

El espíritu y la letra. Operaciones hipertextuales en *El evangelio de Lucas Gavilán* de Vicente Leñero



Lucas Martín Adur Nobile

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

El presente trabajo propone un análisis de las operaciones hipertextuales que Vicente Leñero realiza sobre el Evangelio de Lucas en su novela *El evangelio de Lucas Gavilán*, a partir de la teoría de la transtextualidad desarrollada por Gerard Genette. La novela del autor mexicano constituye globalmente una transposición diegética aproximante del texto evangélico. Sin embargo, frente a los mínimos desplazamientos que se comprueban con respecto a las perícopas que reescriben los discursos de Jesús –parábolas, dichos y controversias–; los relatos de milagros son reescritos incorporando una serie de transformaciones pragmáticas, que borran todo componente sobrenatural. De este modo, el mesías mexicano, Jesucristo Gómez, se constituye en un redentor sin poderes taumatúrgicos, con un mensaje inmanente y revolucionario, en línea con las interpretaciones bíblicas que proponían, contemporáneamente a Leñero, una serie de intelectuales adscritos a la Teología de la Liberación.

Palabras clave

Hipertextualidad
Evangelio
Leñero

Abstract

This paper analyses of the hypertextuality in Vicente Leñero's *El evangelio de Lucas Gavilán*, according to the transtextuality theory developed by Gerard Genette. The novel is, mostly, a diegetic transposition of the Gospel text, with minimum displacement in relation to language and context. However, the rewriting of the miracle stories incorporates a series of pragmatic transformations, which erases all supernatural components. Thus, Jesucristo Gómez, constitutes a redeemer without healing powers, with an immanent and revolutionary message, in line with biblical interpretations proposed, simultaneously with Leñero, by a number of intellectuals attached to the *Teología de la Liberación*.

Key words

Hipertextuality
Gospel
Leñero

Resumo

Este artigo propõe uma análise das operações hipertextuais que Vicente Leñero realiza no Evangelho de Lucas em seu romance *El evangelio de Lucas Gavilán*, a partir da teoria transtextualidade desenvolvido por Gerard Genette. O romance do autor mexicano constitui globalmente uma transposição diegética aproximante do texto evangélico.

Palavras-chave

hipertextualidade
Evangelho
Leñero

No entanto, em comparação com os mínimos deslocamentos respeito às perícopas que reescrivem os discursos de Jesus –parábolas, provérbios e controversias–; as histórias de milagres são reescritas incorporando uma série de transformações pragmáticas, que apagam todo componente sobrenatural. Assim, o messias mexicano, Jesus Gómez, constitui-se num redentor sem poderes de cura, com uma mensagem imanente e revolucionária, em linha com interpretações bíblicas que propunham, contemporaneamente a Leñero, uma série de intelectuais ligados à Teologia da Libertação.

El evangelio de Lucas Gavilán (1979), de Vicente Leñero, puede enmarcarse en un conjunto de obras literarias latinoamericanas de los 60 y 70 que, de modo más o menos explícito, se sitúan en diálogo con la Teología de la Liberación, que surgió y alcanzó una importante difusión por aquellos años en varios países de América Latina (Gómez-Martínez, 1996 y Paganelli, 2015). El autor ficcional, Lucas Gavilán, que firma el prólogo, asegura haber emprendido su obra...

... impulsado por las actuales corrientes de la teología latinoamericana. Los estudios de Jon Sobrino, de Leonardo Boff, de Gustavo Gutiérrez y de tantos otros, pero sobre todo el trabajo práctico que realizan ya numerosos cristianos a contrapelo del catolicismo institucional... (Leñero, 1979:11)¹

1. Todas las citas se realizan a partir de la primera edición. En lo sucesivo se indicará únicamente el número de página.

2. Vale aclarar que Ziolkowski no incluye en su estudio ninguna referencia a la literatura latinoamericana.

3. Martínez Morales (2001:243) atribuye la elección de Lucas al interés del autor por “señalar el origen, las actividades del personaje encaminadas a cumplir una misión, sus sufrimientos y ciertos conflictos que se dan por su personalidad humana” y al hecho de que se trata de “el más literario de los cuatro Evangelios”. Podemos agregar que la teología lucana resulta afín a la corriente liberacionista en la que se inscribe la obra de Leñero, en dos puntos fundamentales: su universalismo y su opción preferencial por los pobres. Cfr. en este sentido, Rivas (2012).

4. El propio autor declara haber seguido esta versión –y menciona otras que ha cotejado en su prólogo (12). Para las citas bíblicas, como es usual, indicaremos en cada caso libro, capítulo y versículo.

5. Cfr. especialmente Hernández Armenta (2006), Pellicer (2008) y Hernández (2015). El citado trabajo de Martínez Morales (2001) constituye una excepción en este sentido, dado que se detiene especialmente en cuestiones que atañen a la relación hipertextual que caracteriza como “reescritura ficcional” entre el Evangelio y la obra de Leñero. Aunque su perspectiva es algo distinta de la que proponemos aquí, hemos aprovechado varias de sus hipótesis.

En términos de Ziolkowski (1982: 77-ss), podemos considerar *El evangelio de Lucas Gavilán* como una “transfiguración ficcional” de la vida de Jesús, en la tradición inaugurada a fines del siglo XIX por los “socialistas cristianos” –con novelas como *The True History of Joshua Davidson* (1872) de Elizabeth Lynn o *A Singular Life* de E.S.P. Ward– y continuada, con distintos matices, a lo largo del siglo XX.² Sin embargo, como ha señalado Martínez Morales (2001), la obra de Leñero resulta singular al interior de esta tradición. En efecto, en las transfiguraciones literarias, los autores suelen seleccionar solo algunos de los episodios más reconocibles de la vida de Jesús, espigando de distintas fuentes –los Evangelios canónicos, los apócrifos, la iconografía, las tradiciones populares, etc.– Leñero opta por el Evangelio de Lucas y lo sigue detallada y (casi) completamente.³

En el presente trabajo nos proponemos analizar las operaciones reescriturarias o hipertextuales –en el sentido de Genette (1989)– que realiza Vicente Leñero sobre el Evangelio de Lucas, en la versión de la *Biblia de Jerusalén* (1976).⁴ Si bien existe ya una serie de estudios referidos a la novela, estos han concentrado su atención en la imagen del cristianismo que propone Leñero, sin detenerse más que de modo muy general en el análisis textual y las operaciones de reescritura.⁵ Tales lecturas privilegian el innegable componente apologético-didáctico de la obra, vinculando la doctrina y la práctica del Jesucristo Gómez de Leñero con las interpretaciones de la Teología de la Liberación. Ahora bien, para una comprensión cabal del texto, no debe perderse de vista que el autor también se ha propuesto realizar una “nueva obra literaria” (11), por lo que es necesario considerar detenidamente el aspecto formal de la novela. En otras palabras: los efectos de sentido –en relación con sus interpretaciones de Jesús y del cristianismo– que suscita la reescritura de Leñero pueden apreciarse mejor si nos detenemos en el modo específico que adopta esta reescritura y las operaciones hipertextuales que pone en juego.

1. De Palestina a México: una transposición diegética aproximante

La reescritura de Leñero ha sido caracterizada diversamente como “parodia”, “carnavalización”, “reescritura ficcional”, etc. (véanse los estudios citados anteriormente).

