

**No solo Zarathustra: *Jonas* (1900), de Iwan Gilkin.  
Una revisión del mito bíblico  
en el marco de la “épica profética” moderna**

**Mariano Martín Rodríguez**

*Universidad Autónoma de Madrid*

martioa@hotmail.com

**Resumen**

El *Zarathustra* de Nietzsche ha ejercido una gran influencia en la literatura, al haber consagrado un tipo de épica que podríamos llamar profética, en la que el héroe es un sabio que expone sus doctrinas y visiones de futuro. Entre las obras inspiradas por la obra maestra literaria de Nietzsche, destaca *Jonas* (1900), del belga Iwan Gilkin, que presenta a un nuevo Jonás que se dirige a la Nueva Nínive moderna para alertarla del «peligro amarillo» económico. El mito de Jonás se actualiza con gran intensidad emocional gracias a la vehemencia del versículo bíblico. Un amplio recurso a la ironía introduce una interesante ambigüedad en esta obra de Gilkin.

**Palabras clave:** Nietzsche. Épica profética. Jonás. Peligro amarillo. Determinismo histórico. Escritura neobíblica.

**Abstract**

Nietzsche's *Zarathustra* has exerted a great influence in literature, having consecrated a type of epics that could be named prophetic, where the hero is a wise man who presents his doctrines and his visions of the future. One the works inspired by Nietzsche's literary masterpiece is *Jonas* (1900), by Belgian Iwan Gilkin, where a new Jonah warns a New Nineveh against the economic "yellow danger". The myth of Jonah is updated with an intense emotional effect thanks to the vehemence of the biblical verse. A broad recourse to irony introduces an interesting ambiguity in this work by Gilkin.

**Key words:** Nietzsche. Prophetic epics. Jonah. Yellow peril. Historical determinism. Neobiblical writing.

**Résumé**

Le *Zarathoustra* de Nietzsche a exercé une grande influence sur la littérature, en consacrant un type d'épopée qu'on pourrait appeler prophétique, dans laquelle le héros est un sage qui expose ses doctrines et ses visions de l'avenir. Parmi les ouvrages inspirés par le chef-

---

\* Artículo recibido el 16/11/2016, evaluado el 10/12/2016, aceptado el 21/12/2016.

d'œuvre littéraire de Nietzsche, on peut mentionner *Jonas* (1900), du Belge Iwan Gilkin. Celui-ci présente un nouveau Jonas qui s'adresse à la Nouvelle Ninive moderne pour l'avertir du « péril jaune » économique. Le mythe de Jonas est mis à jour avec une grande intensité émotionnelle grâce à la véhémence du verset de style biblique. Un ample recours à l'ironie introduit une intéressante ambiguïté dans cet ouvrage de Gilkin.

**Mots clé :** Nietzsche. Épique prophétique. Jonas. Péril jaune. Déterminisme historique. Écriture néobiblique.

### 1. Nietzsche y la épica profética

No hace falta insistir en la inmensa influencia de Friedrich Nietzsche, cuya filosofía vitalista e iconoclasta, además de la exposición no sistemática del propio pensamiento, ha tenido, y tiene, numerosos seguidores. Su influencia literaria no ha sido menor (Verbaere, 2008), aunque los estudios sobre la dimensión artística de su obra parecen ser mucho menos numerosos que los dedicados a su filosofía. Sus libros de aforismos configuraron, prácticamente por sí solos, la estilística de la prosa didáctica breve en la Modernidad, tal como la practicó, entre otros, Emil Cioran (Regier, 2005). Su obra más popular y claramente literaria (Bernholdt-Thomsen, 1974; Szabó, 2002), *Also sprach Zarathustra* (1883-1884), consagró, también por sí sola, un género discursivo que se caracterizaría por la combinación de exposición filosófica, planteamiento heroico y escritura poético-visionaria para crear un tipo nuevo de ficción (Acosta, 2010), cuya índole no sería primariamente narrativa, sino argumentativa. Esta innovación en el campo literario fue, en cualquier caso, bastante imitada (Ziolkowski, 2012).

Lo heroico en el género de *Also sprach Zarathustra* y sus émulos radica en la figura central, en quien está completamente focalizada la acción. Esta es más mental que física. La trama se reduce al esquema de un crecimiento intelectual, del descubrimiento y difusión del pensamiento del héroe protagonista. Este no es ni un guerrero, ni un dios, ni un santo, sino un sabio que aspira a guiar con sus ideas y sistema a sus oyentes, para liberarlos de las tinieblas que supuestamente ofuscaban antes su inteligencia. Por ejemplo, Zarathustra es el profeta heroico que desvela y revela la muerte del Dios de la Teología y predica la esperanza en el eterno retorno. Estas ideas fundamentales en la concepción nietzscheana de la vida y el universo se revisten de prestigio histórico al atribuirse a uno de los sabios indiscutibles de la humanidad, al fundador del mazdeísmo. Aunque la reforma religiosa propagada a partir de la actividad del Zoroastro o Zarathustra histórico poco tiene que ver con la filosofía del autor alemán (Aiken, 2006), este usó su nombre como indicación del tipo de épica decimonónica en la que se podría enmarcar la obra, esto es, aquella que ponía en escena lo vivido y lo expuesto por sabios antiguos tales como Sócrates en *La Mort de Socrate* (1832) de Alphonse de Lamartine (Sider, 1979), o Buda en *The Light of Asia* (1879)

de Edwin Arnold (Franklin, 2005). En estas obras, la narración biográfica heterodiegética deja amplio espacio a la exposición de las doctrinas de esos sabios históricos, hecha por ellos mismos. Ambos poemas son deudores de la épica hagiográfica, pues sus protagonistas son tan santos como sabios.

Con Nietzsche se produce una secularización del héroe aretalógico, pese a la conservación del nombre del reformador persa. Zarathustra es un héroe sobre todo filosófico, al igual que el de un poema coetáneo de planteamiento semejante, «The Ancient Sage» (*Tiresias and Other Poems*, 1885), de Alfred Tennyson, en el cual el sabio que alecciona a un discípulo no tiene ni siquiera nombre, aunque se base seguramente en Lao Tse, el fundador del taoísmo (Fulweiler, 1983). Posteriormente, en *Rasur o semana de esplendor* (1946), de Roberto Brenes Mesén, el sabio Rasur, quizá un dios, ni siquiera aparece, sino que el efecto de su figura y de sus palabras se presenta indirectamente, a través de los discípulos a quienes ha transformado (Dengo, 2011). Estos dos últimos poemas, como los mencionados de Lamartine y Arnold, están en verso, lo que los distingue fundamentalmente de *Also sprach Zarathustra*, con el que no guardan sino un paralelismo temático y vagamente estructural. Desde el punto de vista de su retórica, el libro de Nietzsche remite más bien a un modelo eminentemente religioso, el de la prosa paralelística y el versículo bíblicos (Kugel, 1981), que los románticos ya habían secularizado (Van der Bergh, 2007), ofreciendo así un posible modelo estilístico al célebre pensador alemán.

