
DOSSIER: «LITERATURA Y TRASCENDENCIA»
REESCRITURAS BÍBLICAS EN LA NARRATIVA
ARGENTINA CONTEMPORÁNEA. APUNTES PARA
UNA CARTOGRAFÍA



*BIBLICAL REWRITINGS IN CONTEMPORARY ARGENTINE
FICTION: TOWARD A CARTOGRAPHY*

Lucas Martín Adur Nobile[1]
Universidad de Buenos Aires, Argentina Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Argentina
lucasadur@gmail.com

Gramma
vol. XXXVI, núm. 75, 2025
Universidad del Salvador, Argentina
ISSN: 1850-0153
ISSN-E: 1850-0161
Periodicidad: Bianaual
revista.gramma@usal.edu.ar

Recepción: 03 agosto 2025
Aprobación: 12 septiembre 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/260/2605582012/>

Resumen: El presente trabajo propone una serie de hipótesis para estudiar las reescrituras bíblicas en la narrativa argentina contemporánea. Parte de algunas consideraciones teórico-metodológicas sobre «Biblia y literatura» —recuperando ideas de Frye, Bloom, Swindell y Agamben—. Busca luego trazar un mapa provisional de las reescrituras bíblicas en la narrativa argentina, en dos movimientos. En primer lugar, una gran bipartición entre lo que denominamos «apócrifos bíblicos de ficción» y las «transposiciones bíblicas». En segundo lugar, una caracterización de los posicionamientos desde los que se ha reescrito la Biblia en la literatura argentina: agnóstico, crítico, paródico y popular. Nuestro trabajo procura ejemplificar brevemente algunos «casos» de cada uno de estos posicionamientos, con obras de Borges, Saer, Cortázar, Denevi, Castillo, Fresán, Oyola y Cabezón Cámara, entre otros, tratando de situar puntos de partida para futuras investigaciones en esta área.

Palabras clave: Biblia, posicionamientos, hipertextualidad, agnóstico, crítico, paródico, popular.

Abstract: *This essay proposes a series of hypotheses in order to study biblical rewritings in contemporary Argentine narrative. It starts from some theoretical-methodological considerations on "Bible and literature" —recovering hypotheses from Frye, Bloom, Swindell and Agamben. It then seeks to draw a provisional map of biblical rewritings in Argentine narrative, in two movements. Firstly, a major bipartition into what we call fictional biblical apocrypha and biblical transpositions. Secondly, a characterization of the positions from which the Bible has been rewritten in Argentine literature: agnostic, critical, parodic and popular. Our work attempts to briefly exemplify some "cases" for each of these positions, with works by Borges, Saer, Cortázar, Denevi, Castillo, Fresán, Oyola and Cabezón Cámara, among others, in an effort to provide starting points for further research in this area.*

Keywords: *Bible, positions, hypertextuality, agnostic, critical, parodic, popular.*

La Biblia constituye uno de los hipotextos (Genette, 1989) más productivos de la historia de la literatura y, más generalmente, del arte occidental. Reescrituras y transposiciones de sus libros subyacen en infinidad de relatos, poemas, novelas, pinturas, dramas y filmes (Boitani, 1999; Vélez, 2011). Northrop Frye sostiene que las imágenes y la narrativa bíblicas, más allá del valor religioso que se les pueda atribuir, «forjaron una estructura imaginativa [...] en la cual se desarrolló la literatura occidental hasta el siglo XVIII, y en gran medida hasta nuestros días» (2001, p. 11). Como han señalado Alter y Kermode, «the Bible is probably the most important single source of all our literature» [«la Biblia es probablemente la fuente más importante de toda nuestra literatura», mi traducción] (1990, p. 2). En los términos de William Blake (Damrosch, 2016), que dan título al libro de Frye, la Escritura fue, durante siglos, el «gran código» de la literatura occidental.

Los estudios sobre «Biblia y literatura» constituyen un área de investigación consolidada, especialmente en el ámbito académico anglosajón y en el área de las literaturas comparadas (Carmichael, 2020). Tanto para las literaturas nacionales europeas como para la norteamericana existen, además de los numerosos trabajos dedicados a autores o períodos específicos^[2], obras de síntesis como Blondel (1990) y Jeffrey (1992) para la literatura en lengua inglesa; Kuschel (1978) para la alemana; Jullien (2003) para la francesa, y Del Olmo Lete (2008-2010) para la española. Frente a este caudal bibliográfico, es notable la escasez de estudios sobre la Biblia en la literatura argentina.^[3]

Este trabajo, parte de una investigación en curso, quiere ser un aporte para el estudio de las reescrituras bíblicas en la narrativa argentina contemporánea^[4]. Sostenemos que las obras que toman como hipotexto la Biblia constituyen una tradición significativa en nuestras letras, que prácticamente carece de estudios específicos. Proponemos aquí algunas hipótesis para diseñar un mapa, que esperamos profundizar en futuros trabajos.

BIBLIA Y LITERATURA: MODO DE ABORDAJE

La consolidación de los estudios sobre «Biblia y literatura» que se constata desde las últimas décadas del siglo pasado tiene un indudable punto de partida en la proliferación de los estudios de la Biblia «como» literatura (Alter y Kermode, 1990, pp. 1-2). El acercamiento al texto bíblico desde una perspectiva literaria, que suspende las consideraciones sobre su carácter histórico y su dimensión religiosa, ha favorecido los estudios de su recepción en diversas obras literarias, que pueden enmarcarse, de este modo, como ejercicios de literatura comparada (Navarro en Avenatti y Safa, 2003). Un hito ineludible en este sentido es la publicación de *Mimesis*, de Eric Auerbach, en 1946, que ofreció no solo nuevas perspectivas sobre la Biblia, sino sobre su relación con la tradición de la literatura occidental. El primer capítulo del libro, que propone una lectura comparativa de los relatos homéricos —en particular, *Odisea*, XIX— con un episodio del *Génesis* (22, 1-19) resulta modélico, en tanto su abordaje se concentra en los procedimientos narrativos que despliega el texto bíblico, sin detenerse en cuestiones históricas ni en interpretaciones teológicas (Auerbach, 2006, pp. 13-ss.).