Desde el marco de la teoría de la transtextualidad de Genette, proponemos que resulta más preciso caracterizar la novela como una “transposición diegética” aproximante (1989: 387). Esta categoría nos permite dar cuenta de una serie de rasgos singulares de la obra de Leñero. En primer lugar, la transposición se enmarca dentro de las prácticas de transformación del hipotexto –que Genette distingue de las de imitación, como el *pastiche*–, es decir, aquellas que apuntan a respetar el asunto cambiando el estilo: “transformar es decir lo mismo de otra manera” (1989: 16). En efecto, recuperando una distinción neotestamentaria (“la letra mata mas el Espíritu da vida”, 2 Corintios, 3: 6), Leñero señala en el prólogo que ha procurado mantenerse estrictamente fiel al “espíritu” del hipotexto, más allá de las modificaciones en la “letra”.⁶

En segundo lugar, la distinción propuesta por el crítico francés entre transposición diegética –la que atañe al “universo espacio-temporal donde transcurre el relato” (Genette 1989: 377)– y transposición pragmática –la que se refiere a la historia, “el curso mismo de la acción y su soporte instrumental” (1989: 396)– resulta operativa para la obra que nos ocupa. Si bien, como señala el mismo Genette, toda transposición diegética implica, al menos en un grado mínimo, transformaciones pragmáticas, podemos afirmar que globalmente la novela de Leñero opera una transformación en la diégesis, al desplazar la acción desde la Palestina del siglo I hacia el México de los años setenta, manteniendo “la sucesión de las acciones del relato” (1989: 377). En el marco de esta transposición diegética, pueden señalarse, como veremos, transformaciones pragmáticas particulares, especialmente en los relatos de milagros.

Por último, como es habitual, la dirección de la traslación temporal y geográfica es aproximante con respecto al autor y a sus primeros lectores: “el hipertexto transpone la diégesis de su hipotexto para acercarla y actualizarla a los ojos de su propio público” (1989: 387). En este sentido, como se afirma en el prólogo, la novela procura “una traducción de cada enseñanza, de cada milagro y de cada pasaje al ambiente contemporáneo del México de hoy” (11).⁷

2. Paratextos: un contrato de lectura hipertextual

Las relaciones hipertextuales suelen estar indicadas paratextualmente: títulos, prólogos o epígrafes constituyen lugares privilegiados en los que el autor manifiesta la relación de su propia obra con el hipotexto (Genette, 1989: 12). En el caso de la novela de Leñero, la relación está sobre-explicitada: en el título, en el prólogo, en las ilustraciones, en los numerosos intertítulos. También, fuera de los paratextos, en la onomástica de la novela que, empezando por el nombre del protagonista, Jesucristo Gómez, nos recuerda constantemente que lo que estamos leyendo es una transposición del Evangelio. Tal insistencia puede vincularse con la ya mencionada finalidad apologética de la obra: Leñero establece de modo inequívoco el contrato de lectura hipertextual, de modo que ningún lector pueda ignorarlo –y, por lo tanto, perder el “mensaje” crítico y liberador–.⁸

Brevemente digamos que el título presenta la novela como un Evangelio, y apunta, mediante el nombre del autor ficcional, Lucas Gavilán, al tercer evangelista. En seguida, el prólogo hará explícita la relación hipertextual, conceptualizándola como una “paráfrasis del *Evangelio según San Lucas*” (11, también “mi paráfrasis”, 12).⁹ Aunque ya hemos propuesto que la categoría de transposición diegética aproximante resulta más adecuada para caracterizar la novela, es preciso considerar esta autodefinición que el texto propone. La noción de paráfrasis, “explicación o interpretación amplificativa de un texto para ilustrarlo o hacerlo más claro o inteligible”,¹⁰ resulta relevante en dos sentidos. En primer lugar, vinculada a lo que Genette denomina “amplificación” (1989: 338). En efecto, el texto de Leñero resulta considerablemente más extenso que

6. “... no encontré una manera mejor de reescribir el Evangelio de Lucas con estricta fidelidad a su estructura y su espíritu” (12). En el mismo sentido, sostiene Pellicer: “Por lo que se refiere a *El evangelio...*, la correspondencia entre los textos es perfectamente simétrica en cuanto a la numeración, al tema y al espíritu de cada capítulo y grupo de versículos, pero no por lo que se refiere a la letra y a su extensión” (2008: 22). Como veremos enseguida, sin embargo, habría que matizar estas afirmaciones, dado que la relación no es tan “perfectamente simétrica” como propone este crítico.

7. La madurez de Jesucristo Gómez, según se indica al comienzo de la segunda parte de la novela, transcurre “en los últimos años del sexenio presidencial del licenciado Luis Echeverría Álvarez o en los primeros del licenciado José López Portillo” (49). Echeverría fue presidente de México entre 1970 y 1976, y su sucesor, López Portillo era presidente en el momento de publicación de la obra. La referencia apunta entonces a situar los hechos narrados como estrictamente contemporáneos.

8. En este aspecto, la novela se asemeja a las primeras transfiguraciones ficcionales de la vida de Jesús, producidas por militantes cristianos, que, en parte por su finalidad apologética, enfatizaban constantemente el paralelo entre sus tramas y los relatos evangélicos, para garantizar que los lectores captaran su “mensaje”. Como señala Ziolkowski (1982), los autores posteriores fueron sofisticando la técnica e indicando los paralelos en forma más sutil y menos explícita.

9. El estatuto del prólogo en esta obra es complejo, en tanto cumple una función paratextual declara inspiración, destinatarios y propósito de la obra (Genette, 2001: 167-ss) pero simultáneamente es ya hipertexto, en tanto está recreando el prólogo de Lucas y está firmado por el autor ficcional Lucas Gavilán. Para un análisis más detenido de esta cuestión, remitimos al ya citado trabajo de Martínez Morales (2001).

10. Citamos la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*, en tanto entendemos que Leñero utiliza la palabra en un sentido no técnico. El *Diccionario de análisis del discurso* (Charaudeau y Maingueneau, 2005) considera la paráfrasis como “una relación de equivalencia entre dos enunciados” (428) y la vincula a la práctica de la reformulación, “retomar un dato utilizando una expresión lingüística diferente de la empleada para la referencia anterior” (488). También sostiene que puede cumplir una función explicativa (Charaudeau y Maingueneau 2005: 488).

11. En el Evangelio de Lucas, la indicación de lugar se limita a “en la sinagoga” (Lc 4,33), mientras que en Leñero se describe profusamente el mercado donde transcurre la escena: “En una calle empinada a las afueras del mercado hervían las grandes cazuelas de chicharrón y pancita en chile rojo, y hombres humildes de la región se acucillaban en la banquetta frente a las mesas improvisadas con tabloncitos, para llegarle con ganas al almuerzo temprano. Entre la media docena de tenderetes...” (68).

12. En el Evangelio de Lucas, se afirma que le “presentaban los niños pequeños para que los tocara” (Lc 4,31), mientras que Leñero (215-216) se detiene en la narración del partido de fútbol que Jesucristo Gómez realiza con los chicos.

13. Como menciona el propio autor y ha puntualizado Martínez Morales (2001: 244), en rigor Leñero reúne, en algunas ocasiones, varios subtítulos en un mismo apartado, de modo que de las 190 subdivisiones que encontramos en la *Biblia de Jerusalén* quedan 113 en Leñero.

14. La única excepción es la ilustración que antecede al prólogo, que corresponde a la otra obra de Lucas: la quema de libros mencionada en Hechos 19:19.

