

LAS LAMENTACIONES DE JEREMÍAS Y LA RECONQUISTA DE TALAMANCA. LA PARODIA DE UN INTERTEXTO BÍBLICO EN UNA NOVELA BANANERA

*Alexánder Sánchez Mora**

RESUMEN

La Reconquista de Talamanca. Novela costarricense es un texto privilegiado para estudiar las contradicciones, angustias y desencantos que atravesaron el discurso liberal de la década de 1930. Este artículo se centra en el análisis de uno de los intertextos de la novela, la poesía veterotestamentaria de las Lamentaciones, que desnuda la situación de temor ante unas circunstancias cambiantes que eran percibidas como un enorme peligro para la imaginaria Costa Rica blanca y homogénea del discurso oficial.

Palabras clave: literatura costarricense, novela de la plantación bananera, Biblia, Antiguo Testamento, Lamentaciones, Jeremías, parodia, intertextualidad, discurso nacional.

ABSTRACT

La Reconquista de Talamanca. Novela costarricense, is a privileged text to study the contradictions, anguishes and disgraces that went through the liberal speech of the decade of 1930. This article focused on the analysis of one of intertexts of the novel, the veterotestamentary poetry of the Lamentations, which reveals the fear situation against some changing circumstances that were perceived as an enormous danger for imaginary homogenous and white Costa Rica of the official speech.

Key words: Costa Rican Literature, novel of banana plantation, Holy Bible, Old Testament, Lamentations, Jeremiah, parody, intertextuality, national speech.

1. Una novela excluida del canon literario costarricense

El diario *La Hora*, dirigido por el escritor José Marín Cañas, en su edición del 26 de marzo de 1935 anuncia la inminente aparición de una novela por entregas que abordará “uno de los problemas más inquietantes de nuestra vida nacional”. Su autor es “un joven escritor y distinguido profesional” que prefiere conservar el anonimato hasta el fin de la publicación y que “con estilo fácil, vigoroso y fluido” construye un texto “netamente nacional por su fondo, por su sabor y por su forma”.¹ Esta es la única información que se brinda sobre *La Reconquista*

*de Talamanca. Novela costarricense*², cuyas entregas ocuparon un espacio casi fijo en la página siete del cotidiano desde el 27 de marzo hasta el 15 de abril de 1935. Después de esta última fecha, no se dio a conocer el nombre de su autor ni se ofreció ningún tipo de comentario sobre la novela; para cerrar el círculo de silencio en torno a ella, los demás medios de prensa escrita tampoco le prestaron atención alguna. Tan solo el bisemanario católico *La Época* cita un párrafo de *La Reconquista de Talamanca* en un artículo que denuncia la supuesta inmoralidad de *La Hora*.³

Una detenida consulta de las historiografías literarias costarricenses, desde la fundacional de Sotela (1942), hasta la más reciente de

* Investigador del Programa de Lexicografía del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y profesor de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura, Universidad de Costa Rica.

Recepción: 23/4/07 Aceptación: 30/4/07

Quesada (2000), pasando por la clásica y más exhaustiva cuantitativamente de Bonilla (1981), así como las de Chase (1975), Sandoval (1978), Valdeperas (1979), Ovares et al. (1993), Duncan et al. (1997) y otros estudios, como los de Padilla (1946)⁴, Núñez (1947), Segura (1963) y Viquez (1986), evidencia que *La Reconquista de Talamanca*. *Novela costarricense* ha sido excluida del corpus de la literatura nacional. La revisión de la colección completa de las revistas *Repertorio Americano*, *Káñina*, *Letras* y *Revista de Filología y Lingüística*, así como de las actas de los Congresos de Filología, Lingüística y Literatura realizados hasta el momento en el país, sin que se encontrara ninguna alusión a dicha novela, confirman el ostracismo al que fue condenada.

El interés por estudiar *La Reconquista de Talamanca* responde, en parte, al gusto por aquello que Foucault, con cariño e ironía, denomina la “erudición inútil”⁵, pero también se enmarca dentro de un esfuerzo por ampliar el corpus de la literatura costarricense y por estudiar dos fenómenos literarios que no han recibido la debida atención en Costa Rica: la publicación de novelas por entregas y la serie literaria de la novelística de la plantación bananera (Sánchez Mora, 2006: 5-6).

La producción literaria de la década de 1930 se encuentra ubicada en la coyuntura histórica que abriría las puertas a la construcción de la Costa Rica contemporánea. Sin embargo, excepción hecha de algunas figuras mayores como José Marín Cañas y Max Jiménez, no ha recibido la atención merecida y aún es muy poco lo que se conoce sobre aquella. En ese contexto, interesa *La Reconquista de Talamanca* como texto de transición entre un período literario y otro: en ella confluyen las preocupaciones temáticas y estilísticas de las generaciones del Olimpo y del *Repertorio Americano*, y se anuncian otras más propias de la novelística social de los años cuarenta. Esta novela se arma en una sociedad costarricense agitada por la veloz transformación de un modelo liberal ya casi agotado; en tal sentido es un índice de las inquietudes y contradicciones de ese discurso liberal en disolución y de discursos emergentes, literarios y no literarios, que

luchaban por sucederlo. Esto constituye un factor decisivo para que el proyecto autorial, identificado con una versión tradicional del discurso liberal del progreso y la educación, se vea minado desde dentro por una serie de excedentes que delatan conflictivas relaciones interdiscursivas. En efecto, tras la diégesis se insinúan algunos de los discursos que durante esa década están confrontando y redefiniendo el imaginario nacional, discursos sobre las relaciones raciales, la soberanía nacional (en concreto, el asunto limítrofe con Panamá y la actuación de la United Fruit Co.) y la crecientemente organizada conflictividad social, así como las formaciones sociales en que ellos se gestan.

2. Lo intertextual como estrategia de análisis

Las consecuencias del surgimiento de la noción de intertexto⁶ han sido múltiples y profundas en el desarrollo de los estudios literarios. Asumir la intertextualidad como una fuerza constituyente de la entera producción literaria ha sido una parte fundamental del movimiento que llevó al desplazamiento de la obra al texto y del autor al sujeto escritor. El texto, en consecuencia, dejó de ser visualizado como realización acabada, perfecta, expresión de un sentido predeterminado por la intencionalidad plenamente consciente del autor. Y la figura privilegiada del *auctor*, relacionado con la *auctoritas*, cede su lugar a un sujeto escindido y atravesado por una multiplicidad de voces. La consideración de la intertextualidad, en suma, representa el intento, no siempre exitoso, por abandonar el clásico análisis de las fuentes y las influencias para asumir la circulación generalizada e indeterminada de la alteridad dentro de los discursos (Piégay – Gros, 1996: 36).

Lo intertextual debe ser concebido en su doble e inseparable vertiente de mecanismo de escritura y estrategia de lectura y análisis. El recurso a la intertextualidad, por un lado, es constitutivo de cualquier texto en tanto que integra la entera tradición textual (por lo que puede ser no premeditado), pero también puede ser parte

de una estrategia enteramente conciente por parte del escritor, en cuyo caso puede “mostrar diversas premeditaciones: plagio, homenaje, parodia, sátira” (Reyes, 1984: 47). Si la práctica intertextual representa una revitalización de la tradición literaria de la que el escritor es parte, de modo simultáneo requiere de su actualización en cada acto de recepción individualizado. En este caso, la competencia literaria del lector resulta fundamental, pues es él quien, en última instancia, hace efectivo el valor significativo de la copresencia intertextual. Desde una perspectiva pragmática, entonces, el fenómeno intertextual requiere de “la actualización o activación del mecanismo por parte de la instancia receptora” (Martínez Fernández, 2001: 98).

