

La invención de interfaces: Sansón y Dalila, Iracema y Martín

The invention of Interfaces: Samson and Delilah, Iracema and Martín

Antonio Geraldo Cantarela

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
cantarela@pucminas.br

El propósito de la comunicación es tejer paralelos entre dos textos que no establecen entre sí ninguna intertextualidad: la novela indianista *Iracema*, de 1865, del escritor brasileño José de Alencar (1829-1877), y las narrativas bíblicas de Sansón y Dalila (*Jueces* 13-16), parte de la gran obra histórica deuteronomista compilada entre fines del siglo VII y principios del siglo VI a.C. Sin embargo, la falta de marcas intertextuales entre las dos obras no impide el ejercicio de la comparación. Así, basada en informaciones de la crítica histórica y en aportes teóricos de la estética de la recepción, la comunicación discute tres modos posibles de cotejo: i) por los temas en la superficie del texto; ii) por el contexto histórico de su redacción; y iii) por la elección de temas "de fondo", de interés del lector. La discusión acerca de estas posibles formas de comparación entre *Biblia* y literatura destaca algunas cuestiones de hermenéutica de interés para los lectores de la *Biblia*.

Palabras clave: Iracema, Sansón y Dalila, Teopoética, Intertextualidad, Estética de la recepción.

A comunicação propõe-se a tecer paralelos entre dois textos que não estabelecem entre si qualquer intertextualidade: o romance indianista *Iracema*, de 1865, do escritor brasileiro José de Alencar (1829-1877) e as narrativas bíblicas de Sansão e Dalila (*Juízes* 13-16), parcela da grande obra histórica deuteronomista compilada entre o final do século VII e os inícios do século VI a.C. A falta de marcas intertextuais entre as duas obras não impede, contudo, o exercício da comparação. Assim, sustentada em informações da crítica histórica e com aportes teóricos da estética da recepção, a comunicação discute três modos possíveis de cotejo: i) pelos temas à superfície do texto; ii) pelo contexto histórico de sua redação; e iii) pela eleição de temas "de fundo", de interesse do leitor. A discussão sobre essas formas possíveis de comparação entre *Bíblia* e literatura destaca algumas questões de hermenêutica de interesse a leitores da *Bíblia*.

Palavras chave: *Iracema*, *Sansão e Dalila*, Teopoética, Intertextualidade, Estética da recepção.

Introducción

La literatura se nutre de literatura. El simple hecho de que exista una ciencia literaria que se autodenomina "literatura comparada" comprueba la relación indisoluble entre el ayer y el hoy, entre el allí y el aquí, entre lo que dice el otro y lo que digo yo. Este modo de hacerse que tiene la literatura, siempre sedienta y bebiendo en las fuentes propias o ajenas, se extiende también a la *Biblia*. Las correlaciones entre la *Biblia* y la literatura se dan, primero, en el proceso de la propia formación de la *Biblia*, cuando bebe en las fuentes fenicias, egipcias, asirio-babilónicas y helenísticas. Una vez terminada y constituyéndose como representante de una de las matrices de la cultura occidental, la Biblia ha venido alimentado no solo la producción teológica sino la literatura en general. Algunas veces se ofrece en la superficie de sus textos, otras se deja penetrar de manera más profunda y amplia.

En el rastro de los variados modos en que tiene lugar la recepción de la *Biblia*, esta comunicación construye aproximaciones entre las narrativas bíblicas de Sansón y Dalila (*Jueces* 13-16) y la novela *Tracema* de 1865 del escritor brasileño José de Alencar. No hay ninguna intertextualidad entre las dos obras. Al contrario de su contemporáneo, Machado de Assis, para quien la *Biblia* fue una referencia importante en la construcción de su obra, Alencar la desconoce. La falta de marcas intertextuales entre *Jueces* 13-16 e *Tracema* no impide, sin embargo, el ejercicio de la comparación.