15. Cfr. por ejemplo la imagen del nacimiento (15), en la que aparecen varios animales –casi omnipresentes en la tradición pictórica y el halo brillante sobre el niño, entre otros detalles que no se mencionan en el texto bíblico.

el Evangelio de Lucas, incorporando una enorme cantidad de detalles circunstanciales, descripciones de ambientes y personajes (Hernández Armenta, 2006), que contrasta con el “esquematismo” de los Evangelios (Ziolkowski, 1982: 58). Así, basta con comparar las sucintas indicaciones de lugar que utiliza Lucas para situar los diversos episodios que narra, con las ambientaciones de Leñero (cfr., por ejemplo, 68-ss con Lc 4, 31 y 33)¹¹ o las escuetas indicaciones sobre las acciones de Jesús en Lucas, frente al desarrollo narrativo que estas tienen en *Lucas Gavilán* (cfr., por ejemplo, 215-216 con Lc 18,15).¹² La noción de paráfrasis puede vincularse también a lo explicativo: como hemos dicho, no está ausente de la novela cierto componente didáctico. En este sentido, toda la obra funciona como una paráfrasis que busca hacer más asequible (“traducir”) el mensaje evangélico –tal como lo interpretaba la Teología de la Liberación– para los lectores contemporáneos. Esta misma función puede registrarse a nivel micro: pueden encontrarse en el texto lugares donde las afirmaciones evangélicas se parafrasean para hacerlas más comprensibles. Tenemos un claro ejemplo en el final de la discusión sobre el ayuno. Jesucristo Gómez afirma: “Nadie rompe un traje nuevo para poner parches a uno viejo” (87), repitiendo casi literalmente Lc 5, 36 (“Nadie rompe un vestido nuevo para echar un remiendo a uno viejo”). Ante la afirmación de su interlocutor (“Eso no responde a mi pregunta”), parafrasea didácticamente: “Lo nuevo se lleva con lo nuevo y lo viejo con lo viejo –agregó Jesucristo Gómez. ¿Eso sí la responde?” (87).

En cuanto a los intertítulos, estos vuelven a subrayar la relación hipertextual, dado que reproducen literalmente los del hipotexto. Como se indica en el prólogo: “En mi trabajo seguí la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén* ateniéndome a su división y titulación de capítulos y párrafos, y consignando siempre los versículos referidos” (12).¹³ Para cada fragmento de la novela, contamos entonces con la indicación específica de cuál es el hipotexto que está reescribiendo, contribuyendo de este modo a establecer el pacto de lectura que supone la correspondencia precisa con el “espíritu” de cada perícopa evangélica, más allá de los cambios en la “letra”. Aunque, como ya hemos dicho, esta fidelidad al espíritu del Evangelio puede ser engañosa y debería matizarse: las transformaciones pragmáticas de ciertos pasajes, implican desplazamientos semánticos que no solo atañen a la letra...

Es preciso, por último, mencionar un paratexto que prácticamente no ha sido tenido en cuenta en los estudios sobre la novela que hemos consultado: las ilustraciones. En la primera edición, la portada incluye una ilustración medieval (“Leyenda de San Lucas”, tomada del Evangelio de Johannes von Troppau, 1368), que consiste en una serie de doce viñetas que ilustran episodios tradicionalmente vinculados a la vida de Lucas –sobre la que, en realidad, no hay prácticamente ningún dato cierto, cfr. Rivas, 2012: 12–. En el interior, antecediendo al prólogo y a cada una de las siete partes en que se divide la novela, encontramos grabados en blanco y negro de Gustave Doré, que ilustran escenas evangélicas: el nacimiento, las tentaciones, la tempestad calmada, el diálogo de Jesús con Marta y María, la expulsión de los vendedores del templo, el sepulcro vacío.¹⁴ Evidentemente, estas imágenes concurren, como dijimos, a subrayar la relación hipertextual entre la novela de Leñero y el Evangelio. Sin embargo, resulta llamativo que la elección recaiga sobre obras europeas tradicionales, en lugar de mexicanas o latinoamericanas y más modernas –lo que hubiera estado en sintonía con la transposición diegética que se propone desde la narrativa–. Dado que no sabemos con certeza si se trata de una decisión autoral o de una sugerencia editorial –recordemos que el libro se publicó originalmente en una editorial europea, Seix Barral–, no podemos más que hipotetizar en este terreno. Lo cierto, en cualquier caso, es que además de la transposición narrativa, el libro incluye una serie de transposiciones pictóricas, que son también “reescrituras” o reinterpretaciones del Evangelio de Lucas, las cuales, como la narración de Leñero, añaden una diversidad de detalles ausentes en el original.¹⁵

3. Dichos y hechos de Jesús: transposiciones diegéticas y transformaciones pragmáticas

Como hemos anticipado, si bien globalmente podemos afirmar que la novela de Leñero es una transposición diegética aproximante, esta enmarca una serie de diversas operaciones hipertextuales que merecen una consideración específica. Retomando una distinción usual en los estudios bíblicos, podemos considerar que el Evangelio de Lucas está compuesto por cinco tipos de perícopas: parábolas, relatos de milagros, dichos o sentencias, diálogos o disputas y narraciones paradigmáticas (Martínez Morales, 2001: 246-247). Estos cinco tipos de textos pueden organizarse en dos grandes grupos: aquellas perícopas que se refieren a lo que Jesús hizo –relatos de milagros y narraciones paradigmáticas– y aquellas que recogen lo que Jesús dijo –parábolas, *logia*, disputas–. Proponemos que, en su reescritura, Leñero opera de distinta forma con los distintos tipos de perícopas. Así, los dichos de Jesús, son solo objeto de transposición diegética mientras que las acciones de Jesús, y particularmente los relatos de milagros, suelen incluir transformaciones pragmáticas.

3.1 “Yo no creo en milagros”: de lo literal a lo metafórico

En el prólogo se anuncia que la reescritura del Evangelio ha sido acometida “desde una óptica racional y con un propósito desmitificador” (12). Esta afirmación se refiere principalmente a los elementos sobrenaturales que abundan el Evangelio de Lucas –y en los demás sinópticos– y que son considerados como míticos y, por lo tanto, negados o susceptibles de una explicación racional. Desde luego, esta intención desmitificadora no es original ni propia de Leñero: la interpretación de los milagros en términos simbólicos o racionales era frecuente entre los autores que participaban de la Teología de la Liberación (Martínez Morales, 2001: 237, 248-ss) y puede remontarse a las biografías racionalistas de Jesús que proliferaron a partir del siglo XIX, en la senda abierta por las obras de Strauss y, especialmente, la de Ernest Renan. Estas obras, en su concentración en el Jesús histórico –por sobre el Cristo de la fe–, y en sus intentos de explicar en términos naturales lo que en los Evangelios se presenta como sobrenatural, resultaron decisivas para la emergencia de las primeras transfiguraciones ficcionales de Jesús, tal como ha mostrado Ziolkowski (1982, 45-ss). Podemos encontrar, en la novela de Leñero, ecos de estas interpretaciones racionalistas. Así, en su clásica *Vida de Jesús* (1863), Ernest Renan sostiene, al exponer su método de investigación, que “hasta el presente no se ha constatado ningún milagro” (2003: 68) y por lo tanto...

... hasta nueva orden mantendremos este principio de crítica histórica de que un relato sobrenatural no puede ser admitido como tal, que implica siempre credulidad o impostura que el deber del historiador es interpretar y buscar qué parte de verdad y qué parte de error puede esconder (2003: 69, 203-ss).