Aunque es el lector quien actualiza el componente relacional, ante un fracaso estético (entendido como la falta de identificación de la remisión intertextual) la responsabilidad no es por completo suya. El escritor puede haber presentado el intertexto en una forma tan oscura que se hace imposible su descodificación como tal y el lector real no logra responder a las expectativas significativas prefijadas para el lector modelo. En esta situación, entonces, la intertextualidad sería “un proceso no cerrado, incompleto” (Martínez Fernández, 2001: 98).

El carácter necesario de la cooperación del lector en la eficacia intertextual conduce a plantear la existencia de dos tipos diversos de intertextos: marcados o explícitos, y no marcados o implícitos. Los explícitos anuncian su inserción mediante procedimientos convencionales (códigos tipográficos, epígrafe, nota al pie, etc.) o la mención del título o el nombre del escritor. En los implícitos se carece de tales marcas y se descarga sobre el lector, al que se le exige la condición de *doctus*, la tarea de descubrir e identificar la procedencia de la heterogeneidad textual (Martínez Fernández, 2001: 96; Piégay – Gros, 1996: 45).

En cuanto a *La Reconquista de Talamanca* es posible leer en ella dos manifestaciones intertextuales, una implícita y otra explícita, que revisten singular importancia en la configuración del proyecto ideológico que allí se expone. En los primeros capítulos de la novela se localiza

un intertexto implícito, las obras históricas de Ricardo Fernández Guardia, en tanto que su *perfectit* coincide con un intertexto explícito, las *Lamentaciones* atribuidas al profeta Jeremías. Este artículo se centra en exclusiva en el estudio de estas últimas, en tanto que el análisis de los textos de Fernández Guardia será motivo de una publicación posterior.⁷

Para el estudio del funcionamiento del intertexto es indispensable considerar que la intertextualidad es un mecanismo de transformación y mediación de un texto anterior que se deconstruye en el nuevo, es decir, es un trabajo de lectura o una reescritura del texto previo. Se deberá tomar en consideración, por lo tanto, las condiciones de producción de ese texto primigenio, la poesía veterotestamentaria, por cuanto ellas “...aclararán qué elementos, por qué y cómo han sido redistribuidos en el nuevo texto que los acoge...” (Chen, 1999: 124). En otros términos, se tendrá presente que el texto (o intertexto) convocado por la relación de copresencia es transformado, pero, de forma simultánea, vierte su carga semántica sobre el texto que lo convoca y que éste no puede obviar.

3. Descodificación del intertexto bíblico

3.1. Sintaxis intertextual de las *Lamentaciones de Jeremías*

El *perfectit* de *La Reconquista de Talamanca* se estructura en torno a un intertexto; en efecto, en aquél la novela convoca la presencia de las *Lamentaciones* de Jeremías, mediante el mecanismo de la referencia intertextual. Esta es una forma explícita de intertextualidad que reenvía al lector a un texto previo sin materializarlo literalmente.

“Uno de los jamaicanos abrió al azar una Biblia mugrienta que llevaba sobre las sucias rodillas y deletreó con dificultad, en voz alta y tono quejumbroso, en ‘**Las Lamentaciones de Jeremías**’, unos versos trancos que el viento se llevó” (LRT, 2006: 53 – 54).⁸

por su lentitud, la cual puede derivar _como en el caso concreto de esta novela_ de la escasa escolaridad del agente lector. Los adjetivos que delimitan las designaciones efectuadas por los sustantivos refuerzan tal connotación negativa: así, la Biblia es especificada como “mugrienta” y los versos como “truncos”. Los complementos circunstanciales, por su parte, respetan ese mismo rumbo. La locución adverbial “al azar” indica algo hecho sin rumbo ni orden (DRAE, 2001: 265), carente de planificación, en este caso la apertura de la Biblia; y la acción de deletrear es descrita como efectuada “con dificultad”, es decir, a duras penas y en forma seguramente incorrecta, plagada de errores. La secuencia de lexemas “mugrienta”, “truncos”, “al azar” y “con dificultad”, va creando una asociación semántica en la que privan lo degradado y lo incompleto. Los otros complementos se aclararán más adelante. Finalmente, las oraciones subordinadas adjetivas, “que llevaba sobre las sucias rodillas” y “que el viento se llevó” no hacen sino enfatizar y resaltar el rebajamiento y la incompletud de las acciones de aprehensión de la realidad y de transmisión de mensajes ejecutadas por el destinador. El adjetivo “sucias” comparte el mismo campo semántico de “mugrienta”, en tanto que “que el viento se llevó” se une a “truncos” para constituir un circuito comunicativo fallido.

No se mencionó antes la función de dos de los adyacentes circunstanciales (“en ‘Las Lamentaciones de Jeremías’” y “en voz alta y tono quejumbroso”), por cuanto su acción dentro de la estructura sintáctica es diversa de la que efectúan los restantes complementos. El adyacente “en ‘Las Lamentaciones de Jeremías’” es el núcleo de la referencia intertextual (explícita el vínculo de copresencia), en tanto que “en voz alta y tono quejumbroso” delimita las circunstancias formales y emotivas que son esencialmente típicas, constitutivas, de la enunciación de dicho intertexto. Sin embargo, existe una contradicción entre este estilo, respetuoso del ritual de la lamentación, y el circuito comunicativo degradado que construyen los objetos directos, los restantes complementos circunstanciales y las oraciones subordinadas adjetivas. Esta circunstancia permite suponer que no se está ante una simple

referencia, es decir, una relación intertextual de copresencia, sino que se halla presente una relación intertextual de derivación: una parodia. A partir de esta premisa, se considerará el perfectic como el eje de una inversión paródica del ritual que rodea la enunciación de las lamentaciones veterotestamentarias.

Para lograr comprender la forma en que la parodia actúa es indispensable conocer las características del hipotexto o texto base; de allí que sea necesario considerar previamente el modelo genérico de la lamentación, así como su especificidad histórica.

3.2. Las Lamentaciones del Antiguo Testamento y el profeta Jeremías

El libro de las *Lamentaciones* veterotestamentarias ha sido atribuido, por una antigua tradición, al profeta Jeremías. La versión de los Setenta (250 – 130 a.C.), la Peshitta o Siríaca (siglo II d.C.) y la Vulgata (383 – 406 d.C.) lo colocan inmediatamente después del libro de Jeremías, de modo que se constituye en una especie de apéndice (*Encyclopedia Judaica Jersusalem*, 1972: 1360; Maeso, 1960: 152). La Vulgata, además, conecta ambos textos mediante una nota introductoria a las *Lamentaciones*:

“Después que Israel fue llevado cautivo y quedó Jerusalén desierta, se estaba sentado el profeta Jeremías llorando, y endechó sobre Jerusalén con la siguiente lamentación, y suspirando con amargura de ánimo y dando alaridos, dijo:...” (Trenos o Lamentaciones de Jeremías profeta, 1).

