza de Tamar”, de Tirso de Molina, no sabemos en virtud de qué acuerdo o usurpación. A su vez la literatura oriental nos ha dejado colecciones de proverbios morales que podrían haber también entrado en la miscelánea bíblica tal cual<sup>17</sup>. Nos presenta incluso alguno de ellos según la fórmula paternal *beni*, “hijo mío”, tan típica del género. Por lo demás, la lírica no sacro-cultural, la narrativa midráshica y la literatura proverbial manifiestan también un alto nivel de intertextualidad. Es bien conocida la dependencia del *Cantar de los Cantares* respecto de la poesía amorosa egipcia, aunque la espontaneidad y universalidad de la experiencia que refleja aconseja no insistir demasiado en tal dependencia y otorgar un alto grado de autonomía a la expresión bíblica. Lo mismo puede decirse del posible reflejo de la concepción cananea de Baal como “esposo de la tierra” en Oseas 2, concepción que está a su vez a la base de la interpretación / aceptación alegórica del Cantar y de su introducción en el lenguaje místico (el matrimonio espiritual; véase más abajo). En el otro gran producto de la poética sapiencial bíblica, el *Libro de Job*, la intertextualidad se manifiesta de manera más clara, aun tratándose también de un tema / experiencia igualmente universal: *El justo doliente*<sup>18</sup>. El poema babilónico de este nombre ofrece un antecedente literario bien conocido en el Antiguo Oriente y pudo servir de pauta para situar al personaje y su problema, mientras el desarrollo sistemático dramático de la tesis teológica es un producto típicamente hebreo sin parangón conocido<sup>19</sup>. Aquí como en otras muchas ocasiones el nuevo arquetipo eclipsa sus modelos precedentes. Una intertextualidad

16 Cf. A. MARZAL, *La enseñanza de Amenémope* (Madrid 1965).

17 Cf. W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 222ss.; en este sentido son de sumo interés, por su proximidad histórica y cultural, los textos provenientes de Ugarit. Cf. D. ARNAUD, *Corpus des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ugarit (1936-2000)* (AuOr Supp. 23; Sabadell 2007) 139ss.

18 Cf. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, 21-62.

19 DE MOOR, *The Rise of Yahwism*, 131ss. considera el Libro de Job una obra de posible origen cananeo y al personaje Job un trasunto del *Ayyabu* de las cartas de El-Amarna, desgraciado reyezuelo de la región de Basán, zona especialmente significativa en la tradición cananea y que al parecer ha conservado hasta nuestros días un remedo de aquella tradición (la tumba del *al-Sheikh al-miskīn*).

más clara la observamos en el caso de la narrativa sapiencial de tema similar, el *Libro de Tobías*, cuya referencia a la parte narrativa de la *Novela de Abiqar*<sup>20</sup>, que parece conocer, resulta ineludible, quizá como su contra-modelo, mientras la sección de dichos y proverbios se insertaría como una colección más de este género al que nos hemos referido más arriba. La obra era bien conocida en el mundo judío postexílico. En el caso de relatos bíblicos como el de Ester y Judit, esencialmente literarios, no sería descabellado presuponer igualmente arquetipos antiguo-orientales, pero de relatos centrados en la mujer como protagonista el Oriente Antiguo no nos ha transmitido ejemplos.

## 6. LITERATURA ESCATOLÓGICA

Para poner punto final a este somero recorrido, bien conocido por lo demás, que ha buscado dejar clara la inserción de la Biblia Hebrea en la experiencia existencial y en el relato del Antiguo Oriente, vamos a referirnos a un tipo de su intertextualidad poco reconocido y donde el relato bíblico podría parecer nuevo y sin precedentes. Me refiero al *cuadro escatológico* básico que dará paso a una desbordada creación literaria en época inter-testamentaria, pero que tiene ya sus antecedentes bíblicos en el *Libro de Isaías*. Dada la naturaleza de las religiones orientales, religiones naturales basadas en el ciclo de la fertilidad, el horizonte escatológico no ofrece significación alguna. Para ellas el sentido del cosmos se solventa en los orígenes, en la “protología”, el resto es repetición sin fin; la historia, el hacer humano, no camina más allá de sí misma. Pues bien, es a esa protología concebida como una lucha primordial entre fuerzas antagónicas, entre dioses y monstruos, a la que recorre la Biblia para orquestar su visión del final de la historia y el inicio del nuevo eón, la “escatología”. En este caso no solo el tema sino su formulación *literal* está tomada del mito baálico<sup>21</sup>. Resulta sorprendente encontrar en Is 27,1 (cf. 51,9; Sal 74,14; 104,226; Job 3,8; 40,25) la mención de “*Leviatán (Lwytn)*, el dragón-serpiente huidiza, *Leviatán*, la dragón-serpiente

20 Véase el texto traducido por H. L. GINSBERG en J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton NJ 1955) 427-430.