Para el historiador francés, los diversos exorcismos o curaciones que registran los sinópticos pueden explicarse racionalmente: Jesús trataba con comprensión y dulzura a aquellos considerados locos, endemoniados o impuros, y esto tenía efectos inmensamente positivos, que eran reputados como “curaciones”, propiciando así la leyenda acerca de los poderes sobrenaturales de Jesús.¹⁶

En esta tradición interpretativa se sitúa Leñero cuando reescribe, por ejemplo, las curaciones de “endemoniados” que encontramos en Lucas (Lc 4, 33-37, Lc 8, 26-38). Ante dos personajes que aparecen como peligrosos y violentos –un matón borracho, un asesino prófugo–, Jesucristo responde con firmeza y calma: haciéndoles frente pero sin agredirlos, soportando insultos, amenazas y hasta balazos. Finalmente, ambos se rinden ante la personalidad del Mesías mexicano (69-ss y 119-ss). En la misma línea podemos leer como “racionalizaciones” la explicación de la multiplicación de los panes como

16. “Las perturbaciones que solían explicarse por la posesión de demonios eran con frecuencia muy poco importantes. [...] En este caso, una palabra dulce es, con frecuencia, suficiente para expulsar al demonio. Tales eran, sin duda, los medios empleados por Jesús para expulsar al demonio” (Renan, 2003: 204).

una incitación a compartir la comida de modo que alcance para todos (“Alcanzó muy bien. Nadie se quedó con hambre. Hasta sobró”, 131, cfr. Lc 9, 13-17) o la de la “tempestad calmada” (Lc 8, 22-25), en la que Jesucristo Gómez logra tomar el timón y capear la tormenta que tenía atemorizados a sus discípulos, sin intervención de ningún elemento sobrenatural (114-116). De manera similar, Jesucristo es responsable de la curación de la suegra de Pedro, pero no directamente por una intervención milagrosa, sino por ser quien consigue que la atiendan en el hospital sin tener seguro médico (74, del mismo modo las “numerosas curaciones” de Lc 4, 40-41 se reescriben como consecución del seguro médico a un grupo de “pepenadores”, 76-77). En este sentido, Leñero parece suscribir a la hipótesis de Renan según la cual los poderes taumatúrgicos de Jesús deben entenderse como parte de una leyenda que comenzó a circular a partir de episodios que podían explicarse naturalmente, y de la que el nazareno fue un partícipe involuntario. En la novela se tematiza esta interpretación mítica: el reporte que prepara sobre Jesucristo Gómez “una brigada de estudiantes de sociología” menciona unas “supuestas curaciones milagrosas que ya formaban parte de una leyenda y cuya clave podía localizarse en el nombre de pila del sujeto” (93).¹⁷ En ningún momento se afirma que Jesucristo se atribuya poderes taumatúrgicos e incluso Pedro Simón, el primero y más fiel de sus discípulos, afirmará con decisión: “Yo no creo en milagros” (79).

17. Sobre la interpretación “mítica” de la vida de Jesús y sus repercusiones en la literatura contemporánea, cfr. Ziolkowski, 1982:170-ss.

Sin embargo, Leñero no se limita a reescribir lo que en el Evangelio aparece como sobrenatural, de modo de hacerlo verosímil, como si tradujera un relato fantástico en uno realista. *El evangelio de Lucas Gavián* también permite una lectura simbólica de los milagros que juega con las connotaciones de ciertas palabras, leyendo como metafórico lo que en el Evangelio es literal. De este modo, la novela parece estar recuperando un modo de leer las Escrituras que se remonta a los primeros siglos del cristianismo y fue hegemónica durante el medioevo. Nos referimos a la concepción de que la Biblia tiene, además de un sentido literal –que en la Edad Media se consideraba histórico, dado que reflejaba fehacientemente acontecimientos sucedidos–, sentidos simbólicos que los creyentes deben interpretar para su instrucción y salvación: el sentido alegórico, el moral o tropológico y el anagógico.¹⁸ La indicación de las fuentes de cada fragmento, detallada en los intertítulos, contribuye a este tipo de lectura. Dado que cada acción de Jesucristo Gómez se corresponde estrictamente con una del Jesús del Evangelio de Lucas, en los casos que no coinciden a nivel literal, el lector se ve empujado a suponer que existe una correspondencia a otro nivel, metafórica o figurada (*i.e.* en el “espíritu”).

18. Cfr. Schöckel, 1986: 70-74. Leñero recupera sobre todo el tercero de los sentidos, el moral o tropológico, proponiendo que de los acontecimientos de la vida de Jesús –y en particular los milagros– pueden recuperarse una serie de enseñanzas o normas morales para la vida de los cristianos. Hay que señalar, sin embargo, una diferencia sustancial: en la hermenéutica medieval, la afirmación de los sentidos simbólicos no va en desmedro de la “verdad” literal de las Escrituras, mientras que en Leñero, la reescritura del Evangelio parece negar la historicidad de los milagros de Jesús.

Quizás el ejemplo más claro de este procedimiento sea el episodio de “el ciego de Jericó”. En Lucas se trata efectivamente de un no vidente, al que Jesús devuelve la vista (Lc 18,35-43). En Leñero, el fragmento correspondiente consta íntegramente de un monólogo de “Jericó Montaña”, donde este personaje no recupera la vista, sino que cambia de perspectiva, abandonando su “ceguera” política frente a las estrategias y objetivos de Jesucristo Gómez, para comenzar a “ver claro” (223). El pasaje trabaja con desplazamientos del sentido metafórico de ciertos términos, recuperando la metáfora ya lexicalizada que equipara la vista y la luz con el conocimiento y la comprensión. Así, Jericó sostiene al principio su propia mirada-interpretación de la realidad, que contradice la propuesta de Jesucristo (“a *mi ver* eso no basta para desencadenar en México una revolución, ni siquiera un cambio”, 221, *mi destacado*). Esta perspectiva, se revela insuficiente, en tanto no permite comprender, ver con claridad: “Yo no entiendo, y por más lucha que le hago *no acabo de ver claramente* por donde encajan sus principios...” (223, *mi destacado*). Finalmente, como dijimos, tras aceptar que Jesucristo es capaz de ver y comprender (“usted lo sabe, usted lo ve”, 223), logra simbólicamente recuperar la vista (*i.e.*: empezar a “ver claro”).¹⁹

19. Podemos agregar un nivel más en el que opera, de modo sutil, la reescritura de Leñero. La aclamación del ciego de Jericó en Lucas concede a Jesús el título “hijo de David” (Lc 18, 38). Se trata de un título que implica lo que podríamos llamar una interpretación en clave política del mesianismo de Jesús: lo sitúa como heredero de David, el gran rey, responsable del momento de máximo poderío “terrenal” de Israel. Esta atribución de mesianismo político, se reescribe en Leñero como vinculada a la expectativa de una acción directa, radical e inmediata por parte de Jesucristo Gómez.

Este tipo de trabajo con el léxico, con las distintas connotaciones de ciertas palabras, que permite reescribir lo que es literalmente un milagro en el Evangelio, como un

acontecimiento verosímil pero de resonancias simbólicas, constituye una estrategia recurrente en la novela. La encontramos, por ejemplo, en las ya mencionadas curaciones de los “endemoniados”: si bien no hay posesión ni exorcismo, el narrador se refiere de este modo a los personajes que confrontan a Jesucristo, introduciendo el término en un sentido metafórico o como parte de una comparación. Así, se dice del matón que lo insulta en Uruapan que “cuando estaba borracho se ponía *como un endemoniado* a la menor provocación” (70, mi destacado) y el mulato fugitivo que lo ataca a los tiros es directamente referido por el narrador como “el endemoniado” (119), volviendo metafórico lo que en el Evangelio era literal. El mismo diablo funciona en *El evangelio de Lucas Gavilán*, como una figura simbólica, que Jesucristo puede invocar en su discurso (162), pero sin acordarle ningún grado de literalidad. Al ser interrogado por un discípulo (“No me diga que usted cree en el diablo, maestro”, 162), responderá irritado: “Es una forma de decir, no seas estúpido” (162).