Hasta el siglo XVIII, las tradiciones cristiana y judaica concordaron en aceptar la autoría de Jeremías, tanto por las fuentes textuales citadas como por cierto pasaje bíblico (II *Paralipómenos* o *Crónicas* 35, 25) que refiere a unas lamentaciones compuestas por Jeremías con motivo de la muerte del rey Josías (Spadafora, 1957: 355; Montague, 1970: 85). Desde entonces, sin embargo, se han multiplicado los cuestionamientos a tal suposición: algunos manuscritos griegos presentan únicamente el título *Lamentaciones*, lo que hace suponer que se trata de una transmisión exacta del original hebreo (Montague, 1970: 86); Jeremías

anuncia la ruina del templo, en tanto que las *Lamentaciones* cuestionan cómo Dios ha podido abandonar su propia morada (Poupard, 1997: 977); la existencia de metáforas y expresiones similares en el libro de *Jeremías* y en las *Lamentaciones* no es más que la muestra de “literary influence or a common contemporary idiom” (VV. AA., 1972: 1374); además de ciertas contradicciones entre ambos libros. En general, la crítica bíblica actual reputa por falsa la autoría de *Jeremías* y supone que fueron escritas por uno o varios poetas anónimos de Palestina en algún momento alrededor del 587 a.C. (VV. AA., 1972: 1474; Montague, 87).

Si bien *Jeremías* no es el autor de las *Lamentaciones*, es necesario dedicarle la debida atención en tanto que figura histórica por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque, independientemente de que no haya escrito este poema, en torno a la acción pública de *Jeremías* se puede reconstruir lo fundamental del panorama político y religioso de su época y así comprender la especificidad del género de las lamentaciones; y, en segundo término, porque el intertexto de *La Reconquista de Talamanca* le atribuye la autoría del poema, de modo tal que para el lector _inmerso, además, en la tradición que refuerza tal atribución_ se vincula en forma indisoluble a *Jeremías* con las *Lamentaciones*.⁹ Esto será importante en el tanto para el lector se establece una asociación _falsa, pero eficaz_ entre el poema y la actividad profética.

Jeremías es la figura profética más importante e influyente del siglo VII a.C., por cuanto representa la culminación de la profecía anterior al exilio del pueblo de Judá (Torreblanca, 2000: 82; Patterson, 1953: 220). El inicio de la vida pública de *Jeremías* (626 a.C.) coincide con la muerte del monarca asirio Asurbanipal y la decadencia de esta potencia que durante ciento veinte años había ejercido su supremacía sobre los pequeños reinos del Mediterráneo oriental. El panorama político internacional se completa con la pugna entre Egipto y Babilonia por ocupar el espacio dejado por Asiria y con el resurgimiento del nacionalismo judío que pretendía la liberación del reino de Judá respecto de toda forma de tutelaje de las grandes potencias.

Durante el reinado de Josías (640 – 609 a.C.) y gracias a la debilidad asiria, se extendió en Judá un proyecto de reivindicación nacionalista que, incluso, permitió la anexión de algunos territorios del norte (Samaria y Galaad) y en cuyo centro se encontraba una amplia reforma religiosa: “La unificación política y cültica iban de la mano” (Thompson, 1992: 19). Esta reforma, denominada de Josías o Deuteronomica, se fundó sobre el supuesto descubrimiento de un antiguo “Libro de la Ley” en las bases del Templo de Jerusalén¹⁰ y propició la centralización del culto, la concentración de los sacerdotes en dicho Templo, el rechazo de la idolatría y el establecimiento de la pena de muerte como castigo para ella (Thompson, 1992: 18). Aunque las leyes deuterónicas abarcan aspectos variados como la tenencia de la tierra, administración de justicia, relaciones laborales, el trato a los deudores y el cuidado de los pobres (Patterson, 1953: 233), aquí interesa destacar la relevancia de la instauración del Templo como santuario único. El gobierno de Josías se embarcó en una amplia campaña de purificación yahvista, es decir, de destrucción de todas las formas de culto diferentes de la oficial, algunas de las cuales habían penetrado durante la dominación asiria, de modo que su erradicación reafirmaba con claridad las aspiraciones de autonomía del reino de Judá.

En este contexto, marcado por alianzas cambiantes y constantes rebeliones, no es de extrañar que, en un periodo muy breve, Judá haya pasado de la sumisión a Asiria a una relativa independencia durante el reinado de Josías, de allí a un breve periodo de dominación egipcia (609 – 605 a.C.) y, finalmente, a la hegemonía babilónica. Tras el derrumbe de Asiria, Judá se convirtió en zona fronteriza de los dos bloques rivales, Egipto al sur y Babilonia al norte, que pretendían expandir sus áreas de influencia. Así, “Jerusalén se inclina unas veces ante uno y otras ante el otro. Pero siempre se coloca del lado peor” (Neher, 1975: 202). Judá se negó a pagar tributos a Babilonia (601 a.C.), ante lo cual los ejércitos babilónicos sitiaron y tomaron Jerusalén, el rey y mil personas de los grupos gobernantes fueron deportados a Caldea, pero la ciudad y el Templo se conservaron intactos

e, incluso, Nabucodonosor permitió el ascenso de un nuevo rey, Sedecías (597 a.C.). A pesar de esta advertencia, pronto el rey, con el apoyo de los sacerdotes y las promesas de ayuda por parte de Egipto y los pequeños reinos de Moab, Amón, Edom y Tiro, se rebeló y rehusó el pago de los tributos (589 a.C.). Las represalias de los babilonios fueron, en esta ocasión, mucho más severas: Jerusalén fue saqueada, el Templo destruido hasta los cimientos, otro gran grupo de judíos fue conducido al exilio (en tres deportaciones fueron conducidas a Babilonia unas 4600 personas) y Judá fue reducida a la categoría de provincia (Pixley, 1991: 74; Patterson, 1953: 226 - 228; Thompson, 1992: 24 - 25).

Jeremías contempló la desaparición violenta de cinco reyes judíos, dos en batalla y los restantes en las cárceles de la deportación, y la muerte de cada uno de ellos representó la pérdida de una parte del territorio judío hasta que el último se llevó consigo la existencia misma del reino como ente independiente (Neher, 1975: 201 - 202). En una época de exaltación nacionalista, en buena medida responsable de la destrucción del estado judío, Jeremías representó una posición mesurada y de realismo político. Su prédica abarcó una gran gama de temas que pueden resumirse en la denuncia del poder: la corrupción de los jueces, la inescrupulosidad de los comerciantes, el egoísmo de los sacerdotes, la explotación laboral, la esclavitud, el ansia de lujo y riqueza, los falsos profetas, y los desmanes de eunucos, nobles, ministros y el rey (Faria, 2000: 28). Dentro de su lógica, la política nacional y la internacional se vinculan estrechamente como parte de un coherente plan divino.