Como han señalado Alter y Kermode (1990) y, más recientemente, Carmichael (2020), la necesidad de los estudios que indaguen las conexiones de la Biblia con las obras literarias proviene, en parte, de que se trata de un texto cada vez menos conocido para los lectores e incluso para investigadores y críticos. Si, como se ha afirmado, vivimos tiempos «posbíblicos», en el sentido de que la Escritura ha perdido el lugar central que ostentó durante siglos en la cultura occidental, se torna indispensable identificar y reponer referencias que, para lectores de otra época, fueron fácilmente perceptibles y hoy pueden pasar inadvertidas^[5].

Desde la segunda mitad del siglo XX y, especialmente, después de los ochenta, los estudios sobre «Biblia y literatura» no han dejado de proliferar, sobre todo, como se dijo, en el ámbito académico anglo-americano^[6]. Entre los aportes que consideramos más significativos, queremos mencionar los del ya citado Northrop Frye (1992, 2001) y los de Harold Bloom (1991, 1995, 2006). Nuestra perspectiva sobre el texto bíblico recupera la lectura «mitológica y literaria» de Frye, quien señala la importancia de estudiarlo independientemente de cualquier creencia religiosa o interpretación teológica para comprender su importancia en el desarrollo de la literatura occidental. El crítico canadiense subraya, además, dos características estrictamente textuales de la Biblia, que contribuyen a explicar la notable cantidad de reescrituras de las que ha sido objeto. En primer lugar, la polisemia de su lenguaje simbólico, que habilita diversas lecturas, interpretaciones y, por lo tanto, reescrituras. En segundo lugar, lo que Frye llama la capacidad de la Biblia de «recrearse» a sí misma. Varios libros bíblicos reescriben los anteriores, rearticulándolos para producir nuevos efectos de sentido, de modo que la hipertextualidad es parte integral de la configuración de la Escritura como obra (Frye, 2001; cfr., en el mismo sentido, Boitani, 1999). De los aportes de Harold Bloom, nos interesa destacar especialmente su concepción de la «influencia» (Bloom, 1973), que aplica al estudio de la recepción de la Biblia en la literatura inglesa, en *Poesía y creencia* (1991). Bloom sostiene que los escritores suelen llegar a la Biblia de forma mediata, no directa. La impronta de determinados «precursores fuertes» —Shakespeare, Milton— es tal que los autores posteriores, al momento de escribir sobre temas bíblicos no solo deben confrontar con el hipotexto de la Escritura, sino también con, por ejemplo, el *Paraíso perdido*. Entendemos que esta consideración de «precursores», que funcionan como mediadores entre el texto bíblico y sus recreaciones literarias, resulta particularmente relevante para estudiar la literatura argentina contemporánea; en particular, el caso de Borges^[7].

La cuestión de las mediaciones entre el hipotexto bíblico y sus reescrituras literarias tienen, en el ámbito argentino, mayoritariamente católico —al menos hasta el siglo XX— una inflexión particular. Luego de la Reforma, y durante mucho tiempo, en los medios católicos, la lectura directa de la Biblia por parte de los fieles no era una práctica habitual y era, a veces, incluso desalentada desde la jerarquía eclesiástica. Aunque esta posición ha sufrido modificaciones luego del Concilio Vaticano II (1962-1965), frente al llamado «bibliocentrismo» protestante, el acceso a la Biblia en el ámbito católico está, casi siempre, mediado: por la liturgia, sermones, reflexiones o recreaciones artísticas, catequísticas o literarias. De este modo, figuras que no tienen sustento bíblico —*v. g.* Verónica o san Joaquín y santa Ana— se incorporan a las devociones populares, y muchos episodios evangélicos circulan en versiones que, lejos de ceñirse rigurosamente al texto bíblico, combinan elementos de los distintos evangelios e incorporan otros que provienen de diversas fuentes —la tradición, en el catolicismo, tiene un lugar tan relevante como la Escritura—. La consideración de distintos tipos de mediaciones —intra- y extraeclesiales—, entonces, resulta indispensable a la hora de abordar reescrituras bíblicas en muchos de los autores argentinos (cfr. Adur, 2024) —y, en particular, en lo vinculado a lo que denominamos el posicionamiento «popular»—.

Otro punto importante que ha sido señalado por varios especialistas es que los hipertextos literarios de la Biblia generalmente funcionan en una dirección corrosiva de cualquier hegemonía hermenéutica (cfr. Prickett, 1998; Swindell, 2009; Carmichael, 2020). Si el discurso religioso institucional procura cerrar el sentido de los textos, «imponer un único canon y una única verdad», el discurso literario, al reescribir los textos bíblicos, pone de manifiesto que «cada historia es infinita, porque infinitas son las lecturas e interpretaciones que de ella se pueden dar» (Fresko, 2002, p. 87)^[8]. La narrativa contemporánea opera con una libertad cada vez mayor en el manejo de los hipotextos bíblicos (cfr. Vélez, 2011). En términos de Swindell (2009), puede observarse un desplazamiento de la autoridad, desde el pasado hacia el presente. Frente a la fidelidad reverencial al texto bíblico que caracterizó a siglos anteriores, a partir del siglo XX, puede

decirse que las versiones contemporáneas «contra-escriben» [*writing back*] los originales, permitiéndose todo tipo de licencias y desplazamientos (Swindell, 2009, p. 20). En esta misma línea, una última noción que queremos recuperar para nuestro abordaje de las reescrituras bíblicas en la narrativa argentina contemporánea es la de «profanación», de Giorgio Agamben. En «Elogio de la profanación», el filósofo italiano sostiene que la muy difundida etimología de la que deriva «religión» (*religio*), de ‘*religare*’ («lo que liga y une lo humano y lo divino»), es errónea. La religión «no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela por mantenerlos separados, distintos unos de otros» (Agamben, 2009, p. 99). De este modo define dos operaciones de signo contrario. Por un lado, la «consagración», que sustrae las cosas, lugares o personas del uso común y las transfiere a una esfera separada «sagrada»; por otro, la «profanación» que las restituye «al libre uso de los hombres» (Agamben, 2009, pp. 97-99). En este sentido, muchas reescrituras bíblicas argentinas pueden considerarse profanatorias, en tanto restituyen el texto bíblico al libre uso de los hombres.