En esta misma línea podemos situar la curación de los “leprosos” (81-ss, 206-ss): en Lucas (5, 12-16; 17, 11-19) se trata literalmente de la enfermedad de la piel, que vuelve impuros a los que la padecen; en Leñero, esta lepra se reescribe como traición o desavenencia de un trabajador con su gremio: otra forma de “impureza”, que provoca el rechazo de los compañeros. De Saturno Peña se dice que, por sus delaciones y acusaciones falsas, nadie quería tener nada que ver con él, “el infeliz termino *como un apestado*” (82, mi destacado), hasta que Jesucristo logra rehabilitarlo, del mismo modo que a los diez pepenadores excluidos por el líder gremial. Mencionemos por último la curación del “Paralítico Gutiérrez” (84-ss), que transpone la curación del paralítico de Lc 5, 17-26. Si bien Jesucristo Gómez no puede hacer nada para remediar su problema en la pierna derecha –la parálisis literal–, lograr “redimirlo” y evitar que le apliquen la “cláusula de exclusión” que lo hubiera dejado paralizado simbólicamente –“parado”, en el sentido de no poder conseguir trabajo–.

3.1.1 Metáfora y metonimia

Leñero no solo introduce equivalencias metafóricas –la furia y la borrachera son posesiones demoníacas; la traición es una lepra– sino también lo que podemos llamar desplazamientos metonímicos. El más claro ejemplo lo tenemos en el episodio de la “curación de una hemorroísa” (120-ss), que corresponde a Lc 8, 43-48: lo que en el Evangelio aparece como problema, se desplaza hacia la solución. La pérdida de sangre que padece la mujer en Lucas, no aparece en Leñero, sino que es Jesucristo Gómez quien, junto a sus discípulos “pierde” su sangre, vendiéndola a un banco, para conseguir el dinero con que pagar la deuda de la mujer. Solo puede entonces identificársela con “la hemorroísa” del subtítulo por una relación de contigüidad –la sangre es mencionada en el episodio– aunque no se dice estrictamente que ella tenga ninguna afección. En la misma línea, el hidrópico de Lc 14, 1-3 se transpone como Zenón Farías, un viejo cuyo problema se vincula con el agua –como la hidropesía, retención de líquido en los tejidos–, pero se desplaza de la enfermedad personal a la tierra que posee: reclama acceso al canal de riego (182-ss).

Encontramos también ejemplos de este procedimiento, en la onomástica de la novela. Muchas veces, los nombres de los personajes o lugares remiten metonímicamente al hipotexto evangélico. Así, el ya citado caso de “Jericó Montaña”, el ciego metafórico que incorpora en su nombre de pila el lugar donde se sitúan los hechos en el relato evangélico (Lc 18, 35); o el “Manco Tenorio” (91), que transpone –en su nombre– al “hombre que tenía la mano derecha seca” del Evangelio de Lucas (6,6). Por último, podemos mencionar aquí uno de los episodios a nuestro juicio más logrados de la novela, que apela a un doble desplazamiento, metafórico y metonímico: el episodio de la “Resurrección del hijo de la viuda de Naím” (Lc 7, 11-17). El beneficiario directo del milagro se desplaza: si en el Evangelio era el hijo muerto –que resucitaba– ahora es la madre. A su vez, la resurrección se convierte en metáfora: no se trata literalmente

de que resucite alguien que había fallecido, sino que la que “vuelve a la vida” es “Genoveva Galindo, viuda de Nares”, que se encontraba absolutamente postrada y deprimida tras la muerte de su esposo y su hijo. Jesucristo consigue sacarla de su anonadamiento con un alegato vehemente: “¡Tu hijo no está muerto, estúpida! La que ha estado muerta eres tú. [...] ¡Nadie va a vivir por ti! [...] ¡Levántate con un carajo! ¡Vive!” (101-102) (cfr. Lc 7,13).

3.1.2 Nacimiento y Resurrección

Por último, queremos detenernos brevemente en el modo en que Leñero transpone dos episodios sobrenaturales fundamentales: la concepción virginal de Jesús y su resurrección. Con respecto a la primera, el escritor mexicano no innova demasiado, sino que recupera una interpretación que se remonta a los primeros siglos del cristianismo y que se ha constituido en un motivo recurrente en las transfiguraciones ficcionales de Jesús: el del nacimiento ilegítimo.²⁰ En efecto, ante la pregunta de doña Gabi, María David admite que el niño del que está embarazada no es de José. Aquí tenemos otro desplazamiento que podemos considerar metonímico: si bien no hay concepción virginal, la comadrona le ofrece a María practicarle un aborto de modo que ella pueda mantener la apariencia y presentarse como virgen (“Te dejo como nueva, no te pasa nada. Piénsalo”, 22). Finalmente, la futura madre se negará, para concluir con palabras evangélicas: “Que se haga la voluntad de Dios” (22, cfr. Lc 1, 38).

La resurrección constituye, como ha señalado Ziolkowski, un episodio singular, en tanto, no corresponde al Jesús histórico sino al “Cristo de la fe”. Se trata del hecho decisivo y fundacional del cristianismo, y de un acontecimiento que difícilmente puede racionalizarse: se lo niega o se lo acepta, lo que nos aleja de consideraciones históricas y nos sitúa de plano en el terreno de la fe. Por este motivo, muchos autores evitan aludir a la cuestión en sus reescrituras de la historia de Jesús.²¹ Sin embargo, dado que Leñero se propone una reescritura exhaustiva y completa del Evangelio de Lucas, debe dar cuenta de las apariciones de Jesús después de su muerte. Para mantenerse siempre en la “óptica racional”, Leñero recurre a una suerte de metaforización de la resurrección como continuidad de la misión, a través de otros: “El único modo de hacer que Jesucristo no se muera es continuando su obra” (306).²² Poco antes el narrador había afirmado que, tras el diálogo con los hermanos Zepeda, en los que se comprometen a “seguir para adelante”, a no permitir que el grupo se desmorone (305), Pedro Simón sintió “resucitar su entusiasmo” (305), utilizando, como en otras ocasiones, un verbo que remite a la perícopa evangélica pero con una connotación distinta, no literal. Organizan luego reuniones para “no dejar morir la causa del maestro” (305, mi destacado). En un sentido similar podemos leer las misteriosas palabras de uno de los hombres “con facha de sepultureros”, análogo de los ángeles que anuncian a las mujeres la ausencia del cuerpo en el sepulcro: “Para mí esos hombres no mueren nunca –dijo–. Pueden matarlos pero no se mueren. Al contrario, siguen cada día con más vida, como quien dice” (301). La modalización final apunta, justamente, a que sus palabras deben ser tomadas en un sentido no literal.

No hay, entonces, resurrección en Leñero, e incluso se la niega explícitamente: cuando una de las mujeres, que ha ido a visitar el sepulcro sin hallar el cuerpo, propone “A lo mejor resucitó”, Santiago Aguascalientes –uno de los doce– le grita: “¡No seas pendeja!” (301). Sin embargo, hay que decir, que a diferencia de lo que sucede con los milagros, existe una mayor ambigüedad. La serie de coincidencias y continuidades entre Jesucristo Gómez y un nuevo personaje que aparece tras su deceso –“el señor de las mandarinas” (303)– parecen, en un primer momento, sugerir que aquel ha regresado de entre los muertos.²³ En primer lugar, el personaje ocupa, en sus diálogos con los apóstoles, el lugar que en el Evangelio canónico le corresponde al Jesús resucitado (cfr. 302-ss, Lc 24, 13-ss). Por otra parte, su gusto por las mandarinas remite a las escenas donde Jesucristo Gómez come esas frutas (cfr., por ejemplo, 198). Este

20. Nos referimos a la leyenda según la cual Jesús fue hijo ilegítimo de un soldado romano, de nombre Pantera. Sobre el motivo del nacimiento ilegítimo en las transfiguraciones ficcionales cfr. Ziolkowski, 1982: 142.

21. Cfr. Ziolkowski, 1982:331. Ver también Lüstig (1992) y las consideraciones de Vélez (2011) sobre la ausencia de referencias a la resurrección en las reescrituras que realiza Borges de la historia de Cristo.