Se pretende, por tanto, demostrar la posibilidad de establecer correlaciones entre dos textos que no traen, originalmente, ningún rasgo de intertextualidad. Razón por la que se insiste con relación a "tejer" paralelos, "establecer" correlaciones, "construir" interfaces entre los dos textos. La justificación de esta propuesta puede apoyarse en la dirección indicada por las discusiones teóricas de la hermenéutica histórica y de la estética de la recepción –teorías que, al destacar el carácter estructuralmente dinámico del lenguaje, trajeron relevantes contribuciones a la crítica literaria y, de paso, a los estudios bíblicos¹–.

Hay también una justificación que puede considerarse aún más importante: las libres analogías, en el sentido de crear asociaciones, comparaciones y semejanzas, entre pasajes bíblicos y sus propias vivencias constituyen tal vez el principal "método" de lectura que el lector-cristiano común hace del texto bíblico. Además, con la excepción del siglo y medio de cierta rigidez exegética representada por los métodos histórico-críticos –pero sin negar su contribución–, la lectura de la Biblia se ha hecho, en general, por el camino de la libre interpretación. De Orígenes a Ricoeur, en la lectura popular o en las homilias de preladados y pastores que frecuentaron los cursos de Teología, encontramos ejemplos de la libre apropiación del texto bíblico. Con esta

¹ Entre otros nombres recordamos a Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, mayores exponentes de la hermenéutica del siglo XX. Y los teóricos de la estética de la recepción Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. Debido al poco espacio del que disponemos en este texto, sus teorías no aparecen aquí expresamente; pero en ellos se basan nuestras consideraciones y planteamientos.

“licencia metodológica”, pasemos a la tarea de comparar los dos textos (la novela y el texto bíblico) y de discutir algunos aspectos que nacen de tal lectura.

1. Tres modos de comparación

El imaginario bíblico presente en la literatura es, algunas veces, sutil o poco evidente. Pero ¿quién no vería la expresa referencia a la *Biblia* –empezando por el título– en la novela *Esaú e Jacó* de Machado de Assis? En esta obra los conflictos entre liberales y conservadores, o entre monárquicos y republicanos (o quizás, los conflictos existenciales generados por la necesidad de tener que elegir), se encuentran gratamente representados por los gemelos bíblicos que se peleaban aún en el vientre materno. O: ¿quién no reconocería en las andanzas del *Cain* de José Saramago los capítulos iniciales del *Génesis*?

Este tipo de intertextualidad, en el plano de lo que aflora a la superficie del texto, constituye, hasta cierto límite, graciosas analogías entre el pasado bíblico y el presente escenificado por el texto literario. Pero ¿cuáles son las posibilidades de establecer semejantes comparaciones cuando no hay entre los textos ninguna intertextualidad? La pregunta configura nuestro objetivo. Presentamos, pues, en esta sección, tres modos posibles de cotejo entre *Iracema* y *Jueces* 13-16: por los temas que aparecen en la superficie del texto; por el contexto histórico de su redacción; y por la elección de temas “de fondo”, de interés del lector².

1.1. Correlaciones establecidas por temas en la superficie del texto

La lectura de las dos obras, hecha con el objetivo de “encontrar” rasgos en común, trae a colación varios elementos que permiten construir comparaciones entre ellas. Algunos, más centrales: el amor entre los jóvenes está marcado, en ambos casos, por la seducción de lo diferente, por el enfrentamiento con lo extranjero. Martín y Sansón, extranjeros, se sienten atraídos por la mujer de otro pueblo y, por esta razón, se les recibe bien. La aceptación de que gozan, al ser extranjeros, no encubre sin embargo la tensión que causa su presencia.

En las dos narrativas aparece también el carisma de los personajes centrales (*Iracema* y *Sansón*), expresado por el voto, al considerar mantener un secreto que implica en la garantía de vida para la nación. *Iracema*, virgen de *Tupã*, mantiene el secreto de la *jurema*, la bebida dulce y amarga de su nación. *Sansón*, nazareo, no puede ni beber vino ni que le corten el pelo, y de ahí le viene la fuerza para salvar a Israel de las manos de los enemigos filisteos. En los dos casos, la infidelidad al carisma de la consagración, marcada por la traición del secreto, trae consiguientes pérdidas para la nación. Pero: *Iracema* y *Sansón* mueren en la condición de exiliados, lejos de los suyos, en una tierra que no es la de ellos.