LA BIBLIA EN LA NARRATIVA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA: UN MAPA POSIBLE

Para comenzar a cartografiar el vasto y poco explorado terreno de las reescrituras bíblicas en la narrativa argentina contemporánea, proponemos una suerte de gran demarcación inicial entre, por un lado, los que denominamos, siguiendo la terminología de Peña Fernández (2002), «apócrifos bíblicos de ficción», y, por otro lado, «transposiciones bíblicas», retomando una noción de Genette (1989). Los apócrifos bíblicos de ficción son relatos que presentan versiones alternativas de los episodios bíblicos, introduciendo personajes, sucesos o alterando los existentes en el hipotexto, pero manteniendo la ubicación espacio-temporal y los personajes principales. Ejemplos de este tipo de reescritura encontramos en «El centro del infierno» (Murena, 1956); en los microrrelatos de Denevi, en *Falsificaciones* (1966); en el cuento «El juez» y en la novela *Cristo de pie*, de Dalmiro Saenz (1957 y 1988); en «El asno y el buey», de Mujica Láinez (1993); en los cuentos de *Fronteras*, de Federico Peltzer (1999); en los relatos de Gambaro y de Shua, en Cross y Pradelli (2009); en las novelas *María Magdalena condenada*, de Martín Mazora (2004) y en *El perro del peregrino*, de Liliana Bodoc (2013).

Consideramos transposiciones bíblicas a aquellos textos que, manteniendo algunos rasgos reconocibles de episodios o personajes bíblicos, efectúan un desplazamiento espacio-temporal que los sitúa en un contexto distinto. Como ejemplos de transposiciones podemos mencionar las parábolas cimarronas de Leonardo Castellani (1960); «El evangelio según Marcos», de Borges (1970); *Vidas de Santos*, de Rodrigo Fresán (1993); *Gólgota*, de Leonardo Oyola (2008b); los relatos de Feinmann, Saccomano y Sasturain (en Cross y Pradelli, 2009) y la mayoría de los recogidos en la antología *Los diez mandamientos*, que toman como punto de partida las leyes dadas por Dios al pueblo de Israel (Deuteronomio, 5), para desarrollarlos en espacios y en tiempos muy distantes de los del texto bíblico (ver especialmente los cuentos de Walsh, Mujica Láinez, Viñas, Bullrich, Lynch, Saénz y Orgambide, en Piri Lugones, 1966).

Aunque desde luego cada caso tiene matices singulares, en términos generales, podemos decir que los apócrifos se presentan de manera más abierta como reescrituras bíblicas y buscan operar sobre los modos de leer e interpretar el relato bíblico —en términos históricos y/o teológicos—, recreando episodios, añadiendo personajes, reimaginando motivaciones... Las trasposiciones, en cambio, pueden incluir indicios más o menos evidentes de su vínculo con el texto bíblico: en ocasiones, la relación está indicada paratextualmente, en el título o el epígrafe, o por el nombre de algún personaje; en otros casos, la relación hipertextual supone un lector capaz de identificar una analogía que no está formulada de modo explícito^[9]. Como ha señalado Genette, la dirección de las transposiciones suele ser de «traslación aproximante» (1989, p. 387), es decir, en el caso de la narrativa argentina contemporánea, tienden a situarse en el ámbito nacional y en el siglo XX o

XXI. El radio de efectos de sentido entonces es —siempre en términos generales— más amplio que en los apócrifos de ficción: las transposiciones no solo intervienen sobre los modos de leer la Biblia, sino también, por ejemplo, sobre los avatares de su recepción, sobre el rol de la Iglesia a lo largo de la historia, el lugar de la religión en la sociedad contemporánea y un largo etcétera. En esta línea, las transposiciones pueden vincularse también con la larga tradición de la lectura figural de la Escritura, que supone la capacidad del texto bíblico de actualizarse en distintos contextos (Auerbach, 1998).

Esta distinción temático-formal entre apócrifos contemporáneos y transposiciones, que se apoya fundamentalmente en características de los textos, puede complementarse con una consideración de los «posicionamientos» construidos por los escritores que producen reescrituras bíblicas en el campo literario argentino. Retomamos la noción de ‘posicionamiento’ de los trabajos de Bourdieu (1997) y Maingueneau (2006), tal como la hemos reelaborado en Adur (2014), para estudiar las relaciones de Borges y ciertos escritores católicos que fueron sus contemporáneos (*v. g.* Bernárdez, Marechal, Castellani). Esta conceptualización implica partir de una comprensión dialógica de la literatura, ya que las posiciones no se definen esencialmente, en sí mismas, sino en relación con otras, en un proceso dinámico (Bourdieu, 1997, p. 342). Implica, además, considerar no solo los textos en su inmanencia, sino una serie de factores concurrentes, tanto textuales como extratextuales (Bourdieu 1997, p. 208, pp. 375-ss.), que incluyen las opciones genéricas, lingüísticas y léxicas, los medios de publicación, las identidades enunciativas o modos de autofiguración de los autores —donde puede considerarse la adhesión o el rechazo de algún tipo de credo religioso—, las pertenencias institucionales o redes de relaciones con otros actores del campo y el archivo intertextual que moviliza cada escritor, lo que Maingueneau denomina «trayectorias en el intertexto» (2006, p. 163)—. A partir de la consideración de estos elementos, es posible proponer un mapa tentativo de cuatro posicionamientos desde los que se lee y se reescribe la Biblia en el campo literario argentino.