22. Cfr. Ziolkowski, 1982:331, “una transferencia mística de misión ocurre al final [de ciertas transfiguraciones ficcionales], sugiriendo que la idea del héroe dura aún sin algo tan sobrenatural como una resurrección”.

23. La designación recurrente para este personaje, “el señor de las mandarinas”, puede ser una reminiscencia irónica del título que se otorga a Jesús resucitado, “el Señor”.

misterioso “señor” sabe lo que Jesucristo dijo a sus discípulos y es capaz de interpretarlo mejor que ellos mismos. Durante la cena con los Zepeda, “no dejó de hablar de lo mismo que hablaba Jesucristo Gómez horas y horas a sus discípulos” (305). Después, desaparece en mitad de la noche, para reaparecer súbitamente en medio de una de las reuniones secretas de los seguidores de Jesucristo: “Les llegó de pronto, como una aparición” (306). Se dice que a los doce, al escucharlo “se les figuraba estar oyendo al mismísimo Jesucristo Gómez” (306). Hasta el final, donde el desconocido revela que es un sacerdote, la posibilidad de que sea –de algún modo– Jesucristo resucitado, parece estar latente. Además, dado que nunca da a conocer su nombre, su identidad permanece envuelta en un halo de misterio –reforzado por el hecho de que la última línea nos indica que sale y se pierde en la noche (308)–.²⁴

Esta serie de indicios apuntan a sugerir, sino una resurrección, algún tipo de continuidad mística entre Jesucristo Gómez y el anónimo sacerdote. Sin romper el verosímil construido a lo largo de la novela, la insinuación de lo sobrenatural funciona aquí de un modo distinto a lo que hemos visto en las transposiciones de los relatos de milagros, donde todo se explicaba en términos racionales. El propio Jesucristo Gómez, quien parece no creer en la historicidad de los milagros del Evangelio (cfr. 150), sostiene, interrogado por un grupo de estudiantes, su fe en la resurrección: “Creo en la resurrección como vida” (256). La resurrección se concibe más como una perspectiva esperanzada acerca del presente que como la posibilidad de una existencia ultraterrena –que con todo, Jesucristo valora, al menos como posibilidad “poética”– (255-256, cfr. Lc 20, 27-40).²⁵ En cualquier caso, frente a la negación tajante de lo sobrenatural que encontramos en los relatos de milagros, la “Discusión acerca de la resurrección” y las escenas de “apariciones” posteriores a la muerte de Jesucristo parecen exceder la óptica racional y desmitologizadora proclamada en el prólogo para acercarse al terreno de la fe religiosa.

3.2. Ipsissima verba: parábolas, dichos y controversias de Jesucristo Gómez

En los fragmentos de la novela que reescriben los dichos de Jesús, Leñero opera de un modo algo diverso al que hemos visto a propósito de los episodios que involucran acciones –y, en particular, acontecimientos sobrenaturales–. En los discursos, la reescritura se ciñe a la transposición diegética aproximante, sin incorporar más que variaciones en el registro lingüístico, en algunas referencias y mínimas transformaciones pragmáticas en relación con el contexto en que Jesucristo habla y en la identidad de sus interlocutores. Desde luego, estas transformaciones, por mínimas que sean, implican ciertos efectos de sentido: la recontextualización de los discursos habilita, por ejemplo, lecturas de las parábolas que no necesariamente se desprendían de sus contextos en el Evangelio canónico.²⁶ En términos generales, podemos decir –como veremos enseguida– que estos desplazamientos apuntan a actualizar el discurso de Jesús y enfatizar, en línea con las interpretaciones de la Teología de la Liberación, la dimensión social de sus enseñanzas, su opción por los pobres y sus críticas al poder instituido.

3.2.1 Twice-told parables

Hay numerosos pasajes de la novela donde Jesucristo Gómez repite casi textualmente las palabras que el Evangelio de Lucas atribuye a Jesús de Nazaret. Esto se comprueba especialmente en el caso de las parábolas. Así, por mencionar algunas, la parábola del hijo pródigo (194-195, cfr. Lc 15, 11-30), la de los viñadores homicidas (251, cfr. Lc 20, 9-18), la de la higuera estéril (174, cfr. Lc 13, 6-9), la del sembrador (112, cfr. Lc, 4-8) o la del grano de mostaza (178, cfr. Lc 13, 18-19) siguen muy de cerca las versiones canónicas, con algunas transformaciones mínimas, vinculadas al reemplazo de ciertos términos del lenguaje algo arcaizante de la *Biblia de Jerusalén* por otros más coloquiales y usuales en el México contemporáneo; y el reemplazo de las referencias a cuestiones propias de las costumbres y el ambiente del siglo I en Palestina por otras más

24. ¿Sería posible leer esta escena final en relación hipertextual con el desenlace de *El poder y la gloria* (1940), de Greene? En esta novela, ambientada en México, aunque décadas antes de la de Leñero, tras el fusilamiento del “whisky priest”, aparece otro sacerdote para tomar su lugar en el servicio a los fieles. En el momento en que va a decir su nombre, es interrumpido, con lo que queda sugerida la posibilidad de una continuidad sobrenatural entre ambos personajes.

25. Nuevamente, aquí Leñero pone en boca de su personaje un discurso que está en sintonía con el de la Teología de la Liberación o, al menos, ciertos teólogos de la liberación en los que explícitamente se inspira Leñero. Cfr. por ejemplo, Sobrino, 1982.

26. El más claro ejemplo que encontramos en este sentido es el de la recontextualización de la parábola de los viñadores homicidas (251, cfr. Lc 20, 9-19), que Jesucristo lee a un grupo de evangélicos cuando el pastor le pregunta por las diferencias doctrinales entre ellos y los católicos. Al finalizar, el propio pastor manifiesta no haber entendido claramente la relación entre la lectura y la cuestión que él planteaba (“Muy bonito pasaje, pero no tiene nada que ver con mi pregunta”, 252), lo que puede leerse como una huella de la recontextualización.

27. Así, en el relato del hijo pródigo los puercos comen “mazorcas” en vez de “algarrobas”, en la parábola de la higuera el “Señor” y el “viñador” se transforman en “patrón” y “peón”; la “simiente” de la parábola del sembrador se convierte en “semilla” y el “grano de mostaza” en una simple “semilla que siembra un hombre en un corral”.

28. Puede cfr. en este sentido la explicación que Jesucristo da a sus apóstoles de la “parábola del sembrador” (112, cfr. Lc 8, 9-ss): la semilla que en Lucas es “la Palabra de Dios” en Leñero es “la semilla de la justicia”. A partir de allí, los distintos elementos de la interpretación de la parábola se desplazan hacia las diversas reacciones ante las injusticias sociales compromiso, indiferencia, etc. .

29. Tenemos aquí una suerte de *mise en abyme*, comparable al Quijote leyendo el Quijote. Estas escenas -y otras en las que se alude al hecho de que Jesucristo Gómez está repitiendo la historia de Jesús de Nazaret, (cfr. 93, 132, 281-282, 287), añaden un nivel de complejidad en la reescritura, que merecería un análisis detallado. Apuntemos aquí, simplemente, que la conciencia del modelo puede leerse como una reflexión metatextual sobre la práctica de reescritura, e incluso como una cierta toma de distancia irónica -para decirlo en términos de Pierre Menard, es imposible repetir la historia de Jesús en la contemporaneidad porque, desde aquel momento, han sucedido muchas cosas, entre ellas, la propia historia de Jesús-. Sin embargo, es posible otra interpretación: si aceptamos la lectura figurada de la Biblia -tal como la presenta, por ejemplo, Auerbach 1998-, muchas de las acciones y discursos de Jesús tienen explícitamente su modelo en el Antiguo Testamento. De modo análogo, en la reescritura de Leñero, la vida de Jesucristo Gómez está explícitamente prefigurada -como puede comprobarse en las escenas mencionadas- por el Evangelio.