El uso del versículo como una forma intermedia, pero independiente, entre la prosa y el verso, floreció en la década de 1830 como nunca antes, sobre todo en Francia, donde ya existía una sólida tradición de epopeya en prosa poética o rítmica (Clayton, 1936), a veces de asunto hebreo antiguo, como *Le Lévitte d'Éphraïm* (escrito en 1762 y publicado póstumo en 1782), de Jean Jacques Rousseau (Kavanagh, 1982-1983). A principios de la década de 1830, se publicaron varios libros que orientaron la escritura extensa en prosa poética anterior en varios sentidos que luego confluirían en la obra maestra literaria de Nietzsche. En primer lugar, Pierre-Simon Ballanche dio a conocer *La Vision d'Hébal* (1831), cuyos versículos se injertan en la estructura del poema épico neoclásico en prosa y ofrecen una visión especulativa de la historia humana, desde la creación, según el mito del *Génesis* ligeramente modificado, hasta las revoluciones contemporáneas y un apocalipsis futuro inspirado en el neotestamentario de Juan de Patmos. Esta historia se pone en boca del sacerdote celta del título, con lo que también se evoca la épica, también en prosa, del falso Ossian, además de indicarse así el carácter no confesional de la historia expuesta, pese a sus paralelos con la historia sagrada judeocristiana. Sin embargo, Hébal es una especie de profeta bíblico, tanto por las características del personaje como por su expresión (Spiquel, 2003). George Sand pronto emularía a Ballanche al dar a conocer «Le Poème de Myrza» (1835). Esta es una profetisa judía de la época helenística que expone ante una audiencia muda una historia alternativa y feminista del Génesis (Naginski, 2007), en

prosa también poética, aunque sin llegar a la división en los breves párrafos paralelísticos que constituyen los versículos (Szilagyí, 2007). Estas dos obras son importantes en su género por su retórica y, sobre todo, por la figura del profeta y su visión no religiosamente ortodoxa de la Historia mítica de la civilización occidental, contra la que Zarathustra invocaría no tanto su pasado, que rechazaba, sino su futuro, protagonizado por el anhelado *Übermensch*.

Cabe señalar que no es seguro que Nietzsche hubiera tenido presente estos predecesores, cuyas obras quedaron pronto sepultadas en el olvido de la incompreensión literaria. En cambio, es de imaginar que conociera el célebre ensayo *Paroles d'un croyant* (1834), de Felicité de Lamennais. Este alegato en favor de los pobres y, más concretamente, de los proletarios, no es ficcional. No presenta personajes ni cuenta una historia o describe un mundo imaginario. Esto no impidió que la fuerza de su expresión consagrara el estilo veterotestamentario (Labouret, 2007) también para contenidos de pensamiento moderno (Derval, 1996) y, de hecho, su género de ensayo profético sería adoptado por escritores posteriores con un parecido enfoque social, como Charles Péguy en *Marcel, premier dialogue de la société harmonieuse* (1898) (Dadoun, 2005). Con todo, su influjo mayor fue en su época, porque el mayor número de imitaciones se publicó en la misma década de 1830 (Bowman, 1983). Alguna de ellas se ha reeditado modernamente, como *Paroles d'un voyant* (1934), de Augustin Chaho. Aunque este título esté calcado del de la obra maestra de Lamennais y el libro esté escrito completamente en versículos, se trata de una historia especulativa al modo de la de Ballanche, de carácter neomítico y estructurada en torno a las etnias que se habrían sucedido en Europa y habrían transmitido, o no, la sabiduría de unos antiguos igualmente míticos (Curutchet, 1989; Eigeldinger, 1975: 91-96). Sus delirios étnicos apenas tienen que ver con las ideas de Nietzsche sobre el devenir histórico, pero el hecho de que el visionario de Chaho sea un zoroastriano persa constituye sin duda una curiosa coincidencia con el héroe imaginado por el filósofo alemán.

Este auge bíblico-profético entre los románticos franceses no tuvo continuidad, ni acertó a crear un nuevo género discursivo propiamente dicho. Esto solo lo conseguiría el genio literario de Nietzsche. El éxito de *Also sprach Zarathustra*, como antes el de Lamennais, también dio lugar a emulaciones que adoptaron, con diferentes fines, las principales características retóricas y estructurales de aquella obra. Así apareció lo que denominamos, como mera hipótesis de trabajo, «épica profética»<sup>1</sup>. A

---

<sup>1</sup> Aunque el carácter sobre todo argumentativo del discurso de la épica profética se opone al carácter eminentemente narrativo de la epopeya, coincide con esta por su tono y planteamiento, por lo que puede justificarse en este caso la ampliación de lo épico que suele darse con frecuencia en la literatura: «En une métaphore implicite, *épopée* ou *épique* qualifient des œuvres ou des choses dont le style, l'architecture, les éléments, la sublimité générale évoquent les grands poèmes héroïques» (Madelénat 1986: 76). Por lo demás, la empresa literaria de *Also sprach Zarathustra* no parece ser ajena a la nostalgia de la epopeya: «En face de la dégénérescence froide qui menace le *dernier homme* dont parle le

diferencia del modelo épico tradicional, el héroe cantado (en tercera persona) no es un guerrero, ni tampoco una figura mítica en el origen de una civilización particular. Aunque mantiene las características fundamentales del héroe de valor extraordinario y ejemplar<sup>2</sup> común en la epopeya, el de la épica profética es más bien un sabio que se dirige a sus oyentes de forma análoga a los profetas hebreos antiguos, exponiendo extensamente sus doctrinas y visiones. Como en la epopeya, el lenguaje del género que nos ocupa se caracteriza por un registro poético elevado y formulario<sup>3</sup>, con amplio uso del versículo o de una prosa poética ampliamente influida por el paralelismo bíblico, esto es, por el propio estilo de aquellos profetas del Antiguo Testamento. El estilo ornado y rico retóricamente sirve para hacer más eficaz el mensaje gracias a la belleza de la expresión, de modo que la argumentación subyacente apela a las emociones tanto o más que al raciocinio (Bernholdt-Thomsen, 1974: 23-33)<sup>4</sup>.

Bien por influencia directa, bien por emulación de su éxito, la épica profética en este tipo de prosa<sup>5</sup> encontró cultivadores muy diversos tras el libro más famoso de Nietzsche. Algunos autores retomaron los Evangelios cristianos para presentar un Jesús distinto al de la tradición, como si fuera un profeta a la vez tan nuevo y tan antiguo como Zarathustra. Así ocurre en evangelios apócrifos modernos supuestamente redescubiertos, como *La Vie inconnue de Jésus-Christ* (1894), de Nicolas Notovitch (Bouchet, 2004), o reescritos, como *Le Cinquième Évangile* (1910), de Han Ryner (Arnoult, 2014). Pompeu Gener hizo lo propio con la figura de Prometeo en algunas de las partes que llegó a terminar de «L'evangeli de la vida» (1900; *Pensant, sentint i rient*, 1910) (Sobejano, 2004: 167-170). Otros autores se ciñeron en mayor medida al modelo zaratustriano. Ricardo Burguete lo imitó, medio en serio y medio en bro-

---

Zarathoustra de Nietzsche, l'épopée, herméneutique héroïque, rappelle la grandeur et la cosmicité de l'aventure humaine» (78).

<sup>2</sup> En la epopeya, «le héros fournit un modèle de comportement» (Madelénat 1986: 57). Esta característica del héroe épico es especialmente marcada en modalidades como la épica hagiográfica y la profética.

<sup>3</sup> «La parole épique, forgée dans la récitation orale, se distingue donc par des traits spécifiques [...]: un réalisme stylisé qui dispense d'informations strictement sélectionnées; une poésie codifiée, avec les parallélismes et les redondances qu'autorise la tradition» (Madelénat 1986: 38).

<sup>4</sup> Pese a los evidentes rasgos temáticos y formales comunes a toda una serie de obras occidentales modernas que guardan un parecido de familia con *Also sprach Zarathustra*, no existen estudios verdaderamente de conjunto sobre la «épica profética», denominación que puede sustituirse, naturalmente, por otra que parezca más adecuada. Por ello, nos ha parecido necesario exponer de manera sintética las características e historia de este género a fin de contextualizar adecuadamente la obra objeto del presente ensayo. Esta exposición, por fuerza superficial, persigue simplemente aportar alguna información básica que pueda ser útil para futuros estudios más profundos y reflexivos.