“En la cabeza del profeta está una orden: Dios es justo y el pueblo se alejó de él. Rompió la alianza con Dios. De tal modo la estructura de la sociedad se debilitó, tornándose presa para los dominadores. Por eso el pueblo de Dios vivió el drama de varios exilios, siendo el mayor y el más conocido el de Babilonia (587 a 538). Los reyes de la monarquía de Israel y Judá que debían velar por el pueblo, no lo hacían. No tomaron las debidas providencias. Faltó coherencia ante la vida y el culto. El culto dejó de ser expresión de honestidad. El templo se convirtió en una cueva de ladrones” (Faria, 2000: 32).

La secuencia de hechos que ofrece Jeremías es la siguiente: pecado – juicio – destrucción – esperanza. El pueblo rompió la alianza mosaica perfeccionada en el Sinaí, por lo que debió expiar su culpa con la destrucción del Templo y el exilio, pero ahora Yahvé ofrece su perdón y con él propone un nuevo pacto que se hará efectivo con el regreso de la diáspora, la reconstrucción de Jerusalén, el ascenso de nuevos líderes y la reposición de la tierra (Faria, 2000: 33; Croatto, 2000: .89). Esta teología de la expiación hace comprensible que Jeremías haya abogado por el sometimiento a Babilonia y se haya opuesto a cualquier intento de rebelión; para él, Nabucodonosor era un mero instrumento del que se servía Yahvé para castigar a Judá por no haber atendido las admoniciones de sus profetas:

“Por lo cual, esto dice el Señor de los ejércitos: Por cuanto no habéis atendido a mis palabras, sabed que yo reuniré, y enviaré, dice el Señor, todas las familias o pueblos del Norte con Nabucodonosor, rey de Babilonia, ministro o *instrumento* mío, y los conduciré contra esta tierra y contra sus habitantes, y contra todas las naciones circunvecinas, y daré cabo de ellos, y los reduciré a ser el pasmo y el escarnio de todos, y a una soledad perdurable *todas sus ciudades*” (Jeremías 25, 8-9).

La disidencia de Jeremías respecto del proyecto político _e incluso religioso_ de la monarquía judaica le lleva a buscar la salvación del pueblo en un distanciamiento de la dinastía davídica y del sacerdocio de Jerusalén y a pretender la protección de Babilonia. Aceptar la conquista de Nabucodonosor “fue para el profeta el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad” (Villegas Alfaro, 2001: 56). De allí que, durante el sitio de Jerusalén y bordeando la traición, propone a los defensores de la ciudad la rendición sin lucha (Pixley, 1971: 75; Neher, 1975: 187). El estereotipo de Jeremías como profeta de la desesperanza y la derrota se diluye ante el reconocimiento de que su misión fue la de prever el desastre e intentar alertar a un pueblo despreocupado, de modo tal que esta experiencia traumática contara con un sentido de anticipación que permitiera vivir con fe y esperanza el destierro sin hundirse en la

desgracia (Charpentier, 2001: 80 – 81). Así, lejos de distanciarse de la tradición profética, Jeremías enfatiza una de las primordiales características de ésta: la alternancia entre la memoria del pasado negativo y la esperanza de una salvación futura (Croatto, 2000: 88). Una isotopía de la esperanza, que promete una renovación total, prevalece, finalmente, sobre el mensaje atravesado por el juicio y la destrucción (Torreblanca, 2000: 82; Faria, 2000: 28 y 32).

Las lamentación o treno (del latín *threnus* y éste del griego _____) constituye un género dentro de la poesía lírica que algunos, como Maeso (1960), identifican con la elegía. Esta asimilación puede resultar problemática. La elegía es un “subgénero de fundamentación temática pero sin patrón formal fijo... que ha tenido un gran desarrollo en la literatura occidental en relación con la expresión de dolor por la muerte de un ser querido” (García Berrio y Huerta Calvo, 1999: 54). El carácter original de la elegía es profano e individual, lo que la contrapone a la lamentación que, por definición, expresa sentimientos de orden religioso y político y, por ello mismo, reviste un sentido comunitario. Sin embargo, ambas composiciones se asemejan por el “predominio del tono lastimero” y también existen lamentaciones individuales.¹¹

La lamentación, en hebreo *qinah*, es un canto fúnebre o lúgubre de carácter religioso. Se entonaba como parte de un ritual de ayuno celebrado con ocasión de calamidades públicas como guerras, exilios, pestes, sequías o hambrunas. Su origen, en consecuencia, es litúrgico y muestra de ello es que el libro de las *Lamentaciones* fue incluido en la liturgia sinanogal desde el 70 d.C. para conmemorar, el día 9 del mes de ab (julio – agosto), la destrucción del templo de Jerusalén y en los oficios de tinieblas de la Semana Santa dentro del rito latino de la Iglesia Católica (Montague, 1970: 85; Poupard, 1997: 977 -978; Gunkel, 1983: 135; Maeso, 1960: 156; Spadafora, 1957: 355).

Los puntos axiales que atraviesan la lamentación son la recordación de Dios en el momento de una gran catástrofe, la desgracia como castigo divino por los pecados del pueblo, la confesión que éste hace de sus faltas y la

imploración de misericordia. El ayuno y otras penitencias cumplen la función de intensificar la imagen de arrepentimiento y la petición de perdón (Gunkel, 1983: 137 – 138). El hablante lírico es un “nosotros” que representa a todo el pueblo (esto no es así en la lamentación individual) y que, mediante una queja desesperada y una súplica atormentada, acepta su responsabilidad por todas sus miserias y pretende “mover el corazón de Yahveh” (Gunkel, 1983: 146).

El libro de las Lamentaciones consiste de cinco poemas, de los cuales los primeros cuatro son acrósticos, es decir, la primera letra de cada verso conserva el orden del alfabeto hebreo. El quinto no es acróstico, pero tiene veintidós versos, el número de letras de dicho alfabeto. Esta estructura, muy frecuente en el salterio, se utilizó como recurso mnemotécnico (Maeso, 1960: 153)¹² y, también, como un medio para expresar el carácter de plenitud del lamento, es decir, que en él se agotaba por completo el tema (Montague, 1970: 88 – 89).

Las *Lamentaciones* fueron compuestas como resultado de la destrucción de Jerusalén y su templo en el 587 a.C. por parte de las tropas de Nabucodonosor, es decir, en el marco de la mayor crisis política y de fe que habían enfrentado. Expresan el dolor y el arrepentimiento de la colectividad ante lo que consideran como un castigo justo. En un tono lastimero

“se describe con téticos colores y se deplora amargamente la ruina y devastación de Jersusalén expugnada por los Caldeos, la miseria material y sobre todo espiritual de sus habitantes, el castigo ejemplar infligido por Dios a causa de la idolatría y los desmanes perpetrados” (Maeso, 1960: 153).

De forma constante presentan el tema de la trágica inversión, esto es, el contraste dramático entre la gloria pasada y la miseria actual. La ciudad de Jerusalén, personificada como una mujer, ya sea bajo la figura de la “hija de Sión” o de una viuda afligida, confiesa sus pecados y acepta su responsabilidad moral en lo referente a su destino. El castigo es aceptado como el más adecuado por haber quebrantado la alianza con Yahvé. Las naciones rivales muestran su gozo y se burlan de la vergüenza del pueblo de Judá, que

se enfrenta tanto a la destrucción física como a la paradoja de que Yahvé es quien ha dirigido el ataque contra su propio pueblo: “El Señor se nos ha hecho enemigo, ha destruido a Israel; ha destruido todos sus palacios, ha derruido sus fortalezas” (*Lam.* 2, 5), y ha llegado al colmo de alentar la profanación de su templo: “El Señor ha repudiado su altar, ha cobrado odio a su Santuario; ha entregado en manos del enemigo los muros de sus palacios; ¡en el Templo de Yavé se han dado gritos, como en un día de fiesta!” (*Lam.* 2, 7).