30. Se puede señalar que, de este modo, el tiempo de la revolución queda establecido como una suerte de “Antiguo Testamento” para el Nuevo Testamento que predica Jesucristo Gómez. En la parábola Emiliano Zapata cumple el rol que en Lucas cumplía Abraham (200, Lc 16, 23-25).

familiares para un lector latinoamericano de siglo XX.²⁷ En estos casos la transposición parece tener una finalidad principalmente didáctica, en el sentido de que busca hacer más fácilmente comprensibles las enseñanzas evangélicas para un público actual -y aquí son pertinentes los propósitos de “paráfrasis” y “traducción” declarados en el prólogo-, sin aportar demasiadas novedades con respecto a lo que ya se encontraba en el Evangelio. Además, como hemos dicho, la recontextualización de ciertas parábolas, dirige su interpretación hacia una lectura inmanente de las promesas de Jesucristo -el “reino de Dios” no es una existencia ultraterrena, sino la llegada de la justicia a la tierra-, tal como la que proponía la Teología de la Liberación.²⁸

Esta repetición cuasi-literal puede considerarse tematizada en dos momentos de la novela: en los casos del hijo pródigo y de los viñadores homicidas, las parábolas no se presentan como creaciones originales de Jesucristo Gómez sino que él las lee de la Biblia -y, en concreto, del Evangelio de Lucas (194)-.²⁹

Por otra parte, el hecho de que las parábolas se “actualicen” en su lenguaje y referencias, permite integrarlas en la diégesis, como historias efectivamente acontecidas en los tiempos de Jesucristo Gómez. En términos de Martínez Morales:

En Lucas Gavilán, varias [parábolas], sin perder su función parabólica (que el oyente entienda ciertos comportamientos para que los sepa aplicar a su vida), cambian su relación sintagmática: pasan al mismo nivel *histórico* que los otros elementos del relato global, es decir, de historias fictivas se convierten en historias reales dentro del mundo posible de la novela. (247)

El ejemplo más claro de esta operación lo tenemos en la parábola de la elección de asientos (187-ss). En el Evangelio, Jesús contempla como “los invitados elegían los primeros puestos” y propone una parábola a manera de advertencia (Lc 14, 7-11). En Leñero, esta situación -la de invitados que se sientan en los primeros puestos y luego son relegados por otros más importantes- se da efectivamente en un banquete al que Jesucristo Gómez asiste. Otras parábolas se incorporan a la diégesis, no como situaciones actuales pero sí como acontecimientos efectivamente sucedidos que Jesucristo evoca: la de los invitados descortesés (192), la del juez y la viuda inoportuna (210-ss), la del administrador infiel (196-198), la del pobre Lázaro y el rico (199-ss), esta última situada en los tiempos de la revolución mexicana.³⁰ Podemos ver aquí no solo una tematización de la actualización de las parábolas -ya que se las presenta como acontecimientos literalmente actuales o cercanos- sino también una suerte de complemento de lo que hemos llamado la “metaforización” de los relatos de milagros. Si aquellos, que aparecían como episodios históricos en el Evangelio, son reinterpretados como ficticios -i.e. no efectivamente sucedidos, por ser imposibles desde una óptica racional- y reescritos a partir de una lectura simbólica; las parábolas, que en el Evangelio no tienen ninguna pretensión de historicidad, son reescritas como efectivamente sucedidas en la diégesis de la novela.

3.2.2. Logia lesu

Lo que hemos dicho acerca de las parábolas vale en buena medida para los otros dichos y sentencias de Jesucristo Gómez que se encuentran en la novela. Leñero reescribe el hipotexto evangélico modernizando y coloquializando el lenguaje -lle-vándolo a un registro totalmente informal, que puede incluir insultos- y adaptando las referencias a la realidad mexicana. Los desplazamientos más significativos tienen que ver -como venimos observando- con subrayar la dimensión de crítica social y política, ya presente en el discurso del Jesús evangélico.

Veamos brevemente algunos ejemplos en la reescritura del llamado “sermón del llano” (Lc 6, 17-ss), que condensa buena parte de la enseñanza doctrinal de Jesús en

el Evangelio de Lucas. Leñero reescribe este capítulo como la crónica que unos estudiantes de sociología realizan de un discurso de Jesucristo Gómez, para un estudio antropológico (93-96). En lo fundamental el texto está muy cerca de la versión de la *Biblia de Jerusalén*, con fragmentos que son repeticiones casi literales. El lenguaje se moderniza y coloquializa. Contrástense las afirmaciones del nazareno con las del mexicano: “Al que te quite el manto no le niegues la túnica” (Lc 6, 29b), “Al que te robe un pañuelo ofrécele tu camisa” (94); “Dad y se os dará; una medida buena, apretada, remecida, rebosante pondrán en el halda de vuestros vestidos. Porque con la medida con que midáis se os medirá.” (Lc 6, 38), “Den y recibirán. Con la misma medida con que midan a los demás serán medidos ustedes” (95). Las referencias del hipotexto se reemplazan por otras más adecuadas al contexto americano: “No se recogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian uvas” (Lc 6, 44); “No se recogen higos de los mezquites, ni de los huizaches se recogen guayabas” (95). Las alusiones al “Reino de los cielos” son reemplazadas por otras a la llegada de la justicia, de modo que quede claro el carácter futuro pero inmanente de las promesas de Jesucristo. Así, en la reescritura de las bienaventuranzas: “Jesucristo Gómez inició su plática anunciando el pronto surgimiento de una sociedad de justicia ‘que hará felices a los que ahora son pobres, a los que ahora tienen hambre, a los que ahora sufren marginación’” (94, cfr. Lc 6, 20-21). Para mencionar un último ejemplo, podemos ver la reescritura de la sentencia de Lc 5, 31-32. Ante la acusación de que come con pecadores, Jesús afirma: “No necesitan médico los que están sanos, sino los que están mal. No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores”. Jesucristo Gómez, ante una denuncia análoga declara “No necesitan médico los sanos sino los enfermos, dijo. Me importa más convencer a los bribones que apapachar a los virtuosos” (86-87). Como se ve, el primer versículo repite casi literalmente a Lucas, mientras que el segundo –además de introducir el mexicanismo “apapachar”– desplaza la cuestión del terreno religioso –justos y pecadores– a uno ético en un sentido más amplio –virtuosos y bribones–.

3.2.3. Controversias: “A contrapelo del catolicismo institucional...”

En las controversias, encontramos una práctica hipertextual semejante a la que hemos descrito a propósito de las parábolas y dichos: una transposición diegética aproximante, con mínimas transformaciones pragmáticas, que se ciñe bastante al “espíritu” del hipotexto evangélico. El desplazamiento más notorio está en la identidad de los interlocutores de Jesús. Como se recordará, en el Evangelio de Lucas, quienes ocupan el lugar de adversarios en las polémicas son los fariseos y las autoridades religiosas de Israel –escribas, ancianos, sacerdotes–. En un desplazamiento que ya registra una larga tradición en las transfiguraciones ficcionales de la vida de Jesús (Ziolkowski, 1982), estos roles los ocupan en la reescritura los miembros de la iglesia católica: sacerdotes, obispos, teólogos (Pellicer, 2008: 47-48 y Lüstig 1992). De este modo, se señala la distancia –y aun la contradicción– entre las enseñanzas del Jesús evangélico y la práctica de los católicos –o de ciertos católicos, aquellos denunciados en el prólogo como parte del “catolicismo institucional”, a contrapelo del cual se escribe el libro (11)–. Los ejemplos son abundantes. Recordemos la comida de Jesucristo con los profesores del seminario conciliar, que reescribe el episodio en el que Jesús come con fariseos y legistas. Las duras palabras de este denunciando la hipocresía de quienes se sentían maestros y modelo en cuestiones religiosas tienen un paralelo aun más virulento en las del mexicano: “Hipócritas y me quedo corto, bola de cabrones, empresarios de la religión. Presumen de predicar el Evangelio y miren como viven” (165). Puede verse también en esta línea la reescritura de la perícopa de Lc 20, 46-47, “Los escribas juzgados por Jesús”: “Miren bien a sus sacerdotes, véanlos tal como son: burgueses de mierda, empleadillos de los poderosos” (257).