<sup>5</sup> Excepcionalmente, Teixeira de Pascoaes emuló en verso regular al *Zarathustra* de Nietzsche en su poema *Jesús e Pã* (1903), pero su profeta parece más interesado en expresar sus vivencias que en exponer su doctrina. Pese a la influencia formal de Nietzsche (Enes Monteiro, 1997: 144-147), el poema portugués presenta quizás mayores paralelismos con la lírica filosófica y subjetiva de Miguel de Unamuno (Domingues Garcia, 2005).

ma, en *Así hablaba Zorrapastro* (1899), donde se hace más hincapié en la interacción del profeta con la corrupta sociedad moderna que lo rodea que en su ideología decididamente iconoclasta (Jensen, 2002; Sobejano, 2004: 354-360)<sup>6</sup>. En Alemania, aparte del descomunal prosímometro tardío de Ludwig Derleth titulado *Der Heilige*, publicado entre 1971 y 1972 (Furness, 2000: 146-148), destacan las continuaciones de la obra germinal de Nietzsche, en forma de nuevas prédicas de Zarathustra en las difíciles circunstancias posteriores a la Gran Guerra, como el relativamente célebre «Zarathustras Wiederkehr» (1919), de Hermann Hesse (Szabó, 2007b: 33-43), y el menos conocido, aunque muy interesante, «Zarathustras andere Versuchung» (*Trilogie des Lebens*, 1929), de Rudolf Pannwitz (Szabó, 2007a).

Entre todos estos seguidores literarios de Nietzsche, el más famoso es sin duda Kahlil Gibran (Ababneh, 2015), cuyas obras *The Prophet* (1923) y su continuación *The Garden of the Prophet* (1933) se cuentan entre las más queridas por un gran número de lectores, aunque su lirismo, la riqueza de sus imágenes y el cariz de la doctrina de su profeta, más interesado en estimular el sentido ético de las personas que en darles lecciones, indican un alto compromiso intelectual y estético (Bushrui, 1993) que no suele caracterizar a los *best-sellers*, ni siquiera a los que adoptan el discurso literariamente difícil de la épica profética, como *Manuscrito encontrado en Accra* (2012), de Paulo Coelho. Quizá por haber adoptado tal molde retórico, esta obra se distingue fundamentalmente de las ficciones novelísticas de su autor, sin alcanzar por ello la maestría poética de Gibran ni la riqueza de pensamiento de Nietzsche. No obstante, *Manuscrito encontrado en Accra* merece mención por motivos de historia literaria, porque se trata seguramente de la única muestra de este género que haya tenido cierta fama entre la época de Gibran y la actual. De hecho, la épica profética, tal como la caracterizamos arriba, tuvo su apogeo inmediatamente después de Nietzsche y desapareció prácticamente tras Gibran. Pese a Coelho, hoy lo podemos considerar a efectos prácticos un género puramente histórico y cerrado. Esto no significa que sus contenidos sean anacrónicos. Vista su permanencia en la cultura actual, no son ciertamente anacrónicos ni el Zarathustra de Nietzsche, ni el Profeta de Gibran. Y tampoco nos lo parecerá quizás un ejemplo, hoy casi desconocido, de épica profética en lengua francesa que retoma la figura del profeta mítico por excelencia, resucitándolo en el contexto de un orden económico capitalista mundializado, y situándolo firmemente en la tradición del género consagrado por *Also sprach Zarathustra*, cuyas características retóricas adopta, al tiempo que introduce una aguda crítica al concepto mismo del héroe profético, del sabio que propone una filosofía y una ética, sin tener

---

<sup>6</sup> Otra derivación española del Zarathustra nietzscheano, mucho más breve y apenas conocida, es «Para los violentos», un texto de Julio Burell, en forma de épica profética y asunto social, protagonizado por un «Santo» y recogido póstumamente en el volumen antológico *Artículos* (1925). Asimismo, puede recordarse otro ejemplo, esta vez italiano, de épica profética breve de tema social y proletario, «Il canto dei liberi» (*In memoria di Pietro Gori*, 1912), de Giuseppe Cartella Gelardi.



en cuenta el peso de las circunstancias materiales en la existencia de los seres humanos. Ese ejemplo se titula *Jonas* y su autor, Iwan Gilkin, dio muestras en él de una originalidad y un humor que no parecen muy frecuentes en el resto de su producción, hoy apenas recordada.

## 2. Iwan Gilkin, el nuevo Jonás y el «peligro amarillo»

Iwan Gilkin (1858-1924) es una figura importante en la historia de la literatura belga en lengua francesa, sobre todo por su labor de animador literario en su calidad de puntal de *La Jeune Belgique*. Desde su aparición en 1881, esta revista fue un lugar de encuentro de una generación de literatos renovadores que acabaron con el provincial romanticismo oficial belga y asumieron eclécticamente las corrientes francesas del Parnasianismo, el Naturalismo y el Simbolismo, introduciendo en ellas elementos autóctonos derivados sobre todo del fondo flamenco, abierto a las influencias germánicas contemporáneas (Trousson, 2000). En *La Jeune Belgique* iniciaron prácticamente su carrera literaria clásicos finiseculares belgas de renombre internacional como el poeta naturalista y whitmaniano Émile Verhaeren y el poeta y narrador simbolista Georges Rodenbach, entre otros. En el seno de este grupo extraordinario de escritores, la obra literaria de Gilkin, constituida por poemarios como *La Nuit* (1893) y obras dramáticas como *Le Roi Cophétua* (1919), no ha merecido siquiera los honores de una edición académica, fuera de sus memorias inacabadas (Gilkin, 2000) y de sus testimonios sobre *La Jeune Belgique*, obras ambas editadas científicamente por Raymond Trousson (2000: 47-123). El mismo estudioso publicó también una detallada biografía de Gilkin, con interesantes análisis de sus obras. En ella dedicó cierta atención (Trousson, 1999: 235-242) a un par de textos sobresalientes, al menos por la originalidad de su asunto en su contexto nacional, por ser muestras pioneras de la literatura de anticipación en Bélgica<sup>7</sup>.

El primero es un relato titulado *Troudebise*, cuyo protagonista es un nuevo avatar del Cándido volteriano, un inventor que intenta emplear sus descubrimientos extraordinarios para hacer reinar la paz y la justicia en el mundo bombardeando por igual a todos y causando mayores daños que los que pretendía erradicar, hasta que su muerte accidental salva el mundo que conocemos<sup>8</sup>. El enfoque sarcástico adoptado en

<sup>7</sup> En el capítulo dedicado a Bélgica en la enciclopedia más amplia en francés sobre la ciencia ficción y modalidades afines (Versins, 1972), únicamente se menciona como anterior a las obras especulativas de Gilkin el relato de Georges Eekhoud «Le Cœur de Tony Wandel» (publicado en *La Jeune Belgique* en 1884 y recogido en su volumen de 1887 *Kermesses*). Sin embargo, esta historia de trasplante de corazón ambientada en el futuro figura asimismo en una antología de la literatura fantástica belga (Lysøe, 2003: 305-367), lo que sugiere la dificultad de su adscripción a una modalidad literaria u otra.