² Las correlaciones se harán más evidentes si se conocen las dos obras.

En este primer nivel de correlaciones se podrían incluir también aquellos rasgos que indican los eventos históricos fundacionales, tomados como asunto por los textos literarios cotejados. Así pues, entre Sansón y Dalila y la novela *Iracema*, se pueden también comparar los polos indio-portugués de la historia de Brasil con los polos israelita-filisteo de la historia del antiguo Israel. Este primer nivel de correlaciones se puede explicar por la recurrencia de ciertos temas en la literatura de todos los tiempos y de todos los pueblos, asuntos de la experiencia humana universal: amor y odio, alianza y traición, duda y esperanza, dominación y rebeldía. Permanecer, no obstante, en el trabajo de buscar semejanzas temáticas entre la *Biblia* y la literatura, aunque no sean obvias y expresas, sería tratar parcialmente el asunto por muy curiosa que sea la tarea. Vamos, pues, a otro modo de cotejo entre las dos obras.

1.2. Correlaciones a partir del contexto histórico de la redacción

Este segundo modo de comparación entre *Iracema* y *Jueces* 13-16 parte del presupuesto de que la producción de estos textos se comportó selectivamente en relación con los eventos históricos que tematizan. Por tanto, el cotejo se concentra, en líneas esencialísimas, en las circunstancias históricas bajo las cuales se produjeron los textos que son objeto de comparación. Teniendo en cuenta este aspecto, no solo interesa buscar semejanzas entre los contextos de la redacción de las dos obras; sino que por ellos y más allá de ellos, afirmar para ellas su carácter común de relectura de los eventos históricos que cada una tematiza.

Las narrativas bíblicas acerca de Sansón, aunque de una perspectiva posterior, apuntan conflictos entre dos naciones vecinas: israelitas y filisteos. Estos conflictos tienen lugar históricamente porque estos dos pueblos ocupan, de manera simultánea, prácticamente un mismo territorio; y se manifiestan en las recíprocas incursiones militares en la disputa por el control político de la región; se expresan también en la cosmovisión religiosa que entiende la lucha por la posesión de la tierra como guerra entre divinidades. El choque entre filisteos e israelitas se extiende durante más de un siglo; y se entiende mejor en el seno del complejo y diversificado proceso de ocupación de Caná.

La novela *Iracema*, de José de Alencar, presenta, desde una perspectiva posterior, el encuentro de dos identidades culturales completamente distintas y geográficamente distantes: la del nativo americano, representada por la india Iracema, con la del colonizador portugués, en la persona de Martín. Iniciada en el contexto de la expansión marítima y comercial ibérica, la colonización del continente sudamericano aportará cuantiosos beneficios para varios Estados europeos. Para las naciones indígenas, sin embargo, constituirá un violento y continuo proceso de pérdidas, cuya continuidad y cuyas marcas están presentes hasta los días actuales. De esta empresa genocida forma parte la conquista lusa del Estado de Ceará a principios del siglo XVII, región disputada también por intereses franceses. Este es el escenario de *Iracema*. Desde el choque inicial entre los nativos y los colonizadores, según señala desde otro ángulo una lectura crítica de la obra de Alencar, el indio está marcado para morir.