21 Cf. G. DEL OLMO LETE, “Ugarit e Israel. La religión de la vida y de la muerte”, en J. CAMPOS SANTIAGO – V. JULIÁN PASTOR (eds.), *Congreso Internacional: “Biblia, Cultura Histórica y Encrucijada de Culturas”* (Salamanca 2002) 149-156.

escurridiza, el dragón (*tannîn*) del mar”, con el que se las verá Yahwe “en aquel día”. La figura pasaría a la apocalíptica cristiana, es el “*draco habens capita septem ... , serpens antiquus*” (Ap 12,3; 20,2) y se ha convertido en un ingrediente de nuestra cultura. Pues bien, tal expresión y nombre definen al enemigo al que se enfrenta en la protología cananea el dios de la vida y la fertilidad, Baal, y al que vence, asegurando el triunfo de la vida. El dios Mot se lo echa en cara: “cuando aplastaste a *Lotân*, la serpiente huidiza, acabaste con la serpiente escurridiza, el ‘tirano’ de siete cabezas...” (KTU 1.5 I 1-3; véase KTU 1.3 III 40-42, aquí el monstruo es *Tunnanu*, el *Tanin* de la Biblia)<sup>22</sup>. Pero la cosa no acaba aquí. La rica protología cananea, por muy ahistórica que se la suponga, no podía ignorar el hecho de la muerte. Lo incorpora en la forma de un dios, Mot, el gran enemigo de Baal, como lo hacen otras cosmogonías orientales, p. e. la fenicia<sup>23</sup>. Esta teomaquia primordial entre el dios de la vida y el de la muerte, entre la vida y la muerte, de un dios que muere por salvar la vida, que baja al infierno, el reino de la Muerte, para volver triunfante del mismo, tiene su contra-reflejo en la escatología cristiana que en la plenitud de los tiempos, escatología por tanto, nos presenta, según la formulación de Pablo (1 Co 15,54) a Cristo luchando contra la “Muerte” personificada y vencéndola: “La muerte ha sido aniquilada definitivamente. ¿Dónde está muerte tu victoria?... Gracias sean dadas a Dios que nos da la victoria por medio del Señor nuestro Jesucristo”. La diferencia será con todo sustancial: el modelo, si de hecho se lo utilizó, fue de nuevo remodelado y cambiado en un arquetipo de sentido diferente: de la fertilidad recurrente a la inmortalidad eterna. Baal vence a la Muerte de manera provisional, el combate debe repetirse cada año, la muerte no es abolida nunca, está ahí siempre presente, es de hecho “inmortal”, la existencia humana no puede escapar a la dialéctica de la alternancia vida-muerte. La victoria de Cristo, en cambio, se anuncia total y definitiva, su muerte-resurrección anula a la “Muerte” de una vez por todas. Pero se trata de horizontes antropológicos diferentes que aquí no corresponde desarrollar. Con todo es claro que dentro de su heterogeneidad úl-

22 Cf. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Fuentes de la Ciencia Bíblica 1; Madrid 1981) 213ss.; C. UEHLINGER, “Leviathan”, en K. VAN DER TOORN, et al., (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden – Boston – Köln 2<sup>a</sup> 1999) 511-515.

23 G. DEL OLMO LETE, “Los mitos siro-canaanos de creación”, en M. L. SÁNCHEZ DE LEÓN (ed.), *Religions del món antic. La Creació* (Segon sícle de conferències; Palma 2002) 63-87.

tima los dos modelos (el del “dios que muere y resucita” y el de “Cristo Redentor”) mantienen una notable simetría descriptiva que sugiere una clara intertextualidad a nivel de arquetipo literario. A este respecto no se ha de olvidar que en la Fenicia del siglo I a.C., en la frontera con la Galilea del N.T., se celebraba cada año, en Tiro, el festival de la *égersis* de Baal en el que se recogía y actualizaba esta ideología cananea<sup>24</sup>.

### III. INTERTEXTUALIDAD DESCENDENTE

Es hora ya de que pasemos al segundo sentido de la intertextualidad bíblica, la que llamábamos *descendente*, esa a la que nos referimos normalmente cuando nos planteamos el tema de “La Biblia en la Literatura”. Partimos ahora de la Biblia como hecho literario consolidado y con valor propio, al margen de su prehistoria, y como prototipo descriptivo de situaciones en ella relatadas. Al mantener su carácter prototípico en culturas que la aceptan como norma religiosa indiscutida, esta intertextualidad no abocará a la creación de nuevos prototipos que la trasciendan o anulen, ninguna creación que parta de ella la suplantará, el prototipo bíblico quedará siempre como primordial y “clásico”. Prescindimos aquí de todo el nivel de “representación” (predominante en la Edad Media y el Barroco: “misterios”, “autos”, “teatro de colegio”) así como del de “reconstrucción” (“novela histórica”). Estos niveles pertenecen a la intertextualidad descendente de “grado cero”<sup>25</sup>: no hay propiamente “intertexto” sino simple reelaboración del texto mismo. No obstante se ha de tener en cuenta, en el caso de aparentes “novelas históricas”, que puede haber obras de este género en las que el texto bíblico es un “pre-texto” de un análisis de la realidad que aquéllas transmiten en una dimensión que trasciende el relato que sirve de punto de partida. Me permito aducir la obra de Th. Mann, *Joseph*

24 Cf. G. DEL OLMO LETE, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSupp. 14; Sabadell 1996) 77-80.

25 Tanto la “representación” (teatro) como la “novela histórica” (narrativa) se habrían de enmarcar en el primero de los cinco tipos de “relations transtextuelles” que enumera GENETTE (*Palimpsestes*, 8), mientras el uso “prototípico” de un texto corresponde a su tipo cuarto (“hypertextualité”), que supone un “hipertexto” y su correspondiente “hipotexto” en un proceso de “transformación diegética y pragmática”, relativas al universo-marco y a la acción en sí respectivamente (pp. 341ss.), proceso del que la correlación entre la *Odisea* de Homero y el *Ulises* de Joyce (pp. 355-357) es un ejemplo “prototípico”.