<sup>8</sup> «Le monde, délivré de son justicier, n'eut plus à craindre les horreurs d'une trop bonne justice; il se contenta de souffrir les crimes de l'injustice, qui sont bien suffisants, et les affaires reprirent leur cours ordinaire» (*Anthologie*, 1914: 116).

ese cuento reaparece en el segundo texto, también publicado en 1900, *Jonas*<sup>9</sup>. Se trata de una reescritura de la historia del reacio profeta bíblico, cuya estructura sigue, aunque con variantes significativas que tienden a poner al día el mito del profeta, a trasponerlo en un sentido matizadamente paródico, en vez de limitarse a lo que Gérard Genette denomina «transtylisation» (1982: 315-320). Esta es una adaptación meramente literaria del mito original, con la posibilidad de amplificaciones y de todo tipo de embellecimientos retóricos de conformidad con la estética de cada época, pero que sigue fielmente el esquema narrativo heredado, así como su ambientación. Este fue el procedimiento adoptado, por ejemplo, en breves epopeyas bíblicas modernas como *Der Prophet Jona* (1896), de Otto Erich Hartleben; *Jónás könyve* (1940), de Mihály Babits (Szász, 1977: 8-9), y *Nabi* (1941) de Josep Carner (Ferrater, 2012). Este último título, que significa profeta en hebreo, indica que Jonás representa la figura por excelencia del profeta, del que se nos comunican tanto sus poéticas exclamaciones como su biografía, con sus resistencias, dudas y compromiso final con la voluntad divina, de la que ha sido erigido en portavoz, hasta el punto de tener que asumir a su pesar la empresa heroica de enfrentarse solo contra todos. Mediante el ministerio profético en Nínive de Jonás, un extranjero que se atreve a clamar a los cuatro vientos los pecados de la ciudad y el merecido castigo que ha de caer sobre ella, se subraya la fuerza que el espíritu confiere a sus elegidos, reacios o no. Las palabras y los hechos de Jonás adquieren una fuerza simbólica tal que lo elevan a la categoría de mito o, al menos, a prototipo del profeta, especialmente en lo que respecta a sus problemáticas relaciones con la ciudad humana, rara vez obediente a los dictados divinos<sup>10</sup>.

De manera análoga a como Nietzsche había adoptado un *alter ego* profético para exponer sus doctrinas, Gilkin adoptó las de un nuevo Jonás. Mientras que el Zarathustra del alemán era una figura con referentes tan borrosos que solo se podía abordar como si fuera completamente nueva y obediente al capricho creativo de su autor, el Jonás del belga consigue sus efectos, de modo quizá posmoderno por anticipado, de su comparación con su referente, reescrito. Esta comparación revela un aprovechamiento de la atracción del mito y, a la vez, su subversión irónica, ya que la labor del Jonás moderno no tendrá el éxito de la del antiguo y ni siquiera servirá para subrayar la primacía de la libre voluntad divina hasta para contradecirse. Las profecías

<sup>9</sup> Como *Jonas* es hoy difícil de encontrar, nos hemos extendido en la descripción de su contenido. Ha de entenderse que se trata de un primer acercamiento básico de índole sobre todo temática. Sería deseable que otros investigadores profundizaran en el estudio propiamente literario de ese libro tan interesante y original, aportando así una mayor riqueza reflexiva a esta primera aproximación, cuyo propósito es sobre todo de recuperación histórica.

<sup>10</sup> Por protagonizar el libro bíblico de su nombre, Jonás ha sido objeto de amplias exégesis desde el punto de vista teológico o religioso en general (Alonso Díaz, 1963; Wolf, 1065; Weber, 2012). En cambio, los estudios literarios sobre el mito de Jonás parecen mucho menos numerosos (Lux, 1999; Santos Vila, 1999). Tampoco hay apenas estudios sobre la fortuna literaria moderna de la historia del Jonás bíblico (Frieling, 1999).



de Jonás en la Nueva Nínive industrial solo encontrarán oídos sordos, porque en el mundo contemporáneo no es solo Karl Marx quien enseña el supremo determinismo económico de la Historia como sustituto de la antigua y misteriosa Providencia. El Jonás de Gilkin es un profeta laico y burgués, cuyas profecías se cumplen en las secciones prospectivas del libro, porque no parece haber instancia superior alguna que pueda alterar el curso determinado por el ejercicio de las fuerzas que mueven la sociedad industrial y financiera, ante las cuales el individuo heroico, profeta o no, poco puede hacer. El Espíritu ordena a Jonás que se levante y diga a la Nueva Nínive que esta no tardará en perecer, y con ella el Occidente entero, pero las advertencias no servirán de nada. No habrá rey ni pueblo que pueda arrepentirse y ganar el perdón, porque el destino histórico tampoco está en sus manos. A Jonás solo le queda clamar en el poblado desierto de la ciudad.

Expuesto así el fracaso de su ministerio, se podría pensar que el Jonás de Gilkin es una figura trágica, pero aquí no solo se subvierte la profecía como acto teológico, sino que también la persona del profeta se somete a una inversión de valores. Salvo quizá el Zorrapastro de Burguete, es raro que el héroe de la épica profética no se presente como un modelo positivo que se ofrece para ser admirado y emulado, además de escuchado, y el Zarathustra de Nietzsche es paradigmático a este respecto. En cambio, en la primera parte de su libro, titulada «La vocation de Jonas», Gilkin describe a su profeta como un rentista acomodado bien integrado en el sistema capitalista. Al igual que el Jonás bíblico, no es extraño que se resista a profetizar, pese a la insistencia de la voz que le habla en sueños. ¿Dónde estaría él mejor que en medio del confort de la Nueva Nínive, cuyos paisajes e intensa actividad económica, sus fábricas y millones guardados en cajas fuertes se describen con todos los fastos de una escritura alegóricamente barroca?<sup>11</sup> Entonces interviene decisivamente la ballena, como otrora, aunque de manera muy distinta. El animal es el mismo que se había tragado al antiguo Jonás, pero ahora este se la encuentra en su desván, disecada y, con todo, parlante. Es ella (y su boca enorme y negra) la que lo convence de que la misión del profeta es profetizar y que «le reste regarde les contribuables» (Gilkin, 1900: 22). Ahí termina el marco narrativo y pueden dar comienzo «Les discours de Jonas», que ocupan la mayor parte de la obra.

A diferencia del bíblico, el nuevo Jonás no predica el poder y la cólera de Dios, sino la inevitable sustitución de la hegemonía occidental y blanca por la de pueblos de otras razas, en especial la tradicionalmente llamada mongoloide. Gilkin evocó así el notorio «peligro amarillo» (Mehnert, 1995), según la expresión puesta en circulación por el emperador Guillermo II de Alemania en 1895 (*gelbe Gefahr*). El temor a tal peligro correspondía a una paranoia colonial por la que se atribuía a las

<sup>11</sup> «Oui, la Nouvelle Ninive était le cœur du monde. Et à chaque pulsation de ce cœur un flot d'or et de papier-monnaie venu de partout s'engouffrait dans la ville, un autre flot s'en échappait pour s'éparpiller sur le globe entier» (Gilkin, 1900: 12).

poblaciones conquistadas de Asia un afán expansivo del que, en realidad, eran los poderes europeos los que daban entonces sobradas muestras. Esta paranoia carecía de base geopolítica razonable, aunque el sensacionalismo con que podían darse las noticias de la rápida industrialización y modernización militar de Japón o de reacciones anticoloniales violentas como la de los *boxers* chinos, en el mismo año de publicación de *Jonas*, no hacía sino confirmar para muchos occidentales la existencia real de un riesgo de que los grandes países de Asia alcanzaran en un futuro no muy lejano un grado de desarrollo suficiente como para permitir que su inmensa población se expandiera geográficamente en forma de invasión imperialista, ante la cual sería inútil la resistencia de una Europa y un Occidente en declive (Pavé, 2013). En efecto, aunque muchas de estas fantasías de invasión asiática, sobre todo entre los novelistas populares, tenían un innegable cariz racista, sobre todo en los Estados Unidos (Wu, 1982), la literatura europea del «peligro amarillo» es también un producto de la convicción, común entonces, de que el continente se encontraba en decadencia, una decadencia sobre todo moral, pero que parecía plausible extender a otros órdenes de la vida. Según Trousson, «*Jonas* est une fantaisie sans doute, mais surtout une réflexion pessimiste sur l'évolution des sociétés décadentes» (1999: 239) y, desde este punto de vista, correspondía perfectamente al espíritu de la época, que luego Oswald Spengler justificaría en términos de filosofía de la Historia, tras haberse manifestado de incontables maneras en la literatura finisecular (Pierrot, 2007).