Al referirse a aquellos hechos ancestrales fundacionales, el contexto autorial posterior de *Jueces* 13-16 y de *Iracema* hace mucho más que hablar de ellos; habla de sí mismo. Al adoptar con predilección el asunto del encuentro entre el indio y el europeo (asunto de *Iracema*), el romanticismo de Alencar cuenta mucho más acerca de su propia época. De la misma forma, al abordar como tema el Israel tribal (del que forman parte las narrativas relativas a Sansón y Dalila), los escritores deuteronomistas revelan su propio tiempo. La comparación permite construir un esquema común a los dos contextos de la redacción. El esquema se presenta de la siguiente manera: un conjunto de cambios, determinados en buena parte por las coyunturas de la política y de la economía internacionales, configura una situación de crisis; en un momento de aparente superación de la crisis, marcado por el clima de nacionalismo exacerbado, florece una vigorosa literatura que expresa los anhelos de la nación.

Desde su institución como Estado dinástico, bajo Salomón, hasta la caída en el año 587 a.C., el Israel monárquico sufrió todo tipo de presión ante los grandes imperios del Creciente Fértil. En el contexto de las tensiones internacionales que llevaron la nación a la ruina, en el momento de un nacionalismo imposible de disimular, la reforma político-religiosa del rey Josías mezcla elementos de tradiciones ancestrales con otros de la institución monárquica, para hacer una gran relectura de la historia de Israel. Incluso con el fracaso de la reforma y la caída de la nación, el trabajo de redacción tiene continuidad. La obra literaria resultante, conocida como "historiografía deuteronomista", engloba el libro *Jueces*, del que forman parte las narrativas concernientes a Sansón. Tales narrativas se entenderán, por tanto, desde el punto de vista del contexto de la redacción, en conexión con la historia de crisis que hizo que Israel desapareciera como Estado monárquico. Al fin y al cabo, las leyendas respecto de Sansón escenifican la historia del Israel infiel y exiliado.

También la sociedad brasileña, desde la crisis del pacto colonial, pasando por la carrera del oro, hasta el periodo imperial, vive a merced de las tensiones generadas por la expansión liberal del capitalismo. Un conjunto de cambios, en las coyunturas internacional y local, permite que Brasil conquiste su autonomía política. La identidad de la joven nación brasileña se configura, no obstante, de manera ambigua: conviven al mismo tiempo, por un lado, la vieja estructura esclavista de producción en la que dominan las oligarquías terratenientes y, por otro lado, las alteraciones en la sociedad caracterizadas por la urbanización y por el surgimiento de una clase media. Dentro de esta configuración, se establece el romanticismo, movimiento literario que abarca, junto con la trasplatación de los valores europeos, el nativismo. Su producción específica, excluyendo al negro, será el indianismo –la exaltación del indio como héroe y "tipo" de la nación libre–, producto extraño a la realidad del indio (*Iracema*) masacrado por la colonización.

Referente a las correlaciones establecidas entre las dos obras, a partir de su contexto histórico, vale la pena desde ya observar que: la contextualización de las narrativas acerca de Sansón y Dalila y de la novela *Iracema*, por las vías de la búsqueda de información histórica de las obras, puede funcionar como coadyuvante de la lectura crítica, pero no abre todas las puertas de la historia a la que se autorrefieren. Pasemos ahora a un tercer

modo de correlaciones entre las dos obras, establecidas por las opciones elegidas por el lector.

1.3. Correlaciones por la elección de los temas de interés del lector

Este tercer modo de comparación entre *Iracema* y las narrativas bíblicas de Sansón y Dalila configura las circunstancias, los modos, los sistemas de valores, los intereses e intenciones con los que el lector actual hace la lectura de aquellos textos. Si se acepta que la lectura de los textos elige algunos elementos textuales pretiriendo otros, se puede escoger, entre otras posibilidades, el aspecto de la relación entre la violencia y lo sagrado. En *Iracema*, como en las narrativas de *Jueces* 13-16, la codificación social de la vida colectiva se presenta marcada por la religión, que ejerce un expresivo papel como elemento identificador de las diferencias sociales y étnicas. Tal expresión, sin embargo, se encuentra cimentada en la violencia. Es por ello que surge la pregunta: ¿qué extraño vínculo hay entre la violencia y lo sagrado? ¿Por qué la búsqueda de la identidad pasa tantas veces por la violencia?