El primer posicionamiento que queremos describir, dado que lo consideramos central para abordar la narrativa argentina contemporánea, es el que denominamos «agnóstico». Para la delimitación de este, tienen un lugar fundamental la obra y la figura de Jorge Luis Borges. Hacia las décadas del treinta-cuarenta, el autor de *Ficciones* inaugura un modo de leer y reescribir la Biblia en la literatura argentina; no porque sea, en términos estrictamente histórico-cronológicos, el primero, sino porque su relevancia en el campo literario habilitó o promovió posteriores lecturas y reescrituras —en un sentido similar al de los «precursores» descritos por Bloom (1991, p. 109-ss., ver *supra*)—. Sintéticamente, este abordaje agnóstico puede caracterizarse como un acercamiento no confesional, pero profundamente «interesado» tanto en el texto bíblico como en las elaboraciones teológicas —ortodoxas y heterodoxas—. ‘Interés’ es una suerte de categoría borgeana que permite definir la atracción que suscita un discurso al que no se le concede, necesariamente, valor de verdad: como afirma en el muy citado epílogo de *Otras inquisiciones* (1952), se trata de «estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso» (Borges, 1974, p. 775)^[10]. Borges, en la época a la que nos referimos, está muy lejos de una perspectiva creyente, pero igualmente distante de una mirada «desmitificadora» que denuncie —a la manera de la crítica iluminista-racionalista— el carácter «falso» de la Escritura, sus mistificaciones o sus usos como herramienta de manipulación de multitudes (*i. e.* «opio de los pueblos»). Se trata de un acercamiento que explora y explota las posibilidades literarias de ciertos relatos, figuras y conceptos. Proponemos que las

reescrituras bíblicas de Borges —*v. g.* «Tres versiones de Judas», «El evangelio según Marcos», «Las secta de los treinta», además de ensayos como «La duración del infierno», «Vindicación de la Cábala» o «El *Biathanatos*»— pueden calificarse de profanatorias en el sentido específico descrito por Agamben: contribuyeron a restituir el texto sagrado al «libre uso de los hombres», lo situaron como un material a ser reelaborado por otros escritores, creyentes o no creyentes, como un hipotexto literario, sobre cuya verdad no es indispensable tomar posición^[11].

El carácter de «precursor» de Borges puede comprobarse no solo en el carácter modélico que su forma de abordar la Biblia tiene para escritores posteriores —*v. g.* los microrrelatos de Marco Denevi en *Falsificaciones*; el tratamiento de la figura de Judas en *El otro Judas* y *El evangelio según Van Hutten*, de Abelardo Castillo— sino que, muchas veces, la deuda con Borges se explicita con citas o menciones directas. Así, para mencionar dos ejemplos muy distintos, por un lado, el jesuita Leonardo Castellani, contemporáneo de Borges, incluye, entre sus *Doce parábolas cimarronas* —reescrituras de parábolas evangélicas con una ambientación y una jerga criolla, ver *infra*—, una titulada «Jorge Luis y Epulón», en la que Borges —cuyo discurso está, en parte, construido con citas y paráfrasis de sus textos— discute con el personaje de la parábola del pobre Lázaro, tomada del evangelio de Lucas (16, 19-31), acerca de la existencia del infierno. A su vez, un autor muy distinto, Rodrigo Fresán —uno de los emblemas de la renovación de la narrativa argentina en los noventa (Drucaroff, 2011)— incluye, en *Vidas de santos* (ver *infra*), como explicita en el epílogo, «cameos» de «personajes de Jorge Luis Borges» —en particular, de Baltasar Espinosa, de «El evangelio según Marcos»— y reconoce el carácter modélico que para su obra tuvo *El libro del cielo y del infierno* (Fresán, 1993, p. 301), antología preparada y publicada por Borges y Bioy Casares en 1960, y, más en general, la noción de «apócrifo» tal como la entiende —y practica— Borges (Fresán, 1993, p. 307).

Retomando, entonces, el posicionamiento agnóstico inaugurado por Borges apunta, ante todo, a la resonancia simbólica y mítica de los relatos bíblicos (cfr. Lefere, 1998, pp. 73-ss.; lo que Del Olmo Lete denomina «relectura arquetípica», 2008, p. 16), sin demasiadas consideraciones sobre la práctica o la ética religiosa que se desprendería de ellos. Podemos mencionar, como ejemplos de obras que se inscriben en este posicionamiento, el relato «El perseguidor» (*Las armas secretas*, 1959), transposición bíblica, con un protagonista que es una figura cristológica y varios ecos del apocalipsis (Toutin, 2008; Adur, 2020); *El limonero real* (1974) y *La ocasión* (1988), de Juan José Saer, que reelaboran, respectivamente, algunos pasajes del Génesis —la creación, el sacrificio de Isaac— y el nacimiento de Jesús tal como se narra en los evangelios de Mateo y Lucas (ver Adur, 2021 y 2024); los cuentos de Murena (1956); Mujica Láinez (1993); Peltzer (1999); y los microrrelatos de Denevi en *Falsificaciones* (1966), que juegan a ensayar variantes sobre distintos episodios bíblicos; y la novela de Liliana Bodoc, *El perro del peregrino* (2013), un extrañamiento —en el sentido de Shklovski (1978)— operado sobre el relato evangélico al ser re-narrado desde la perspectiva de un perro.

Un segundo posicionamiento puede caracterizarse como «crítico». Incluimos aquí obras que, a partir de una reescritura del texto bíblico, proponen —de modo implícito o explícito— un cuestionamiento a la práctica institucional de la Iglesia, que se habría alejado de las auténticas enseñanzas de Jesús —con una perspectiva, muchas veces, vinculada a la de la teología de la liberación (Gutiérrez, 1975)—^[12]. A diferencia del posicionamiento agnóstico, la mirada sobre la Biblia no es aquí exclusivamente estética, sino que implica dimensiones éticas, políticas o religiosas —aunque el escritor no necesariamente se presente como creyente—. En varias de las obras que se inscriben en este posicionamiento, es frecuente el recurso del «manuscrito encontrado»: la aparición de un texto que complementa —o contradice— los textos bíblicos conocidos^[13].

En esta línea, buena parte de las obras que se inscriben en este posicionamiento son apócrifos bíblicos de ficción: por ejemplo, las novelas de Dalmiro Saénz (*Cristo de pie*, 1988); de Abelardo Castillo (*El evangelio según Van Hutten*, 1999); de Martín Mazora (*María Magdalena, condenada*, 2004); de Omar Ramos (*La elegida*, 2005); y el relato de Griselda Gambaro («Caín y Abel», en Cross y Pradelli, 2009). Podemos mencionar también, como caso de transposición bíblica crítica, *La cruz invertida*, de Marcos Aguinis (1970; cfr. Gómez Martínez, 1993).