Los discursos proféticos del Jonás redivivo repasan diversos aspectos de la presunta decadencia occidental. Por capítulos, y con el contrapunto de los comentarios sarcásticos de la ballena<sup>12</sup>, Jonás denuncia la cobardía que impedía a los europeos responder a la amenaza con una nueva guerra santa, no necesariamente militar; la sordera de reyes y pueblos a los avisos proféticos, y, sobre todo, la ceguera ante la futura competencia económica funesta que representarían China y Japón, tras su industrialización con la ayuda de los técnicos y los capitales occidentales. Estos habrían acelerado el curso del Destino, al que solo podría haber frenado la prohibición de exportar a Oriente las máquinas y fondos en los que se fundaba la superioridad europea. Era el éxodo de las máquinas («L'exode des machines» se titula una sección) lo que suponía un riesgo mayor que las mismas armas, ya que la tecnología era una condición esencial para la industrialización asiática, cuya consecuencia sería la desindustrialización de una Europa que produciría más caro, con la consecuencia del cierre de fábricas y el empeoramiento de la situación económica y política de los obreros. Las ganancias de estos gracias a las huelgas y otras actividades sindicales no harían sino perjudicar a la competitividad europea y facilitar la deslocalización en Asia, cuyos trabajadores se creían en Occidente menos conflictivos (Conrad, 2010). Por ello, el

<sup>12</sup> Por ejemplo, «[s]i tu crois qu'à cause de toi une croisade va partir contre l'Orient, tu peux t'assoir sous le kikajon. [...] Et quand tu verras passer le Ravageur d'Asie, viens le dire à la baleine empaillée» (34).

Jonás de Gilkin lanza algunos de sus ataques más virulentos contra los sindicalistas y los partidos que pretendían defender a los proletarios, a los que presenta alegóricamente como unas cacatúas que repetían incansablemente sus eslóganes, se ajustaran o no a la realidad social y económica. En el contexto de un capitalismo ya mundializado, la única manera de realizar los ideales de dichas cacatúas sería mediante un proteccionismo a ultranza y unas manipulaciones monetarias que llevarían a la penuria a su democracia social. Por otra parte, la agitación obrera no hacía sino servir a los intereses del gran capital mundializado y *deslocalizable*, en perjuicio de la pequeña industria y las clases medias, que acabarían por desaparecer. Solo quedarían una clase financiera al mando, servida por un ejército de administradores, clérigos y militares, y la masa inmensa de explotados. Según esta visión, la economía europea entrará en declive y «les usines ne seront plus que des décombres» (Gilkin, 1900: 59). La Nueva Nínive se apagará «dans la misère et la stérilité comme une torche qu'un fou jette dans un puits» (60).

Si Gilkin ha acabado teniendo razón o no en sus pronósticos no es algo que quepa abordar en un estudio como el presente, aunque conviene señalar que el autor no hizo sino transponer literariamente ideas ampliamente debatidas por economistas y otros especialistas del período, quienes abordaron la cuestión de la competencia asiática en términos no reductibles a la mera histeria del «peligro amarillo». Trousson menciona a este respecto la influencia del economista Brooks Adams. Este habría enseñado a Gilkin que, «[e]ntraînée par un inéluctable déterminisme historique, la démocratie sans contrepoids, minée par un fallacieux socialisme égalitaire, ouvre la voie à la ploutocratie» (241). Además, el régimen plutocrático no sería la única consecuencia catastrófica de la mundialización, entendida como occidentalización material de los pueblos no europeos, sobre todo de los asiáticos. Jonás dedica un discurso a la historia romana, ejemplo antiguo de un proceso análogo de concentración de la riqueza y traslado de los capitales y medios de producción de la metrópoli a los territorios conquistados. A la Europa moderna le pasaría lo mismo como etapa previa a su derrota militar. Cuando Asia haya arruinado la economía europea, se darán las condiciones para que surja un nuevo Tamerlán que traduzca la dominación económica en militar y política. Ante él, Europa resistirá tan poco como la Roma decadente frente a los bárbaros, porque habrá renunciado antes a la ideología de la resistencia. Jonás se dirige a las iglesias y las ataca por haber inyectado agua bendita, por así decir, en las venas de los europeos, que deberían alzarse unidos contra las amenazas exteriores, la amarilla en particular.

Gilkin manifiesta aquí un curioso europeísmo nacionalista. Tal vez creía que el sentimiento de pertenencia a un conjunto continental podría compensar los particularismos estatales si se desarrollaba un nacionalismo paneuropeo, a la vez agresivo y defensivo. Menos original era el ataque al cristianismo como esterilizador de la moral de los fuertes, que el Jonás de Gilkin parece haber heredado a la vez del socialdarwi-

nismo popular y de la empresa de Nietzsche. Como este, ataca con elocuencia a los débiles, a los santos que renuncian al mundo y a sus corrupciones materiales, retirándose a simbólicas aldeas miserables, donde su apartamiento no servirá de gran cosa en la práctica, ni impedirá al obrero asiático arruinar al europeo. Su pacifismo y blandura solo allanarán el camino a Tamerlán.

Es evidente que las razones para condenar la ética cristiana no son las mismas para Jonás y para Zarathustra. Gilkin homenajea y critica al mismo tiempo a su modelo al confrontar a ambos profetas en su libro. Zarathustra aparece cantando mecánicamente al superhombre como un ser superior, a lo que el Jonás moderno responde que el superhombre que prosperaba en la práctica era un financiero especulador, un banquero judío atento a sus tantos por ciento, como un amargo recordatorio de la distancia entre los sueños nietzscheanos de una élite ética e intelectualmente superior y la realidad de las élites en la ciudad moderna, cuya supremacía sobre el común sería de orden financiero y, subsidiariamente, político y militar. Es esta supremacía la que se presenta directamente en las dos secciones siguientes de *Jonas*, en las que se interrumpe la escritura neobíblica y se adoptan moldes discursivos distintos a fin de intensificar retóricamente la credibilidad de la profecía, ya realizada en el futuro presentado.

El excursus, titulado «Journalisme», obedece al uso de la anticipación ficcional con fines admonitorios. Como los habitantes de la Nueva Nínive no escuchan esta vez al nuevo Jonás, este recurre a la ficción. El primero de los «petits contes» de esta sección está ambientado en el año 2300 y adopta la forma de una sucesión de noticias publicadas un día en el periódico *San Francisco's Herald*. Cada una de ellas es breve y se puede leer como una especie de microrrelato factual, ya que la imitación de la escritura periodística confiere a cada uno un aire de evento realmente ocurrido, de hecho histórico. Las noticias proceden de todo el mundo y se refieren a diferentes órdenes de la vida, con lo que se crea un panorama bastante completo del mundo bajo la dominación china y de su *subcontratista*, el Imperio Ruso, extendido al conjunto de Europa. En este futuro profetizado, la población a ambas orillas del Atlántico ha disminuido radicalmente a raíz del desvío de los flujos comerciales hacia el Pacífico. Londres es una ruina y Nueva York vegeta, lo mismo que Australia, mientras que el comercio entre San Francisco y Shanghai las ha convertido en metrópolis mundiales. La Europa occidental se despuebla, ruraliza y sufre penurias permanentes, al tiempo que su buena sociedad se rusifica y expatría hacia Moscú y Constantinopla. Sin embargo, no se trata de una contraposición simple entre Occidente y el resto del mundo. Otras noticias documentan la existencia de descontento en África y la India, en la que incluso ha estallado una rebelión, y en la misma Rusia existen intrigas cortesanas que podrían alterar el *status quo*. El triunfo del «peligro amarillo» no habrá supuesto el fin de la historia, aunque sí de Europa, Rusia incluida, cuyo antiguo esplendor mantienen los asiáticos como una cáscara vacía, tal como sugiere la otra ficción futurista

intercalada, «Le restaurant de Moscou», escrita en forma de conversación entre un pintor belga, un príncipe ruso y un banquero chino, entablada hacia 2250, cincuenta años antes de las noticias extractadas del imaginario *San Francisco's Herald*. Este diálogo no tiene nada de filosófico. Su función no es la de exponer ideas, sino la de presentar simbólicamente, mediante tipos representativos, una realidad histórica prospectiva. De la conversación se desprende que la vieja Europa se mantendrá como reserva de arte y no tendrá nada que decir geopolíticamente, mientras que el príncipe ruso representa el poder militar, centrado en Moscú y entregado a una intervención política excesiva, que el banquero, representante de las finanzas, critica, aunque se comprenda que la alianza entre el sable y la bolsa habrá sustituido a la antigua del trono y el altar, y constituido un régimen imperial y policiaco, un nuevo antiguo régimen o un nuevo despotismo asiático, apoyado esta vez en la economía.