Las *Lamentaciones* se hacen eco de la teoría del sufrimiento contenida en la tradición sapiencial de algunos salmos, en los Proverbios y en Job, y según la cual la causa última del sufrimiento se encuentra en los propios pecados, pero a la larga guarda un efecto benéfico sobre el ser humano. En el plan divino, los sufrimientos tienen un propósito de purificación espiritual, se dirigen a expiar las faltas y a posibilitar la restauración de la alianza. Estas ideas, en consecuencia, abren camino al resurgimiento de la esperanza: “Esto recordaré en mi corazón, por ello esperaré; las gracias de Yavé no se han acabado, ni se han agotado sus piedades...” (*Lam.* 3, 21 – 22).

Las *Lamentaciones* no son un texto profético, por más que su atribución a Jeremías haya promovido tal confusión. El profeta es un elegido que transmite a los demás, a quienes es enviado, las órdenes y revelaciones que le han sido comunicadas en forma sobrenatural por Dios. La profecía supone una vinculación especial con la divinidad, en la que el profeta se anula para convertirse en vaso comunicante de la palabra de Dios; esto lo explica la misma etimología: el término hebreo más empleado es *nābhî*, derivado del verbo acadio *nabû* ‘llamar’, en su forma de participio pasado ‘llamado’, que ha recibido una misión de Dios; y en griego, π_____, ‘el que habla en el lugar y en el nombre de Dios’ (de π_____ ‘en lugar’ y _____ ‘hablar’) (Martínez Arancón, 1975: 19; Spadafora, 1957: 476 – 477). Los profetas confrontan la historia del pueblo de Israel con la alianza contraída con Yahvé e interpretan que todas las desgracias que lo aquejan son una señal de la cólera divina por las

transgresiones religiosas de la comunidad y los crímenes de los grupos dirigentes. El profetismo judaico fue, con gran frecuencia, un discurso de condena de los grupos ricos y poderosos y una reivindicación de los estratos populares. Así, por ejemplo, denunció la esclavización de judíos por parte de otros judíos como el mayor pecado nacional que acarrearía la destrucción de todo el país (*Jeremías* 34, 8-22) (Donini, 1994: 157). La denuncia profética guarda en su núcleo la imagen de un Dios justo “que no tolera el sufrimiento del pobre, del huérfano y de la viuda” (Faria, 2000: 33).

La función primaria del profeta no es, en fin, la de proferir oráculos, al modo de las pitonisas y sibilas del mundo grecolatino, sino la de hablar en nombre de Dios para admonición del pueblo. Esto no elimina el hecho de que el profeta también prevé, aunque en forma secundaria, el futuro, en especial cuando “incomincia a delineare una specie di descrizioni fantastica della futura rinascita della nazione e della sua liberazione, grazie all’avvento di un re salvatore...”, en cuyo caso, “interviene il concetto di ‘profezia’, come viene inteso comunemente” (Donini, 1994: 157).

En principio, el género lamentación difiere del profético, pues el primero se enfrenta a una situación consumada _el castigo cumplido, real y efectivo_ en tanto que éste, mediante la denuncia de los desvíos respecto del plan divino, justamente busca propiciar una conversión espiritual que evite la llegada de dicho castigo. El pequeño libro de Jonás ofrece un caso paradigmático, aunque no sea un texto de valor histórico, sino que se trate de una parábola de connotación didáctica; el profeta, en cumplimiento de la orden de Dios, predica a los habitantes de Nínive la renuncia a la vida licenciosa y estos, con su nueva conducta, impiden la verificación de la profecía: “Viendo, pues, Dios las obras de penitencia que hacían, y cómo se habían convertido de su mala vida, movióse a misericordia, y no les envió los males que había decretado” (*Jon.*, 3, 10).

La función primordial de las *Lamentaciones* no es la de anunciar el futuro (en realidad, tampoco lo es de la profecía que, como se indicó, es denuncia y advertencia, pero

no fatalidad). Ellas son una expresión colectiva de dolor, aceptación del castigo, arrepentimiento y confianza en la misericordia divina (entendida como perdón y restauración). Sin embargo, según Gunkel (1983: 154), en un punto la lamentación comunitaria se asemeja al oráculo: durante el día de ayuno en el que se entona la lamentación, se solicita la ayuda de Dios y éste responde con la promesa de retornar su predilección por su pueblo. En este sentido, estos cantos predicen un futuro mejor que se resume en el retorno de la especial relación entre el pueblo elegido y su Dios. El valor oracular de la lamentación reside, entonces, en su poder de convocar el renacimiento de la esperanza.

3.3. La inversión paródica de la referencia intertextual

La parodia es el uso, con una función inversa, de elementos verbales marcados por sus contextos de uso anteriores (Ducrot y Schaeffer, 1995: 544). El mecanismo paródico se basa sobre un juego irónico en el que actúa una discriminación de los componentes del texto: algunos se mantienen –para permitir, por parte del receptor, la identificación del texto parodiado- y otros se invierten para producir el efecto burlesco. En la cultura popular de la Edad Media la parodia era una de las más ricas manifestaciones de desacralización de los valores jerárquicos y su influencia se extendió, también, a los monasterios y universidades. Un ejemplo claro lo constituye la *Coena Cypriani*, un inversión carnavalesca de la Biblia, y que fue, junto con el *Vergilius Maro grammaticus*, el origen de la parodia sacra, un género literario de extraordinaria difusión durante el medioevo y que produjo “liturgias paródicas (*Liturgia de los bebedores*, *Liturgia de los jugadores*, etc.), parodias de las lecturas evangélicas, de las plegarias, incluso de las más sagradas (como el Padre Nuestro, el Ave María, etc.), de las letanías, de los himnos religiosos, de los salmos, así como imitaciones de las sentencias evangélicas, etc.” (Bajtín, 1999: 19).

La presencia intertextual de las *Lamentaciones* en *La Reconquista de Talamanca* guarda la forma de una inversión paródica que,

siguiendo a Bajtín, no presenta las mismas características de la medieval, por cuanto solo degrada y ostenta “un carácter exclusivamente negativo, carente de ambivalencia regeneradora” (1999: 26).¹³

La parodia parte de una estrategia que consiste en conservar el estilo del hipotexto y transformar el tema. Así, por ejemplo, si se opera la inclusión de un verso trágico en un contexto cómico, el estilo del verso es el mismo, pero el cambio de contexto se traduce en un cambio de materia que produce una desviación del sentido (Piégay-Gros, 1996: 58). En el caso de *La Reconquista de Talamanca*, el estilo no cambia: las *Lamentaciones* son enunciadas “en voz alta y tono quejumbroso”, es decir, respetando las claves formales del género lamentación. El complemento circunstancial “en voz alta” señala el carácter público del circuito comunicativo dentro del cual opera la lamentación, su condición de experiencia socialmente compartida. El adjetivo “quejumbroso” remite al tono de voz empleado para expresar pena o dolor y sirve para enfatizar el patetismo de la enunciación, es decir, la define como una expresión de dolor, tristeza o melancolía. En la tipología de poemas según criterio temático, elaborada por San Isidoro de Sevilla, las lamentaciones se ubicarían dentro de los elegíacos, puesto que estos son aquellos en los que “la modulación de este verso se adapta muy bien a las tristezas” (García Berrio y Huerta Calvo, 1999: 106). Esto permite apreciar que, hasta este punto, el texto novelesco reproduce las claves formales _publicidad y patetismo_ del género lamentación.