Un tercer posicionamiento puede calificarse como «paródico»: la materia bíblica es abordada con un tono humorístico y radicalmente desacralizador. Esta perspectiva comienza a gestarse en torno a los años noventa, con el ya citado *Vidas de santos*, de Rodrigo Fresán (1993). Veamos, por ejemplo, la aparición de Jesucristo en «El descenso a los cielos»:

J. C. está vestido con una de esas ridículas camperas inflables de duvet, lleva el pelo largo atado en una trenza que le cae como un látigo hasta la mitad de la espalda, anteojos oscuros modelo Wayfarer [...].

—Sí —dice J. C.—, yo soy el que soy y todo eso.

—Yo también —contesta Sebastián.

—Lo que quiero decir es que soy el Mesías —insiste J. C.

—Claro, claro —dice Sebastián— Encantado. Puede sonar un poco... impertinente. Pero quisiera una prueba de... bueno.

—De acuerdo —dice.

Jesucristo haciendo la vertical. [...]. «¡Ops!» exclama J. C y con una delicada pirueta vuelve a estar sobre sus pies». (Fresán, 1993, p. 37)

La transposición de Fresán presenta a un Jesús «modernizado» y, a la vez, ridiculizado, de un modo más absurdo que crítico: el milagro que puede ofrecer es meramente una acrobacia. Este posicionamiento paródico se consolida y prolifera a lo largo del siglo XXI, con obras como *Un día en la vida de Dios*, de Martín Caparrós (2001); *Chamamé* (2008b) —donde la voluntad divina se le revela a un personaje a través de las letras de canciones de *rock*— y *Kryptonita* (2009) —protagonizada por una suerte de Superman del conurbano, con rasgos cristológicos—, de Leo Oyola; «El té de Dios» (2010), de César Aira; y varios de los cuentos reunidos en *La Biblia según veinticinco escritores argentinos* (ver, por ejemplo, Feinmann y Venturini en Cross y Pradelli, 2009). En muchos de los relatos vinculados a este posicionamiento paródico, son frecuentes las referencias a distintos productos de la cultura de masas —programas de televisión, películas, canciones, historietas—. Estos funcionan como una suerte de marco de referencia común, que el escritor supone conocido por sus lectores, es decir, de un modo análogo al que la Escritura ocupó durante siglos en la tradición occidental, una suerte de «Biblia pop» (cfr. sobre este punto Adur, 2016a y en prensa). En ocasiones los propios textos parecen tematizar dicho desplazamiento, entrecruzando productivamente Biblia y cultura de masas, jugando a solaparlas. Así, por ejemplo, en *Kryptonita*, uno de los personajes afirma: «Lo mejor que hizo el demonio fue hacernos creer que no existe». Otro intenta adivinar la procedencia de la cita y arriesga: «¿La Biblia?». Finalmente, el primero corrige: «Los sospechosos de siempre» (Oyola, 2009, p. 188). La película de Bryan Singer funciona como una cita de autoridad, que llega a confundirse con las Sagradas Escrituras^[14]

Por último, un cuarto posicionamiento puede denominarse «popular», para incluir aquellos relatos que proponen un cruce del hipotexto bíblico con las devociones y/o las formas de religiosidad popular. Dentro de este posicionamiento, podemos distinguir una vertiente rural o campera, donde pueden inscribirse, por ejemplo, las mencionadas *Doce parábolas cimarronas*, de Castellani (1960), o las distintas versiones del evangelio en clave gauchesca que circularon hacia los años sesenta (cfr. Casas, 2015). En general, estas reescrituras se encuentran —en mayor o menor medida— al servicio de la difusión del mensaje cristiano —y, específicamente, católico— y se vinculan a posicionamientos creyentes. En el siglo XXI, ha emergido otra vertiente de estas reescrituras bíblicas populares, que no tiene una ambientación rural, sino urbana —o «conurbana»: por lo general, en zonas periféricas de las ciudades—: pensamos, por ejemplo, en las obras de Leonardo Oyola (2008a y b y 2014), de Cabezón Cámara (2009 y 2012) y de Mariana Enriquez (2016 y 2019). En estos casos, las reescrituras no están al servicio de la difusión del catolicismo, y el hipotexto bíblico puede entremezclarse con tradiciones sin fuente bíblica explícita y otras formas de religiosidad no cristianas. Estas producciones se acercan, muchas veces, al texto bíblico de un modo mediado, indirecto y fragmentario —tal como suele suceder en el catolicismo popular— (Adur 2016a, 2018a, 2022a y b). Santos, reliquias o distintos tipos de objetos religiosos suelen estar presentes en estos textos como una forma de concretización de lo sagrado, característica de las formas de devoción popular. Como se lee en *Santería*:

No sabemos si Dios nos va a escuchar o no. Hay que hablar con aquellos que están más cerca de él. Con los que sabemos que tienen su favor. Esos son los que nos van a atender [...] Si Dios tiene una cara debe de ser parecida a la del Gauchito. Porque yo necesito verle la cara a Dios cuando le rezo. Necesito ponerle un rostro para saber que puedo confiar en Él. [...]. A mí me gusta pensar de vez en cuando que Dios se llama Antonio [...]. Porque a veces tengo esa necesidad de sentirlo igual a mí. No el verso que te hacen los curas. Eso de que nos hizo a su imagen y semejanza. No. Yo deseo con fervor descubrir y probar que Dios es como cualquiera. (Oyola, 2014, pp. 17-18)

Estas reescrituras populares de la Biblia, tanto en su vertiente rural como urbana, pueden estudiarse como casos de sincretismo o, al menos en algunas ocasiones, en el marco de lo que Ángel Rama (2008) caracterizó como ejercicios de transculturación narrativa, en tanto proponen una cosmovisión con elementos que provienen del cristianismo —y, en particular, de la Biblia— con otros que corresponden a las tradiciones y los textos sagrados de las culturas americanas precolombinas o de religiones africanas «trasplantadas» a nuestro continente.

UN MAPA EN CONSTRUCCIÓN

Como advertimos al comienzo, el modo de organizar las reescrituras bíblicas en la literatura argentina que aquí proponemos es parte de una investigación en curso y, por lo tanto, provisorio, en al menos tres sentidos.