*und seine Brüder* (1933-1943)<sup>26</sup> como ejemplo egregio de tal intertextualidad “historizante”.

La preocupación por este tipo de intertextualidad bíblica estuvo ya más o menos presente en los grandes comentarios, pero fue sobre todo a partir de la creciente preocupación por la “Biblia como Literatura”, a partir de los años 40 del siglo pasado cuando se incrementó de manera muy notable el análisis de la presencia de la Biblia en las diferentes literaturas nacionales<sup>27</sup>, en los diversos géneros e incluso en autores concretos. Yo mismo me preocupé hace años de compilar, como ayuda a mis alumnos de la asignatura “La Biblia en la Literatura” (“Literatura y Mito I”), una guía bibliográfica que recogiese, siguiendo el orden de los “libros” bíblicos y sus protagonistas, las obras de la literatura universal (poesía, teatro y narrativa) que o bien “representan” el relato bíblico o bien “interpretan” la realidad humana desde el mismo como arquetipo (un empeño claramente inabarcable). Tal guía ha ido incesantemente incrementándose y puede servir para lograr una primera impresión de lo descomunal del fenómeno. En nuestros días se han compilado enciclopedias de varios volúmenes sobre “La recepción de la Biblia”<sup>28</sup> y sobre “La presencia de la Biblia en la Cultura”<sup>29</sup>, e incluso está en prensa un “Diccionario enciclopédico de la Biblia en la Literatura Universal”<sup>30</sup>. Dejando de lado el sistemático tratamiento de ese cúmulo de obras esbozado en la mentada guía, vamos a fijarnos en tres relatos bíblicos que han alcanzado en nuestro mundo cultural, más o menos religioso judeo-cristiano, una significación que trasciende incluso la creación literaria para alcanzar una significación antropológica de primer orden. En concreto nos referimos a la “Vida de Adán y Eva” como prototipo existencial, al “Éxodo” como modelo político y al “Cantar” como la osadía verbal del lenguaje místico.

---

26 Cf. la versión española de J. PARRA: TH. MANN, *José y sus hermanos*, vols. I-IV (Madrid 2000-2011).

27 Un ejemplo egregio a este respecto lo constituye la obra de D. L. JEFFREY, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (Gran Rapids MI 1992).

28 J. M. KLAUCK et al. (eds.), *Encyclopedia of the Bible Reception* (Berlin 2009-).

29 A. BEAVIS – M. J. GILMOUR, *Dictionary of the Bible and Western Culture* (Sheffield 2012); Ph. CULBERTSON – E. M. WAINWRIGHT (eds.), *The Bible in/and Popular Culture: A Creative Encounter* (Atlanta 2010).

30 Cf. S. PARIZET (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible dans la Littérature Universelle* (Paris, en prensa: Les Éditions du Cerf).

## 1. ADÁN Y EVA

La “Vida de Adán y Eva”, dejando de lado su versión apócrifa, desde el drama de inspiración roussoniana de Friedrich G. Klopstock, *Der Tod Adams* (1757), a la novela de Pío Baroja *El árbol de la ciencia* (1911)<sup>31</sup>, desde Marc Twain (1892-)<sup>32</sup> a Gioconda Belli (2011)<sup>33</sup>, pasando por Imre Madách (1862)<sup>34</sup>, Bernard Shaw (1921)<sup>35</sup>, George Tabori (1991)<sup>36</sup> y otros varios, se ha tomado como el modelo simbólico de la existencia humana y sus momentos decisivos. En un relato ingenuo y casi fabulesco, que ha quedado como plasmación imprescindible, la Biblia nos ofrece una captación genial de los aspectos esenciales que determinan y agitan la existencia humana y que ha “inspirado” obras de una intensidad literaria realmente de primer grado. La intertextualidad es aquí manifiesta y explícita, incluso diríamos que trasciende la noción misma de “intertextualidad del prototipo” para alcanzar el sentido de “tesis resumida y encriptada” en un simbolismo casi plástico, que está reclamando su desarrollo, un texto que se hace “pre-texto” manifiesto. Recuérdese a este propósito la cita de Steiner aducida más arriba. Adán y Eva es el hombre, somos nosotros, todo lo que se pueda decir a ese propósito resulta algo “dépjà vue”. Atención especial recibirá el tema del origen del mal. El mal viene del *maligno* que aparece de repente en el mismo Paraíso y se halla en constante acecho para extraviar a los hijos de Dios y malograr su obra. El mal, como el bien (divino), tienen un origen extraterrestre, vienen del *más allá*, o lo que es lo mismo, tienen una consistencia o polaridad absoluta: está ahí y por eso no sabemos de dónde viene, por que no viene... El mal sale al paso a Dios en su propia obra ya desde el principio.

---

31 Cf. P. BAROJA, *El árbol de la ciencia* (Letras Hispánicas 225; Madrid 1994). En ésta el autor lleva a cabo una utilización arquetípica del tema bíblico como esquema antropológico válido para formular la antinomia vida / ciencia, como futuro ineludible del hombre, y a la postre la dialéctica histórica tradición / progreso, ciencia / religión. El tratamiento explícito del tema se lleva a cabo en un capítulo central, pero el planteamiento resuena en toda la obra.