Sin embargo, en cuanto al contexto se refiere, este sí se modifica sustancialmente. Las *Lamentaciones* son una plegaria que se entona en el mundo judío como parte de un ritual de ayuno y que, en la tradición católica, pasó a ocupar, desde el siglo VIII d.C., un espacio en la liturgia de la Semana Santa en el denominado Oficio de Tinieblas. En este, la celebración litúrgica adquiere la forma de un paralelismo: en tanto el propio Jesús definió su propia muerte como la destrucción de un templo, entonces la Iglesia expresa su dolor mediante las *Lamentaciones* que se cantaron con motivo de la destrucción

del templo. Desde la década de 1560, el Concilio de Trento prescribió el tiempo, el contenido y la forma de este ritual: se debe celebrar al caer la noche del Miércoles, Jueves y Viernes (*triduum sacrum*) de la semana comprendida entre el Domingo de Palmas y el Domingo de Pascua. Se trata de un servicio religioso muy largo y en el que predomina el número tres, como un recordatorio de la gloria de la Santísima Trinidad que se reveló en la pasión de Cristo. Está formado por tres servicios, cada uno compuesto por tres nocturnos, que, a su vez, contienen tres salmos y sus antífonas, un versículo y su respuesta, y finalmente tres lecturas, cada una seguida de su respuesta. Las lecturas del primer nocturno se extraen de las *Lamentaciones*, algunas de las cuales se cantan; las del segundo provienen del comentario de San Agustín a los Salmos y las del tercero de las cartas de San Pablo a los Hebreos y a los Corintios.

Se trata, como se aprecia, de un acto discursivo reglamentado con gran precisión y revestido de solemnidad (no en balde se ejecuta durante la semana más importante del calendario litúrgico). Justamente, las reglas de espacio son el primer componente que se pervierte en la parodia novelesca: el espacio de la enunciación no es el templo, sino un vagón del ferrocarril en el que viaja, en realidad escapa, la derrotada Ana Teresa y frente a ella “unas familias de negros, entre líos de ropas, trebejos y utensilios de labranza, parloteaban sin cesar” (LRT, 2006: 53). La liturgia, entendida como las disposiciones de orden y forma a las que se someten las ceremonias del culto religioso, pierde su sentido de formalidad y deviene una acción pedestre. La enumeración de personas y artefactos, ambos mezclados y confundidos gracias al uso de la preposición “entre”, contribuye a crear una atmósfera de desorden. El sustantivo “líos” refuerza la confusión, por cuanto aunque se le emplea con el sentido de ‘porción de ropas atadas’, también significa ‘embrollo, enredo’. Y el verbo “parloteaban” carga con una marca de minusvaloración dado que remite a una charla considerada abundante en demasía y superflua.

La fuente de la enunciación es otro de los aspectos parodiados. La lamentación, la

colectiva al menos, tiene como origen al pueblo sufriente que se arrepiente e implora la misericordia divina; se trata, pues, de una plegaria comunitaria que reúne en torno a la idea de un destino compartido: un presente de miseria y un futuro de esperanza. Dentro de la tradición católica del Oficio de Tinieblas, le corresponde al sacerdote, en tanto que líder espiritual del pueblo por delegación divina, conducir la manifestación del dolor de la Iglesia _entendida como cuerpo místico de Cristo que fusiona al pueblo y a Dios_ mediante la enunciación de las *Lamentaciones*.

De modo que en el *perfectit* de *La Reconquista de Talamanca* cabría esperar que el sujeto de la enunciación fuera un miembro de la nación costarricense, en cuyo caso le correspondería a Ana Teresa dicha función. Pero esto no es así: el destinador de la lamentación en la novela es “uno de los jamaicanos”. Se le denomina, en primera instancia, mediante un gentilicio extranjero para evidenciar su otredad, su condición de ajeno a la comunidad de valores que es la nación.¹⁴ La figura del “jamaicano” actúa como la “némesis”¹⁵ de la comunidad nacional costarricense; el negro es el enemigo de la imaginaria Costa Rica blanca y homogénea del discurso liberal. El *perfectit* le presenta como sucio (“las sucias rodillas”) e inculto (“deletreó con dificultad”), es decir, ofrece de él una caracterización denigrante; sin embargo, le confiere el poder de elevar la lamentación que puede determinar la subsistencia de la ecúmene costarricense que se encuentra amenazada, entre otras causas, justamente, por la presencia _concebida como extraña_ de la población negra en la región del Caribe. Es una flagrante contradicción que sea un negro, un “enemigo”, quien se duele por la destrucción que él mismo está llevando a cabo. Por ello, esta suplantación del destinador puede ser leída como una parodia que recuerda la actitud burlesca, referida por las *Lamentaciones*, de las naciones enemigas que hacen mofa del “nosotros” sufriente: “sus opresores la miraban y se reían de su desastre” (*Lam.*, 1, 7).

El sintagma de cierre, “unos versos truncos que el viento se llevó”, es la indicación final de que el lector asiste a un circuito de

comunicación fallido. El mensaje no llegó a completarse (“truncos”), lo que significa que el ritual de arrepentimiento y penitencia, que posibilita el retorno de la protección divina, no se perfeccionó. De igual forma, dicho mensaje tampoco llegó a su destinatario (“el viento se llevó”), lo cual anuncia la ineficacia de la lamentación.

La razón de ser de la lamentación –manifestar el arrepentimiento colectivo y abrir la puerta a la esperanza– se pierde, de tal modo que el futuro es incierto y negativo para la Costa Rica oficial. La función oracular de la lamentación no es la de advertir sobre la destrucción de la Costa Rica liberal, porque ya eso lo da por un hecho; su propósito es abrir la posibilidad de una redención, un superar los obstáculos que enfrenta a lo largo de la diégesis para lograr restablecer la alianza rota. Pero este supuesto esperanzador, implícito en el género de la lamentación, es eliminado por el efecto rebajador de la parodia intertextual. La presencia de las *Lamentaciones* en la novela, entonces, sirve para pintar un panorama de aun mayor desolación y desesperanza. El oráculo de esperanza, presente en el intertexto, deriva, merced a la parodia, en oráculo de destrucción.

4. Conclusión

Un hecho incontrovertible es que *La Reconquista de Talamanca. Novela costarricense* no ha sido relevante dentro de la historia literaria del país. Su aparición en *La Hora* pasó prácticamente inadvertida para la crítica periodística y tampoco fue tomada en cuenta por la historiografía literaria. Considerar que este círculo de silencio, que determinó su exclusión del canon de la literatura nacional, tiene su origen exclusivo en una supuesta escasez de méritos estéticos del texto, no es una explicación suficiente ni satisfactoria.