A esta conversación ilustrativa sucede un diálogo final en el presente, en torno a la ballena disecada y parlante. En dicho diálogo se confrontan los puntos de vista de un clérigo, un militar y un banquero, mientras que Jonás reitera su aviso profético contra el creciente predominio social del oro en la Modernidad, en la que «les cerveaux économiques se substituent aux cerveaux imaginatifs» (139). Una sociedad articulada únicamente en torno a la riqueza es frágil y acabará por derrumbarse tan pronto como el oro emigre a nuevas regiones. La antigua base religiosa y aristocrática de la civilización europea ya es inoperante. El banquero lo demuestra mediante un amplio elogio del poder financiero, de sus fundaciones filosóficas y prácticas, y de su capacidad democratizadora frente a la nobleza del nacimiento o del clero, por más que las libertades conseguidas por su triunfo se anularán cuando la economía alcance una concentración tal de los medios de financiación que el régimen resultante no podrá ser sino una plutocracia. Esta evolución no se debe a las personas, ni tampoco a las etnias. El banquero de *Jonas* es judío, pero Gilkin niega la común identificación automática y antisemita de los judíos con el poder financiero. Si Occidente se encamina a la catástrofe, ello se debe a las fuerzas ciegas de la competencia y, en consecuencia, es inevitable. El Jonás moderno acaba reconociendo que no será escuchado. Los neoninivitas no podrán conjurar su mal arrepintiéndose, como habían hecho los ninivitas de la historia bíblica. En un irónico epílogo, el Jonás de Gilkin aconseja a un ingeniero que se vaya a trabajar a China, porque los individuos poco pueden hacer para detener las fuerzas de la Historia y, concretamente, el traslado del poder desde Occidente hacia Asia.

La conclusión de *Jonas* reafirma la creencia del autor en el determinismo económico y político, al tiempo que cuestiona el mito del profeta e, indirectamente, el del intelectual como figura capaz de intervenir en la ciudad, despertando conciencias. En la Antigüedad hebrea, el profeta era quien, mediante la palabra, instaba a su pueblo a cambiar de actitud para evitar los desastres que se cernirían sobre él de no escuchar su voz. Aparte de la dimensión teológica de su historia, el mito de Jonás ilustraba

el poderío de la palabra, que había bastado para que una comunidad actuase de otro modo y que la divinidad se apiadara en su providencia. Gilkin utilizó el mismo mito para sugerir lo contrario, esto es, la inutilidad del profeta y del intelectual en una sociedad en la que el becerro de oro habría reemplazado a Dios y el cálculo a la imaginación. En una sociedad tal, retomar la figura del profeta, como había hecho Nietzsche, apenas podía ser otra cosa sino un ejercicio retórico, y de ahí la ironía que caracteriza a *Jonas* en su conjunto, como refutación tragicómica del héroe profético nietzscheano, con sus mismas armas literarias.

La doble reescritura de la Biblia y de *Also sprach Zarathustra* no se limita al pastiche, ni siquiera a la parodia. También presenta una dimensión crítica al promover implícitamente un cuestionamiento intelectual e histórico de sus modelos. Se insta en cierto modo a no dejarse deslumbrar por el posible efecto de la maestría en el manejo de la retórica hasta el punto de atribuir a los intelectuales una capacidad de arrastre decisiva en la sociedad moderna, fuera del ámbito limitado de la literatura. No obstante, Gilkin abrazó en *Jonas* un compromiso concreto, un compromiso con Occidente como conjunto étnico y cultural contrapuesto y rival del asiático, en términos que podrían parecer hasta racistas<sup>13</sup> si no se entendiera que las afirmaciones más conflictivas se supeditan al ejercicio irónico global aplicado tanto al cronotopo coetáneo del «peligro amarillo» como a la persona del profeta y a sus pronunciamientos públicos, además de a su supuesta misión divina. *Jonas* invita a una lectura que vaya más allá de las palabras, de las aseveraciones del profeta. Desde este punto de vista, contrasta favorablemente con la mayoría de las obras clasificables en la épica profética moderna, empezando por el modelo inaugural de Nietzsche, el cual parece reclamar continuamente que lo tomemos en serio, afirme lo que afirme, insulte a quien insulte. La actitud de Gilkin parece, en el fondo, más postmoderna que moderna, por su rechazo de las *master narratives* y de los mitos heredados, así como por su ambigüedad lúdica, si bien es verdad que la literatura no ha esperado al posmodernismo para jugar consigo misma. La novedad del *Jonas* de Gilkin puede radicar en que, a pesar del *Así hablaba Zorrapastro* de su contemporáneo español Burguete, el juego rara vez tenía cabida en un género tan solemne como el épico-profético. En cambio, el autor belga no dudó en infringir las reglas tácitas de su modelo discursivo, aun incurriendo en el riesgo de ser mal comprendido y apreciado.

---

<sup>13</sup> Como indicación de que Gilkin no era racista, se puede recordar el relato coetáneo mencionado *Troudebise*, en el que se describe con horrible detalle las masacres de chinos indefensos por los invasores rusos de tal forma que se deduce claramente la empatía de Gilkin con las víctimas. La humanidad universal del autor belga en ese texto contrasta con la actitud monstruosa (aunque no se pueda descartar una paradójica ironía) con que se narra el exterminio total de los chinos en «The Unparalleled Invasion: Excerpt from Walt. Nerven's "Certain Essays in History"» (1910; *The Strength of the Strong*, 1911), de Jack London, relato de historia futura en el que «more striking than the sadism is a matter-of-factness in describing genocide as both necessary and desirable» (Gomel, 2001: 421).



Un historiador temprano del «peligro amarillo», Gollwitzer, mencionó *Jonas* como obra representativa de la literatura francesa en la materia, pero su gusto se rebeló contra una obra que tal historiador había interpretado literalmente, antes de dictaminar de forma tajante lo siguiente: «Der Geschmack unserer Zeit vermag dem *Jonas* nichts mehr abzugewinnen»<sup>14</sup> (1962: 161). Esta afirmación podía valer quizás para la Alemania de la década de 1960. En cambio, hoy cabe preguntarse si no podemos ser más indulgentes, e incluso entusiastas, con esta obra. Quizá estemos ahora mejor preparados para entender algunos de sus rasgos, desde el uso eficaz de la literatura de anticipación hasta el del sarcasmo frente al mito del profeta y del intelectual influyentes en el curso de la Historia. A este respecto, tal vez podría contribuir a esta mejor apreciación de *Jonas* la ampliación de discursos que, sin ser nueva, se está operando en la ficción del siglo presente, frente a la hegemonía incontestada de la novela y el relato novelístico como vehículos de la ficción literaria no dramática en la segunda mitad de la centuria pasada. En nuestro tiempo, ya no es raro que se aprecien ficciones escritas como si fueran documentos administrativos y jurídicos (Martín Rodríguez, 2015), o documentos de internet (Saum-Pascual, 2015), por no hablar de otros discursos literarios de raigambre más o menos borgiana que rechazan tácitamente la exclusividad de la novela para la ficción. En este contexto, no es seguramente casualidad que Coelho haya intentado resucitar la épica profética precisamente en nuestros días.