32 Cf. M. TWAIN, *The Diaries of Adam & Eve* (1892-; versión española *El diario de Adán y Eva*, Madrid 2005). Una edición-versión más crítica y anotada de los diferentes textos de M. Twain la ofrece R. SANTERVÁS, *La Biblia según Mark Twain* (Avatares 50; Madrid 2002).

33 Cf. G. BELLI, *El infinito en la palma de la mano* (Premio Biblioteca Breve 2008; Barcelona 2008)

34 Cf. I. MADÁCH, *Az ember tragédiája* (1862; versión española *La tragedia del hombre*, Corvina 1978).

35 Cf. B. SHAW, *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch* (Harmondsworth 1921).

36 Cf. G. TABORI, *Die Goldberg-Variationen* (1991; versión española *Las variaciones Goldberg*, Adriana Hidalgo ed. 2003).



En nuestros mismos días la “vida de Adán y Eva” ha continuado seduciendo la pluma de otros muchos escritores, como le pasó a Marc Twain, por la oportunidad que les ofrecía el relato bíblico de imaginar y completar los temas y situaciones básicas de la existencia humana que allí se esbozan de manera simple y sucinta. En ese marco alucinante del jardín de Edén se ve nacer la conciencia humana y enfrentarse a todos los parámetros esenciales: la vida y la belleza, la soledad y la relación con los demás seres vivos, la palabra y el ordenamiento del mundo, la ley y la libertad, el amor entre hombre y mujer y sus exigencias, la seducción y el pecado, el dolor y la muerte, etc. Todo en estado germinal y sin apenas elaboración conceptual, en estado primario y simbólico, como material fácilmente maleable. Y por encima de todo está la aparición del hombre histórico, su caída, como un proyecto frustrado que deja supurando en carne viva la imagen de lo que pudo ser y no fue, como un destino orientado desde los inicios a la tragedia y el dolor. Dejando aparte obras como las de R. E. Platt, *The Forgotten Books of Eden* (1927), E. Pagels, *Adam, Eva and the Serpent* (1989), P. Norris, *Eve a biography* (1998), probablemente el tratamiento más espectacular de la primera pareja y su destino como encarnación del destino del hombre en su historia es el que nos ofrece el gran poeta y dramaturgo húngaro, citado más arriba, I. Madách, *Az ember tragédiája (La tragedia humana)* (1862/1978). Con una técnica de *flash-back-and-front* (que ya preconizaba Victor Hugo en su *La legende des siècles* [1859], que paradigmaticizaba Bernard Shaw en su *Back to Methuselah* [1921], y que retomará M. Vicent en su *Balada de Caín* [1987]). Madách hace reencarnarse a Adán y Eva en sucesivas épocas y situaciones históricas para someterlas a un enjuiciamiento crítico y valorar su sentido como respuesta al destino humano del que ellos son el paradigma original. Su visión es certera y su pensamiento de plena actualidad. A su vez una breve pero aguda y desenfadada versión del relato bíblico (Gn 1–4) la ofrece el autor francés Michel Tournier en *La famille Adam* (1978). Las antinomias que plantean aquellas primeras figuras de hombre y sus comportamientos originales quedan al desnudo.

Después de tan abundante manoseo del tema podría suponérselo agotado. Pues no. Vamos a detenernos un momento en una obra reciente que resulta un prodigio de frescura e imaginación creadora: la más arriba citada de la escritora nicaragüense Gioconda Belli, *El infinito en la palma de la mano* (2008). Como en un relato apócrifo de los primeros momentos de la pareja primordial, pero que respeta el escenario que sugiere el relato bíblico, asis-

timos al despertar del hombre a la vida (arrojado del Paraíso, la gran ilusión: ficción y anhelo) y al encuentro, pertrechado ya con todos los parámetros primordiales mentados; a su amanecer a todas las cosas y también a las contradicciones y contrasentidos de la creación. Hay que transgredir para obtener sabiduría, matar para vivir, ser cruel con los seres vivos tus semejantes. El relato mantiene todo a lo largo de sus páginas un nivel de gran frescura y inmensa capacidad de metáfora, alcanzando cotas de gran calidad en la descripción y descubrimiento del “conocimiento” y ejercicio de la sexualidad, de la belleza y su atracción, de las funciones del propio cuerpo y de la sensación del tiempo, así como en la del lamento por la cadena trófica que obliga a la madre Eva, la madre de la vida, a aprender a comer carne de muerte. Estimo que estamos ante un espléndido ejemplo de relato parabíblico que desentraña a nivel prototípico las implicaciones descriptivas y antropológicas que el original entraña. Aquí no se trata de una novela histórica, puesto que no hay una historia que reconstruir, sino un reinención o desvelamiento de las implicaciones existenciales que el elemental relato bíblico insinúa o deja entrever. Eso sí, dentro de un encuadre descriptivo que respeta el que éste supone. Estamos ante intertextualidad en estado puro.

## 2. MOISÉS Y EL ÉXODO DE EGIPTO

Por su parte la utilización de la épica del Éxodo de los hebreos de Egipto como arquetipo de movimiento de liberación resulta una obviedad cultural. Para no hablar más que de nuestro inmediato contexto, desde la emancipación de los esclavos y su redoblado eco en la música “blue” hasta la Teología de la Liberación el Éxodo de Egipto es un referente constante y prototípico. El reflejo socio-político de tal referencia salta a la vista. Estamos ante una intertextualidad que trasciende la esfera del relato, de la literatura en sí, para ser asumido y revivido éste como programa de acción reivindicativa, casi subversiva, revolucionaria. Una caso prototípico en el que se combina la esfera literaria con la política de manera total y eficaz, es decir, con efectos reales en el desarrollo posterior del destino del grupo que lo asumió, es el del “Mito de los orígenes de la Nación (norte-)Americana” a la que nos referiremos con más detención más abajo. El relato bíblico en sí ha alcanzado su expresión plástica más llamativa en el film de DeMille, *Los diez mandamientos*, mientras la trans-

figuración literaria más poderosa, a mi modo de ver, es la de Thomas Mann en su novela "Las tablas de la Ley"<sup>37</sup>.