Las líneas de investigación seguidas a lo largo de este trabajo llevan a concluir que la recepción truncada de *La Reconquista de Talamanca* guarda una estrecha relación con la intertextualidad y la interdiscursividad¹⁶ que la

atravesan. La novela refuncionaliza los intertextos que en ella confluyen en una forma que lesiona el discurso nacionalista desde su propio origen y le quita toda perspectiva de futuro. El intertexto veterotestamentario *las Lamentaciones* debería abrir la puerta a la esperanza, a la expectativa de un futuro promisorio, pero, por el contrario, la cierra y muestra la derrota del proyecto nacional. Para resumir, la visión disfórica, catastrofista, de la realidad costarricense *en la medida en que niega toda posibilidad de regeneración* que la novela construye resultó intolerable para el horizonte de expectativas vigente, lo cual determinó el silencio que la rodeó en su primera y única circulación. En términos de Gadamer, la novela no respondió las preguntas de sus lectores contemporáneos; por el contrario, su distancia estética respecto del horizonte de expectativas vigente asumió la forma de defraudación (Rothe, 1987: 17). La invisibilización, el silencio crítico, la exclusión del canon, la descatalogación, o cualquier otra denominación que se emplee para identificar este fenómeno, fue la consecuencia lógica de la inadecuación del texto literario respecto de las matrices discursivas vigentes en la época de su enunciación.

Notas

- 1 “Mañana comenzará ‘La Hora a Publicar’ una Interesante Novela Nacional”, *La Hora*, n.º 760, 26 de marzo de 1935: 5.
- 2 Esta novela se ha visto inmersa en un proceso deficitario de circulación y recepción, el cual se gesta en el limitado impacto temporal de su publicación como folletín y en la retórica del silencio o escamoteo crítico que la relegó del canon literario costarricense. Esta anulación de que ha sido objeto, hace oportuno reseñar los puntos fundamentales de su diégesis para una mejor inteligencia de los lectores. El texto se inicia con la presentación de una joven pareja de esposos costarricenses, Óscar González y Ana Teresa López, quienes viajan al Caribe, en donde Óscar trabajará para la compañía bananera. Allí, se desempeñará como asistente de Porfirio Rojas, un colombiano que administra la finca bananera “La

- Isabel". Este es un hombre rudo, pero educado, quien llegó a la región más de veinte años atrás y que con gran esfuerzo se abrió camino dentro de la estructura organizativa de la compañía transnacional. En una analepsis, que abarca los capítulos III a V y que temporalmente se ubica hacia 1910, se relatan los primeros años de Porfirio Rojas en Costa Rica y su encuentro con una pareja de maestros costarricenses, Alcides e Isabel Vega, quienes tenían a su cargo la escuela de Sipurio. En tanto que con la mujer establece una relación de adulterio, con el hombre se da una de carácter intelectual que tiene como eje la historia de los fallidos intentos por "reconquistar" Talamanca, es decir, por incorporarla dentro de la dinámica política, económica y cultural de los grupos de poder de la región central costarricense. Pronto, Alcides muere, lo que facilita la convivencia de los amantes. Isabel queda embarazada, pero debe partir sola a Limón pues el parto amenaza con ser de riesgo. Da a luz una niña y al sentir que está a punto de fallecer la entrega a un matrimonio citadino, pues considera que Porfirio, "un hombre de la montaña", no es el indicado para educarla. Porfirio se entera de la muerte de Isabel y del destino de su hija por medio de Walton, un empleado negro que la había acompañado hasta Limón. Desde ese instante, el carácter de Porfirio Rojas cambia, se convierte en una persona dura, casi insensible. La narración regresa a la década de 1930, en donde se asiste a un doble proceso: la seducción de Ana Teresa por parte de Porfirio y los malos tratos que este da a los trabajadores. El desenlace de la novela se precipita cuando Walton revela a Porfirio que Ana Teresa no es otra que su propia hija. Walton, acusado por Rojas de haberle ocultado la información que habría evitado el incesto, se convierte en el instigador de un grupo de trabajadores descontentos, quienes acaban por asesinar al colombiano justo cuando intentaba contar a Ana Teresa toda la verdad. El periplo de la novela muestra a una llorosa Ana Teresa que se marcha del valle de Talamanca en un vagón de ferrocarril que transporta los materiales que la compañía bananera, en franco retroceso, retira de las fincas que abandona ante el avance del mal de Panamá. Junto a ella, unas bulliciosas familias negras, uno de cuyos miembros lee las *Lamentaciones* de Jeremías.
- 3 "Los hijos naturales y el periódico La Hora", *La Época*, 14 de abril de 1935: 1 y 8.
- 4 La *Antología de poetas costarricenses* de Rosario de Padilla constituye, más allá de su estructura antológica, una valiosa fuente de información sobre los escritores de la primera mitad del siglo XX, pues ofrece las biografías de sesenta y seis poetas e indica sus obras, incluso las inéditas.
- 5 Foucault define la erudición inútil como la pasión que une a "los amantes de las bibliotecas, de los documentos, de las referencias, de las escrituras polvorizadas, de los textos que no fueron nunca leídos, de los libros que apenas impresos son reclusos y duermen en los estantes de las bibliotecas, de los que sólo son retomados algún siglo después" (1996: 15).
- 6 El intertexto, eje horizontal de la genética textual, representa el preaserto, la precoerción, el material lingüístico que materializará el significado (Cros, 1986: 116). Tomando las ideas de Kristeva, Cros estima que el texto es una combinatoria, el lugar de un intercambio continuo entre unos fragmentos de textos anteriores que la escritura destruye, niega y reproduce para construir un nuevo texto (Piégay – Gros, 1996: 10 – 11; Ramírez Caro, 2000: 145). La noción de intertextualidad, no obstante su gran difusión, no ha estado exenta de críticas. La definición que de ella da Barthes (citado en Piégay-Gros, 1996: 12) ha sido cuestionada por su carácter totalitario y porque con su "polisémica prosa literaria" propone "una erótica de la lectura panintertextual aleatoria que le quita toda utilidad analítica al concepto" (Navarro, citado por Martínez Fernández, 2001: 59). Los posestructuralistas también han acusado a la noción de intertextualidad de Kristeva algunas limitaciones: "...para ella todos los textos son intertextuales, noción poco útil cuando se trata de interpretar textos individuales... a Kristeva le interesa más el texto como cruce o mosaico que el texto como arena conflictiva donde resuenan todas las voces sociales" (Ramírez Caro, 2000: 145). Véanse, también, Reyes (1984) y Amoretti (1996).
- 7 El intertexto histórico, compuesto por *Historia de Costa Rica: el descubrimiento y la conquista* (1905) y *Reseña Histórica de Talamanca* (1918), ambos de Ricardo Fernández Guardia, son analizados en el capítulo III, apartado 3.2., de Sánchez Mora (2006).
- 8 El destacado es mío.
- 9 Incluso, la definición de "treno" que ofrece la vigésima segunda edición del DRAE (2001: 2224) refuerza tal equívoco: "2. por antonom. Cada una de las lamentaciones del profeta Jeremías".
- 10 Este es un típico ejemplo de invención de tradiciones a las que se reviste con el prestigio de la antigüedad:

“Los sacerdotes yahvistas, que habían urgido esta reforma, estaban preparados. En un hueco oculto de la construcción, el sumo sacerdote Helcías anunció el descubrimiento de un viejo ejemplar del “Libro de la Ley”. Los cónicos podrían suponer que ese ejemplar había sido recientemente preparado por el sacerdote, pero la historia que se contó y aceptó fue diferente. El Libro de la Ley... fue fechado en seis siglos atrás, haciéndolo remontar a los tiempos del legendario Moisés, de quien se suponía que había recibido la Ley en forma definitiva e inmutable del mismo Dios, en el monte Sinaí” (Asimov, 1982: 136). Otra versión, que no niega lo anterior, sostiene que este libro, coincidente con el Deuteronomio, fue escrito un siglo antes y que expresaba todo un proyecto que solo la retirada del poder asirio permitió poner en práctica (Pixley, 1991: 67).