En primer lugar, los posicionamientos que aquí caracterizamos no son, ni mucho menos, compartimentos estancos: son hipótesis para organizar un corpus que permiten, de hecho, solapamientos. Así, por ejemplo, la mayoría de las obras que mencionamos participan, en alguna medida, del posicionamiento agnóstico, en tanto abordan la Biblia como un texto literario, más allá de inscribirse también en el crítico, paródico o popular; ciertas obras que participan del posicionamiento popular también incorporan rasgos que corresponderían a un posicionamiento paródico (las obras de Oyola y de Cabezón Cámara son buenos ejemplos de esto). Incluirlos en una u otra categoría depende en parte de cuáles son los rasgos que tienen mayor relieve o, en ocasiones, de la hipótesis de lectura desde donde se aborda determinada obra.

En segundo lugar, se trata de un mapa construido por inducción: partimos de la lectura y análisis de un corpus de reescrituras bíblicas que consideramos relevante y significativo para, a partir de allí, proponer y caracterizar los distintos posicionamientos. Esto quiere decir que el avance de nuestra investigación y la lectura de textos y autores que hasta ahora no hemos abordado pueden llevarnos a delimitar nuevos posicionamientos.

En tercer lugar, en esta misma línea, los posicionamientos —como dijimos— son dinámicos y se definen relacionalmente, por lo que de ningún modo los cuatro que proponemos aspiran a una validez general y transhistórica. Al considerar otros períodos de la narrativa argentina u otros recortes, el mapa deberá redibujarse, delimitando las posiciones adecuadas.

El carácter provisorio del mapa que trazamos no es, sin embargo —esperamos—, una falla, sino una posibilidad. Más que delimitar de modo definido y definitivo una zona, este trabajo quiere ser un estímulo para otros investigadores; procura sembrar algunas huellas que inviten a transitar este territorio vasto, fascinante y poco explorado todavía que constituyen las reescrituras bíblicas en la narrativa argentina contemporánea.

REFERENCIAS

- Adur, L. (2014). *Borges y el cristianismo. Posiciones, diálogos y polémicas*. [Tesis doctoral]. Universidad de Buenos Aires.
- Adur, L. (2016b). Reescrituras bíblicas en la obra de Borges. «Tema del traidor y del héroe» y los cuentos de sacrificio. *Letral*, (17), 26-40.
- Adur, L. (2016c). Las biblias de Borges. *Variaciones Borges*, (41), 3-25.
- Adur, L. (2018b). Un dios despedazado y disperso. La figura de Jesús en la obra de Jorge Luis Borges. *Lexis*, 42(2), 327-367.
- Adur, L. (2019). *Borges and the Bible*. En R. Fiddian, (Ed.), *Borges in Context*. Cambridge University Press.
- Adur, L. (2020). La pasión según J. C. Figuraciones cristológicas en «El perseguidor» de Julio Cortázar. *Teoliteraria*, 10(20), 16-37.
- Adur, L. (2021). *El limonero real* de Juan José Saer: entre la Biblia y Homero. [Conferencia]. Universidad Nacional de San Martín.
- Adur, L. (2022a). Nada que no sea cuerpo. *El Ansia*, (6), 24-39.
- Adur, L. (2022b). La cosa mala (del pantano). Notas sobre la Oscuridad en *Nuestra parte de noche* de Mariana Enriquez y *Swamp Thing* de Alan Moore. *Revista Luthor*, (52).
- Adur, L. (2024). La estrella sobre Belén. Una lectura de la «alegoría teatral» de los reyes magos en *La ocasión* (1988) de Juan José Saer. *Recial*, 15(25), 85-96.
- Adur, L. [en prensa]. Una refundación antológica: *McOndo* o de cómo escribir «literatura latinoamericana» después del boom. *Revue de littérature comparée*.
- Agamben, G. (2009). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- Aguinis, M. (1970). *La cruz invertida*. Planeta.
- Aizenberg E. (1997). *Borges, el tejedor del Aleph y otros ensayos*. Vervuert-Iberoamericana.
- Alter, R. y Kermode, F. (1990). *The Literary Guide to the Bible*. Harvard University Press.
- Attala, D. (2016b). Littérature et tradition biblique Argentine. En M. Wathee Delmotte y A. Bonord (Eds.), *Le sacré dans la littérature contemporaine: expériences et références*. Peter Lang.
- Attala, D. (2016c). Jorge Luis Borges y la Biblia. En D. Attala y G. Fabry (Eds.), *La Biblia en la literatura hispanoamericana* (pp. 475-500). Trotta.
- Attala, D. y Fabry, G. (Eds.). (2016). *La Biblia en la literatura hispanoamericana*. Trotta.
- Auerbach, E. (1998). *Figura*. Trotta.
- Auerbach, E. (2006). *Mimesis*. Fondo de Cultura Económica.
- Avenatti, C. y Safa, H. (Eds.). (2003). *Letra y espíritu*. Universidad Católica Argentina.
- Blondel, J. (1990). *Bible et littérature anglaise*. Publications de l'Université Paul Valéry.
- Bloom, H. (1973). *La angustia de las influencias*. Monte Ávila.