El texto bíblico no es asumido por Th. Mann en su valor facial sino que es leído desde la interpretación crítica que la exégesis y la historiografía oriental ya ofrecían en su momento. La recreación, por tanto, no será repetitiva o decorativa, sino interpretativa, descubridora del sentido y verosimilitud históricos. De todos modos, a su autor no le interesa sin más hacer un "comentario" al texto para ponerlo en su lugar, ordenarlo, sino que se trata de "componer" un relato coherente y global con las "noticias" o retazos que el texto bíblico ofrece, lo cual implica la recomposición de todo el "virtual implícito" histórico, antropológico y psicológico de las situaciones esbozadas; es decir, hacer de un retablo más o menos colorista de escenas fijas una secuencia "cinemato-gráfica" en el sentido etimológico de la palabra: el movimiento continuo de una existencia humana de valor prototípico universal, una situación histórica con sentido decisivo para el futuro del hombre, lo cual supone su reinterpretación a fondo, bajar al "pozo del pasado" que según Mann es de una "profundidad" alucinante<sup>38</sup>.

Th. Mann nos ofrece un Moisés "mulato", un ser un desplazado en su entorno, condición que quedaría plasmada en el "medio nombre" egipcio que le impusieron: Moisés, el "hijo", sin que se supiera exactamente de quién. Destruye así en el personaje central el mito de la raza y el posible orgullo que puede desprenderse para su pueblo como generador del personaje con misión universal. En aquel contexto crece la conciencia de su misión que llega a objetivarse en una visión alucinante: la de la zarza incosbustible. El impulso del reformador religioso y el del libertador político se entrelazan inextricablemente. Incluso sus momentos de desfallecimiento se transforman en ocasión de afirmación de su voluntad de redención de su pueblo: ésta "en nada se diferenciaba de la Dios, pues era una misma y única". Se esboza, pues, una personalidad carismática que se construye desde un impulso interior en el que la obje-

---

37 Cf. Th. MANN, *Das Gesetz* (1945/1972; *Las Tablas de la Ley*, Barcelona 1972). Para lo siguiente remitimos a G. DEL OLMO LETE, "Representación y Arquetipo en Thomas Mann 'Las Tablas de la Ley'": *Anuari de Filologia* 20/E/ (1997) 95-108. Sobre el film *The Ten Commandments* y el despliegue en el mismo del mito americano de "Israel-América" véase el comentario en la obra de M. Wright citada en n. 37, en particular pp. 104ss.

38 "Hondo es el pozo del pasado. Es más, podríamos llamarlo insondable. Y esta afirmación también es válida, tal vez más nunca, cuando nuestra atención se dirige única y exclusivamente al pasado del ser humano.", Th. MANN, *José y sus hermanos I. Historias de Jacob* (Barcelona 2002) 15.

tivación religiosa da forma a una convicción personal. Incluso su momentáneo derrotismo ante “la misión recibida” se juzga como una excusa, un disimulo, ante lo que es propia pretensión, configurada e interiorizada como “celo divino”, la categoría que mantendrá también en pie a un Jeremías:

Así, este capítulo de la historia del Dios de Israel como historia de liberación y revelación acaba siendo el capítulo primero de la historia del hombre regenerado, de la humanidad posible aunque enormemente lejana. El código de esa nueva humanidad lo extrae Moisés de su conciencia iluminada por el “Invisible” y lo plasma en la lengua de su pueblo, como no podía ser menos, pues a él lo destina en primer lugar, pero lo cincelada en una escritura que sirve para consignar cualquier lengua. Moisés es el autor de los dos: del decálogo y del alfabeto. La distorsión es intencionada. La palabra lleva no solo en su sentido sino incluso en su soporte y “simbolización” gráfica su valor universal. Como la raza, tampoco la lengua es motivo de orgullo étnico: la consignación, la eficacia cultural le viene dada de fuera: el escriba Moisés, educado en las técnicas escritales de los pueblos del Oriente, descubre el sistema gráfico y consigna con él “Las Tablas de la Ley” a partir del contexto cultural no hebreo. La universalización del mensaje y del mensajero (el texto) queda así asumida.

Con genial percepción del sentido religioso del relato bíblico, Th. Mann ha remodelado personajes, configurado su psicología e integrado actitudes, hasta conseguir una narración viva y verosímil del pasado histórico-religioso de Israel. Y lo que es más, ha desvelado con fuerza el pragmatismo de la formulación canónica de aquel momento: el sentido universal y perenne de “Las Tablas de la Ley”: “Todo aquél que infrinja las divinas leyes, desde ahora en adelante, sentirá que se le hiela el corazón, porque la ley está escrita en su sangre y en su carne, y sabrá que Su Palabra tiene valor”. O lo que es lo mismo, como apuntábamos más arriba: cualquiera que en nuestro contexto cultural “suba al Monte” en busca de la organización de la existencia humana bajará con “Las Tablas de la Ley”.