En *Iracema*, el amor de los personajes Iracema y Martín recorre toda la novela. El escenario, no obstante, sugiere una guerra. El sustantivo "guerrero" o alguno de sus sinónimos aparecen más de 300 veces en la obra. El verbo "guerrear" y sus sinónimos pueden contarse más de 50 veces. Hay más de 60 referencias a armas y casi 40 a los enemigos. Los indicadores textuales de la violencia están también presentes en las narrativas de *Jueces* 13-16. Los filisteos hacen incursiones, Sansón mata a mil hombres con la quijada de un asno, Sansón muere matando con él a 3 mil hombres y mujeres. A pesar de las exageraciones propias del género de las leyendas, el texto bíblico no recoge, aun así, una historia de amor. Como en *Iracema*, términos como furia, odio, enemigo, venganza, también aquí están presentes en la obra. En las dos obras, la naturaleza participa de la violencia. En *Jueces*, por ejemplo, Sansón captura 300 zorras para atizar fuego a los sembrados de los filisteos.

En *Iracema*, en el (des)encuentro del portugués con el indio, el proyecto colonizador con la llegada de otros guerreros blancos, y de sacerdotes de negra vestidura, para apoderarse de la tierra india y "plantar la cruz en la tierra salvaje" –conforme expresiones de la novela–. El texto de *Jueces* 13-16 afirma expresamente que el altercado entre Sansón y los filisteos venía de un plan de Yahvé a favor de Israel. ¿Pero qué divinidad usaría la violencia para ayudar en los conflictos? ¿Qué religión se promovería, extrañamente, haciendo víctimas? ¿Qué pacto establecen entre sí la violencia y lo sagrado? Desde la perspectiva elegida, la lectura de *Iracema* y *Jueces* 13-16 permite afirmar que la religión, lejos de expresarse apenas en los gestos de buena voluntad entre los hombres, se presenta en sus formas institucionalizadas, también como factor activo de ocultamientos y violencias.

2. Consideraciones acerca de las correlaciones establecidas entre las dos obras

Presentamos, en esta sección, algunas consideraciones oriundas de la tarea de comparar la *Biblia* y la literatura. Más que afirmar el diálogo posible,

más que brindar respuestas, se pretende destacar algunos puntos generales (o de hermenéutica, en el lenguaje de los especialistas) de particular interés para los lectores de la *Biblia*. La lectura comparada de *Iracema* y de las narrativas bíblicas respecto de Sansón topa, ya desde el principio, con una imprecisión de los límites entre el discurso literario, objeto de la crítica literaria, y el discurso religioso, representado por el texto bíblico, objeto de la teología. ¿Sería posible, delante de tal imprecisión, pensar la lectura de *Iracema* (o de cualquier otra obra literaria) bajo un enfoque teológico? O, al contrario, ¿tratar el texto bíblico como literatura?

La teología y la literatura construyen, igualmente, discursos acerca de la experiencia humana. Ambas se sitúan entre los límites de la imaginación y de las instituciones, corporificándose al mismo tiempo en acción y representación, historia y ficción, vivencia y simbolismo. En este sentido, *Iracema* puede interesar a la teología, mientras que su lectura crítica permite, por ejemplo, ver la colonización de Brasil como un hecho ambiguo, para lo que la institución religiosa desempeñó un papel relevante –la marca guerrera de la cristiandad colonial lo prueba–.

También el texto bíblico no se reduce a un mero objeto de estudio de la teología. Su producción y su comprensión literarias anteceden a la sistematización conceptual de la teología. Antes de interpretarse como palabra de Dios, el texto bíblico se entiende como mito, saga, leyenda, canto... ficción, en fin. El carácter ficcional del que participa la *Biblia* no se opone a su valor histórico. Cualquier texto, por mucho valor que tenga como documento de su momento histórico, tiene una interpretación simbólica de la realidad. Como discurso literario, su comunicación va más allá de la propia realidad de referencia que lo configura.