- Bloom, H. (1991). *Poesía y creencia*. Cátedra.
- Bloom, H. (1995). *El libro de J.* InterZona.
- Bloom, H. (Ed.). (2006). *Bloom's Modern Critical View. The Bible*. Chelsea House.
- Bodoc, L. (2013). *El perro del peregrino*. Alfaguara.
- Boitani, P. (1999). *The Bible and his Rewritings*. Oxford University Press.
- Bonnin, J. E. (2013). *Discurso político y discurso religioso en América Latina*. Santiago Arcos.
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas*. Emecé.
- Bourdieu, P. (1997). *Las reglas del arte*. Anagrama.
- Cabezón Cámara, G. (2009). *La virgen cabeza*. Eterna Cadencia.
- Cabezón Cámara, G. (2012). *Le viste la cara a Dios*. La isla de la Luna.
- Caparrós, M. (2001). *Un día en la vida de Dios*. Seix Barral.
- Carmichael, C. (2020). *The Cambridge Companion to the Bible and Literatura*. Cambridge University Press.
- Casas, M. (2015). Los evangelios criollos y el Martín Fierro católico. *Itinerantes. Revista de Historia de la Religión*, (5), 185-210.
- Castellani, L. (1960). *Doce parábolas cimarronas*. Itinerarium.
- Castillo, A. (1999). *El evangelio según Van Hutten*. Seix Barral.
- Cella, S. (dir.). (1999). *La irrupción de la crítica*. Emecé.
- Cortázar, J. (1994). El perseguidor. En J. Cortázar, *Cuentos completos*. Alfaguara.
- Cross, E. y Pradelli, Á. (comps.). (2009). *La Biblia según veinticinco escritores argentinos*. Emecé.
- Damrosch, L. (2016). *The Artful Religion of William Blake*. Yale University Press. Recuperado 16 de septiembre de 2025, de <https://yalebooks.yale.edu/2016/11/02/the-artful-religion-of-william-blake/>
- Del Olmo Lete, G. (Dir.). (2008-2010). *La Biblia en la literatura española* (Tt. I-III). Trotta.
- Del Olmo Lete, G. (2016). *La Biblia hebrea en la literatura. Guía temática y bibliográfica*. Universidad de Barcelona.
- Denevi, M. (1966). *Falsificaciones*. Eudeba.
- Drucaroff, E. (2011). *Los prisioneros de la torre*. Emecé.
- Enriquez, M. (2019). *Nuestra parte de noche*. Anagrama.
- Enriquez, M. (2016). *Las cosas que perdimos en el fuego*. Anagrama.
- Fresán, R. (1993). *Vidas de santos*. Planeta.
- Fresko, S. (2002). *Quel 'vano cerbero teológico': l'idea di Dio in Jorge Luis Borges*. Recuperado 12 de marzo de 2025, de <http://www.borges.pitt.edu/bsol/pdf/fresko.pdf>

- Frye, N. (1992). *Words with Power*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Frye, N. (2001). *El gran código*. Gedisa.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus.
- Gómez Martínez, J. (1993). Discurso literario y pensamiento de la liberación: *La cruz invertida* en la contextualización de una época. En H. Cerruti Guldborg (Ed.), *El ensayo en nuestra América*. UNAM
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sigueme.
- Jeffrey, D. (Ed.). (1992). *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Eerdmann.
- Jullien, C. (2003). *Dictionnaire de la Bible dans la littérature française*. Vuibert.
- Jullien, F. (2021). *Recursos del cristianismo pero sin entrar por la fe*. El hilo de Ariadna.
- Kuschel, K. (1978). *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Benziger Verlag.
- Lefere, R. (1998). *Borges y los poderes de la literatura*. Peter Lang.
- Lugones, P. (Comp.). (1966). *Los Diez Mandamientos*. Jorge Álvarez.
- Maingueneau, D. (2006). *Discurso Literario*. Contexto.
- Marsimian, S. y Grosso, M. (2009). *Panorama de la literatura argentina contemporánea*. Santiago Arcos.
- Mazora, M. (2004). *María Magdalena condenada*. Simurg.
- Morello, G. (2003). *Cristianismo y revolución*. EDUCC
- Mujica Láinez, M. (1993). *Cuentos inéditos*. Planeta.
- Murena, H. (1956). *El centro del infierno*. Sur.
- Nahson, D. (2009). *La crítica del mito*. Vervuert/Iberoamericana.
- Oyola, L. (2008b). *Chamamé*. Salto de Página.
- Oyola, L. (2009). *Kryptonita*. Random.
- Oyola, L. (2014). *Santería*. Negro Absoluto.
- Peltzer, F. (1999). *Fronteras*. El Francotirador.
- Peña Fernández, F. (2002). *Apócrifos bíblicos contemporáneos. Definición, estructura e hipótesis*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Prickett, S. (1998). The Bible in literature and art. En J. Barton (Ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (pp. 160-178). Cambridge University Press.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. El Andariego.
- Ramos, O. (2005). *La elegida*. Emecé.
- Rivas, L. H. (2006). Las Sagradas Escrituras en el cine y la literatura después del Concilio Vaticano II. *Revista Teología*, (89), 65-96.

- Saénz, D. (1957). *Setenta veces siete*. Emecé.
- Saénz, D. (1988). *Cristo de pie*. Puntosur.
- Saer, J. J. (1974). *El limonero real*. Planeta.
- Saer, J. J. (1988). *La ocasión*. Alianza.
- Shklovski, V. (1978). El arte como artificio. En T. Todorov (Comp.). *Teorías de la literatura de los formalistas rusos* (pp. 55-70). Siglo XXI.
- Swindell, A. (2009). *How Contemporary Novelists Rewrite Stories from the Bible*. Edwin Mellen Press.
- Terán, O. (2013). *Nuestros años sesenta*. Siglo XXI.
- Toutin, A. (2008). El «Dios» huidizo de los escritores. *Teología y vida*, 49(1-2), 221-233.
- Vélez, G. (2011). *Borges y la Biblia*. Iberoamericana Vervuert.
- Walsh, R. y Tworney, J. (Eds.). (2015). *Borges and the Bible*. Sheffield Press.
- Wilson, E. (1956). *Los rollos del mar muerto*. Fondo de Cultura Económica.
- Zonana, V. G. (2001). El hijo pródigo en la poesía del 40: Enrique Molina. *Revista de literaturas modernas*, (31), 193-218.
- Oyola, L. (2008a). *Gólgota*. Salto de página.
- Adur, L. (2016a). La gran bestia pop. Un recorrido por la novelística de Leonardo Oyola. *El Ansia*, 3, 218-231.
- Attala, D. (2016a). Argentine. En S. Parizet (Dir.). *Dictionnaire encyclopédique de la Bible dans la littérature mondiale* (pp. 284-289). Éditions du Cerf.
- Adur, L. (2018a). Vírgenes cabeza y cristos villeros. Reescrituras marginales del discurso católico en las obras de Leonardo Oyola y Gabriela Cabezón Cámara. *Tropelías*,(3), 36-56.

NOTAS

- [1] Doctor en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de Literatura Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Contacto: lucasadur@gmail.com
- [2] Cfr. la exhaustiva guía bibliográfica confeccionada por Del Olmo Lete, 2016.
- [3] A lo largo de este trabajo, citamos algunos estudios específicos sobre la hipertextualidad bíblica en determinados autores argentinos, pero falta un panorama sistemático de conjunto. Aportes en ese sentido son dos trabajos breves y panorámicos de Daniel Attala (2016a y b). Mas, generalmente, es notoria la escasez de estudios sobre «Biblia y literatura» en el ámbito latinoamericano. En 2016 se publicó un volumen colectivo sobre *La Biblia en la literaturahispanoamericana* (Attala y Fabry, 2016), que se propone como un primer intento para paliar esta notable laguna bibliográfica. Los propios compiladores del volumen señalan la ausencia de «estudios sistemáticos y menos aún de síntesis que abarcaran períodos, países y ni siquiera obras más o menos completos de tal o cual autor.