Pero con esta novela de Thomas Mann no se agota la recreación literaria del personaje Moisés y su épica del Éxodo. A lo largo del siglo XX decenas y decenas de poemas y relatos, de autores “cristianos” y judíos, han vuelto sobre el tema. Vamos a limitarnos a un autor y a un aspecto específico del tema al que nos referíamos más arriba, como representativo de la amplitud de su influjo histórico: el prototipo Moisés-Éxodo como configurador del espíritu na-

cional de América y como tal así vivido por sus protagonistas. A diferencia de las épicas nacionales europeas que son rememorativas e idealizadoras, el mito americano es presente y encarnado, vivido como conciencia del momento<sup>39</sup>: Europa es Egipto, los europeos / ingleses son el moderno Faraón con sus ejércitos, América es la tierra prometida, alcanzada después de un nuevo éxodo y paso del mar a bordo del “Mayflower”, los colonos que huyen de la esclavitud de una sociedad y práctica religiosa opresivas son el nuevo Israel. La Biblia les describe a ellos, es su profecía, ellos su cumplimiento. Quizá una de las formulaciones más sorprendentes de este mito que resuena en toda la literatura religiosa americana de los siglos XVII-XIX (sobre todo en los sermones y literatura conductivista) la encontramos en la novela de William Faulkner *Go down Moses* (1940; “Desciende Moisés”), por lo que tiene incluso de superación del estricto mito mosaico y su absolutización: América no es solo la tierra prometida, es el Paraíso, la tierra primordial... , mito peligroso si los hay. De una obra literaria con el título “Desciende Moisés” se esperaría una manifiesta presencia en ella de la figura bíblica. El caso es que ni el personaje ni su *épos* aparecen a lo largo de las páginas de la novela. El título (propriadamente del penúltimo episodio) es en cambio suficientemente explícito como para dejar en claro el sentido arquetípico que el autor otorga al texto bíblico sobre su relato centrado en la época que vivió el final de la guerra de secesión americana y la abolición de la esclavitud en el derrotado Sur. La obra se centra en un retrato de plano fijo de ese momento de transición. No hay apenas “trama”: se nos ofrece una pura descripción, la saga si se quiere, de una familia de colonos blancos y esclavos negros que comparten tareas de explotación de la tierra, la plantación de algodón, la caza del oso y mezclan a la vez su sangre en ese empeño. Junto a ellos, es la tierra misma del valle del Misissippi, condado de Yoknapatawpha, el otro protagonista de la obra. El armazón narrativo se estructura como un fabuloso doble relato de caza: del esclavo huido y de un viejo oso; y en ese escenario se inserta toda la vivencia de los personajes. Resulta así una novela profundamente histórica como descripción de una situación y una época, pero es a la vez pura literatura: cualquier dato o momento se convierte en materia literaria que adquiere un alto y tenso valor descriptivo

---

39 M. J. WRIGHT, *Moses in America. The Cultural Uses of Biblical Narrative* (Oxford 2003). El libro se centra en el análisis de tres obras paradigmáticas a tal efecto: el manifiesto político de L. STEFFEN, *Moses in Red* (1926), la novela de HURSTON, *Moses, Man of the Mountain* (1939) y el film de C. B. DEMILLE, *The Ten Commandments* (1956).

y recuerda las mejores creaciones del género (Proust, Cortazar). A lo largo de esa intensa y con frecuencia dura inmersión estática (con paréntesis larguísimos que frenan el relato para dejar en carne viva una situación personal o un dato del entorno) en el ser y sentir de sus personajes, Faulkner revive toda una época de América, de su sociedad y su tragedia. A lo largo de todo ese buceo en profundidad, apenas resuenan leves alusiones a la Biblia o a la vivencia religiosa en general: .... Pero de repente (al final de “El oso”, apartado 4), cuando el relato está ya llegando a su agotamiento dramático, cuando la caza ya acaba, aparece “Él”, el Creador, y su obra, la “tierra”, según la describe el capítulo primero del Génesis. El relato-saga de los McCaslin se funde con el relato bíblico de la creación del hombre y de la tierra. El dios bíblico se integra en ese relato y aflora su intención y responsabilidad por haber creado esos hombres y esa tierra que adquiere la dimensión de la tierra de la primera creación sin más. Esta absolutización del ser y destino del Sur arrastra consigo la mención y apropiación de episodios bíblicos como el de Abrahán-Isaac y su sacrificio, así como el de Noé y el nuevo orden que sigue al diluvio. Se lleva acabo aquí una especie de “Teología del Sur” y a través de él de la Nación americana como tierra predestinada a suplantarse a Europa en el plan divino: una sorprendente, casi alucinante formulación del mito fundacional americano en el que se encuadra el destino del pueblo indio, el de los esclavos negros emancipados, incluso el de los judíos, que se insertan también en el destino americano. El breve episodio último recoge la inserción frustrada del esclavo negro liberado del trabajo extenuante en la plantación de algodón en el contexto de la sociedad urbana, que le aboca al crimen y así a su ajusticiamiento. La abuela del chico lo interpreta como su venta al Faraón de Egipto (la sociedad blanca de Chicago) en cuyo ámbito encuentra la muerte; ella consigue recuperar su cadáver para devolverlo a la tierra de su esclavitud de la que no debió salir. Pero esta es ya la historia de José –ella dice Benjamín–, no de Moisés. En todo caso es una variante de la esclavitud-liberación de la que éste fue el adalid y que en Faulkner revela toda su ambigüedad.