- 11 Sobre las diferencias entre la elegía y la lamentación, véase Gunkel (1983: 153-154).
- 12 Maeso añade que: “El orden alfabético, aparte de las otras razones indicadas, moderaría en cierto modo la eventual falta de ilación y rigor lógico propia del paroxismo del dolor” (1960: 153).
- 13 Para Bajtín (1999: 73), en todos los casos, la burla carnavalesca medieval no es una mera denigración abstracta del ritual, sino que se asocia a la alegría de la renovación y el renacimiento material y corporal. La risa está relacionada con el tiempo y la sucesión de las estaciones (fases solares y lunares, muerte y renovación, ciclos agrícolas), con lo que representa un porvenir mejor (justicia, abundancia, igualdad y libertad).
- 14 Los términos “jamaicano” y “antillano, empleados en la novela, connotan inferioridad en términos de “raza”.
- 15 Se emplea el término con el significado que posee en inglés y que el *Diccionario Webster* define como ‘oponente o rival formidable y usualmente victorioso’ (Babcock Gove, 1993: 1515). El DRAE no consigna este vocablo, en tanto que Seco, Andrés y Ramos (1999: 3207) lo definen como ‘venganza’.
- 16 Un amplio estudio de la interdiscursividad de la novela se encuentra en el IV capítulo de Sánchez Mora, 2006: 116 – 194.

Bibliografía

- Alarcos Llorach, Emilio. 2000. *Gramática de la Lengua Española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Amoretti, María. 1996. “La intertextualidad: un ensayo metacrítico”. En: *Revista de Filología y Lingüística XXII* (2): 7-14.
- Anónimo. 2006. *La Reconquista de Talamanca. Novela costarricense*. Anexo a Tesis de Maestría de Sánchez Mora, Alexander: Universidad de Costa Rica
- Asimov, Isaac. 1982. *La tierra de Canaán*. Madrid: Alianza Editorial.
- Babcock Gove, P. (ed.). 1993. *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*. Colonia: Könnemann.
- Bajtín, Mijaíl. 1999. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bonilla, Abelardo. 1981. *Historia de la Literatura Costarricense*. San José: UACA.
- Charpentier E. 2001. *Para leer el Antiguo Testamento*, Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Chase, Alfonso. 1975. *Narrativa contemporánea de Costa Rica*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
- Croatto, S. 2000. *De la alianza rota (Sinaí) a la alianza nueva y eterna*. Jeremías 11-20 + 30-33. En: *RIBLA* (35-36): 87-96.
- Cros, Edmond. 1986. *Literatura, Ideología y Sociedad*. Madrid: Editorial Gredos.

- Donini, A. 1994. *Breve storia delle religioni*. Roma: Newton Compton editori.
- Ducrot, Oswald y Jean-Marie Schaeffer. 1995. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. París: Éditions du Seuil.
- Duncan, Quince et al. 1997. *Historia crítica de la narrativa costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Faria, J. 2000. “Denuncia, solución y esperanza en los profetas”. En: *RIBLA* (35-36): 25 -35.
- Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- García Berrio, Antonio y Javier Huerta Calvo. 1999. *Los géneros literarios: sistema e historia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gunkel, H. 1983. *Introducción a los salmos*. Valencia: EDICEP.
- Maeso, David Gonzalo. 1960. *Historia de la literatura hebrea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Martínez Arancón, A. 1975. *La profecía*. Madrid: Editora Nacional.
- Martínez Fernández, José Enrique. 2001. *La intertextualidad literaria*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Montague, G. 1970. *Conoce la Biblia: Antiguo Testamento*. Bilbao: Ediciones Mensajero, volumen 19.
- Neher, A. 1975. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Núñez, Francisco María. 1947. *Itinerario de la Novela Costarricense*. San José: Imprenta Española Soley y Valverde.
- Ovares, Flora et al. 1993. *La casa paterna. Escritura y nación en Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Padilla, Rosario de. 1946. *Antología de poetas costarricenses*. San José: Talleres Gráficos de La Tribuna.
- Patterson, C. 1953. *The Philosophy of the Old Testament*. New York: The Ronald Press Company.
- Piégay – Gros, Nathalie. 1996. *Introduction à l'intertextualité*. París: Dunod Editeur.
- Pixley, Jorge. 1991. *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. San José: DEI.
- Poupard, P. 1997. *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Herder.
- Quesada, Álvaro. 2000. *Breve historia de la literatura costarricense*. San José: Editorial Porvenir.
- Ramírez Caro, Jorge. 2000. “Lecturas intertextual e interdiscursiva en Sociocrítica”. En: *Letras* 32: 137-161.
- Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Editorial Espasa – Calpe.
- Reyes, G. 1984. *Polifonía textual. La citación en el relato literario*. Madrid: Editorial Gredos.

- Rothe, A. 1987. "El papel del lector en la crítica alemana contemporánea". En: Mayoral, J. A. (ed.). *Estética de la recepción*. Madrid: Arco / Libros S.A.: 13-27.
- Sánchez Mora, Alexánder. 2006. *La Reconquista de Talamanca. Novela costarricense: los desconciertos del discurso liberal*. Tesis de maestría: Universidad de Costa Rica.
- Sandoval, Virginia. 1978. *Resumen de Literatura Costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Seco, Manuel, Olimpia Andrés y Gabino Ramos. 1999. *Diccionario del español actual*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- Segura, Manuel. 1963. *La poesía en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Sotela, Rogelio. 1942. *Escritores de Costa Rica*. San José: Lehmann.
- Spadafora, Francesco. 1957. *Dizionario Biblico*. Roma: Editrice Studium.
- Thompson, J. A. 1992. *Jeremías*. Michigan: Nueva Creación.
- Torreblanca, J. 2000. "Jeremías: una lectura estructural". En: *RIBLA* (35-36): 68-82.
- Torres Amat, Félix. (trad.). 1969. *Sagrada Biblia*. Buenos Aires: Editorial Sopena Argentina.
- Valdeperas, Jorge. 1979. *Para una nueva interpretación de la literatura costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Villegas Alfaro, F. 2001. *Los profetas, defensores de los derechos de los pobres*. Heredia: Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional.
- Viquez, Benedicto. 1986. *Cómo leer novelas*. San José: Editorial Nueva Década.
- VV. AA. 1972. *Encyclopedia Judaica Jerusalem*. Israel: s.e.