Sin embargo, la iglesia institucional no es el único blanco de las denuncias de Jesucristo Gómez, sino todas las manifestaciones de lo que considera un poder opresor. En algunos de los episodios, el lugar de los adversarios de Jesús lo ocupan funcionarios

31. Aunque el mismo narrador deja en suspenso la efectiva pertenencia al PC de estos personajes, podemos señalar que en ciertas transfiguraciones ficcionales de la vida de Jesús, el Partido ocupa el lugar de las autoridades religiosas de Israel, que condenan al rebelde (cfr. *Pan y vino* de Ignazio Silone y *Oscuridad a mediodía* de A. Koestler, apud Zioklowski, 1982: 224-ss).

del gobierno –los que finalmente, apoyados por los sacerdotes, lo arrestan, torturan y condenan (273-ss)–, líderes sindicales (84), “agentes de la secreta” (247) y hasta “un par de tipos que dijeron pertenecer al Partido Comunista” y buscan ponerlo a prueba (253-ss).³¹

Podemos señalar, además, que en muchos casos la controversia que en el hipotexto tenía una motivación teológica, se desplaza en la transposición a una discusión sobre cuestiones sociales. Podemos ver un claro ejemplo de esto en el episodio de “Las espigas arrancadas en sábado” (87-88, cfr. Lc 6, 1-5). En Lucas, Jesús cruza un sembrado con sus discípulos y estos arrancan espigas para comer; el reproche de los fariseos apunta que no es lícito realizar esa acción en un sábado: es decir, a una prohibición religiosa. En Leñero, Jesucristo y sus hombres cruzan una huerta y cortan algunas frutas. No hay ninguna alusión al día de la semana: cuando son detenidos por los cuidadores, y luego llevados ante el dueño de la huerta, el reproche no tiene que ver con ninguna cuestión religiosa sino con haber invadido propiedad privada y robado fruta. Si en el Evangelio la respuesta de Jesús apuntaba a matizar o anular la prohibición religiosa –recuerda el ejemplo de David para concluir “El Hijo del hombre es Señor del sábado”– la respuesta de Jesucristo apunta a negar o relativizar la propiedad privada: “Nadie es dueño de los caminos [...] ni del hambre de los demás”.

4. Conclusiones

El análisis de las operaciones hipertextuales que realiza Leñero sobre el Evangelio de Lucas nos permite proponer las siguientes conclusiones. *El evangelio de Lucas Gavilán* puede considerarse globalmente como una transposición diegética aproximante del Evangelio de Lucas, que apela a distintas estrategias de reescritura para dar cuenta de los dichos y los hechos de Jesús. Con respecto a los primeros, los desplazamientos son muy acotados, vinculados principalmente a ciertos cambios en el registro lingüístico, la recontextualización de los discursos y la modificación de algunas referencias. En el caso de los hechos, y particularmente de los relatos de milagros, la reescritura incorpora ciertas transformaciones pragmáticas que tienden a eliminar la presencia de lo sobrenatural, proponiendo una lectura simbólica de los milagros, a través de desplazamientos metafóricos y/o metonímicos. Este trabajo diferenciado sobre los discursos y los milagros parece implicar que mientras que los primeros siguen vigentes –y la reformulación a los que se la somete tiene básicamente una finalidad didáctica, para actualizarlos y hacerlos más comprensibles– los milagros no son ya aceptables para los lectores modernos, excepto que se los considere como símbolos o metáforas. En este sentido, podemos recordar lo que había afirmado Renan, un siglo antes que el escritor mexicano: lo que permanece de Jesús, más que sus curaciones y exorcismos son sus enseñanzas, “Los milagros de Jesús fueron una violencia que le hizo su siglo, una concesión que le arrancó la necesidad de su época. Por eso han desaparecido el exorcista y el taumaturgo, mientras que el reformador religioso vivirá eternamente” (2003: 206-207).

En la misma línea, Leñero propone que la perspectiva racional y desmitologizadora con la que aborda su reescritura, si bien implica introducir algunos cambios en la letra –la negación de los milagros–, le permite permanecer fiel al “espíritu” de las enseñanzas y la práctica del Jesús evangélico, tal como estas eran interpretadas por la Teología de la Liberación. Un redentor inmanente, que no hace magia ni proclama la resignación cristiana ante las penas de la vida sino el “pronto surgimiento de una sociedad de justicia” (94), “ganada a pulso entre todos y no llovida gratis del cielo” (69).

Bibliografía

- » *Biblia de Jerusalén* (1976). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- » Auerbach, E. (1998). *Figura*. Madrid, Trotta.
- » Charaudeau, P. y Maingueneau D. (ed.) (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires, Amorrortu.
- » Genette, G. (1989). *Palimpsestos*. Madrid, Aguilar.
- » ——— (2001). *Umbrales*. México, Siglo XXI.
- » Gómez-Martínez, J. (ed.) (1996). *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*. Madrid, Milenio.
- » Hernández, V. El Jesucristo de Vicente Leñero: una cristología para el mundo de hoy. En *Lupa protestante*. En línea: <<http://www.lupaprotestante.com/blog/el-jesucristo-de-vicente-leñero-una-cristologia-para-el-mundo-de-hoy/>> (consulta: 12-02-2016).
- » Hernández Armenta, M. (2006). Personaje principal y carnavalización en el texto dramático *Jesucristo Gómez* de Vicente Leñero. En *Sincronía*, núm. 1. En línea: <<http://sincronia.cucsh.udg.mx/hernandez06.htm>> (consulta: 12-02-2016).
- » Leñero, V. (1979). *El evangelio de Lucas Gavilán*. Barcelona, Seix Barral.
- » Lüstig, W. (1992). Cristo y los hombres en la novela hispanoamericana del siglo XX. En línea <<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/literatura/lustig.htm>> (consulta: 23-01-2016).
- » Martínez Morales, J. (2001). Vicente Leñero: de san Lucas a Lucas Gavilán. En *Texto crítico*, núm. 9, 237-257.
- » Paganelli, P. (2015). *Profetas del reino. Literatura y teología de la liberación en Brasil*. Buenos Aires, Imago Mundi.
- » Pellicer, J. (2008). Vicente Leñero: entre la fe y la parodia. En *Revista de la Universidad de México*, núm. 47, 19-24.
- » Renan, E. (2003 [1863]). *Vida de Jesús*. Madrid, Edaf.
- » Rivas, L. (2012). *La obra de Lucas*. Buenos Aires, Ágape.
- » Schöckel, L. (1986). *Hermeneútica bíblica*. Madrid, Cristiandad.
- » Sobrino, J. (1982). El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En *Jesús en América Latina*. Santander, Sal Terrae.
- » Vélez, G. (2011). *Borges y la Biblia*. Madrid, Vervuert Iberoamericana.
- » Ziolkowski, T. (1982). *La vida de Jesús en la ficción literaria*. Caracas, Monte Ávila.