No cabe duda de que estamos ante una creación mayor de la Literatura en la que la Biblia mantiene una presencia dialéctica soterrada, que para nada interrumpe en ni interviene en la percepción de la realidad histórica que la novela nos revela, pero que al fin irrumpe como el arquetipo, casi como el mito que mejor explica su sentido último. Así la intertextualidad bíblica, no la de la mitología clásica, alcanza su nivel más explícito en la pluma de un moderno

creador de nuestro mundo cultural. Esta absorción del arquetipo bíblico ha sido vivida tan intensamente por la sociedad americana que llegó a generar por reacción ante la situación histórica el anti-mito. Así en 1926 el ya citado Lincoln Steffen, uno de los más conspicuos representantes del movimiento radical revolucionario americano de inicios del siglo XX, publicaba su *Moses in red* (1926) en el que analiza el relato del Éxodo como arquetipo de toda “revolución” y, “a contrapelo de la retórica popular que identificaba América con el Nuevo Israel (como tierra prometida y como pueblo elegido para ser testigo de la voluntad divina en el mundo), se designa como tal al recién establecido estado Bolchebique en Rusia”<sup>40</sup>. Ni que decir tiene que el libro fue atacado sin compasión ni comprensión y acabó relegado al olvido. No fue capaz de producir un modelo que compitiera adecuadamente con la visión socio-política vigente. La Biblia, no obstante, continuaba siendo el referente hermenéutico de la realidad histórica. Y los americanos en su subconsciente (o quizá algo más arriba) continúan “creyéndose” el pueblo elegido.

### 3. EL CANTAR DE LOS CANTARES

Por último vamos a referirnos someramente a la presencia arquetípica, a la intertextualidad que el sorprendente “relato” bíblico que es el “Cantar” ha generado en nuestra literatura, en este caso en la expresión poética mística. El mismo podría ser considerado como una dramatización de Gn 2,18, que asegura “que no es bueno que el hombre esté solo”; y de Gn 2,23, que hace exclamar a Adán en su encuentro con Eva: “ahora sí que ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne”; percepciones primordiales de la realidad del amor humano, de la inocencia de la carne y del exaltado regodeo que el encuentro y la complementariedad del hombre y la mujer suponían en el orden original de la creación. Esto es lo que el “Cantar” dramatiza. Aquí radica su valor religioso: en el descubrimiento de un elemento básico del gran orden de la creación como válido por sí mismo y, como tal, querido por Dios, en la más pura línea de la reflexión sapiencial sobre la naturaleza e “inspirada” por ella, la sólida palabra divina a la que hay que escuchar. Cabría incluso advertir en el “Cantar” una profunda intención teológica de liberar esta realidad creada

---

40 Cf. WRIGHT, *Moses in America*, 39.

de toda connotación mítico-idolátrica en una percepción espontánea y directa de su valor. Un caso más de ese ininterrumpido proceso desmitologizador que atraviesa toda la Biblia Hebrea, a propósito de una realidad vivida en todo aquel universo religioso-cultural de manera sacralizada y con frecuencia depravada. Es la secularidad de la sabiduría de Israel que se encuentra en otros casos, sobre todo en su polo opuesto, el *Libro del Qohelet*. El hecho de haber sido asumido en el Canon de los Libros Santos es el mejor reconocimiento de su valor religioso. Naturalmente que esta realidad humana, por ser genuina y haber sido adecuadamente percibida, adquiere una capacidad significativa que va más allá de sí misma, máxime cuando ya de hecho la antigua tradición bíblica la había usado en tal sentido, como señalábamos más arriba a propósito del *teologúmenon*: “Yahweh, esposo de Israel”, que en el NT será el de “la esposa y el Cordero” (Ap 19,5-9). Por consiguiente, la aceptación de este material lírico en el Canon ortodoxo estuvo sin duda precedido de una “relectura” que lo elevaba a la categoría de símbolo religioso de la relación de Yahweh con su pueblo. Y en esta perspectiva lo leyeron la Iglesia cristiana y sus místicos, los fieles de la experiencia religiosa radical, personalizando tal relación como la del alma con su Dios en la unión mística: el matrimonio espiritual. De la pasión al éxtasis.

El místico incuba en su experiencia una tensión espiritual que cuando busca expresarse encuentra su cauce más homogéneo en el lenguaje poético; se halla inmerso en una esfera de vivencias inefables que sólo simbólicamente pueden decirse. Y el símbolo más adecuado es el que proporciona la vivencia del amor humano, en gran manera ella misma inefable en su propio plano, con su isomórfica pretensión de fusión y entrega, similar a la que configura la experiencia mística. Y es precisamente aquí, en el “Cantar”, donde el místico cristiano encuentra justificado y legitimado tal lenguaje. No es pues de extrañar que los más altos poetas místicos lo evoquen en sus creaciones literarias, que ahora pueden sin más definirse como tales. Aparte, naturalmente, de los numerosos “comentarios” que del mismo se han hecho en tal clave en la literatura mística cristiana, sin duda el caso por excelencia más significativo del uso arquetípico del “Cantar” en un texto de creación es el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz. No se trata evidentemente de una traducción, ni siquiera de una “representación” de aquél al modo de los “misterios” medievales (aunque a ello se prestaría, dado su carácter “dramático-dialogal”). Su autor hace del mismo una utilización “prototípica” en el sentido más estricto. Asume su situa-