Hoy podemos volver la vista atrás y gustar en sus propios términos la forma de este género, que tiene en el *Jonas* de Gilkin una de sus obras principales por su planteamiento irónico y, si preferimos leerlo en serio, por su contenido tan actual, cuando tanto se habla en los medios de comunicación de la desindustrialización de Europa y Norteamérica y de la pujanza económica del área sínica. Sin embargo, el mensaje es un aspecto secundario de la literatura, que es el arte de la palabra y se hace con la lengua y su retórica. Gilkin triunfa a este respecto, porque su adaptación del mito profético de Jonás a las realidades y los temores contemporáneos se expresa bellamente mediante unos versículos que recuperan la vehemencia del estilo bíblico, así como la riqueza rítmica de sus paralelismos y el acierto concreto de sus imágenes, tanto más eficaces cuanto más sencillas y concretas. Esa concreción y esa vehemencia de ritmo confieren a la prosa poética de *Jonas* una carga emocional quizá comparable a la de los profetas que le sirvieron de modelo, cuya palabra refleja su fuerza de convicción y, en consecuencia, la urgencia de sus admoniciones. De esta manera, Gilkin alcanzó el vigor poético del vate inspirado por el espíritu y dotado por este de una palabra de fuego<sup>15</sup>, sin renunciar por ello al humor implícito de una empresa tan

<sup>14</sup> *Jonas* ya no puede gustar en nuestro tiempo.

<sup>15</sup> Véase una muestra breve e insuficiente del estilo de *Jonas*: «Et l'homme aura le courage de crier dans les rues ce qu'auparavant il craignait de penser tout bas; car il connaîtra que devant l'esprit les grandes bêtes sont moins que rien. // Mais qu'important les grandes bêtes et qu'important aussi les sages? Jonas

quijotesca como la de cualquier profeta en un mundo sujeto al puro determinismo histórico. El hecho de que el registro serio y el cómico convivan sin chocar en el curso de una escritura fiel al tono tradicional, solemne y tendente a lo sublime, del versículo sugiere la pericia literaria de Gilkin. Entre sus obras, esa pericia es patente al menos en *Jonas*, cuya reedición en buenas condiciones<sup>16</sup> podría ser bastante oportuna hoy en día, más allá de su importancia histórica como testimonio literariamente brillante de un tema muy popular en un momento dado (el «peligro amarillo») y como uno de los primeros ejemplos de la literatura de anticipación, o ciencia ficción, en la literatura belga, sin olvidar su categoría de excepcional ejemplo en francés de la directa influencia creativa de la obra maestra de Nietzsche<sup>17</sup>, en un sentido profundamente original. El Jonás moderno de Gilkin es sin duda digno del antiguo<sup>18</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABABNEH, Mohammad Daher (2015): «Gibrán Jalil Gibrán y Friedrich Nietzsche y sus profetas». *Espéculo*, 57. Disponible en: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero47/gibnietz.html>.
- ACOSTA, Luis A. (2010): «*Also sprach Zarathustra*. Una obra de construcción novelística». *Cuadernos de Filología Alemana*, anejo 3, 11-27. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RFAL/article/view/36575>.
- AIKEN, David Wyatt (2006): «Nietzsche's Zarathustra: The Misreading of a Hero». *Nietzsche-Studien*, 35(1), 70-103.
- ALONSO DÍAZ, José (1963): *Jonás, el profeta recalcitrante: El libro de Jonás en la historia de las ideas religiosas*. Madrid, Taurus.
- Anthologie des écrivains belges de langue française: Iwan Gilkin*. Bruselas-París-Londres, Association des écrivains belges, 1914.
- ARNOULT, C. (2014): «Tu aimeras ton Dieu par-dessus toute chose...», in Han Ryner, *Le Cinquième Évangile*. Saint-Martin de Bonfossé, Théolib, 177-183.

---

n'est pas venu faire des conférences sur la sagesse et la bêtise: il est venu annoncer le Grand Déclin. // Le midi de l'Europe est dépassé. Le soleil descend. Le soir va venir» (Gilkin, 1900: 18-19).

<sup>16</sup> Hubo una reedición muy parcial en vida del autor (*Anthologie*, 1914: 92-102). La reedición completa del texto se hizo en 1993, pero fue una edición fuera de comercio y hoy muy difícil de encontrar.

<sup>17</sup> Aunque *Also sprach Zarathustra* y la obra de Nietzsche en general tuvieron fama e influencia notables y tempranas en Francia, desde donde pasó a otros países (Verbaere, 2008), no nos constan otras imitaciones directas en francés de la épica profética nietzscheana.

<sup>18</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto HAR2015-65957-P del Plan Nacional de I+D+i del Gobierno de España. Una primera versión se presentó en el *IV Congreso Internacional de Mitocrítica: Mito y emociones*, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid entre el 24 y el 28 de octubre de 2016.

- BENTON, Richard P. (1962): «Tennyson and Lao Tzu». *Philosophy East and West*, 12 (3), 233-240.
- BERNHOLDT-THOMSEN, Anke (1974): *Nietzsches Also sprach Zarathustra als literarische Phänomen: eine Revision*. Fráncfort del Mano, Athenäum.
- BOUCHET, Christian (2004): «J'ai vu la tombe du Christ... à Srinagar, une introduction historique», in Nicolas Notovitch, *La Vie inconnue de Jésus-Christ en Inde et au Tibet*. Grez-sur-Loing, Pardès, 7-30.
- BOWMAN, Frank (1983): «Les pastiches des *Paroles d'un croyant*». *Cahiers mennaisiens*, 16-17, 144-154.
- BUSHRUI, Suheil (1993): «Introduzione», in G. Kahlil Gibran, *Il profeta*. Milano, Rizzoli, 5-65.
- CLAYTON, Vista (1936): *The Prose Poem of French Literature of the Eighteenth Century*. Nueva York, Columbia University.
- CONRAD, Sebastian (2010): *Globale Arbeitsmärkte und die "Gelbe Gefahr": "Kulis", Migration und die Politik der Differenz*. Essen, Klartext.
- CURUTCHET, Jean (1989): «Pour le tombeau d'un Voyant», in Augustin Chaho, *Paroles d'un voyant*. Bayona, Jean Curutchet, [6-10].
- DADOUN, Roger (2005): «L'utopie blanche», in Charles Péguy, *Marcel: premier dialogue de la cite harmonieuse – La Cité socialiste*. Houilles, Manucius, 7-22.
- DENGO, María Eugenia (2011): «Los símbolos místicos», in Roberto Brenes Mesén, *Rasur o semana de esplendor*. San José de Costa Rica, EUNED, VII-XII.
- DERVAL, André (1996): «Préface», in Félicité de Lamennais, *Paroles d'un croyant*. Paris, Pocket, I-XI.
- DOMINGUES GARCIA, Jorge (2005): «De *Jesus e Pã* à concepção unamuniana de "agonia"». *Teixeira de Pascoaes e Miguel de Unamuno: um caso singular de intercâmbio literário*. Braga, Universidade do Minho, 49-72. Disponible en: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/3252/1/MESTRADO%20JAN.%202005.pdf>.
- EIGELDINGER, Marc (1975): «La Voyance avant Rimbaud», in Arthur Rimbaud, *Lettres d'un voyant (13 et 15 mai 1871)*. Ginebra-París, Droz-Minard, 9-107.
- ENES MONTEIRO, Américo (1997): *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)*. Porto, Universidade do Porto. Disponible en: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10857>.
- FERRATER, Gabriel (2012): «Pròleg», in Josep Carner, *Nabí*. Barcelona, Labutxaca, 9-29.
- FRANKLIN, J. Jeffrey (2005): «The Life of Buddha in Victorian England». *ELH*, 72 (4), 951-974.
- FRIELING, Simone (1999): «Jona und die Dichter», in Simone Frieling (ed.), *Der rebellische Prophet: Jona in der modernen Literatur*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 7-10.
- FULWEILER, Howard W. (1983): «The Argument of "The Ancient Sage": Tennyson and the Christian Intellectual Tradition». *Victorian Poetry*, 21(3), 203-216.