Tal laguna en los estudios literarios puede sorprender y sorprende» (Attala y Fabry, 2016, p. 10; cfr. Adur, 2022a).

- [4] Tomamos como punto de partida para nuestro estudio el período comprendido entre la segunda mitad de los años cincuenta y el comienzo de la década siguiente. En ese lapso se registra una serie de desplazamientos que justifican el recorte aquí propuesto, tanto en el campo literario argentino (Cella, 1999; Marsimian y Grosso, 2009; Terán, 2013) como con respecto a la lectura e interpretación de la Biblia, especialmente en el ámbito católico, a partir de la realización del Concilio Vaticano II (cfr. Morello, 2003; Rivas, 2006; Bonnin, 2013).
- [5] «*We no longer live in the age when literate persons had a daily intimacy with the Bible on the basis of shared belief; individuals must now attune themselves to the book, which is today rarely assimilated in early youth*». [«Ya no vivimos en una época en la que las personas letradas tenían un contacto cotidiano e íntimo con la Biblia, sobre la base de una creencia compartida; ahora los individuos deben ocuparse de sintonizar con un libro, que hoy en día es infrecuente asimilar en la juventud temprana», mi traducción] (Alter y Kermode, 1990, p. 6).
- [6] Una excelente síntesis en este sentido lo constituye el trabajo de Swindell (2009). Cfr. especialmente el primer capítulo donde rastrea trabajos desde la década del cincuenta hasta comienzos del siglo XXI.
- [7] Para ofrecer otro ejemplo de lo que afirmamos aquí, cfr. el estudio de Zonana sobre el tema del hijo pródigo en la poesía de Enrique Molina. El crítico considera que, más allá del hipotexto bíblico, son relevantes las mediaciones que constituyen los escritos de Gide, Rilke y Saint John Perse (2001, pp. 195-ss.).
- [8] Cfr., en el mismo sentido, Wright (en Swindell, 2009, p. ii): «*Literary texts in particular [...] respond to elements of the biblical texts that 'orthodox' readings tend to ignore or repress, asking questions of which authoritarian communities disapprove (using 'authoritarian' in the Bakhtinian sense of 'monological', attempting to impose a single closed meaning upon texts inherently 'dialogical', open to intertextual discussion with other texts)*». [«Los textos literarios en particular responden a elementos del texto bíblico que las lecturas 'ortodoxas' tienden a ignorar o reprimir, formulando preguntas que las comunidades autoritarias desaprueban (entendiendo 'autoritarias' en el sentido bajtiniano de 'monológicas', las que intentan imponer un único sentido cerrado sobre textos inherentemente 'dialogicos', abiertos a la discusión intertextual con otros textos», mi traducción].
- [9] Para este tipo de obras, donde la relación hipertextual con la Biblia no es evidente para todos los lectores —como señalan Alter y Kermode (1990, ver *supra*), hoy no se trata de un texto necesariamente conocido para la mayoría del público—, son importantes los trabajos críticos que la expliciten e indaguen.
- [10] En este mismo sentido, en el prólogo de *Discusión*, declaraba su «afición persistente e incrédula» por la teología (Borges, 1974, p. 177); en «Leslie D. Weatherhead: *After Death*», afirma sobre la vida ultraterrena: «me interesa y no creo» (Borges, 1974, p. 281); en «La muerte y la brújula», le hace decir a Lönnrot: «Usted replicará que la realidad no tiene la menor obligación de ser interesante. Yo le replicaré que la realidad puede prescindir de esa obligación, pero no las hipótesis» (Borges, 1974, p. 500). Sobre este punto, cfr. Adur (2014, p. 200). Podemos asimilar esta noción borgeana a lo que F. Jullien denomina «recurso»: «lo propio del recurso es que se explora y se explota [...]. Puede ser fuente de efectos, sin que debamos plantear previamente la cuestión de su verdad» (2021, p. 25).
- [11] La centralidad de Borges en este aspecto explica también que, en el marco de la literatura argentina, es el autor cuya relación con la Biblia ha sido indagada más sistemáticamente por parte de la crítica. Ver, por ejemplo, Aizenberg, 1997; Adur, 2016b y c, 2018b y 2019; Attala, 2016c; Fresko, 2002; Nahson, 2009; Vélez, 2011; Walsh y Tworney, 2015.

- [12] Así, por ejemplo, describe Van Hutten su hallazgo de un evangelio escrito en arameo, en una novela de Abelardo Castillo: «Yo buscaba un fundamento esenio del cristianismo y encontré el Manifiesto Comunista de Dios» (1999, p. 207).
- [13] La recurrencia de este recurso no puede no vincularse con el resonante descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, que se produjo hacia mediados del siglo XX (Wilson, 1956) y estimuló la imaginación de novelistas a lo largo de todo el mundo: proliferaron los apócrifos bíblicos de ficción, especialmente aquellos que se presentaban como evangelios perdidos: de Tomás, de Judas, de María Magdalena, del propio Jesús (cfr. Rivas, 2006).
- [14] Ver, en esta misma línea, el juego de Fresán con la ambigüedad de *Maddona*, como referencia a la madre de Jesús en los evangelios y a la cantante pop («Algunas postales desde el Vaticano», Fresán, 1993, pp. 14-15).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/260/2605582012/2605582012.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Lucas Martín Adur Nobile^[1]

REESCRITURAS BÍBLICAS EN LA NARRATIVA
ARGENTINA CONTEMPORÁNEA. APUNTES PARA
UNA CARTOGRAFÍA

*BIBLICAL REWRITINGS IN CONTEMPORARY ARGENTINE FICTION:
TOWARD A CARTOGRAPHY*

Gamma

vol. XXXVI, núm. 75, 2025

Universidad del Salvador, Argentina

revista.gramma@usal.edu.ar

ISSN: 1850-0153

ISSN-E: 1850-0161