El horizonte histórico del pasado, incluidas ahí las marcas textuales, con seguridad delimita las posibilidades de lectura, porque no se podría hacer ninguna afirmación para un determinado texto; así como no se podría establecer, entre determinados textos, ninguna correlación arbitraria. Pero al ser la construcción de este horizonte histórico una reconstrucción a partir del presente, ¿qué presupuestos se tendrían en cuenta para no caer en el historicismo hermético? ¿Hasta qué punto la reconstrucción de los contextos fundacionales y de los contextos de redacción de *Iracema* y de *Jueces* 13-16 (o de cualquier otra obra), por la investigación histórica, podría funcionar como “control de lectura”?

De cualquier forma, la lectura de la *Biblia* o de cualquier obra literaria que exija para su validación el aporte de informaciones oriundas de la investigación histórica, por muy consistentes que sean, correría un gran riesgo de caer en el academicismo. Respecto de las correlaciones establecidas por los “temas de fondo” provenientes de las opciones elegidas por el lector, se indicó una lectura posible de *Iracema* y de la historia de Sansón y Dalila que buscó en los textos las marcas de la violencia, en su relación con lo sagrado. Se podría preguntar: ¿habrían construido Alencar y el redactor deuteronomista sus textos desde tal perspectiva? ¿Quisieron enfocar el tema de la violencia? Seguro que no. Al construir sus textos, aquellos autores respondieron, de cierto modo, a los anhelos del momento histórico del que forman parte, pues

eligieron del pasado algunos datos que combinados y transformados por la ficción, alimentaron la utopía de su presente.

Delante de los índices textuales brindados por las obras, el lector actual hace sus propias opciones. En este sentido, se podría decir que *Iracema* y las leyendas de Sansón y Dalila no se interesan por el tema de la violencia. Esto sí ocurre en nuestra lectura selectiva, pues al elegir las marcas textuales de la violencia se conduce las obras en tal dirección. ¿Pero no estaríamos, en este caso, obligando al texto a decir más de lo que pretendieron sus autores? Es precisamente así como se muestra la capacidad que aquellas obras tienen, a partir de ellas mismas, para promover el intercambio con la realidad extraficcional de la violencia por la que se pueda interesar el lector. Ricoeur enseña: “[s]i la referencia del texto es el proyecto de un mundo, entonces no es el lector que se proyecta en primer lugar. El lector es antes alargado en su capacidad de autoproyección, al recibir del propio texto un nuevo modo de ser” (1973: 106). Si consideramos esta premisa, no se impone ninguna idea de supremacía del texto sobre el lector ni viceversa.

Las correlaciones construidas por temas de la superficie de los textos traen a colación, entre otros, el tema de la lectura del texto bíblico y del texto literario realizada por el lector común, el que no dispone de herramientas ni información especializadas con las que municiónar su lectura. La lectura académica de la literatura y de la *Biblia* puede ofrecer, seguramente, un instrumento para el análisis y la reflexión: sobre el propio texto, sobre la realidad a la que hace referencia, sobre la realidad en la que fue producido e incluso sobre la realidad de sus lectores. Pero también la experiencia de vida del lector común fundamenta, de algún modo, la lectura que hace de una obra. Es su método. Al identificarse con personajes y sentimientos ofrecidos por el texto, o en su rechazo, el lector común se convierte en un intérprete más de este. Las significaciones que construye no serán ni mejores ni peores que las del especialista. Serán apenas diferentes. Precisamente al proyectarse en el texto, aquel lector podrá sentirse, tal vez con más predisposición que el especialista, convocado a una acción. ¿Sería condenable tal recepción pragmática?

La experiencia del lector (de cualquier lector) con la literatura favorece vivenciar un mundo posible que va más allá de su propia realidad de mundo. El hecho de que el lector común comparta o comente con cierta espontaneidad las significaciones que construyó –en las comunidades, en el contexto familiar, con los amigos– le permiten ir más allá de la pura recepción proyectiva y arbitraria. A propósito de lecturas realizadas comunitariamente, Ricoeur recuerda que “la hermenéutica no solo es la confrontación del sabio y del texto, sino que también es la confrontación con las interpretaciones colectivas; y son estas ‘lecturas’ las que animan el texto” (2002: 19).