- FURNESS, Raymond (2000): «Ludwig Derleth». *Zarathustra's Children: A Study of a Lost Generation of German Writers*. Rochester (NY), Camden House, 125-150.
- GENETTE, Gérard (1982): *Palimpsestes: La littérature au second degré*. Paris, Seuil.
- GILKIN, Iwan (1900): *Jonas*. Bruselas, H. Lamertin.
- GILKIN, Iwan (1993): *Jonas*. Bruselas, Recto Verso.
- GILKIN, Iwan (2000): *Mémoires inachevés: Une enfance et une jeunesse bruxelloises (1858-1878)*. Bruselas, Labor.
- GOLLWITZER, Heinz (1962): *Die Gelbe Gefahr. Geschichte eines Schlagworts. Studien zum imperialistischen Denken*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GOMEL, Elana (2001): «The Plague of Utopias: Pestilence and the Apocalyptic Body». *Twentieth-Century Literature*, 46 (4), 405-433.
- JENSEN, Geoffrey (2002): «The Nietzschean Warrior», in *Irrational Triumph: Cultural Despair, Military Nationalism, and the Ideological Origins of Franco's Spain*. Reno – Las Vegas (NV), University of Nevada Press, 31-55.
- KAVANAGH, Thomas M. (1982-1983): «Rousseau's *Le Lévitte d'Éphraïm*: Dream, Text, and Synthesis». *Eighteenth-Century Studies*, 16 (22), 141-161.
- KUGEL, James L. (1981): *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven (CT)–Londres, Yale University Press.
- LABOURET, Guilhem (2007): «Aux sources du verset moderne : le verset chez Lamennais, entre exégèse et invention». *Études littéraires*, 39 (1), 13-24. Disponible en: <https://www.erudit.org/revue/etudlitt/2007/v39/n1/018099ar.pdf>.
- LUX, Rüdiger (1999): «Jona – eine unendliche Geschichte», in Simone Frieling (ed.), *Der rebellische Prophet: Jona in der modernen Literatur*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 119-128.
- LYSØE, Éric (ed.) (2003): *Littératures fantastiques: Belgique, terre de l'étrange: Tome I: 1830-1887*. Bruselas, Labor.
- MADÉLÉNAT, Daniel (1986): *L'Épopée*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, Mariano (2015): «Discurso prescriptivo, ficción literaria y cacotopía: "La hora de la verdad", de Santiago Eximeno, en su contexto genérico». *Signa*, 24, 425-441. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/signa/article/viewFile/14700/13115>.
- MEHNERT, Ute (1995): *Deutschland, Amerika und die "gelbe Gefahr": Zur Karriere eines Schlagworts in der Großen Politik, 1905-1917*. Stuttgart, Franz Steiner.
- NAGINSKI, Isabelle Hoog (2007): «Le Poème de Mirza et le mythe sandien des origines», in *George Sand mythographe*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 89-113.
- PAVÉ, François (2013): *Le péril jaune à la fin du XIXe siècle, fantasme ou inquiétude légitime ?* Paris, L'Harmattan.
- PIERROT, Jean (2007): *L'Imaginaire décadent (1880-1900)*. Mont-Saint-Agnan, Publications des Universités de Rouen et du Havre.

- REGIER, Willis Goth (2005): «Cioran's Nietzsche». *French Forum*, 30 (3), 75-90.
- SANTOS VILA, Sonia (1999): «El libro de Jonás a la luz de la literatura fantástica», in Vicente Balaguer y Vicente Collado (eds.), *La Biblia en el arte y en la literatura: V Simposio Bíblico Español*, 1. Valencia – Pamplona, Fundación Bíblica Española – Universidad de Navarra, 451-462.
- SAUM-PASCUAL, Alexandra (2015): «Alternativas a la (ciencia) ficción en España: dos ejemplos de literatura electrónica en formato impreso». *Letras Hispanas*, 11, 240-259. Disponible en: <http://www.alexsaum.com/alternativas-a-la-ciencia-ficcion-en-espana-alternative-science-fictions/>.
- SIDER, Sandra (1979): «Lamartine's "La Mort de Socrate" and Plato's *Phaedo*». *Romance Notes*, 20(1), 58-64.
- SOBEJANO, Gonzalo (2004): *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid, Gredos.
- SPIQUEL, Agnès (2003): «Épopée et dithyrambe: *La Vision d'Hébal*, de Pierre-Simon Ballanche», in Nathalie Vincent-Munnia, Simone Bernard-Griffiths y Robert Pickering (eds.), *Aux origines du poème en prose français (1750-1850)*. París, Honoré Champion, 328-339.
- STEFFEN, Uwe (1963): *Das Mysterium von Tod und Auferstehung: Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SZABÓ, László V. (2002): «"Die Worte liegen uns im Wege" – zum Kunstsprachstil Nietzsches in *Also sprach Zarathustra*». *Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis*, 6/1, 35-52. Disponible en: [https://www.academia.edu/3845556/Nietzsches\\_Sprachstil\\_in\\_Also\\_sprach\\_Zarathustra](https://www.academia.edu/3845556/Nietzsches_Sprachstil_in_Also_sprach_Zarathustra).
- SZABÓ, László V. (2007a): «Nietzsche Variationen in Rudolf Pannwitz' *Zarathustras andere Versuchung*». *Estudios Filológicos Alemanes*, 13, 421-429. Disponible en: [http://www.academia.edu/3852202/Pannwitz\\_Zarathustras\\_andere\\_Versuchung](http://www.academia.edu/3852202/Pannwitz_Zarathustras_andere_Versuchung).
- SZABÓ, László V. (2007b): «Zarathustras Wiederkehr – Nietzsche in Hesses Schriften», in *Der Einfluss Friedrich Nietzsches auf Hermann Hesse. Formen des Nihilismus und seiner Überwindung bei Nietzsche und Hesse*. Veszprém – Viena, Universitätsverlag – Präzens Verlag, 15-61.
- SZÁSZ, János (1977): «Cuvînt înainte», in Babits Mihály, *Poeme*. Bucarest, Univers, 5-10.
- SZILAGYI, Ildikó (2007): «Le verset: entre le vers et le paragraphe». *Études littéraires*, 39 (1), 93-107. Disponible en: <https://www.erudit.org/revue/etudlitt/2007/v39/n1/018105-ar.pdf>.
- TROUSSON, Raymond (1999): *Iwan Gilkin, poète de la Nuit: Biographie*. Bruselas, Labor.
- TROUSSON, Raymond (2000): *La Légende de la Jeune Belgique*. Bruselas, Académie royale de langue et littérature françaises.
- VAN DER BERGH, Carla (2007): «Le rôle du verset lors de la transition du grand poème au petit poème en prose, dans les années 1830-1840: pertes et profits». *Études littéraires*, 39 (1), 24-41. Disponible en: <http://www.erudit.org/revue/etudlitt/2007/v39/n1/018100ar.pdf>.

- VERBAERE, Laure (2008): «Les traductions françaises de Nietzsche en - Europe». *Études germaniques*, 3, 601-621. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2008-3-page-601.htm>.
- VERSINS, Pierre (1972): «Belgique». *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*. Lausana, L'Âge d'homme, 103-105.
- WEBER, Beat (2012): *Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- WOLF, Hans Walter (1965): *Studien zum Jonabuch*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- WU, William F. (1982): «Early Novels of Chinese Invasion», in *The Yellow Peril: Chinese Americans in American Fiction 1850-1940*. Hamden (CT), Archon Books, 30-40.
- ZIOLKOWSKI, Theodore (2012): «Zarathustra's Reincarnations: Literary Responses to Nietzsche's work». *The Modern Language Review*, 107 (2), 211-229. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.5699/modelangrevi.107.1.0211>.