ción base: la relación amorosa, como búsqueda tensa y encuentro venturoso, y muchas de sus imágenes y términos; incluso, en casos en que su interpretación es absolutamente críptica en el texto hebreo, como en el caso de la mención de “Aminadab” de la estrofa 40, como para dejar fuera de toda duda la fuente de su inspiración. Así mismo, le es común con éste una cierta técnica de composición, que alterna las estrofas “personales” con una voz en “off”, a modo del coro del “Cantar”, que comenta la situación. Como en el caso de las unidades de éste, también en el *Cántico* se advierte falta de relación lógico-dramática entre las estrofas (sólo raramente un par de ellas manifiestan secuencia argumental o sintáctica): cada una es suficiente en sí misma, expresión de una vivencia concreta. Se crea así la impresión poética de una composición múltiple y yuxtapuesta, paralela, a modo de las pinturas del renacimiento flamenco (Del Bosco), compuestas de escenas múltiples y autónomas en un contexto o paisaje que las da unidad. El *Cántico* asume así del “Cantar” el clima y paisaje en que se juega el lance místico: amantes que proclaman su amor (deseo y posesión) en un contexto de naturaleza embelesada. Será el propio autor, en su glosa en prosa, el que deje bien claro la fuente de su inspiración literaria, como no podía ser menos en un creyente y teólogo cristiano, que tiene en la Biblia la “Palabra de Dios”. Pero san Juan de la Cruz<sup>41</sup> toma del “Cantar” solamente aquello que concuerda con el sistema literario del Renacimiento –lengua e imaginaria– y rechaza o modifica todo lo demás. Es típica en todo el proceso de la intertextualidad esta remodelación del arquetipo.

#### IV. INTERTEXTUALIDAD SUBVERSIVA

Acabamos así con la referencia a la literatura mística este breve esbozo de la intertextualidad de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento, tal y como se constata en obras de nuestra creatividad literaria que encuentra en ella arquetipos sobre los que construir la expresión e interpretación de la propia experiencia / vivencia en los campos de la antropología, la sociopolítica y la religión a la segunda potencia. Pero antes de acabar, permítaseme añadir una nota final. A parte de los dos mencionados tipos básicos de inter-

---

41 JUAN DE YEPES – SAN JUAN DE LA CRUZ, *El Cántico espiritual* (Clásicos españoles; Madrid 1995).

textualidad, *ascendente* y *descendente* de la Biblia en la Literatura, cabe señalar un tercer tipo que definiríamos como intertextualidad *subversiva*, en el sentido etimológico del calificativo: “que da la vuelta, pone del revés” el modelo. Me refiero a la de aquellas obras que toman el relato bíblico no para “representarlo” o “proto-tipificarlo”, sino para deshacerlo, cambiar su valor prototípico y darle un significado opuesto. En este sentido la figura de Caín (y su relato), desde George Gordon Lord Byron (1812)<sup>42</sup> a José Saramago (2009)<sup>43</sup>, pasando por el *Abel Sánchez* de Miguel de Unamuno (1940)<sup>44</sup> o *The Very Model of a Man* de Howard Jacobson (1992)<sup>45</sup>, ha sido presentada insistentemente como la figura del auténtico hombre valiente y rebelde que no acepta su discriminación y cuestiona la justicia divina, frente a su dócil y mimado hermano Abel al que nada le cuesta la existencia: todo lo tiene por gracia y regalo. Curiosamente a Caín le presenta la misma Biblia como el padre de la ambigua creatividad cultural: ciudades, riqueza, armas. Ella misma da pie a su “tergiversación”. Este tercer tipo de intertextualidad muestra hasta qué punto los relatos bíblicos resultan prototípicos, paradigmáticos como percepciones geniales, clásicas, y por tanto ineludibles, de las experiencias humanas primordiales.

Creo que ha llegado el momento de que el estudio y difusión de esta significación cultural y antropológica del texto bíblico sea asumida como parte esencial de su comprensión, que los alumnos de estudios bíblicos junto al manejo de gramáticas y diccionarios de lenguas bíblicas se empeñen en el estudio de la literatura comparada y su metodología que les permita apreciar y proclamar la riqueza cultural de los textos que manejan<sup>46</sup>. Hubo un tiempo en el que las Iglesias hicieron lengua y literatura de la Biblia, traduciéndola y representándola. Hoy desde fuera de ellas se “literaturiza” la Biblia que se hace presente con sus tipos y arquetipos en el ámbito de la creación literaria. Este es un hecho que se debe recoger como expresión moderna de la vigencia de lo religioso en la historia y sociedad humanas, cuando otras manifestaciones del mismo están en crisis. La Biblia hecha literatura ayuda todavía al hombre a comprenderse a sí mismo por que la comprensión que de él contiene no ha perdido vigencia.

42 Cf. G. G. LORD BYRON, *Cain. A Mystery* (London 1812; versión catalana, *Caín. Un misteri*, Barcelona 1997).

43 Cf. J. SARAMAGO, *Caim* (Lisboa 2009; versión española, *Caín*, Madrid 2009).

44 Cf. M. DE UNAMUNO, *Abel Sánchez. Una historia de pasión* (Colección Austral 102; Madrid 1990).

45 Cf. H. JACOBSON, *The Very Model of a Man* de (Viking/Penguin 1992)

46 Quizá sea este es el momento en el que la ABE debería elaborar y elevar a instancias responsables un *memorandum* en ese sentido.