Podríamos hablar también, en el extremo de una apología de la lectura común, de un valor religioso y libertario que subyace en toda experiencia estética de producción de sentido, como devaneo y disfrute de una obra. Contra toda ideología que entienda la literatura y su disfrute como privilegio destinado a las élites, juzgamos como útil finalmente considerar: la llamada lectura “ingenua”, la primera lectura deliciosa de la novela o de

cualquier otro texto –en que queremos que al héroe le vaya bien, tenemos envidia de los amantes, nos hacemos caminantes en el camino tejido por la ficción– se puede construir como el primer paso para una recepción posterior más crítica.

Conclusión

Esta comunicación “inventó” algunas interfaces entre la novela *Iracema*, de José de Alencar, y las conocidas narrativas bíblicas acerca de Sansón y Dalila, del libro de *Jueces* 13-16. Destacó algunos índices textuales presentes en la superficie del texto –la relación amorosa/conflictiva con el extranjero, el voto, la infidelidad al carisma de la consagración, la muerte en tierra extraña– como elementos conformadores de un primer tipo de comparación. Un segundo modo de comparación tejió correlaciones entre el periodo tribal de los tiempos bíblicos, marcado por el conflicto con los filisteos, y los tiempos del Brasil colonial, con los conflictos entre colonizadores portugueses e indígenas. La comparación destacó, particularmente, las razones por las que los escritores deuteronomistas se interesaron por el periodo tribal, en paralelo con el interés del romanticismo de Alencar por los temas indianistas. Un tercer modo de comparación afirmó la posibilidad de discutir, a partir de las dos obras y obedeciendo a elecciones hechas por el lector, el tema de la relación entre religión y violencia.

A partir de este ejercicio de inventar correlaciones entre el texto bíblico y el texto literario, se levantaron algunos aspectos y consideraciones de cierto interés para la lectura de la *Biblia*. Se afirmó la imposibilidad de demarcar límites precisos entre la dicción literaria y la dicción teológica representada por el texto bíblico. Se consideró también que las informaciones traídas por la investigación histórica tienen un valor apenas parcial para la lectura del texto bíblico o del texto literario. Se afirmó aun que en el juego de las relaciones entre el texto, con sus marcas testimoniales, y el lector, con sus opciones, no se impone ninguna idea de supremacía del uno sobre el otro. Finalmente se destacó el valor de la lectura realizada por el lector común, entendida como un método entre tantos otros.

Bibliografía

- Alencar, José de. *Iracema*. Biografia, introdução e notas de M. Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1997.
- Azzu, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- Cantarela, Antonio Geraldo. “O universo da recepção em *Iracema* e em *Sansão e Dalila*: entre história e ficção”. 2003. 149 fls. *Dissertação* (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte. Disponível em http://www.pucminas.br/biblioteca/index_padrao.php. Acesso em: 23/06/2014.
- Costa Lima, Luiz. (Org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- Bíblia. *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Edição revista e ampliada. Tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem*, edição de 1998. São Paulo: Paulus, 2002.

- Eco, Umberto. *Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- Grondin, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- Magalhães, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- Pontifícia Comissão Bíblica. "A interpretação da Bíblia na Igreja (1993)". Igreja Católica. *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação (1893-1993)*. São Paulo: Paulus, 2004: 165-276.
- Ricoeur, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Ed. 70, 1973.
- _____. *O único e o singular* (entrevista a Edmond Blattchen). São Paulo: UNESP; Belém: UEPA; 2002.
- Römer, Thomas. *A chamada história deuteronomista*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Sperber, Suzi Frankl. (Org.) *Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: Publiel; Unicamp, 2011.
- Tosaus, Abadía. *A Bíblia como literatura*. Petrópolis: Vozes, 2000.